



FILHAS DA MÃE PALMEIRA: IDENTIDADES, TERRITORIALIDADES E
CONHECIMENTO TRADICIONAL NO CONTEXTO DA ATUAÇÃO DAS QUEBRADEIRAS
DE COCO BABAÇU DO PIAUÍ

Élida Maria Cardoso de Brito

Teresina-PI
2024



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE



**Doutorado em Desenvolvimento
e Meio Ambiente**

**Associação Plena
em Rede**



ÉLIDA MARIA CARDOSO DE BRITO

**FILHAS DA MÃE PALMEIRA: IDENTIDADES, TERRITORIALIDADES E
CONHECIMENTO TRADICIONAL NO CONTEXTO DA ATUAÇÃO DAS
QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU DO PIAUÍ**

**Teresina-PI
2024**

**FILHAS DA MÃE PALMEIRA: IDENTIDADES, TERRITORIALIDADES E
CONHECIMENTO TRADICIONAL NO CONTEXTO DA ATUAÇÃO DAS
QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU DO PIAUÍ**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente da Universidade Federal do Piauí, como requisito à obtenção do título de Doutora em Desenvolvimento e Meio Ambiente.

Área de concentração: Desenvolvimento e Meio Ambiente.

Linha de Pesquisa: Relações Sociedade-Natureza e Sustentabilidade.

Orientadora: Prof^a. Dra. Roseli Farias
Melo de Barros.

Coorientadora: Prof^a. Dra. Carmen Lúcia
Silva Lima.

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Serviço de Processos Técnicos

B862f Brito, Élide Maria Cardoso.
Filhas da Mãe Palmeira : identidades, territorialidades e
conhecimento tradicional no contexto da atuação das quebradeiras de
coco babaçu do Piauí / Élide Maria Cardoso Brito. – 2024.
243 f. : il. color.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Piauí, Programa de
Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente, Teresina, 2024.
“Orientador(a): Prof.^a Dr.^a Roseli Farias Melo de Barros.”
“Coorientadora: Prof.^a Dr.^a Carmen Lúcia Silvia Lima.”

1. Identidade étnica. 2. Movimentos sociais. 3. Comunidades
Tradicionais. 4. Territorialidade. 5. Gênero. I. Barros, Roseli Farias
Melo de ; Lima, Carmen Lúcia Silvia. II. Título.

CDD 306.9

Bibliotecário: Gésio dos Santos Barros – CRB-3/1469

ÉLIDA MARIA CARDOSO DE BRITO

**FILHAS DA MÃE PALMEIRA: IDENTIDADES, TERRITORIALIDADES E
CONHECIMENTO TRADICIONAL NO CONTEXTO DA ATUAÇÃO DAS
QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU DO PIAUÍ**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente da Universidade Federal do Piauí, como requisito à obtenção do título de Doutora em Desenvolvimento e Meio Ambiente.

Área de concentração:
Desenvolvimento e Meio Ambiente.

Linha de Pesquisa: Relações Sociedade-Natureza e Sustentabilidade.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Roseli Farias Melo de Barros.

Coorientadora: Prof^ª. Dra. Carmen Lúcia Silva Lima.

Aprovada em 27 de setembro de 2024.

BANCA EXAMINADORA

ROSELI FARIAS MELO DE
BARROS:41481151487

Assinado de forma digital por ROSELI FARIAS MELO DE BARROS:41481151487

Dados: 2024.10.09 21:36:19 -0300

Prof^ª. Dra. Roseli Farias de Melo Barros (UFPI)
(Orientadora)

DocuSigned by:

Aurélio Vianna da Cunha Lima Junior

A02DC3A9EF9D4F9

Prof. Dr. Aurélio Vianna Lima Júnior (The Tenure Facility)
Examinador Externo à UFPI

PAULO BORGES DA CUNHA:25521748172

Assinado de forma digital por PAULO BORGES DA CUNHA:25521748172

Dados: 2024.10.15 08:46:30 -0300

Prof. Dr. Paulo Borges da Cunha (IFPI)
Examinador Externo à UFPI

Prof^ª. Dra. Elaine Aparecida da Silva (UFPI)
Examinadora Interna à UFPI

gov.br

Documento assinado digitalmente

ELAINE APARECIDA DA SILVA

Data: 10/10/2024 16:40:30-0300

Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof^ª. Dra. Gicélia Mendes (PRODEMA/UFS)
Examinadora Interna ao Curso

gov.br

Documento assinado digitalmente

GICELIA MENDES DA SILVA

Data: 10/10/2024 12:31:13-0300

Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Dedico esta tese às incríveis mulheres
quebradeiras de coco babaçu dos estados do
Piauí, Maranhão, Tocantins e Pará.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os Deuses e Deusas que me mantiveram de pé até aqui.

À Universidade Federal do Piauí e ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente - REDE (PRODEMA), bem como todos os seus docentes e servidores pelo ensino público de qualidade e excelência nos serviços prestados.

Ao Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu e à Associação das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu do Baixo Parnaíba Piauiense, por terem me permitido conviver e aprender com mulheres que, com orgulho de serem quem são, lutam por todos nós.

À minha orientadora Prof^ª. Dra. Roseli Farias de Melo Barros, pelos ensinamentos, acolhimento e compreensão quando eu precisei.

À minha coorientadora Prof^ª. Dra. Carmen Lúcia Silva Lima, que foi a ponte amorosa que me conectou com as quebradeiras de coco do Piauí e por todo o carinho e preocupação comigo em um momento delicado da minha vida.

Aos membros da banca examinadora (titulares e suplentes), que muito contribuíram para a qualidade deste material, em especial, ao professor Dr. Aurélio Vianna que, desde o começo, acreditando em mim, compartilhou preciosos conhecimentos e experiências de pesquisa e de vida.

Ao Instituto Federal do Piauí, meu local de trabalho e segundo lar, que proporcionou todos os meios e instrumentos possíveis para colaborar com a minha pesquisa e, em especial, ao reitor e meu eterno professor Dr. Paulo Borges da Cunha.

Aos professores do Mestrado em Antropologia da UFPI, pelos conhecimentos que foram essenciais para minha formação como pesquisadora e professora.

Ao Mestrado em Nova Cartografia Social e Política da Amazônia, da Universidade Estadual do Maranhão, que me aceitou como aluna externa e, em especial, aos professores Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida e Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin, referências internacionais na área de pesquisa da Nova Cartografia Social e grandes inspirações com as quais eu tive a honra de aprender.

À amiga Adriana Campodonio, pesquisadora da Wageningen University, que me proporcionou trocas incríveis e a oportunidade de dialogar sobre comunidades tradicionais com pesquisadoras(es) de outras partes do Brasil e do mundo.

Aos professores Noemi Porro e Joaquim Shiraishi Neto, com quem tive a honra de participar do Projeto Babaçu Livre, Quebradeiras Livres, financiado pela Fundação The Tenure Facility e executado pelo Fundo Babaçu.

À Renata Cordeiro, assessora jurídica do MIQCB, com quem pude trocar ideias, experiências e cultivar diálogos afetuosos para além desta pesquisa.

Aos colegas da turma 2020/2024 do doutorado e, especialmente, ao amigo Lineardo Melo, pela leveza da amizade e persistência que me inspirou, e Maria Alice, exemplo de fé e resistência mesmo quando o corpo e alma pedem descanso e cuidados.

Aos meus familiares, principalmente ao meu pai, Antonio de Pádua de César Brito e meu irmão Caio César Cardoso de Brito, pelo companheirismo e suporte que nunca falha.

Aos meus filhos, Mateus e Tom, por me amarem e cuidarem de mim quando deveria eu ser a sua cuidadora.

Ao meu companheiro, marido, amigo, cuidador, cinegrafista, diretor, revisor e editor Ricardo Augusto Pereira, por ter se mantido firme ao meu lado e, sem o qual, esta pesquisa não teria sido concluída.

À Maria do Carmo da Silva Clemente que está sempre a postos para cuidar dos meus filhos quando precisei me ausentar.

Às minhas amigas queridas pelo apoio e longas conversas, Fernanda Rocha e Lilian Melo.

Ao meu melhor amigo, meu irmão de alma, Pedro Henrique Araújo, porque apenas com ele eu desenvolvo conversas que ninguém mais entenderia.

E a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para que esta pesquisa pudesse ser concluída com êxito. O meu muito obrigado!

*Ah! Comigo o mundo vai modificar-se. Não
gosto do mundo como ele é!*

Carolina Maria de Jesus, no livro Quarto de
despejo - Diário de uma favelada.

RESUMO

A pesquisadora buscou compreender como o conhecimento tradicional das mulheres quebradeiras de coco babaçu do Piauí tem sido utilizado para informar ações políticas que levaram ao estabelecimento de uma lei estadual de acesso livre e proteção dos babaçuais e, ainda, da criação de uma nova categoria de acesso de povos e comunidades tradicionais a territórios, a Lei dos Territórios das Quebradeiras de Coco – legislações inovadoras que buscam a realização de direitos territoriais e proteção do meio ambiente. Para tanto, buscou-se recuperar as condições sociais que permitiram (e permitem) que o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB) no Piauí desenvolvam essas ações e tenham obtido um extraordinário resultado em um contexto político mais geral de retrocesso político. Trata-se de uma pesquisa que combinou a recuperação histórica e cronológica da afirmação da identidade de quebradeira de coco no Piauí, assim como da criação do MIQCB no estado, por meio de instrumentos de história oral (entrevistas com as lideranças, pessoas ligadas ao movimento e representantes do poder público) e pesquisa documental (em fontes primárias basicamente dos arquivos do MIQCB); bem como a realização de uma etnografia exploratória, observação posicionada e diário de campo, com vistas a informar a elaboração/realização de uma descrição densa. A análise dos dados se deu de forma concomitante à coleta e análise dos discursos. Concluiu-se que a perspectiva do gênero pode aprofundar e fomentar as discussões na área das ciências ambientais, tendo em vista a mulher como vetor de sustentabilidade; que as simbologias do modo de ser e fazer das quebradeiras são ressignificados como elementos de luta marcados pela questão de gênero, caracterizando-as como uma comunidade que luta por reconhecimento e redistribuição. Ficou claro que as quebradeiras ao se afirmarem como “povos de floresta”, demonstram a importância do seu papel na proteção ambiental e, ao mesmo tempo, buscam autonomia nos seus territórios; ao explicarem que se “ninguém plantou a palmeira, ela não é de ninguém”, estão contrariando todo um sistema baseado na propriedade privada e a ideia do monocultivo próprio do agronegócio; ao declararem que são quebradeiras e não “catadeiras”, estão se impondo num contexto em que o conhecimento científico ainda é supervalorizado em detrimento do saber tradicional e mostrando que precisam ser ouvidas para serem ajudadas pela tecnologia. Por fim, compreendeu-se que o MIQCB se integra a um cenário nacional, não como tutelado, mas como propositor de temas a serem discutidos globalmente e que o cenário de lutas no Piauí se difere dos outros estados, sobretudo pela relação estabelecida com o Estado (como conquista do movimento), através de estratégias, articulações e parcerias nas quais é potente a afirmação de uma identidade étnica marcada pelo gênero.

Palavras-chave: Identidade étnica. Movimentos sociais. Comunidades Tradicionais. Territorialidade. Gênero.

ABSTRACT

The researcher sought to understand how the traditional knowledge of women who break the babassu coconuts in Piauí has been used to inform political actions that led to the establishment of a state law on free access and protection of babassu trees and, also, the creation of a new category of access from traditional peoples and communities to territories, the Coconut Breakers Territories Law – innovative legislation that seeks to realize territorial rights and protect the environment. To this end, we sought to recover the social conditions that allowed (and allow) the Interstate Movement of Babaçu Coconut Breakers (MIQCB) in Piauí to develop these actions and have obtained an extraordinary result in a more general political context of political regression. This is research that combined the historical and chronological recovery of the affirmation of the coconut breaker identity in Piauí, as well as the creation of the MIQCB in the state, through oral history instruments (interviews with leaders, people linked to the movement and representatives of public authorities) and documentary research (in primary sources basically from the MIQCB archives); as well as carrying out an exploratory ethnography, positioned observation and field diary, with a view to informing the elaboration/realization of a dense description. Data analysis took place concomitantly with the collection and analysis of speeches. It was concluded that the gender perspective can deepen and encourage discussions in the area of environmental sciences, considering women as a vector of sustainability; that the symbologies of the quebradeiras' way of being and doing are re-signified as elements of struggle marked by the issue of gender, characterizing them as a community that fights for recognition and redistribution. It was clear that the Quebradeiras, by asserting themselves as “forest people”, demonstrate the importance of their role in environmental protection and, at the same time, seek autonomy in their territories; by explaining that if “no one planted the palm tree, it belongs to no one”, they are contradicting an entire system based on private property and the idea of monoculture typical of agribusiness; by declaring that they are breakers and not “scavengers”, they are imposing themselves in a context in which scientific knowledge is still overvalued to the detriment of traditional knowledge and showing that they need to be heard to be helped by technology. Finally, it was understood that the MIQCB is part of a national scenario, not as a ward, but as a proponent of themes to be discussed globally and that the scenario of struggles in Piauí differs from other states, especially due to the relationship established with the State (as an achievement of the movement), through strategies, articulations and partnerships in which the establishment of an ethnic identity marked by gender is powerful.

Keywords: *Ethnic identity. Social movements. Traditional Communities. Territoriality. Gender.*

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Configuração temática das pesquisas encontradas agrupadas (%).....	64
Figura 2 – Distribuição das pesquisas por continente.....	69
Figura 3 – Número de artigos encontrados em cada periódico e o seu respectivo Qualis.....	73
Figura 4 - Aglomerados 03 e 04 do Território de Desenvolvimento Cocais.....	92
Figura 5 – Mapa de classificação da área de estudo do SIG GeoBabaçu.....	93
Figura 6 – Reunião do MIQCB com o assistente jurídico do estado do Piauí no dia 30 de novembro de 2021, sobre o PL Babaçu Livre.....	95
Figura 7 - Reunião do MIQCB com a então vice-governadora do estado do Piauí no dia 18 de março de 2022, sobre o PL Babaçu Livre.....	97
Figura 8 - Entrega do Título da terra à Comunidade do Território Vila Esperança no dia da posse da Governadora do Estado do Piauí, dia 31 de março de 2022.....	101
Figura 9 - Comemoração pela titulação do Território Vila Esperança na comunidade no dia 14 de maio de 2022.....	101
Figura 10 – Mapa de Diagnóstico Ambiental do Território Vila Esperança.....	105
Figura 11 - Valores a serem pagos por repartição de benefícios, conforme a CDB. Fonte: Instituto Escolhas, 2021.....	108
Figura 12 - Disposição geral das áreas de ocorrência do babaçu (MIC/SIT, 1982).....	114
Figura 13 - Áreas de ocorrência de babaçuais no Piauí, região norte e central do estado. 2018.....	115
Figura 14 - Áreas de ocorrência de babaçuais no Piauí, região norte e central do estado. 2005.....	117
Figura 15 - Mapa Povos do Cerrado em defesa de seus territórios e contra a devastação causada pelo agronegócio.....	119
Figura 16 – Expansão da região de babaçuais no período entre 1982 e 2019.....	121
Figura 17 - Dona Chica Lera cantando, acompanhada do Sr João Luzia, tambozeiro, no dia 14 de maio de 2022, dia em que a comunidade do Território Vila Esperança comemorou o recebimento do título da terra.....	131
Figura 18 - Paineiro “O Calvário de Cristo Hoje”, pintado, em 1983, pelo artista João Batista, na igreja principal de Esperantina-PI.....	132
Figura 19 - Encantadeiras do Piauí, rezando o Pai-Nosso antes de uma apresentação em Teresina, no dia 20 de setembro de 2022.....	134

Figura 20 - Dona Helena Gomes, vice-coordenadora do MIQCB e coordenadora executiva da Regional Piauí na Unidade de Produção da Comunidade Chapada da Sindá, município de São João do Arraial (PI).....	137
Figura 21 – Dinâmica de grupo entre as quebradeiras: palavras que as representam.2024..	140
Figura 22 - Apresentação do grupo mirim de Tambor de Crioula, coordenado pelo Mestre João Luzia, no dia 24 de setembro de 2022, na comemoração do Dia Estadual da Quebradeira de Coco, em Esperantina-PI.....	142
Figura 23 - Crianças, adultos e idosos baiando com o Tambor de Crioula, 24 de setembro de 2022.....	142
Figura 24 - Dona Milagres, em frente ao Museu da Comunidade Quilombola Olho D'água dos Negros.....	143
Figura 25 - Apresentação do grupo de dança da Comunidade Quilombola Olho D'água dos Negros no dia estadual da quebradeira de coco, dia 24 de setembro de 2022, Esperantina-PI.....	144
Figura 26 - Marinalda Rodrigues, em viagem para uma apresentação das Encantadeiras, no dia 20 de setembro de 2022.....	146
Figura 27 - Ensaio das Encantadeiras com os músicos no dia 20 de setembro de 2022.....	146
Figura 28 - Klesia Lima, coordenadora do MIQCB e Encantadeira. Na foto, se preparando para uma apresentação do grupo em Teresina.....	149
Figura 29 - Dona Raimunda assinando o nome na ficha do hotel em que se hospedaram antes de uma apresentação em Teresina, no dia 20 de setembro de 2022.....	152
Figura 30 - Apresentação das Encantadeiras em homenagem à governadora Regina Sousa no evento Integra, a convite do Instituto Federal de Educação do Piauí, no dia 20 de setembro de 2022.....	154
Figura 31 - As Encantadeiras com a bandeira do MIQCB.....	154
Figura 32 - Reunião do MIQCB com a governadora e o secretário estadual de meio ambiente no dia estadual da quebradeira de coco babaçu, 24 de setembro de 2022, em Esperantina-PI.....	155
Figura 33 - As Encantadeiras, antes da apresentação no dia estadual da quebradeira de coco, 22 de setembro de 2022, Esperantina-PI.....	155
Figura 34 – Padre João Ladislau em sua casa, mostrando o Jornal Mudança, de 1984.....	174
Figura 35 - Jornal Mudança, Janeiro de 1985.....	175

Figura 36 - Placa contendo a data na qual o Padre Ladislau foi espancado por fazendeiros da região, na comunidade Vila São Pedro. A placa fica sob uma cruz para lembrar o local onde eram realizadas as missas campais.....	175
Figura 37 - Tema da Campanha da Fraternidade em 1984.....	176
Figura 38 - Jornal de 1984 retratando ameaças às famílias de quebradeiras de coco.....	176
Figura 39 - Jornal informando da ameaça de expulsão contra famílias de quebradeiras de coco babaçu em São João do Arraial, PI, no ano de 1984.....	177
Figura 40 - Carta do Padre Josimo ao Padre Ladislau no ano de 1984.....	177
Figura 41 - Jornal local noticiando o I Encontro de Trabalhadores do Babaçu, em 1985....	178
Figura 42 - Dona Francisca Martins, Comunidade Cabeceiras, município de Morro do Chapéu-PI.....	181
Figura 43 – Dona Chica Lera, Assentamento Fortaleza IV, Esperantina-PI.....	182
Figura 44 – Tatiana, liderança no Assentamento Fortaleza IV, Esperantina-PI.....	183
Figura 45 – Dona Rosa, Território Vila Esperança.....	185
Figura 46 – Dona Zilda, Território Vila Esperança.....	185
Figura 47 – Dona Francisca Maria, Comunidade Olho D’água Cercado, Luzilândia.....	187
Figura 48 - Dona Fátima com o bolo de mesocarpo. Comunidade Olho D’água Cercado, Luzilândia.....	188
Figura 49 – Estados de atuação do MIQCB.....	189
Figura 50 – Usos do coco babaçu e sua palmeira.....	190
Figura 51 – Comercialização dos produtos das quebradeiras de coco, MIQCB-PI, , na I Feira Feminista de Soberania Alimentar e Economia Solidária do Piauí, realizada em Teresina-PI, no dia 06 de março de 2023.....	191
Figura 52 – Alguns dos produtos comercializados pelo MIQCB: óleo, azeite, mesocarpo, sabonetes, artesanato.....	191
Figura 53 – Unidade produtiva da Chapada da Sindá, São João do Arraial-PI.....	195
Figura 54 – Unidade produtiva do Assentamento Fortaleza IV, Esperantina-PI.....	195
Figura 55 – Mulheres trabalhando na produção do óleo na unidade produtiva do Assentamento Fortaleza IV, Esperantina-PI.....	196
Figura 56 – Mulheres trabalhando na Unidade Produtiva da Comunidade Olho D’água Cercado, Luzilândia-PI.....	197
Figura 57 – Capacitação de polpas, doces e geleias de frutas e manuseio do maquinário	

recebido pelo projeto da Fundação Casa, para as quebradeiras de coco da Chapada da Sindá, São João do Arraial-PI.....	198
Figura 58 – Dona Fátima, na horta da Comunidade Olho D’água Cercado, Luzilândia-PI..	199
Figura 59 – Organograma do MIQCB.....	202
Figura 60 – Dona Francisca “Neném”, Chapada da Sindá, São João do Arraial-PI.....	204
Figura 61 – Uma das reuniões do Projeto Baqueli no Piauí. Na foto, Comunidades Chapada dos Veados, São José e Santa Rosa. Municípios de São João do Arraial e Esperantina.....	206
Figura 62 – Coordenadoras regionais do MIQCB no IX Encontro das Quebradeiras de Coco Babaçu, realizado em Augustinópolis -TO, em julho de 2023.....	208
Figura 63 – Mapa mental Babaçu Livre.....	209
Figura 64 – Comemoração pela aprovação da Lei Estadual do Babaçu Livre no Piauí. Na foto, MIQCB e parceiros.....	214

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AMTCOB – Associação das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu do Baixo Parnaíba Piauiense

AMQCB – Associação das Mulheres Quebradeiras do Coco Babaçu

AMIQCB - Associação do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu

AMTR - Associação das Mulheres Trabalhadoras Rurais

APA – Área de Proteção Ambiental

ASSEMA - Associação em Áreas de Assentamento do Estado Maranhão

BNDES – Banco Nacional de Desenvolvimento Social

CAR – Cadastro Ambiental Rural

CEB – Comunidades Eclesiais de Base

CENTRU – Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural

CEP – Centro de Educação Pastoral

CIMQCB – Cooperativa Interestadual das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu

CNPT - Conselho Nacional de Populações Tradicionais

CONTRAF - Confederação Nacional dos Trabalhadores e Trabalhadoras na Agricultura Familiar do Brasil

COP - Conferência das Partes da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre a Mudança do Clima

COOPAESP - Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Esperantinópolis

COOPALJ - Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco

CI - Conservation Internacional

CPT - Comissão Pastoral da Terra

CUT - Central Única de Trabalhadores

FCP – Feminismo Camponês Popular

FMMA – Fundo Municipal para o Meio Ambiente

GPS - Sistema de Posicionamento Global

IFPI – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí

INTERPI – Instituto de Terras do Piauí

IPHAN – Instituto Nacional do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

ISPN - Instituto Sociedade, População e Natureza

MAB – Movimento dos Atingidos por Barragens

MATOPIBA – Fronteira agrícola entre os estados do Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia

MIC/SIT - Ministério da Indústria e do Comércio – Secretaria de Tecnologia Industrial

MIQCB – Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu

MMC – Movimento de Mulheres Camponesas

MMTR - Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais

MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
MSTTR - Movimento Sindical de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais
MTR – Movimento dos Trabalhadores Rurais
NCSA - Nova Cartografia Social da Amazônia
OIT – Organização Internacional do Trabalho
ONG – Organização Não-Governamental
OSCIP - Organizações da Sociedade Civil de Interesse Público
PAA – Programa de Aquisição de Alimentos
PGC – Projeto Grande Carajás
PGPM – Bio - Política de Garantia de Preços Mínimos para Produtos da Sociobiodiversidade
PNAE – Programa Nacional de Alimentação Escolar
PNMA – Política Nacional do Meio Ambiente
PNPCT Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais
PNCSA - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
PROGERE - Programa de Geração de Emprego e Renda no Meio Rural
PT – Partido dos Trabalhadores
PV – Partido Verde
SAF – Secretaria de Agricultura Familiar do Piauí
SIGs – Sistemas de Informação Geográfica
SISGen - Sistema Nacional Acesso ao Patrimônio Genético e ao Conhecimento Tradicional Associado
SNIF – Sistema Nacional de Informações Florestais
TIES - Tecnologias de Informação Espacial
TNC - The Nature Conservance
UAB – Universidade Aberta de Barcelona
UFPI – Universidade Federal do Piauí
UNE – União Nacional dos Estudantes
USAID - Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional
WWF - World Wildlife Fund

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	16
2	REFERENCIAL TEÓRICO.....	18
2.1	Etnoecologia Política e a gestão de terras tradicionalmente ocupadas.....	18
2.1.1	Comunidades tradicionais: para além de categorizações.....	18
2.1.2	Etnoecologia política como ponte dialógica de conhecimentos.....	24
2.2	A Nova Cartografia Social da Amazônia como princípio investigativo na decolonização do ser, saber e poder de terras tradicionalmente ocupadas.....	27
2.2.1	Sobre os mapeamentos participativos.....	29
2.2.2	A ruptura da Nova Cartografia Social com os mapeamentos participativos.....	34
2.3	Conservação e política ambiental sob a perspectiva de gênero, raça e etnia na América Latina.....	43
3	METODOLOGIA.....	49
3.1	Delimitação e caracterização da área de estudo.....	49
3.2	Material e Métodos.....	51
3.2.1	Levantamento Bibliográfico.....	51
3.2.2	Pesquisa documental.....	51
3.2.3	Aspectos éticos da pesquisa.....	52
3.2.4	Métodos e Técnicas de Pesquisa.....	52
3.2.5	Análise dos dados.....	56
4	QUEM SÃO AS GUARDIÃS DAS FLORESTAS?.....	60
4.1	Conservacionismo ou mobilização social?.....	63
4.2	De onde fala o corpo-território.....	66
4.3	Evolução temática nos últimos seis anos.....	72
4.4	O que revelam os estudos por continente.....	73
4.5	As múltiplas análises das quebradeiras de coco babaçu.....	77
5	ONDE TEM PALMEIRA, TEM UMA QUEBRADEIRA.....	82
5.1	Região Ecológica ou Território?.....	84
5.2	“Somos povos de floresta”.....	89
5.3	A concepção de Planos de Vida para territórios tradicionais de quebradeiras de coco babaçu.....	100
5.4	“Somos quebradeiras e não catadeiras”.....	107
5.5	Quebradeiras de coco babaçu: movimento social, afirmação étnica e críticas a um	

	projeto desenvolvimentista.....	114
6	COMO É QUE SE QUEBRA COCO NO SILÊNCIO?.....	125
6.1	As Encantadeiras: entre identidades, batuques e canções.....	128
6.2	O MIQCB como expressão popular dos movimentos sociais femininos na América Latina.....	156
7	BABAÇU LIVRE, QUANDO? JÁ!.....	162
7.1	Ambientalismo no Brasil.....	162
7.2	Sobre o MIQCB e Regional Piauí.....	171
7.3	Sobre a Lei Babaçu Livre.....	210
8	CONCLUSÕES.....	216
	REFERÊNCIAS.....	223

1 INTRODUÇÃO

Historicamente, a atividade extrativa do coco babaçu (*Attalea speciosa* Mart. ex Spreng) possui grande relevância para o desenvolvimento econômico das regiões em que existem os babaçuais. Entretanto, no Piauí, pesquisas têm demonstrado uma contínua desvalorização da atividade, incluindo a baixa valoração dos produtos no mercado (Silva, 2011), bem como a diminuição da produção de sementes em anos recentes (IBGE, 2019), o que é resultado da entrada de novos produtos na dieta alimentar da população, sobretudo os agroindustriais, como a soja (Silva; Araújo; Barros; 2012).

Além desses problemas, salienta-se que as comunidades rurais do sistema produtivo do babaçu passam por conhecidas questões territoriais, como a concentração da estrutura fundiária e respectivos litígios de terra, desmatamentos (devido à expansão dos monocultivos de cana-de-açúcar - *Saccharum officinarum* - e outras *commodities* agrícolas), queimadas e ausência de políticas públicas de incentivo ao desenvolvimento local sustentável.

Esse é o contexto da criação de um movimento social/unidade de mobilização, que foi, tem sido, decisivo para a constituição de um novo sujeito político, as quebradeiras de coco, que posicionam-se como demandantes de acesso livre e a coleta em babaçuais, e ainda como protetoras do ecossistema e como parte impactada nos conflitos de terra.

No Piauí, um dos estudos que descreve a situação socioeconômica do que seria a base social das quebradeiras do Piauí, feito por Silva e Fernandes (2013), mostrou um elevado índice de vulnerabilidade social, com a inserção de 76% das famílias no Programa Bolsa Família, além de outras questões, como a presença da não escolarização, moradias precárias e problemas de saúde. Além disso, 53% das famílias de quebradeiras de coco ainda não possuem terra, dependendo da coleta em áreas cedidas, arrendadas ou de parentes. E, quando possuem, são, geralmente, pequenos lotes dos quais não se consegue extrair matéria o suficiente para a manutenção da atividade extrativista e a subsistência das famílias. Daí a importância do livre acesso aos babaçuais, para essas comunidades extrativistas.

As mulheres quebradeiras de coco deparam-se, ainda, com o desafio de manter o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu – o MIQCB – atuante e, por meio dele, implementar a Lei Babaçu Livre – aprovada no Piauí em dezembro de 2022 – o seu protocolo próprio de consulta prévia e instrumentos específicos de proteção e gestão territorial e ambiental. Presente no Maranhão, no Piauí, no Pará e Tocantins, o MIQCB apresenta-se exprimindo a vontade dessas mulheres de serem vistas, reconhecidas e terem seus direitos

garantidos tendo, como principal elemento de luta, a preservação da palmeira de babaçu, representada, por elas, como mãe.

Desde os anos 90, o MIQCB tem ressignificado conceitos e criado formas próprias de luta e resistência que, particularmente, interseccionam gênero, raça e meio ambiente. Repensando territorialidades como espaços de poder, esse movimento social, protagonizado por mulheres de raças e etnias diversas, tem se mostrado capaz de reorientar ou mesmo criar instrumentos legais de proteção territorial e ambiental a partir do uso político do seu conhecimento tradicional.

Nesse contexto, esta pesquisa tem o objetivo de compreender como o conhecimento tradicional das mulheres quebradeiras de coco babaçu do Piauí tem sido utilizado de forma política, observando as possibilidades desta organização sociopolítica para apontar formas mais sustentáveis, justas e democráticas de gerir territórios. Isto é, como as quebradeiras se movimentam do lugar de comunidade extrativista para gestoras do território, fazendo uso de uma identidade e de um conhecimento que lhes são próprios e legítimos.

Como objetivos específicos, destacamos: refletir sobre a perspectiva do gênero em pesquisas sobre conservação e preservação ambiental, identificando e relacionando dispositivos jurídicos, acordos e elementos teóricos que legitimam o papel da mulher como vetor para o desenvolvimento sustentável; identificar e compreender de que maneira as quebradeiras ressignificam conceitos referentes à florestas e territórios, por meio de percepções próprias que orientam suas demandas e estratégias políticas; compreender como o MIQCB, enquanto movimento feminino, elabora estratégias que remetem fundamentalmente às questões de gênero, a partir de um olhar sobre o grupo das Encantadeiras e a Marcha das Margaridas; e, por fim, compreender como e em que contexto o MIQCB surgiu e se institucionalizou e como elas elaboram suas estratégias de luta a partir de códigos, simbologias e conhecimentos que lhes são próprios.

2 REFERENCIAL TEÓRICO

2.1 Etnoecologia Política e a gestão de terras tradicionalmente ocupadas

2.1.1 Comunidades tradicionais: para além de categorizações

Em 1989, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT – determinou aos governos dos diferentes países que direcionassem políticas públicas para os

grupos populacionais que ficaram conhecidos como Povos e Comunidades Tradicionais. Uma das inovações trazidas pela Convenção diz respeito à autoidentidade indígena ou tribal que, embora critério subjetivo, é fundamental para definir quais são os povos, dos quais trata a Convenção. Ao se reconhecer e adquirir consciência de si mesmos, esses povos passam a ser interessados em tudo que lhes diz respeito, definindo suas prioridades dentro de um contexto que não lhes fere em suas crenças e modos de vida.

Além disso, a Convenção diferencia “populações”, como algo que denota transitoriedade e contingencialidade, – de “povos”, entendidos como “segmentos nacionais com identidade e organização próprias, cosmovisão específica e relação especial com a terra que habitam”. (Convenção 169, 2011, p. 8) É nessa perspectiva que a Convenção,

insta os governos a garantirem a esses povos os direitos e princípios fundamentais do trabalho e as mesmas condições de trabalho decente e justiça social desfrutadas pelos demais trabalhadores, como o direito à igualdade de tratamento e de oportunidades, à liberdade sindical e ao reconhecimento efetivo do direito de negociação coletiva e de não estarem sujeitos, por dívida, a trabalho forçado ou escravo, assim como a proteção de suas crianças contra quaisquer formas de exploração. (Convenção 169, 2011, p. 9)

No Brasil, embora essa Convenção tenha sido ratificada apenas em 2002, no sentido de garantir que povos indígenas e tribais possam salvaguardar suas culturas e identidade nas sociedades nas quais estão integradas, o termo “populações tradicionais” já havia passado por um processo de institucionalização quando, em 1988, foi criado o Conselho Nacional de Populações Tradicionais – CNPT. Após um projeto de industrialização e extermínio da atividade extrativista, o processo constituinte trouxe consigo questões em torno da degradação ambiental e identidades étnicas. A Constituição Federal de 1988, portanto, passou a reconhecer o pluralismo étnico e cultural do Brasil e identificar como detentores de direitos culturais: as culturas populares, os povos indígenas, os afro-brasileiros e outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. Ademais, associa identidades a direitos territoriais inaugurando um novo momento dos movimentos sociais e sindicais, em que as comunidades tradicionais passam a se reconhecer e reivindicar direitos a partir de territorialidades específicas.

Em 2007, no Brasil, foi criada uma Comissão Nacional que unia todas as comunidades dos grupos tradicionais, em virtude do Decreto Nº 6040 que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT). Por meio desta política, o Estado buscou reconhecer e preservar outras formas de organização social. No referido decreto, as comunidades tradicionais são definidas como

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e

econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007).

Estão incluídas nesta definição, os povos indígenas, quilombolas, povos de terreiro, comunidades ribeirinhas, quebradeiras de coco babaçu, pescadores artesanais, dentre outros que lutam por seus direitos desde a década de 80, inclusive durante o processo constituinte.

Para Barreto Filho (2006), a inserção da temática de povos e comunidades tradicionais na agenda ambientalista da sociedade civil e de poder público no Brasil se dá sob alguns aspectos, dentre os quais, a influência desses povos nas discussões no âmbito nacional e internacional sobre áreas protegidas e as mobilizações locais, cujos grupos sociais portadores de identidade étnica e coletiva passaram a incorporar a variável ambiental como dimensão de suas lutas políticas por direito a terras e ao acesso aos recursos naturais. Como exemplo, podemos citar o I Congresso dos Povos da Floresta, realizado em 1989, no qual reuniram-se indígenas, seringueiros, castanheiros e ribeirinhos para discutir sobre um movimento que chamou a atenção do mundo, sobretudo após o assassinato do líder sindical e ambientalista Chico Mendes, em 1988. Estavam presentes representantes de países como Itália, Holanda, Bolívia; organizações não-governamentais; entidades como a Central Única de Trabalhadores (CUT) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT), além do Partido dos Trabalhadores (PT) e Partido Verde (PV). (Waldman, 2002)

Esse cenário culminou na Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada em 1992, no Rio de Janeiro. Esta Conferência, que se tornou mais conhecida como Eco-92 ou Rio-92 é um marco na institucionalização da questão ambiental no Brasil. Ou seja, é quando a preocupação ambiental passa, de fato, a compor as agendas de governo. Embora, no cenário mundial, esse processo já viesse ocorrendo desde os anos 70 e ainda que a Política Nacional de Meio Ambiente (PNMA) tenha sido elaborada no início dos anos 80, as questões ambientais apenas começaram a ser pensadas como metas para se alcançar a sustentabilidade do desenvolvimento no novo século, na década de 90, sobretudo após a Eco-92. Foi quando estados e cidades criaram agendas ambientais próprias, baseadas em demandas regionais e locais, e passaram a elaborar projetos que considerassem uma dimensão socioambiental, inclusive porque as instituições financiadoras assim exigiam.

A Eco-92 procurou compreender a sustentabilidade ambiental a partir de questões relacionadas ao gênero, raça, classe e etnia. Essa mesma ideia que vem sendo fomentada pela Cúpula dos Povos, que se tornou um evento paralelo à Conferência desde 2012, com o objetivo de reunir diversos representantes da sociedade civil e movimentos sociais a fim de debater a problemática ambiental e a aproximação destas com suas demandas.

Seguindo a mesma tendência, a Conferência das Partes da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre a Mudança do Clima (COP). A COP 27, realizada em 2022 no Egito, teve, dentre suas pautas principais, a busca pela justiça climática e o combate ao racismo ambiental, com presença expressiva de movimentos sociais de países do sul global. Foi mencionada a urgência em garantir a segurança alimentar e o combate à fome, frente aos impactos causados pelas mudanças climáticas nos sistemas agrícolas e florestais. Além disso, foi proposto um plano que inclui o pagamento por serviços ambientais, conservação e proteção dos sistemas de água doce, reconhecendo que a proteção da biodiversidade é fundamental para o cumprimento de objetivos da agenda climática mundial, e incluindo incentivos à transição energética e ao mercado de carbono, para o qual as comunidades tradicionais já vêm sendo assediadas a se inserirem.

Já na COP 28, realizada em 2023 em Dubai, foi feita uma análise em torno do Acordo de Paris¹, sugerindo que os países desenvolvidos tenham maior comprometimento com a política mundial climática a fim de se promover justiça ambiental e incentivando, mais uma vez, a transição energética e a captura de carbono sem, no entanto, deixar claro como isso afeta o sul global, já que a grande parte das florestas se encontra nessa parte do planeta. Por outro lado, teve destaque a participação de representantes de comunidades tradicionais, sobretudo, indígenas.

Todo esse contexto sinaliza que, dada a visibilidade da questão climática atualmente, os povos e comunidades tradicionais tem ganhado espaço nessa discussão, não apenas como parte afetada quando se fala em justiça ambiental e climática, mas como o ponto focal para o qual os fundos e organizações internacionais estão visando propostas de proteção territorial e ambiental, por entenderem que territórios tradicionalmente ocupados são, naturalmente, sequestradores de carbono na atmosfera global. E, no Brasil, após um governo de extrema-direita negacionista e contrário às questões ambientais, à frente do Estado brasileiro assume uma coalizão de centro, esquerda, e direita moderada que aponta para uma retomada de liderança do atual governo na agenda climática, para a qual converge todas as questões socioambientais, com políticas de incentivo ao reflorestamento, pagamento por serviços ambientais e estímulos fiscais para a aceleração dessa agenda.

¹ O Acordo de Paris foi aprovado em 2015 na COP-21, no qual se propõe que todos os países devem limitar o aumento da temperatura global em 1,5° C, e que os fluxos financeiros sejam reorientados a partir um desenvolvimento pautado na baixa emissão de gases de efeito estufa e resiliente às mudanças climáticas.

É preciso, porém, observar como as comunidades tradicionais se inserem e/ou são inseridas nessa agenda política, compreendendo-as de forma a desmitificá-las como comunidades que precisam de tutela permanentemente.

Para entender melhor o que são comunidades tradicionais, Brandão (2012) – aponta qualificadores capazes de caracterizar uma comunidade tradicional. De acordo esse autor, comunidade tradicional se configura como um grupo que desenvolve:

dinâmicas temporais de vinculação a um espaço físico que se torna território coletivo pela transformação da natureza; um saber peculiar, resultante de múltiplas formas de relações integradas à natureza; uma relativa autonomia para a reprodução de seus membros e da coletividade como uma totalidade social articulada com o ‘mundo de fora’; o reconhecimento de si como uma comunidade presente herdeira de nomes, tradições, lugares socializados, direitos de posse e proveito de um território ancestral; a atualização pela memória da historicidade de lutas e de resistência no passado e no presente para permanecerem no território ancestral; a experiência de vida em um território cercado e/ou ameaçado; e estratégias atuais de acesso a direitos, a mercados de bens menos periféricos e à conservação ambiental (BRANDÃO, 2012, p.379)

Enquanto Brandão (2012) parece centralizar a ideia de heranças, tradições ancestrais em um território, Diegues e Arruda (2001), enfatizavam a relação entre a tradicionalidade, a sustentabilidade e biodiversidade. Assim, para estes, as comunidades se caracterizariam, por exemplo, pela dependência da relação de simbiose entre a natureza e o modo de vida, pela noção de território ou de espaço onde se reproduzem econômica e socialmente, pela reduzida acumulação do capital, pela importância das simbologias e pela autoidentificação ou identificação por outros de pertencer a uma cultura distinta. Eles destacam, ainda, a questão da descontinuidade do território de sociedades tradicionais, que é marcado por aparentes vazios.

Já para Almeida (2005), seria preciso refletir de forma mais profunda e crítica sobre os conceitos de populações tradicionais e terras tradicionalmente ocupadas. Ele explica que o próprio termo “população”, termo oriundo da Biologia, usado para designar agentes sociais é problemático. Além disso, afirma que pensar o “tradicional” como atrasado, é uma ideia que está imbricada na nossa sociedade. Há, portanto, uma “contaminação” desses termos. Juridicamente, o termo “população tradicional” se configura como um “patrimônio intangível”, a partir da Constituição de 88, mas que precisa ser materializado para ser aplicado. E é aí que precisa haver uma melhor instrumentalização deste termo, sobretudo porque, no Brasil, adquire dimensão política. Nesse sentido, para o autor, é necessário que o termo tradicional seja ressignificado, por meio da politização desse tipo de conhecimento. Se antes, o imemorial ou intangível remetia a uma origem indefinida, através dessa ressignificação ele passa a ser um

patrimônio passível de datação e que constitui “um capital de relações políticas”. Segundo Almeida (2005, p.02),

Esse advento da identidade coletiva chama a atenção para um novo padrão de relação política que está surgindo na sociedade brasileira. Isso envolve os povos indígenas, envolve o que antes se chamava de camponeses, o que antes se chamava meramente de extrativistas, e se chega numa dimensão em que novos agentes sociais aparecem com as designações que eles próprios se auto-atribuem.

É preciso, portanto, pensar em comunidades tradicionais por meio de uma ruptura com os “biologismos” e “geografismos” (ambos atrelando os povos apenas ao espaço natural e não a espaços de atuação política) – rompendo, então, com o positivismo – para que esses agentes sociais sejam vistos, também, a partir de sua existência política. Dessa maneira, falar em terras tradicionalmente ocupadas vai além do que demonstram os órgãos fundiários ou censitários, sobretudo a partir da Constituição de 1988. Há, porém, uma grande dificuldade em agrupar as comunidades em categorias classificatórias (Almeida, 2004; 2005). Para Almeida (2004, p.21),

A diversidade de figuras jurídicas, contemplando a propriedade (quilombolas), a posse permanente (indígenas), o uso comum temporário, mas repetido a cada safra (quebradeiras de coco babaçu); o “uso coletivo” (faxinal), o uso comunitário e aberto, bem assinala a complexidade dos elementos em questão que, embora sejam passíveis de agrupamento numa única categoria classificatória, não parecem comportar uma homogeneização formal.

Esta diversidade de formas de reconhecimento jurídico das terras tradicionalmente ocupadas, conforme Almeida (2004, p.12), leva a um entendimento no qual, a propriedade e a posse da terra são fatores relevantes, mas que as mobilizações étnicas vêm ampliando e complexificando o conceito de terras tradicionalmente ocupadas. Para ele,

o uso comum dos recursos aparece combinado tanto com a propriedade quanto com a posse, de maneira perene ou temporária, e envolve diferentes atividades produtivas: extrativismo, agricultura, pesca e pecuária. Considerando que a emergência e o acatamento formal de novos dispositivos jurídicos refletem disputas entre diferentes forças sociais, pode-se adiantar que o significado da expressão “terras tradicionalmente ocupadas” tem revelado uma tendência de se tornar mais abrangente e complexo em razão das mobilizações étnicas dos movimentos indígenas (Coordenação Indígena da Amazônia Brasileira – Coiab, União das Nações Indígenas – UNI, Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – Apoinme), dos movimentos quilombolas, que estão se agrupando desde 1995 na hoje denominada Coordenação Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq) e dos movimentos sociais que abrangem os extrativismos do babaçu, da castanha e da ‘seringa’ (ALMEIDA, 2004, p.12)

Nessa perspectiva, é preciso compreender as novas etnogêneses como decorrentes de processos de mobilizações étnicas. Conforme Bartolomé (2006, p.43), a etnogênese refere-se a um “processo de identificação compartilhada, baseada em tradições preexistentes ou construídas que sustentam uma ação coletiva”. Através da ativação de uma etnicidade, a

coletividade elabora estratégias para conquistar direitos e, assim, é concebida o que Bartolomé (2006, p.43) chama de “unidade política abraçadora”, no sentido de que a mútua identificação “resulta sempre da presença de uma organização política unificadora”.

Para Paoliello (2011), a questão relativa à terra é um “gatilho” que desperta o processo de etnogênese. Além disso, territorialização e etnogênese são sempre gestados entre relações de poder. Segundo este autor, todo o processo de resistência e configuração étnica pode ser observado a partir da relação com a terra e é importante, nesse percurso, não só como a comunidade se vê, mas também como é vista e percebida, no sentido de se obter reconhecimento. A relação entre a territorialidade e a mobilização política é voltada para assegurar o acesso à terra, para a criação de novos territórios e, conseqüentemente, para a preservação da identidade étnica.

Dessa forma, os movimentos sociais protagonizados por comunidades tradicionais se posicionam como resistência frente a processos de decisão política que deliberam sobre ações sem evidenciar os seus sujeitos e suas territorialidades específicas. De acordo com Almeida (2004, p.22), termos e denominações de uso local ganham conotação política: “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”.

Pensar em comunidades tradicionais, portanto, perpassa pela reflexão desses sujeitos enquanto agentes sociais de atuação política, bem como em suas variadas estratégias de objetivação de sua etnicidade para garantir, no mínimo, acesso ao território e a direitos, a despeito da fragilidade da demarcação e dos conflitos de interesses que permeiam as titulações de terra no Brasil. As mobilizações regidas pela diferenciação étnica implicam uma ressignificação do “tradicional” que inclui identidades formadas dentro de um processo dinâmico, de contextos específicos e relações diversas.

Para compreender as quebradeiras de coco babaçu, é preciso observar como o fator mobilização política é ativado por meio da afirmação de uma identidade étnica; como molda essas comunidades – sobretudo a partir da década de 90 – e como o conhecimento tradicional tem adquirido variadas conotações e usos estratégicos na busca por direitos. Faz-se necessário compreender o surgimento das etnociências e como o conhecimento tradicional vem sendo valorizado e entendido sob um viés político, desfazendo uma imagem folclórica de povos que precisam ser tutelados, refletindo sobre como a Etnoecologia pode contribuir para orientar novos modelos de desenvolvimento sustentável, nos quais o conhecimento tradicional é instrumento orientador de políticas de gestão territorial e ambiental.

2.1.2 Etnoecologia política como ponte dialógica de conhecimentos

Embora seja consenso que o desenvolvimento sustentável deve englobar as dimensões natural, cultural e social, que as questões ambientais são interdisciplinares e devem ser tratadas de forma holística, na prática, não é simples exercer a racionalidade ambiental, ou seja, pensar a complexidade dos sistemas socioambientais de forma integral e holística, dentro de um sistema que ainda valoriza a tecnocracia, o método cartesiano e setoriza o conhecimento. É fato que o conhecimento tradicional ainda carece de valorização e reconhecimento pela sociedade, inclusive a acadêmica, e pelos tomadores de decisões. A busca pela “cientifização” do conhecimento no século XX, de certa forma, deslegitimou outros saberes.

Foladori e Taks (2004), a partir de uma reconstrução histórica da problemática ambiental numa análise antes e pós anos 1980, demonstraram que, à medida que os problemas foram despontando cada vez mais complexos, passou-se à ideia de que só a ciência, com sua rigorosidade metodológica, poderia entendê-los ou solucioná-los. Isso favoreceu uma “elitização e tecnicização” (Foladori; Taks; 2004, p.331) no tratamento da problemática ambiental e, em oposição, a Antropologia apontou para “[...] uma revalorização do conhecimento tradicional, contra uma visão cientificista definitivamente aliada aos grupos mais poderosos” (Idem, p.332). Os autores chamam a atenção, contudo, para o fato de que essa visão não deve se resumir a uma crítica à ciência, mas se trata de um reconhecimento de diversas formas de se fazer ciência e dos diversos grupos sociais envolvidos na questão ambiental.

Para Foladori e Taks (2004), entre metade do século XX e início do século XXI, é possível observar uma revisão dos fundamentos teóricos das etnociências para que fossem criados paradigmas capazes de sintetizar a relação entre natureza e cultura. Conforme Leff (2001, p. 262):

[...] estes paradigmas buscam fincar a cultura em suas raízes naturais, observando como a natureza se complexifica e estende suas determinações para a ordem da cultura; como se integra o ideal e o material; e como se imbricam a tecnologia, a vida e a cultura numa hibridação do real, onde se funde o orgânico, o técnico e o simbólico.

Os saberes tradicionais, então, começaram a ser valorizados e valorados dentro de um processo de capitalização da biodiversidade e não apenas como conhecimento do meio. Buscou-se a sua correspondência com os conhecimentos científicos sem, necessariamente, hierarquizá-los, ao contrário, buscando analogias que possam ser traduzidas num paradigma interdisciplinar que fundamente estratégias de ecodesenvolvimento nas quais os conhecimentos tradicional e científicos são híbridos (Leff, 2001).

Segundo Leff (2013), este debate é o cerne da Ecologia Política, pois centra-se na legitimação dos diferentes conhecimentos populares e tradicionais e seu encontro com o erudito e formal. É uma visão da Ecologia que aborda as estratégias de poder envolvidas nos processos presentes de hibridização de conhecimentos e a construção de novas identidades culturais através da incorporação do conhecimento e seu embutimento em novos territórios e territorialidades.

Por isso, dentro da corrente ecológica que se associa à agroecologia, à etnoecologia, à ecologia política e à ecologia urbana, o movimento por justiça ambiental tem sido referência para o que Martínéz-Alier (2007) chama de ciência participativa e epistemologia popular, na qual há a combinação da ciência formal com a informal, estabelecendo um diálogo de saberes. De acordo com Alves e Souto (2010, p.20),

[...] a chamada ‘etnociência’, ‘nova etnografia’, ‘etnossemântica’ ou ainda ‘etnografia semântica’ surgiu a partir de meados do século XX, propondo uma nova abordagem antropológica, através da qual as culturas deixassem de ser vistas como um conjunto de artefatos e comportamentos e passassem a ser consideradas como sistemas de conhecimentos ou de aptidões mentais, tais como revelados pelas estruturas linguísticas.

Podemos considerar, então, que a Etonoecologia emerge como o fio conector entre o diálogo global e o conhecimento local acumulado por gerações e que expõe a incompatibilidade dos modelos conservacionistas dos países desenvolvidos à nossa realidade.

Segundo Ávila (2015, p.25), o conhecimento ecológico tradicional é cumulativo, envolve práticas, crenças e processos adaptativos transmitidos às gerações via cultura. A Etnoecologia, nesse sentido, procura compreender as formas pelas quais grupos de pessoas percebem e interagem com o meio em que vivem, levando em consideração aspectos ecológicos das populações locais.

O caminho metodológico percorrido dentro da Etnoecologia, por seu turno, é múltiplo e abrangente. Alves e Albuquerque (2018, p. 35) afirmam que, muitos dos seus aspectos teóricos e metodológicos ainda estão em processo de construção, tendo em vista que a conexão de saberes por ela proposta possui uma lógica difusa. Nas pesquisas, o escopo varia de acordo com o objetivo e a corrente teórica seguida pelos pesquisadores. Entretanto, de forma geral, Alves e Souto (2010, p.31) concordam que qualquer pesquisa etnoecológica deve partir da “[...] exploração das conexões entre o ‘kosmos’ (sistema de crenças, visão de mundo, cosmovisão) e a ‘práxis’ (sistema de manejo, conjunto de práticas por meio das quais a espécie humana apropria-se materialmente dos recursos naturais)”.

Dentre as lacunas apontadas, por esses autores, para a pesquisa etnoecológica (Idem, p. 35), destaca-se a escassez de trabalhos relativos aos recursos do meio físico, como o solo, em

contraponto aos trabalhos que se referem aos componentes bióticos, como as plantas; e a pouca ênfase dada às dimensões cosmológica, político-social e emocional, sobressaindo-se as pesquisas que ressaltam as questões práticas e cognitivas.

No que diz respeito à dimensão político-social da Etnoecologia, cabe refletir, portanto, sobre os riscos em se falar sobre comunidades tradicionais sem entendê-las enquanto agentes sociais e sua dimensão política. Considerar o eixo político-social separado do eixo natural e cognitivo, pode levar à uma ciência positivista que vai de encontro ao advento de uma identidade coletiva de ação política. Sobretudo porque a etnicidade pode ter sido ativada sob a objetivação de discurso para fins políticos de acesso a direitos.

Se, anteriormente, o termo “comunidade tradicional” era, basicamente, relacionado a áreas de proteção ambiental, dentro de uma perspectiva atrelada à natureza, que os folcloriza ou inviabiliza sua participação com agente político-social; hoje, há uma ruptura com essa ideia de preservacionismo na busca por instrumentos que sejam capazes de compreender o termo num sentido mais amplo, considerando as etnicidades ativadas e as unidades étnicas mobilizadoras. Para Leff (2013), a Ecologia Política vai além da conservação da natureza e trata do estudo das relações de poder e conflitos políticos sobre a distribuição ecológica e as lutas sociais para a apropriação da natureza. Expande-se para estudos pós-coloniais e pós-desenvolvimento, misturando-se com o ecomarxismo, a ecologia social e o ecofeminismo. Contudo, suas diversas abordagens ainda estão sendo debatidas e definidas, bem como suas fronteiras com outros campos de conhecimento. De acordo com Almeida (2004, p.23), configura-se, assim,

(...) o advento de categorias que se afirmam através de uma existência coletiva, politizando não apenas as nomeações da vida cotidiana, mas também práticas rotineiras no uso dos recursos naturais. A complexidade de elementos identitários, próprios de auto denominações afirmativas de culturas e símbolos, que fazem da etnia um tipo organizacional (Barth, 1969) foi trazida para o campo das relações políticas, verificando-se uma ruptura profunda com a atitude colonialista homogeneizante, que historicamente apagou diferenças étnicas e diversidades culturais, diluindo-as em classificações que enfatizavam a subordinação dos “nativos”, “selvagens” e ágrafos ao conhecimento erudito do colonizador.

A partir dessa perspectiva, é importante pensar em métodos que possam contribuir para que a pesquisa etnoecológica esteja mais inserida num contexto social e político, de forma a ser mais representativa, responsável e consciente politicamente. E, além de métodos, deve-se buscar chaves interpretativas que relacionem categorias proeminentes, sobretudo para a América Latina, como raça, etnia e gênero, que possam nortear projetos de desenvolvimento. Para Almeida (2004a, p. 26),

qualquer proposta de ‘alternativa de desenvolvimento’ ou de ‘desenvolvimento local sustentável’ passa, portanto, por este saber acumulado, pelas formas de agregação de valor dele derivadas, e por um novo gerencialismo nas associações e cooperativas agroextrativistas, que incorpora fatores étnicos, de identidade, de gênero e de ênfase no entendimento dos sujeitos da ação.

Por isso, delineamos aqui o princípio investigativo que estrutura a prática da Nova Cartografia Social da Amazônia, não para falar especificamente de mapeamentos participativos, mas para tecer reflexões sobre a produção do conhecimento que se contrapõe ao eurocentrismo e compreende as comunidades tradicionais num território de “disputas simbólicas e políticas” (Vianna Jr, 2009), dando-lhes visibilidade e a seus territórios. É essa a visão que norteia esta pesquisa com a intenção de compreender territorialidades a partir da percepção que as próprias quebradeiras de coco babaçu têm do seu território.

2.2 A Nova Cartografia Social da Amazônia como princípio investigativo: mapeamentos como conhecimento tradicional e as disputas simbólicas

Nas últimas décadas, o aspecto organizacional e as demandas trazidas pelas comunidades tradicionais têm ganhado representatividade e gerado reflexões em torno de questões territoriais e caracterizações sócio regionais. Isto porque essas demandas sugerem que a descrição do espaço físico e natural não são mais suficientes para o manejo de ecossistemas e para o processo de tomada de decisões, os quais envolvem um jogo de conflito de interesses onde se tem, de um lado, povos tradicionais e, de outro, a expansão do agronegócio. As territorialidades, associadas aos movimentos sociais, conduzem, portanto, ao uso político do conhecimento tradicional de forma a defender as terras tradicionalmente ocupadas. Para Almeida (2009, p. 23-24), existe uma relação entre o

surgimento dos movimentos sociais e os processos de territorialização que lhes correspondem, nos quais as terras tradicionalmente ocupadas expressam uma diversidade de formas de existência coletiva de diferentes povos e grupos sociais em suas relações com os recursos da natureza.

Nesse sentido, o autor fala em “territorialidades específicas” (IDEM, p.26) que se associam com a “política de identidades” (Idem, p.27) como critério de organização política e constituem unidades de mobilização e seus respectivos territórios. Apesar disso, a inserção, pelos dispositivos institucionais, das múltiplas expressões de identidade em um contexto de “nação”, cujas propostas de desenvolvimento nacional, incluindo o modelo agrário exportador, se sobrepõem às demandas das comunidades tradicionais, confere uma certa invisibilidade a esses povos. Segundo Anderson (1993), o nacionalismo é uma construção social que comporta

“comunidades imaginadas”, envoltas numa “camaradagem horizontal”, onde as pessoas são induzidas a se reconhecer como “parentes”, por estarem dentro de um mesmo espaço geográfico, delimitado pela mesma classe que construiu o nacionalismo, ideia que torna opacas as diversas identidades étnicas.

O sistema social dominante, colonizador e escravizador, elaborou uma visão excludente da diversidade sociocultural, por meio de um discurso que a desvalorizava frequentemente através de um olhar objetificador. Isso está representado, por exemplo, na ideia de registrar elementos culturais, mas não com o intuito de permitir sua reprodução e recriação através do reconhecimento e garantia de direitos e autonomia para os povos. Entre final do século XIX e início do século XX, o surgimento das ciências sociais, juntamente com trabalhos etnográficos, favoreceu a elaboração de uma “ideologia do resgate” que tinha como proposta registrar mitos, línguas e práticas indígenas antes que desaparecessem. Contudo, esta ideologia veio a ser contestada, no final do século XX, por uma corrente antropológica que entendia essa prática como “artifícios de hegemonia ocidental” e denunciava formas de “interculturalidade fundamentada em relações coloniais” (Little, 2004. p.39-40). Isto é, foi identificada, no discurso acadêmico, a reprodução de um processo de dominação colonial favorecido por uma ideia homogeneizadora que não reconhecia as diferenças étnicas e ecológicas dos povos.

Ao mesmo tempo, surgia uma vertente ecológica que romantizava as sociedades primitivas como um modelo de vivência em harmonia com a natureza, num contexto de “folclorização”. Esta visão, porém, foi relativizada por Foladori e Taks (2004), que confrontam a ideia de que as relações entre sociedades primitivas e meio natural são, necessariamente, harmônicas. Podem não ser harmônicas, inclusive nos desafios que estas enfrentam para permanecer na terra. A premissa de que os povos tradicionais sejam, conforme Almeida (2019, p.68), “personagens em extinção”, coloca-os no mesmo lugar da floresta enquanto alvo de degradação social e ambiental.

Sob a perspectiva do desenvolvimento econômico, os territórios tradicionalmente ocupados têm sido vistos como áreas potenciais de uso dos recursos naturais com atividades que não se apresentam como promotoras de desenvolvimento. A partir deste cenário, pretendemos situar aqui a Nova Cartografia Social da Amazônia como um princípio orientador de práticas de investigação que rompem com o empirismo e positivismo dos mapeamentos que reproduzem a ideologia eurocêntrica dominante. Dessa forma, o uso político do conhecimento tradicional, pelos movimentos sociais, é refletido numa nova representação cartográfica que contribui para processos de empoderamento de povos e de demarcação territorial. Falamos,

então, em um conhecimento tradicional espacial utilizado, pelos povos, como um instrumento de reconhecimento e defesa territorial e ambiental

Isto é, o mapa, antes um instrumento de dominação por parte dos colonizadores, se transforma num instrumento de transgressão e ruptura que vai ao encontro do que Bernardino Costa (2018) chama de decolonialidade do poder, do saber e do ser; e ao que Vianna Júnior (2009) chama de “reencantamento da cartografia”, opondo-se à excessiva racionalização técnico-científica e objetividade dos mapeamentos de raízes ocidentais. Para este autor (2009), a forma como a cartografia ocidental evolui

é parte de um movimento mais geral de ‘desencantamento do mundo’, conceito weberiano de análise do processo de modernização que levaria à diferenciação técnica, à racionalização dos ‘domínios essenciais à vida humana’ – direito, religião, ciência, política, economia e arte.

Essa ideia é reforçada pela “objetivação” dos mapas observada, principalmente, “a partir da segunda metade do século XX, com os avanços da aerofotogrametria, e, na década de 1970, das Tecnologias de Informação Espacial (TIES) e dos Sistemas de Informação Cartográfica (SIGs)” (Vianna Jr, 2009).

Nesse sentido, vamos, inicialmente, abordar os mapeamentos participativos, seu surgimento e trajeto metodológico para, então, destacar e discutir os principais pontos em que se percebe a ruptura destes com a proposta da Nova Cartografia Social da Amazônia (NCSA).

2.2.1 Sobre os mapeamentos participativos

Ao se propor estudar o papel e/ou a influência das comunidades tradicionais na gestão e ordenamento dos seus territórios é importante que se obtenham formas de captar a percepção que estes têm sobre o seu território, desde o aspecto ambiental e cultural ao socioeconômico e político. Para Linhares e Santos (2017), uma dessas formas seria o mapeamento participativo desenvolvido com o apoio das comunidades tradicionais, tendo em vista que

leva-se em consideração, o conhecimento de agentes locais no planejamento, conservação de recursos naturais, diagnóstico, ordenamento territorial e busca de resoluções de conflitos socioambientais (Linhares; Santos, 2017, p.53).

O mapa participativo procura fornecer uma base de dados locais que contribua para uma gestão mais democrática e adequada às reais demandas socioambientais, levando em consideração o sentimento de pertencimento que define a territorialidade desses povos. Conforme Correia (2007, p.20), nas pesquisas participativas o “conhecimento e o saber das populações locais seriam reconhecidos, elevando-os a uma posição paralela aos dos

pesquisadores, em que um conhecimento respeita o outro para encontrar o mesmo objetivo”. O mapa se configura, assim, como um “portador de discurso” e não apenas como um instrumento metodológico neutro (Linhares; Santos, 2017, p. 53).

De acordo com Linhares e Santos (2017), a construção de mapas participativos data dos anos 1950, quando começaram a elaborar mapas para legitimar os direitos de terras indígenas. Mas, foi a partir de 1980, que houve um maior interesse em produzir mapas participativos voltados para o reconhecimento de terras e para a gestão ambiental e territorial com a integração de geógrafos, antropólogos, ambientalistas e povos indígenas. Associaram-se, então, metodologias de pesquisa participativa com tecnologias de informações geográficas.

No Brasil, a partir dos anos 1990, o mapeamento participativo passou a ser feito não apenas com os povos indígenas, mas também com as comunidades quilombolas, os pequenos proprietários rurais e extrativistas, membros de associações e moradores urbanos visando a

delimitação do território, a promoção e discussão do desenvolvimento local, a oferta de elementos que contribuam com planos de manejo e gestão em unidades de conservação e auxílio às políticas de etnozoneamento (LINHARES; SANTOS, 2017, p. 54).

É importante destacar, nesse contexto, que grande parte desses mapeamentos participativos realizados nos anos 1990 foram promovidos por Organizações Não-Governamentais (ONG's) e instituições estatais em prol de comunidades indígenas (Linhares; Santos, 2017, p. 54) e foi a partir dessa preocupação que foi elaborada a metodologia dos levantamentos etnoecológicos para fins de gestão territorial.

A partir dos anos 2000, muitas experiências de mapeamento participativo foram observadas, sobretudo na região amazônica, sob as definições de “etnozoneamento” ou “etnomapeamento”. Conforme Viana Jr (2009)², as experiências de mapeamento participativo no Brasil demonstram uma evolução que segue a base da cartografia ocidental, no sentido de trabalhar

(...) com perspectivas como delimitação de territórios/territorialidades identitárias; desenvolvimento local; planos de manejo em Unidades de Conservação e fora delas; etnozoneamento em terras indígenas e sua identificação e demarcação; zoneamento em geral; educação ambiental; planos diretores urbanos; mapeamento por autodeclaração individual; identificação espacializada de indicadores e equipamentos sociais; e gerenciamento de bacias hidrográficas.

Trata-se de instrumentalizar decisões governamentais e a elaboração de políticas públicas. Dessa forma, organizações da sociedade civil, movimentos sociais e comunidades

² A citação não possui página por se tratar de texto de páginas da internet.

interessadas passaram a utilizar-se “desses mapas para melhor encaminhar suas demandas e cumprir os requisitos necessários à implementação de medidas pelo Estado” (Vianna Jr, 2009).

Para alguns autores como Correia (2007), os mapeamentos participativos são formas de resistência à dominação. Ele questiona, porém, essa capacidade atribuída, generalizadamente, aos mapas participativos. Explica que as terminologias dos diferentes mapeamentos participativos ilustram seu verdadeiro propósito, o qual varia de acordo com a região em que é adotado. Para basear seu argumento, Correia (2007, p.51-52) recorre a uma classificação feita por Chapin et al (2005), e observa que, no “Terceiro Mundo”, os “mapeamentos participativos”, “mapeamentos comunitários” ou a “etn-cartografia” procuram, sobretudo, subsidiar reivindicações territoriais.

Percebe-se, desta forma, que o contexto social e histórico relacionado à situação de dominador ou dominado, explorador ou explorado, ressignifica as demandas sociais ilustradas nos mapeamentos participativos e altera o potencial dos mapeamentos em romper com o sistema de dominação, tendo em vista que se consideram variantes como os aspectos políticos, sociais e econômicos e até o uso de tecnologias mais assertivas. Outro ponto, observado por Acsegrad e Coli (2008, p.18), é que, muitas vezes, o uso do SIG (Sistema de Informações Geográficas) tem o intuito principal de comprovar a ampliação da participação popular na formulação de políticas públicas. Contudo, esses autores questionam se o mero uso de um software, de fato, “empodera” ou limita a participação pública, já que, para o setor público e privado, o uso dessas tecnologias digitais, de certa forma, comprovariam a prática da democracia.

De forma geral, Correia (2007) observa que há duas variantes metodológicas: uma que utiliza os mapas para identificar demandas sociais e outra que produz mapas padrões com informações descritivas, cujos objetivos relacionam-se à educação, empoderamento e ações sociais. Esta segunda variante combina Etnografia e Cartografia, de forma a inserir o conhecimento tradicional nos padrões descritivos de um mapa técnico, através da participação da própria comunidade na produção dos mapas. Ou seja, a comunidade participa diretamente do trabalho, tanto por meio da coleta de dados e inserção cognitiva de informações sobre lugares, como por meio da própria coleta de dados geográficos com aparelhos GPS (Sistema de Posicionamento Global) e interpretação de fotos aéreas.

No Brasil, várias terminologias de mapeamentos participativos podem ser encontradas. Para Christmann, Borges e Graebin (2016), porém, todas essas classificações encontram-se dentro do que se entende por Cartografia Social, no sentido de que o mapeamento participativo

de territórios é capaz de contribuir para assegurar os direitos das comunidades tradicionais e para preservar o seu patrimônio socioeconômico e cultural.

De acordo com Evangelista et al. (2015), a Cartografia Social representa uma nova proposta de produção simbólica coletiva e concreta do território, cujos atores locais estão ligados social, espacial e culturalmente. É simbólica porque é idealizada pelos anseios, desejos e afetos que permeiam os indivíduos enquanto ocupantes de um determinado território que é concreto. A Cartografia Social trouxe, portanto, novas possibilidades aos mapeamentos participativos, tendo em vista que, a partir da elaboração de mapas de conflito, mapas de redes ou mapas de recursos, é possível propor “um instrumento a serviço da cidadania e a serviço de grupos relegados, visando observar os conflitos, expor situações injustas” (Linhares; Santos, 2017, p.56).

As experiências brasileiras de mapeamento participativo, ao longo do tempo, foram tomando definições e escopos próprios e, nesse percurso, Acselrad e Coli (2008, p.26) destacam três experiências regionais que foram “paradigmáticas e inaugurais”:

os mapeamentos que precederam e deram base à instituição formal da figura das reservas extrativistas; o conjunto de iniciativas conhecidas como “Guerra dos Mapas”, cujo pressuposto fundamental foi o de contribuir para a afirmação territorial de grupos sociais atingidos pelo Projeto Grande Carajás; e o Projeto Mamirauá, calcado em um envolvimento das comunidades da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá para fins de manejo e preservação da biodiversidade.

Dentre estas experiências, destaca-se aqui a Cartografia Social que ganhou novos contornos na Amazônia. Em “Carajás: Guerra dos Mapas”, Alfredo Wagner Berno de Almeida (1993) procurou identificar e sistematizar os diversos conflitos na região do Projeto Grande Carajás (PGC), um projeto de exploração mineral instituído em 1980 pelo Decreto-Lei nº 1.813. Ele sistematizou os conflitos:

em torno das áreas das UC – unidades de conservação ambiental, das RESEX-reservas extrativistas, das TI – terras indígenas, em torno das áreas reservadas militares, das áreas concedidas, adquiridas e das pretendidas pela Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), das reservas garimpeiras e das províncias auríferas, das áreas desapropriadas para projetos agrícolas e cooperativas, além dos conflitos situados em pontos variados nos territórios de grande predominância de babaquais e castanhais, bem como a resistência dos ocupantes das terras que eram ocupadas tradicionalmente há muitas gerações, conhecidas como terras de preto, de santo, da igreja e de índio. (Acselrad; Coli, 2008, p.29-30)

“Carajás: Guerra dos Mapas” surgiu como resultado de um estudo realizado por Almeida (1993) aos projetos de investigação científica no Seminário-Consulta “Carajás: desenvolvimento ou destruição?”. A partir desse trabalho, o pesquisador (Idem, p.12) sentiu a necessidade de produzir um instrumento auxiliar de ação, de natureza cartográfica, para que

fosse possível aprofundar a discussão sobre o “grau de intervenção dos aparatos do Estado e sobre a lógica das estratégias de poder adotadas na região oficialmente definida como de abrangência do PGC”.

Para Almeida (1993), as representações cartográficas produzidas sobre a Amazônia e sobre a região de abrangência do PGC, até aquele momento, apresentavam-se como meros instrumentos de controle estatal, caracterizando uma base cartográfica arbitrária que se fundamentava basicamente no ato jurídico e que não se justifica apenas pelos aspectos físicos como clima e relevo. Havia, dessa forma, uma contradição entre a terra instituída e a constituição própria destes territórios, configurando uma verdadeira “guerra de mapas”.

Foi idealizado, então, um mapeamento dinâmico executado pelos próprios trabalhadores rurais, garimpeiros, pescadores, colonos e indígenas, além de instituições de apoio, locais ou confessionais, pelas cooperativas e pelos sindicatos. Almeida (2003) partiu da premissa de que o mapa, por si só, não é “autoevidente” e precisava ser redesenhado a partir das percepções das territorialidades presentes no espaço, refletindo e denunciando o cenário de conflitos em que vivem as populações tradicionais, em razão da negligência do Estado.

A proposta, idealizada por Almeida (1993), objetivava produzir interpretações da problemática social, econômica e ecológica, levando em consideração a experiência dos atores sociais envolvidos, sendo realizadas oficinas de cartografia, levantamentos documentais, cursos introdutórios à linguagem cartográfica formal, orientação e localização geográfica pelo uso de equipamentos técnicos como GPS. Acserlrad e Coli (2008) consideram o trabalho de Almeida (1993) inaugural porque, a partir dele, foi desenvolvido o projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil em 2004, com apoio da Fundação Ford e, na Amazônia, esse projeto adquiriu o nome de Nova Cartografia Social da Amazônia. O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), que constitui uma rede de pesquisadores,

tem como objetivo dar ensejo à auto-cartografia dos povos e comunidades tradicionais na Amazônia. Com o material produzido, tem-se não apenas um maior conhecimento sobre o processo de ocupação dessa região, mas sobretudo uma maior ênfase e um novo instrumento para o fortalecimento dos movimentos sociais que nela existem. Tais movimentos sociais consistem em manifestações de identidades coletivas, referidas a situações sociais peculiares e territorializadas. Estas territorialidades específicas, construídas socialmente pelos diversos agentes sociais, é que suportam as identidades coletivas objetivadas em movimentos sociais. A força deste processo de territorialização diferenciada constitui o objeto deste projeto (PNCSA, 2018).

Há, dessa forma, a releitura de uma representação cartográfica, a partir de uma realidade muito particular, visualizada através de territorialidades específicas. Para Viana Jr (2009), o PNCSA

mapeia, basicamente, situações de ‘reconfiguração étnica’ e ‘afirmação identitária’, onde a própria delimitação do grupo ou comunidade é um processo simbólico. (...) Trata-se aqui não da aplicação de uma categoria censitária, populacional ou autoevidente na legislação e em políticas públicas (“pobres abaixo da linha de pobreza”, “populações rurais e urbanas”, dentre outras), mas de comunidades que buscam se fazer ver e se reconhecer em um contexto de disputas simbólicas e também políticas. (...) Dessa maneira são mostradas, em um mapa, as “formas de violência”, como “ameaça contra liderança”, “lesão corporal”, “tentativa de homicídio”, “homicídio”, “casa queimada”, “dano à criação”, “roubo de criação” e “pistolagem”. A listagem que agrega as “formas de violência” detalha o que é vivido como violência pelo grupo, classificando-a e plotando-a no território.

O PNCSA, ao transcender a ideia de representar cartograficamente uma região ecológica, promove um complexo diálogo de saberes por meio de uma representação coletiva do conhecimento tradicional. Rompe-se, de acordo com Almeida (2010, p.11), com a prevalência do “biologismo” e do “geografismo” na ilustração de um cenário natural e se procura ilustrar o ecossistema amazônico como produto de relações sociais e de antagonismos, como um campo de lutas em torno da apropriação dos recursos naturais.

2.2.2 A ruptura da Nova Cartografia Social com os mapeamentos participativos

Aparentemente, pode-se imaginar que os mapeamentos participativos pertencem todos à mesma categoria ou que evoluíram, em termos de metodologia participativa. Porém, a reflexão aqui se dá não sobre os métodos, mas, principalmente, sobre as categorias de conhecimento e de classificação utilizadas para a produção destes mapeamentos. Ou seja, sobre os princípios orientadores da investigação que conduzem o mapeamento. A quem os mapeamentos servem é do que tratam os princípios orientadores da NCSA.

Como foi possível ver anteriormente neste texto, a Cartografia Social tem sido vista como uma “nova possibilidade” ou mesmo como uma proposta inovadora de mapeamentos participativos que contribui para o “empoderamento de povos” e defesa territorial. Contudo, se o SIG tem sido utilizado como um instrumento democrático que auxilia na tomada de decisões, mas que, frequentemente, é subsidiado pela classe que está no poder, o que o torna passível de manipulação, o mesmo ocorre com a Cartografia Social. Isto significa que metodologias, por si só, podem ser manipuláveis por interesses diversos. Daí a importância de se compreender os princípios que orientam tais metodologias e o seu percurso histórico nas sociedades.

De acordo com Brotton (2014), os mapas tanto influenciam como revelam momentos históricos e, por esta razão, contribuem para a compreensão da sociedade, sobretudo, no que diz respeito aos sistemas de poder. Historicamente, os mapas eram feitos de formas e materiais diversos que ilustravam o pensamento dominante na época. E, sendo resultados de um processo

imaginativo e criados antes mesmo de uma noção de território, cada mapa é compreendido de forma diferente no sentido de que pode ser lógico para uns e não fazer qualquer sentido para outros. Deve-se atentar, portanto, para a questão da perspectiva, ou seja, o lugar imaginário em que está o cartógrafo ao mapear o mundo, a sua visão de mundo, e o lugar que ocupam os receptores ou destinatários do mapa.

Por isso, o autor fala que, há tempos, os geógrafos vêm enfrentando esse desafio de definir onde está o observador em relação ao mundo e, então, tem-se um grande problema que é o da projeção. Isto é, como o mapa reflete e projeta princípios e ideologias de quem o construiu ou o encomendou, de forma a reproduzir esta projeção em espaços e contextos diversos. Embora os mapas sejam construídos já há milhares de anos, a compreensão sobre eles ainda é incipiente. Apenas recentemente a Geografia tem se dedicado a entender a história dos mapas e seu papel na sociedade. Nesse contexto, Brotton (2014) afirma que a suposta objetividade dos mapas vem sendo revista, a partir da percepção de que eles estão estreitamente “ligados aos sistemas dominantes de poder e autoridade”.

Esta percepção de Brotton (2014) sobre como a visão de mundo do cartógrafo se projeta na construção dos mapas, vai ao encontro do que fala Foucault (1999) sobre as representações que são tidas como concretas e não como resultado de abstrações. Foucault (1999) explica que uma mesma representação pode resultar em diversas interpretações que se justificam, sobretudo, pelo que está oculto nas imagens. Sua análise faz pensar no que não é “dito” pelas representações e em como costumamos aceitar as explicações que nos chegam sem refletir sob outras perspectivas, no sentido de que as experiências podem interferir na linguagem do espaço.

Numa retomada da história das ciências naturais, Foucault (1999, p.179) afirma que, na Idade Clássica (séculos XVII e XVIII), o que vai adquirir importância são as representações e não os discursos. É quando a gramática geral surge para dar rigor às representações através de procedimentos como a *mathesis* e a taxonomia. Já no século XIX, a representação dá lugar a outras categorias como a vida, o trabalho e a linguagem. Apreende-se que, a partir de então, os conhecimentos empírico e filosófico deixam de pertencer a uma mesma esfera de conhecimento, embora possam coexistir. Na Idade Moderna, o ser, inscrito no mundo, reaparece na linguagem e, a partir do século XIX, o uso agrupado de signos na linguagem oferece novo sentido ao discurso, pois vai além das representações. Assim, ao longo do século XIX, “os pensamentos críticos e filosofias de vida” estarão num processo de retomada e, ao mesmo tempo, de “contestação recíprocas” (Foucault, 1999, p.225).

Foucault (1999) leva a uma reflexão na qual se observa o conhecimento que está oculto numa determinada representação e como a linguagem vai se relacionar com as experiências

num contexto de mundo. Isso nos remete à ciência cartográfica como uma representação e ao que está nela oculto, a partir de uma análise para além dos limites passíveis de observação e não apenas sobre a estrutura das coisas. O autor aborda sobre como as classificações dadas às “coisas” podem sobrepor um indivíduo a outro ou mesmo uma espécie à outra. Por isso, a importância de se refletir sobre como estas formas de classificação se refletem nos processos de mapeamento.

Para Rancière (2005), as descrições e classificações têm poder e, nesse sentido, como a lógica na qual as categorias racionalizadas pelo pensamento ocidental podem servir a objetivos diversos e, até mesmo, opostos. Dessa forma, as semelhanças que unem um povo, no que diz respeito à identidade, história e cultura, são as mesmas que “permitem” matar o “outro”, como forma de legitimar a identidade de um povo. E essas diferenças que determinam quem é o “outro”, as quais Foucault (1999) se refere como “monstros”, encontram-se marcadas nos traçados dos mapas, exprimindo a racionalidade geopolítica das grandes potências, na qual o que for diferente precisa ser exterminado em prol de um objetivo maior de unificação e controle do poder, sob o discurso da democracia. No entanto, o poder do “povo” que se revela, na verdade, é o poder de um povo que foi “inventado”, onde o que os une é o poder da riqueza e a busca por um mundo comum, dos quais resulta a redefinição da ideia de território como forma de dominação e controle.

Nessa perspectiva, os mapas possibilitaram aos governantes, dentro de um contexto de influência do “capitalismo editorial” para a homogeneização cultural e a construção da “nação”, projetar seus anseios mais difíceis de serem revelados (Anderson, 1993). O que faz pensar, atualmente, sobre a influência das tecnologias de informação e comunicação como produtoras de novas redes sociais a partir de novos padrões de “comunidade”. Ou seja, quais categorias e classificações políticas e culturais moldam, hoje, as novas “comunidades imaginadas”.

É relevante, portanto, que sejam observados os pontos em que os “iguais”, em um mesmo território (delimitado cartograficamente para objetivos de dominação e controle), são aproximados por uma construção cultural constituindo uma comunidade que, segundo Weber (2009), tem sua razão de existir na busca por proteção e segurança. Imagina-se que todos pertencem a um mesmo contexto, com as mesmas necessidades quando, na realidade, existe uma classe que não precisa de segurança e proteção pois é ela mesma que produz as leis, bem como as categorias e classificações que formatam as “comunidades imaginadas”, das quais fala Anderson (1993).

Trata-se de um poder de construção da realidade que, conforme Bordieu (1989), procura definir o sentido do mundo a partir de classificações, valores e conceitos aparentemente

naturais, mas que são capazes de transformar a percepção e ação dos agentes sociais. Sendo a ciência produtora de categorias e classificações, são estabelecidas verdadeiras lutas de representações que concorrem pelo monopólio da divisão legítima no campo da ciência, ainda que os próprios investigadores não tenham consciência disso e, tendo, façam do seu conhecimento uma crítica.

Este cenário é ilustrado no que Bourdieu (1989) chama de “lutas pelo poder de di-visão”, referindo-se à concorrência entre os profissionais que querem se apropriar do termo “região”, dentre eles geógrafos e economistas. O autor observa que as fases dessa concorrência científica coincidem com “momentos da política governamental” (Bourdieu, 1989, p.110). Assim, quando a região que, na visão dos geógrafos se “limita à análise do conteúdo do espaço”, passa a ter interesses que chamam a atenção dos economistas, ela adquire amplitude de entendimento para “além das fronteiras políticas e administrativas”, sendo a região “tributária de outros espaços” e fomentando a ideia de interdependência entre as regiões (Bourdieu, 1989, p.108-109).

Entretanto, ao se submeter às classificações práticas à lógica científica, resulta o conflito de ideias acerca da noção de região e etnia, tendo em vista que a exposição desses critérios à crítica científica e a busca por objetividade ao se definir identidade regional contribuem para construir uma realidade baseada em representações mentais (como língua e sotaque) e objectais (como emblemas e bandeiras) que servem, na verdade, a uma manipulação simbólica. Por esta razão, para Bourdieu (1989, p. 116), o “discurso regionalista é um discurso performativo” que procura impor, como legítima, determinada definição de fronteiras. Esta perspectiva de Bourdieu (1989) corrobora com o que Almeida (1993) denominou de “Guerra dos Mapas”, ao propor uma Nova Cartografia Social, procurando se libertar do “conteúdo” do espaço formalmente delimitado e se aproximando mais do contexto das lutas sociais protagonizadas por comunidades tradicionais. Esta centralidade nas experiências vividas por esses povos e nas suas territorialidades específicas, então, se opõe aos critérios de delimitação oriundos do eurocentrismo, que buscava a homogeneização cultural para fins de dominação.

Segundo Black (2005), diversos atlas históricos foram produzidos na época das formações das fronteiras dos Estados Modernos e do imperialismo eurocêtricos. Negavam-se os produtos cartográficos produzidos por outras culturas, refletindo uma necessidade do europeu de se enxergar como dominador nas representações cartográficas. Esse cenário era fomentado por elementos culturais, políticos, econômicos e sociais produzidos pelas nações europeias com o objetivo de se afirmarem, por meio da padronização sobre outros grupos sociais. Neste processo colonizador, a ciência era utilizada para justificar a negação de outras

culturas, afirmando que os mapas que não eram ocidentais ou europeus não podiam ser considerados pois não atendiam à geometria euclidiana e, por isso, outros métodos de representação não precisariam ser estudados. Fica claro, assim, que as fronteiras são traçadas por um processo decisório que parte de quem está à frente na luta pelas representações e pela definição da identidade étnica para uma manipulação simbólica.

Para entender melhor o princípio da Nova Cartografia Social, portanto, é importante compreender as fronteiras étnicas não como correspondentes a uma determinada cultura, mas como fenômenos, no sentido de problematizá-las a fim de apreender os critérios de sua manutenção e as ideias que implicam em separação social. Barth (2000) diz que se deve observar a constituição desses grupos étnicos e a natureza das fronteiras, sobretudo porque parte-se de um conceito abstrato de “sociedade”, que não considera as características e fronteiras empíricas dos grupos étnicos.

O autor afirma que é mais apropriado considerar a cultura como resultado e não como fator primário dos grupos étnicos. Tendo em vista que o processo de aculturação não leva à destruição dos grupos étnicos, ele sugere que existem critérios que determinam um certo pertencimento. Sendo assim, o foco da investigação se desloca do conteúdo cultural para a própria fronteira étnica e o que a mantém.

Dentro de um sistema poliétnico, é preciso observar, todavia, que a identidade étnica implica em restrições no que tange aos tipos de identidades que um indivíduo pode assumir e quanto aos parceiros com os quais ele pode estabelecer relações. Como um status, a identidade étnica se assemelha ao sexo e à posição social, resultando em restrições de ações sociais, sendo, portanto, imperativa, já que não pode ser ignorada. Numa escala de valores, por exemplo, um mesmo comportamento negativo pode ter um peso muito maior, se oriundo de um grupo étnico com um status social mais baixo. Além disso, as fronteiras que delimitam uma minoria são mantidas pela população receptora que os exclui (Barth, 2000).

Na sociedade poliétnica, as restrições consequentes de uma identidade étnica são absolutas e abrangentes e as convenções sociais desta identidade tornam-se resistência à mudança que leva a um agrupamento estereotipado, que serve a projetos colonizadores.

O domínio colonial é que produz as categorias sociais, como nativo, tribo e raça e as formas de governá-las formulando o Direito e suas teorias. Quando essas categorias são lançadas e o tribalismo, por exemplo, aparece como uma etnia reificada, a forma de dominação sai do âmbito religioso para o âmbito da difusão do Estado de Direito. É quando o estado se aproxima dos “nativos”, teoricamente ligados por laços de parentesco, a fim de conhecê-los e inseri-los numa forma de “governo indireto” e colocá-los dentro de uma classificação de

sociedade estacionária. Ou seja, o domínio colonial passa a ser justificado sob um discurso de missão civilizatória e de gestão das diferenças (Mandani, 2012).

Para Mandani (2012), o sistema de administração nativa e o governo indireto transformaram a identidade étnica em identidade política e a etnia em tribo. Cabe lembrar, porém, que as tribos já existiam antes do colonialismo como grupo étnico, mas não como entidade administrativa, bem como raça existia antes do racismo, mas não como fator discriminatório. Isto mostra o poder que as classificações, moldadas pelo poder dominante, exerce numa sociedade e como as fronteiras são delimitadas segundo estas classificações.

É importante destacar, nesse sentido, que, para que essas classificações sejam legitimadas, é necessário que o grupo ao qual aquela classificação é dirigida se reconheça nas características a eles atribuídas; é preciso que haja pertinência para trazer à existência o grupo com uma visão única de identidade que lhe foi imposta. É o que Bourdieu (1989, p.118) chama de “manifestação”.

Trata-se de uma colonialidade do poder que diz respeito a um modelo de sociedade baseado na ideia de raça e de racismo, com a presença da autoridade do Estado e suas instituições. Em associação, tem-se a colonialidade do saber como parte de um processo de deslegitimação do saber de tradições africanas, indígenas, asiáticas, dentre outras, em um contexto em que o cartesianismo traz um egocentrismo pragmático europeu, no qual a verdade absoluta parte de um “monólogo interno”; e a colonialidade do ser, que nega a existência do outro e tem a raça como fator estruturante na produção econômica e na produção do conhecimento (Bernardino Costa, 2018).

É relevante mencionar, no entanto, que a ruptura com essa colonialidade do poder, saber e ser não se encontra na descolonização, já que, para Fanon (1968), o processo de descolonização, ao tentar formar uma nação heterogênea, também se caracteriza como violenta no sentido de que os colonizados permanecem como não civilizados e se tem como modelo de vida o dos colonos. A descolonização pressupõe a criação de “homens novos” como se fosse uma substituição na qual deve-se transformar a consciência da população colonizada. Esse modelo colonial se reproduz ainda pela força policial ou mesmo pelo Estado, como forma de opressão.

A resposta à opressão, sob a forma de lutas regionais, contudo, se configura como um jogo injusto de forças simbólicas, no qual os dominados entram na luta isolados e a sua única escolha é assimilar as representações a eles atribuídas de forma a dissimular o estigma. Há, pelas forças dominantes, uma apropriação dos aspectos do estigma de determinado grupo que podem ser favoráveis à dominação simbólica (Bourdieu, 1989). Percebe-se, assim, uma espécie

de ciclo vicioso no qual a hierarquia é tida como necessária para a reprodução social, gerando estruturas hierarquizadas, e onde o poder simbólico se impõe aos instrumentos de comunicação e expressão, preocupação presente no discurso de Anderson (1993), quando menciona o “capitalismo editorial”.

No que diz respeito ao regionalismo, o que se tem é uma estigmatização que atua em prol da fabricação de um território, no qual será exercido o poder da ideologia dominante. Daí a importância de se analisar além das representações que “coisificam” ideologias dominantes para, então, ser possível o que Bourdieu (1989, p. 125) chama de “reapropriação coletiva do poder sobre os princípios de construção e de avaliação de sua própria identidade”. Encontra-se aí um dos objetivos da NCSA: mudar as regras do jogo de forma que elas possam ser estabelecidas, também, por grupos menos favorecidos dentro de um sistema econômico e social. Neste ponto, encontra-se a ruptura.

Para que isso aconteça, as lutas regionais devem ser associadas a lutas por reconhecimento cultural e igualdade social pois, de acordo com Fraser (2006), privação econômica e desrespeito cultural são questões interligadas. A luta por reconhecimento tende a promover a diferenciação de grupo e a valorização das diferenças; já a luta por redistribuição tende a obstruir arranjos que se baseiam em especificidades de grupo. Há, contudo, pessoas que sofrem tanto de injustiça cultural como de injustiça econômica e, portanto, carecem de reconhecimento e redistribuição. Estas pessoas constituem o que Fraser (2006) denomina de coletividades “bivalentes”, diferenciadas tanto pela estrutura socioeconômica quanto pela estrutura cultural. Nesse caso, políticas transformativas podem, a partir da compensação de injustiças por redistribuição, compensar injustiças de reconhecimento.

Para o povo, agora entendido como classe social, política e economicamente excluída (e não como sujeito de soberania política), portanto, lutas políticas e lutas econômicas não se separam. Esta coletividade bivalente diz respeito, assim, a um estado de exceção que, para Agamben (2002), sempre existiu, tendo em vista que: se há política, há incluídos e excluídos. Este estado de exceção é o que marca a teoria da soberania, legitimada pela reivindicação da vida como algo a ser tutelado pelo Estado. Trata-se da Biopolítica como o exercício do poder sobre a vida, sobre a fabricação do indivíduo como cidadão e da associação entre nascimento e nação (Agamben, 2002).

A ambiguidade do termo “povo”, onde ora se apresenta como sujeito político e ora como excluído, traz em si a fratura biopolítica fundamental que gera contradições. De um lado, o povo que é identidade pura e, de outro, o que deve negar a si mesmo para se realizar. Talvez aí se encontre a dificuldade em lutar por redistribuição e reconhecimento ao mesmo tempo.

Porque, para ter os “benefícios” dos quais goza uma nação, teoricamente, a identidade étnica precisa ser negada. Ao acreditar que não existe povo sem Estado e que o povo “precisa” ser governado para ter segurança, a vida biológica é estatizada e, até mesmo os Direitos Humanos, revelam a dominação estatal. Conforme Agamben (2002), o humanitário separado do político é cúmplice das forças que devem ser combatidas. Além disso, a estrutura originária do poder soberano está no fato de que a vida biológica se encontra sempre exposta à morte, situação que o autor define como “vida nua”. É quando o indivíduo é colocado num lugar onde ele está constantemente exposto à morte, já que aquela vida não merece ser vivida e aquele sujeito já é considerado morto dentro do contexto em que vive.

Nessa perspectiva, Agamben (2002), faz uma analogia do campo de concentração nazista com o espaço político da modernidade, no sentido de que o estado de exceção é materializado e normalizado. Se produz quando o sistema político do Estado-nação moderno, numa conexão entre território e ordenamento, mediados por regras de inscrição de vida, entra em crise e o Estado assume diretamente a tutela da vida biológica da nação.

Para ele (Idem, 2002), a Biopolítica sempre existiu, mesmo antes da sociedade moderna, mesmo antes do século XVIII, quando surgem as políticas públicas. Sendo assim, as classificações, categorias e, conseqüentemente, as representações produzidas refletem a soberania do poder, onde fato se transforma em direito e vice-versa, exemplificado pelo conceito nacionalista de raça e pelo ato jurídico que “legaliza o arbitrário da base cartográfica” (Almeida, 1993, p. 14). Ou seja, o que a classe dominante, subsidiada pela ciência (por ela patrocinada) determina como parâmetro torna-se lei. Dessa forma, as abstrações pertencentes a uma ideologia são “coisificadas” e “manifestadas”, visíveis dentro de um cenário em que só é visto quem foi criado pela ideologia dominante.

Daí a importância de, ao tentar compreender as representações da realidade, não se ater ao objetivismo nem ao subjetivismo, já que, de toda forma, se pretende que aquilo que foi enunciado se torne realidade e os argumentos ou representações utilizadas para isto “favorecem ou desfavorecem a acesso da região ao reconhecimento” e, portanto, à existência (Bourdieu, 1989, p.119-120). É preciso, então, que se dê a importância devida ao fato de que a representação coletiva é que leva à transformação da realidade.

Partindo do pressuposto de que o mapa se constitui num instrumento de poder, sobretudo presente em estratégias militares, a Nova Cartografia Social da Amazônia rompe com os mapeamentos participativos. Transcende o status de metodologia para ser princípio orientador de práticas investigativas que procuram romper a ideologia dominante, predominantemente eurocêntrica e positivista, a partir da qual foram construídas,

historicamente, classificações e categorias que orientam as representações desde o período colonizatório e se reproduz, ainda, na sociedade moderna, sustentando um constante estado de exceção.

A Nova Cartografia Social, portanto, é produzida a partir de rupturas que se referem: i) à ideia de mapa como um elemento de compreensão das relações sociais ao longo da história e dos sistemas de dominação; ii) à uma análise crítica das representações que, na verdade, são lutas simbólicas que marcam a história das ciências naturais; iii) à ideia de democracia como uma forma de comunidade “imaginada”, na qual os grupos étnicos são levados a negar a si mesmos em prol de uma homogeneização justificada sob um discurso de proteção e segurança; iv) à ideia de fronteiras étnicas como um fenômeno no qual se deve observar, sobretudo, os fatores que as mantém e não as delimitações territoriais impostas a nível de controle; v) à ideia de transgressão da colonialidade do ser, saber e poder criada pelo egocentrismo europeu; à ideia de que o reconhecimento cultural não se separa da igualdade social; vi) à ideia de que a vida é tutelada pelo Estado desde que a política existe, como forma de manifestação da soberania do poder dominante; vii) à ideia de que a reivindicação da reapropriação coletiva do poder se dá pelo reconhecimento da própria identidade e que, apenas uma nova representação coletiva pode transformar a realidade.

Não se trata de abrir espaço para que a comunidade tradicional participe do processo de mapeamento, nem de usar tecnologias que comprovem práticas democráticas, reproduzindo um discurso que não é deles, mas de dar condições para que eles mesmos produzam as suas representações, de forma autônoma. Trata-se de pensar espaço e território, a partir de relações desiguais de poder, aproximando os conflitos socioambientais da reflexão em torno da ciência cartográfica e não fazendo uso das categorias e classificações impostas pela colonialidade europeia.

Ao analisar a relação existente entre os mapeamentos produzidos através do Projeto Nova Cartografia Social e o movimento social protagonizado pelas quebradeiras, é possível perceber, nos mapeamentos produzidos³, o aumento do potencial expressivo das quebradeiras ilustrado nos mapas, tanto em termos de denúncias e conflitos ambientais, como de identificação de pares e, conseqüentemente, de territórios, já que, ao identificarem comunidades de quebradeiras, é identificado um território, que traz consigo a relação entre identidade, territorialidade e direitos.

³ Foram realizados três mapeamentos específicos com as quebradeiras de coco, a partir do Projeto Nova Cartografia Social. O primeiro em 2005, o segundo em 2017 e o terceiro em 2019. Eles serão mencionados e analisados no capítulo cinco desta tese.

Destacamos, portanto, que a reflexão aqui feita em torno da Nova Cartografia Social importa para pensar as quebradeiras a partir de um lugar marcado por lutas, reais e simbólicas. E também para demarcação e defesa de territórios, no qual conceitos, regras e classificações são ressignificados pelo conhecimento tradicional e expressos em mapeamentos que representam discursos e são produtos de mobilizações políticas pensadas, construídas e organizadas por mulheres extrativistas.

Nesse sentido, se faz importante refletir como categorias de análise se interseccionam dentro de um contexto no qual o processo colonizador permanece evidente nas mais variadas formas. Assim, pensar no lugar das quebradeiras de coco babaçu, enquanto categoria de análise, implica pensar nas questões referentes ao gênero, como um ponto no qual convergem diversos tipos de desigualdades sociais, territoriais e ambientais. Não se limitando a uma análise feminista sexista e homogênea, mas usando o gênero como um campo de reflexão para questionar injustiças que requerem políticas de reconhecimento de identidade, redistributivas e de conservação ambiental, na qual a mulher seja, de fato, evidenciada como vetor para a sustentabilidade do desenvolvimento.

2.3 Conservação e política ambiental sob a perspectiva de gênero, raça e etnia na América Latina

Como resultado das discussões na Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (Rio-92), nas quais as mulheres tiveram participação ativa, o princípio 20 da Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento estabeleceu que a plena participação das mulheres é seria essencial para alcançar o desenvolvimento sustentável. Desde então, com esse objetivo, foi assinada uma série de acordos internacionais relacionados à participação da mulher nas decisões referentes à questão ambiental.

As três convenções mundiais sobre meio ambiente acordadas na Rio-92 – Convenção das Nações Unidas sobre Mudança Climática (1992), Convenção sobre Diversidade Biológica (1992) e a Convenção das Nações Unidas da Luta contra a Desertificação (1994) – também fizeram referência à importância da participação das mulheres em órgãos públicos pertinentes à questão ambiental.

Vinte anos depois, o documento final da Conferência sobre Desenvolvimento Sustentável da Organização das Nações Unidas (Rio+20), em 2012, chamado de “O Futuro que Queremos”, ainda demonstra preocupação com relação ao empoderamento das mulheres. Porém, para Elson

(2019), essas preocupações parecem vazias, tendo em vista que sua aplicação é escassa e a discussão sobre gênero e mudanças climáticas ainda é muito limitada.

Atualmente, a mulher, sobretudo a pertencente às comunidades tradicionais, é cada vez mais citada em pesquisas acadêmicas dentro da grande área temática das Ciências Ambientais, mais especificamente na área da conservação ambiental. Contudo, é importante observar que, em grande parte dessas pesquisas, a mulher tradicional é comumente citada como cuidadora das florestas, e não como agente social de atuação política.

Nessa perspectiva, o Ecofeminismo se destaca como um campo de reflexão no qual o ativismo ambiental feminino é colocado como central em análises da relação da mulher com o meio ambiente. Para além do aparato institucional, que legitima a atuação feminina nas questões ambientais, é preciso observar a importância do ativismo ambiental protagonizado por mulheres. É importante observar, também, como a análise, fundamentada no Ecofeminismo, se intersecciona com a discussão em torno de raça e gênero na América Latina, tendo em vista o contexto do processo colonizatório desses países e a, ainda presente, colonialidade do conhecimento. Segundo Angelin e Schnorrenberger (2017), são os movimentos de mulheres do campo que promovem a discussão sobre questões ambientais e norteiam propostas de desenvolvimento sustentável.

Nesse contexto, como parte de uma nova agenda política, tem sido delineada uma temática que envolva o ativismo das mulheres no campo e a sua relação com o meio ambiente, no campo do Ecofeminismo (Santos; Corona; Wedig; 2017). O Ecofeminismo analisa a “[...] presença de uma interconexão entre a submissão das mulheres aos homens e o domínio da natureza pelos seres humanos”. Assim, surgem movimentos ambientais feministas que almejam um cenário igualitário e ressaltam a relevância dos saberes construídos juntamente ao meio natural (Vieira; Azevedo, 2018, p.59).

É essencial, portanto, se apropriar da crítica proposta por esse movimento político que dá prioridade à relação íntima estabelecida entre a mulher e a natureza, sobretudo, no que diz respeito às mulheres de comunidades tradicionais e camponesas, que vivem restrições em todas as formas e precisam, ainda, reivindicar por direitos básicos, mesmo tendo uma fundamental importância para a manutenção da sustentabilidade local. Conforme Braga e Bertoldi (2013, p.11), a mulher de comunidades tradicionais

[...] desenvolveu uma maneira diferenciada de lidar com a natureza. As inúmeras técnicas (saberes tradicionais), desenvolvidas junto ao meio ambiente permitiram à mulher um entendimento único. Em contrapartida, não só na dimensão cultural ocorreu essa proximidade como também nos movimentos e grupos que ensejaram uma proteção e uma luta de direitos para ambas. Se para as mulheres o feminismo surgiu como um movimento político-social de luta por direitos, a natureza encontrou no

desenvolvimento sustentável uma possibilidade de defesa também dos seus próprios direitos. Nestas diferenças, surgiram as similaridades. Ambas à margem do sistema encontraram no movimento político denominado ecofeminismo uma porta para novas descobertas e consecução de objetivos que resguardassem a proteção de ambas.

Nesse caso, tem-se aí uma coletividade bivalente que luta, simultaneamente, por reconhecimento e redistribuição (Fraser, 2006). Para explicar sobre estas coletividades “bivalentes”, Fraser (2006) usa o exemplo da injustiça de gênero. Ao mesmo tempo em que se luta pelo fim da divisão de trabalho por gênero e o fim da exploração e privação, se enquadrando aí como justiça econômica; faz-se necessário o fim da desvalorização do feminino que leva a uma série de violências contra a mulher, exigindo-se um reconhecimento por se tratar de injustiça cultural. São duas perspectivas diferentes, mas que se reforçam a partir do momento em que se percebe que uma mulher em desvantagem econômica é, conseqüentemente, tolhida de uma participação igualitária em aspectos culturais, na esfera pública e na vida cotidiana. Da mesma forma que o gênero, a “raça” se encaixa como uma coletividade bivalente, pois necessita de redistribuição e de reconhecimento. Nos dois casos as injustiças são institucionalizadas pelo Estado e pela economia.

A partir dessas percepções, Fraser (2006) distingue duas abordagens que podem solucionar as injustiças e que perpassam pela redistribuição e pelo reconhecimento: a “afirmação” e a “transformação”. Na perspectiva da afirmação, ela explica que se refere a ações que procuram corrigir efeitos desiguais de arranjos sociais sem interferir na estrutura já existente e estão associadas historicamente ao Estado do bem-estar liberal. Já na perspectiva da transformação, se refere a ações voltadas para corrigir efeitos desiguais justamente por meio da remodelação da estrutura gerativa subjacente e estão associados historicamente ao socialismo.

Assim, ao se falar em políticas afirmativas e transformativas, pode-se dizer que existem sinergias muito importantes entre a sustentabilidade ambiental e o empoderamento das mulheres que são exploradas (Elson, 2019). E é por meio dos movimentos sociais que esses dois lados se fortalecem mutuamente.

Nesse sentido, a questão do gênero se coloca como determinante nas análises acerca da problemática ambiental. Kirjner (2019) observou, entretanto, que a associação do feminismo com a questão ambiental ainda é pouco representativa. Conforme este autor, temas como animalidade, humanidade e meio ambiente podem ser identificadas como “ausência” nas publicações, habitam “marginalmente” as revistas e demonstram o

contraste entre o feminismo das últimas décadas no Brasil e o que escolheu-se estudar. Não basta habitar as margens da sociologia nacional, a questão animal e ambiental também está às margens da teoria feminista brasileira que, por sua vez, também se encontra às margens da sociologia nacional. (Kirjner, 2015, p.222)

Para ele, o universo teórico do feminismo está ligado, fundamentalmente, a suas bases de militância e ao seu impacto sobre realidades futuras das vivências de gênero. Além disso, não segue um “[...] ideal de pureza acadêmica”, questionando “os princípios que regem a academia” (Kirjner, 2019).

Para Figueiredo (2019), aí se encontra a importância de se falar em “geopolítica do conhecimento” ou “corpo politizado-conhecimento”, citando Dussel (1995) e Anzaldúa (1987), respectivamente, no sentido de se deslocar o lugar da produção de conhecimento para o lugar onde o corpo está inserido tanto geograficamente quanto politicamente. Entretanto, tal tipo de abordagem de pesquisa pode ser tida como parcial e essencialista, tendo em vista a importância atribuída a um lugar de produção de conhecimento em que não há ponto de vista, mas um universalismo abstrato. Nessa dinâmica, a perspectiva da raça e do lugar de fala torna-se relevante, pois ela legitima discussões que, embora sejam recentes, são essenciais para a compreensão dos movimentos femininos ambientais na América Latina.

Contudo, outro ponto observado por Kirjner (2019), foi que a forma como o Ecofeminismo é discutida academicamente é pouco expressiva e mais embasada nas “teorias de brancas”. E isto importa sobretudo por que, segundo Hooks (2015, p. 196), a supremacia branca do discurso feminista não se compreende como estratégia nem percebe o “impacto psicológico da classe, de sua condição política dentro de um Estado racista, sexista e capitalista”.

Ou seja, as experiências compartilhadas refletem diferenças de identidade e raça e, consequentemente, o status social, no estilo e na qualidade de vida. Para Hooks (2015), as motivações que fundamentam o feminismo branco são questionáveis, tendo em vista que as mulheres brancas possuem privilégios, como estudo e escolhas de estilo de vida. Tais privilégios, associados a uma falsa igualdade de demandas no que diz respeito à outras classes e raças acabam por promover práticas excludentes, por parte das mulheres, brancas, que dominam o discurso feminista, impossibilitando o surgimento de teorias diversas (Hooks, 2015, p. 201).

Nessa mesma perspectiva, Gonzalez (2011, p.13) afirma que, na “[...] leitura dos textos e da prática feminista”, há um certo “[...] esquecimento da questão racial”: esquecem que se trata de categorias conceituais definidas por uma diferença biológica que serve como instrumento de dominação. Para a autora, isso se configura como um “racismo por omissão”, gerado por uma visão eurocêntrica da realidade.

Sendo a América Latina permeada por uma multi e interculturalidade fluida, apoiamos aqui na proposta de giro decolonial por Bernardino-Costa (2018), da importância de um

projeto de transmodernidade no qual se façam “conexões subterrâneas” num diálogo horizontal entre os críticos de periferia. O objetivo seria formar um universalismo concreto que permita a coexistência de particulares, afastando-se de um conhecimento europeu assimilado. Segundo Gonzalez (2011, p.14), “[...] o feminismo latino-americano perde muito da sua força ao abstrair um dado da realidade que é de grande importância: o caráter multirracial e pluricultural das sociedades dessa região”.

Dentro desse cenário latino-americano, no qual é possível visualizar, dentro de um contexto pluriétnico e multirracial, uma disputa desigual de poder através das territorialidades exercidas, acredita-se necessária a intersecção de perspectivas de análises referentes à gênero e raça no sentido de ressignificar as relações de poder, interpretar símbolos e compreender sobre a função da organização social das mulheres no enfrentamento de situações de conflitos oriundos de desigualdades sociais.

Para Kirjner (2019), é importante que o Ecofeminismo se popularize no contexto brasileiro, ocupando espaço acadêmico por meio de uma maior associação com a militância e questões raciais e étnicas, que é a forma como ele se apresenta no Brasil e na América Latina. Esta interseccionalidade, contudo, possui barreiras metodológicas e epistemológicas, primeiro no que se refere a diferentes escopos de pesquisas que obedecem a metodologias específicas e seus respectivos rigores; e segundo, porque trabalhar com conceitos como raça e gênero é confuso, tendo em vista que não há teorias definitivas nem pré-estabelecidas historicamente.

Segundo Kuhnen e Rosendo (2021), numa análise sobre ecofeminismos, patriarcado e capitalismo são feitos da mesma matéria e, por essa razão, deve-se compreender a “interseccionalidade que permeia diferentes sistemas de opressão”. Para estas pesquisadoras (2021, p.18-19),

A crise ambiental e climática, por exemplo, resulta do reforço mútuo entre as formas de preconceito mais conhecidas e abordadas nas teorias críticas, como racismo, sexismo, classismo, imperialismo, colonialismo, e formas de preconceito que mais recentemente vem sendo reivindicadas como parte dos sistemas de opressão e dominação, a exemplo do capacitismo (discriminação contra pessoas com deficiência), naturismo (dominação injustificada da natureza), especismo (discriminação com base no pertencimento à espécie) e heterossexismo (preconceito baseado na suposição do binarismo sexual) (Gaard e Gruen, 2005). É por isso que os diferentes movimentos e campos de estudo – de gênero e feministas, ambientalistas e animalistas – devem levar em conta a interseccionalidade, tendo em vista que os diferentes “ismos” de dominação têm por trás a mesma lógica de dominação (Warren 1998; 2000).

No que diz respeito à perspectiva de gênero, conforme Scott (1990), as limitações de abordagens descritivas que não questionam os conceitos disciplinares dominantes se refletem no baixo valor associado às pesquisas que consideram essa perspectiva de análise e ao

isolamento do tema a um domínio de pesquisa separado, despertando pouco interesse. Isto se deve, em parte, porque a preocupação em ter o “gênero” como categoria analítica é relativamente recente, só emergindo no final do século XX. É, portanto, necessário destacar a incipiência das teorias existentes para explicar as desigualdades e reivindicar a construção de um arcabouço teórico mais adequado a este cenário.

Para isso, Scott (1990) sugere que a definição de gênero tem duas partes. A primeira parte é composta de quatro elementos inseparáveis. O primeiro se refere aos símbolos culturais; o segundo diz respeito aos conceitos normativos que expressam interpretações dos significados dos símbolos; o terceiro, consiste em romper com a noção de fixidez na representação binária do gênero, incluindo, na análise, uma concepção de política e uma referência às instituições e organização social; e o quarto elemento se refere à identidade subjetiva.

Já a segunda parte, que é a teorização do gênero, diz respeito a uma forma primária de dar significado às relações de poder, ou seja, é um meio no qual o poder é articulado. Scott (1990) explica que as conexões de entre gênero e poder são apenas uma parte da sua definição e que, frequentemente, a atenção dada ao gênero não é tão explícita, mas que se constitui como um elemento fundamental para entender cenários de desigualdade. Por isso, é importante observar como os debates invocam, implicitamente, o gênero, e como podem emergir novas perspectivas sobre velhas questões, tornando as mulheres visíveis e participantes ativas. Será possível, desta forma, a reflexão sobre atuais estratégias políticas femininas e o futuro, no qual o gênero deve ser redefinido sob uma visão de igualdade política, considerando classe e raça.

Dessa forma, faz-se relevante o diálogo entre pesquisas sobre Ecofeminismo na América Latina, no sentido de se apropriar de um arcabouço teórico-metodológico abraçador da realidade social, cultural e econômica. E essa ponte pode ser estabelecida a partir dos movimentos sociais protagonizados por mulheres, podendo se configurar como um instrumento transgressor da colonialidade territorial e do saber na América Latina. Esse debate importa para a análise desta pesquisa porque é no contexto de lutas por reconhecimento e redistribuição que o movimento das quebradeiras vai se formatando. Afirmam uma existência coletiva de mulheres que falam de um lugar rural comum com direitos específicos ligados à sua territorialidade. A partir de uma identidade vinculada aos babaquais elas adentram no campo do direito, sobretudo o de acesso à terra, para além de uma relação bucólica com a natureza e assumindo um lugar de voz ativa na elaboração de leis e políticas públicas.

3 METODOLOGIA

3.1 Delimitação e caracterização da área de estudo

A área de estudo abrange toda a área de atuação direta do MIQCB no Piauí. Desta forma, as comunidades pesquisadas foram:

- No município de Esperantina: Fortaleza IV, Boi Velho, Tapuio e Olho d'água dos negros (quilombo);
- No município de São João do Arraial: Território Tradicional de Quebradeiras de Coco Babaçu Vila Esperança, São José e Chapada da Sindá;
- No município de Barras: Couro de porco, Tipos e Cara Torta;
- No município de Luzilândia: Olho d'água do Cercado;
- No município de Joca Marques: Jatobá, Cadóis e Chapadinha;
- No Município de Madeiro: Canto Grande;
- No município de Cabeceiras: Mutuca e Morro do Chapéu.

Todos esses municípios integram a Microrregião do Baixo Parnaíba Piauiense, apresentando uma vegetação de transição entre cerrado/caatinga, cerrado/floresta e floresta decidual mista (mata de babaçu). Possuem um IDH médio de 0,559, uma média abaixo do IDH estadual que é de 0,713.

Já as comunidades são representadas, localmente, pela Associação de Mulheres Trabalhadoras do Coco Babaçu do Baixo Parnaíba Piauiense – AMTCOB (que possui cerca de 120 sócias nos nove municípios onde está presente). Desta maneira, o espaço amostral desta pesquisa é composto pelas mulheres ligadas ao movimento e à associação. Além desses municípios, há os grupos de quebradeiras das cidades de Miguel Alves e União, porém, não há atuação direta da AMTCOB nem do MIQCB, sendo que a participação destas se faz dentro do espaço sindical, que é mais atuante nessa região.

Considerando que a pesquisa se propõe a estudar o uso do conhecimento tradicional de forma política pelas quebradeiras de coco, a área da pesquisa se limitou, inicialmente, à área de atuação do movimento social por elas protagonizado. Entretanto, em meio às estratégias de ação e dinâmicas do próprio movimento, nem sempre foi necessária a visita presencial a cada uma das comunidades citadas para entrevistar as lideranças locais, pois os momentos de diálogos que aconteceram durante os quatro anos de pesquisa entre as lideranças do Piauí e destas com

as lideranças dos outros estados, em que o movimento se faz presente, mostraram-se espaços de profundos debates que envolviam suas histórias de vida e suas territorialidades. Além disso, bem como afirmou Dona Rosário: “onde houver duas quebradeiras ou mais reunidas, este é também um território de quebradeiras.”⁴

Acompanhamos, dentre outros momentos, reuniões do MIQCB com o governo do Estado do Piauí e com assessoria jurídica para a discussão da Lei estadual do Babaçu Livre, assim como as reuniões com parceiros do movimento e com pesquisadores na elaboração e discussão do texto da lei durante quase três anos; reuniões de denúncias de desmatamento em áreas de babaçuais com o Ministério Público Federal; a cerimônia de titulação do primeiro território tradicional de quebradeiras de coco do Piauí e do Brasil, o Território Tradicional Vila Esperança em maio de 2022, bem como as reuniões no Instituto de Terras do Piauí para o registro da terra, que ainda não aconteceu; o Encontro dos Movimentos dos Campos, Florestas e das Águas, realizado em dezembro de 2022; o IX Encontrinho das Quebradeiras de Coco Babaçu da Regional Piauí, realizado em dezembro de 2022; a aprovação da Lei Estadual do Babaçu Livre em 2022; o Seminário Interestadual sobre Consulta Prévia e Defesa dos Territórios Tradicionais de Quebradeiras de Coco Babaçu, realizado em maio de 2023; o IX Encontro das Quebradeiras de Coco Babaçu do Piauí, Tocantins, Maranhão e Pará, realizado em julho de 2023 no estado do Tocantins; e estamos, ainda, acompanhando o movimento em discussões sobre modalidades próprias de regularização fundiária para territórios de quebradeiras de coco e sobre a construção de Planos de Vida para territórios titulados.

A partir desse olhar, portanto, não nos apegamos ao espaço físico e/ou geográfico, mas até onde alcança o discurso e a atuação política destas mulheres. Tampouco nos apegamos à definição de região ecológica ou à descrição acadêmica de biomas e densidade florestal para identificar o que elas entendem por florestas de babaçuais. Mas, à dinâmica do movimento enquanto discurso e atuação social, política e ambiental para além do lugar que ocupam fisicamente ou exercem suas atividades extrativistas, observando, mais uma vez o uso da nova Cartografia Social, como princípio investigativo desta pesquisa, a fim de romper com o positivismo da ideologia eurocêntrica dominante.

⁴ Fala retirada de um momento de debate em um grupo de trabalho formado para o Seminário Interestadual de Consulta Prévia de Quebradeiras de Coco Babaçu, realizado nos dias 29 a 31 de maio de 2023, em Teresina-PI.

3.2 Material e Métodos

3.2.1 Levantamento Bibliográfico

A investigação bibliográfica é a etapa inicial, realizada por meio da revisão teórica em acervo de livros e revistas especializadas sobre a temática e sobre os problemas postos para a investigação. Cabe observar que esta etapa é importante e se faz presente durante todo o processo da pesquisa.

No que se refere à Etnoecologia, foram levantados autores como Sieber e Albuquerque (2010), Stepp (2018) e Ruiz-Mallén (2012). Já no que diz respeito aos mapeamentos participativos e à Cartografia Social, podemos destacar autores como Correia (2007), Linhares e Santos (2017), Acseirad e Coli (2008) e Almeida (1993, 2010, 2019). Com relação ao extrativismo vegetal do Piauí e à cadeia produtiva do coco babaçu, incluindo a descrição da comunidade das quebradeiras de coco no estado, destacamos as pesquisas de Silva, Araújo e Barros (2012), Silva (2011), Silva (2013), Caselli (2019), Macêdo (2015) e Silva (2019). No que tange ao Maranhão, pode-se citar o estudo de Cavalcante (2019) e Berredo (2017). Já no Pará, podemos destacar aqui os estudos de Rebelo (2012) e o trabalho de Shiraishi Neto (1999, 2021). No Tocantins, destacamos aqui a pesquisa de Maia, Giovannini, Viana, et Al. (2019). Além disso, pesquisamos material produzido pelo PNCSA (2005, 2017, 2019), como mapas e publicações outras.

3.2.2. Pesquisa documental

Já a pesquisa documental consiste na coleta de informações de documentos, incluindo *sites* de órgãos públicos como o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), para caracterizar socialmente, economicamente e ambientalmente a área pesquisada; a plataforma Mapbiomas, Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe) e o Sistema Nacional de Informações Florestais (SNIF) para auxiliar na produção de mapas a fim de demonstrar transformações de paisagens e as diferenças de classificação e perspectivas na produção de mapeamentos que transmitem mais do que imagens, mas discursos. Além disso, serão observados todos os registros documentais do MIQCB e da Associação que nos permitam fazer uma cronologia desde a criação do movimento até os dias atuais, destacando, nesta, a regional Piauí e, ainda, os documentos referentes a projetos de lei, projetos para obtenção de recursos,

ações populares, denúncias, dentre outros que nos permitam descrever a atuação destas organizações.

3.2.3. Aspectos éticos da pesquisa

Para a realização da pesquisa de campo, foi necessária a obtenção do Consentimento Prévio Informado (CPI) dos detentores do conhecimento tradicional, os quais receberão todas as informações relativas ao desenvolvimento do projeto de pesquisa e/ou desenvolvimento tecnológico para consentir ou negar a realização do acesso. Foram observados, neste caso, o Decreto nº 8.772, de 11 de maio de 2016 e a Lei nº 13.123, de 20 de maio de 2015, referentes à gestão do patrimônio genético e do conhecimento tradicional associado. Respeitamos, ainda, as formas tradicionais de organização e representação da comunidade tradicional e o respectivo protocolo comunitário. A anuência para a pesquisa foi dada em uma reunião virtual com lideranças do MIQCB, em virtude da pandemia, ainda em 2020 e, posteriormente, assinada presencialmente pela então coordenadora regional, Helena Gomes, em maio de 2022. Além disso, antes das entrevistas individuais e coletivas, era solicitado o consentimento⁵ para a gravação de imagens e áudio para uso da pesquisadora. A pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética da Universidade Federal do Piauí, observando as resoluções 466/2012, sendo aprovado sem necessitar apreciação da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP.

3.2.4 Métodos e Técnicas de Pesquisa

Na etapa da pesquisa de campo, a seleção dos sujeitos participantes, dentro da categoria social quebradeira de coco, adotamos a amostragem não-probabilística, ou seja, intencional, de forma que atenda aos objetivos da pesquisa. A técnica utilizada, proposta por Tongco (2007), parte do pressuposto das qualidades que os participantes devem ou não possuir. Neste caso, apenas após os primeiros contatos com as comunidades e a realização do *rapport*, criando um sistema de confiança entre pesquisador e sujeitos da pesquisa (Sieber; Albuquerque, 2010) foi possível estabelecer critérios específicos para a escolha das pessoas a serem entrevistadas. Para esta pesquisa, como critério inicial, as entrevistadas deveriam ser lideranças do MIQCB, entendendo-se que estas seriam as coordenadoras regionais, eleitas nos Encontrinhos, realizados a cada quatro anos, e as que estas mencionassem como lideranças. Porém,

⁵ Consentimento obtido em vídeo e áudio

percebemos, ao longo da pesquisa, que nem toda liderança apontada possuía potencial narrativo ou estava, na prática, ativa dentro do movimento. Portanto, entrevistamos lideranças do movimento, mas valorizamos as falas de quem já foi liderança, mas não mais participa ativamente do movimento e de quem, mesmo não exercendo posição de liderança na estrutura do movimento, pensa e participa das estratégias do MIQCB.

A metodologia privilegiada foi qualitativa, por meio de entrevistas semi-estruturadas, nas quais as perguntas são parcialmente formuladas antes de ir a campo, mas apresentando grande flexibilidade, podendo aprofundar elementos que vão surgindo durante a entrevista (Albuquerque; Lucena; Alencar, 2010); observação posicionada, na qual se reconhece os limites do observador em um dado momento, em um dado lugar e do ponto de observação no qual está situado (Geertz, 2001); e diário de campo, onde foram registrados todos os acontecimentos ocorridos durante o dia, percepções e conclusões acerca das pessoas entrevistadas, a fim de criar uma leitura própria do sistema cultural estudado (Albuquerque, Lucena; Alencar, 2010).

A entrevista individual era o foco inicial e foi realizada durante todo o percurso da pesquisa de campo, observadas a necessidade e oportunidade. Durante e ao final da pesquisa, as entrevistas buscaram a intersecção das trajetórias de vida das quebradeiras com estratégias de conservação ambiental e uso político do conhecimento tradicional para conquista de direitos, observando a pluralidade cultural e étnica das quebradeiras, as simbologias e as múltiplas formas de resistência à degradação ambiental, a situações de opressão, aos conflitos territoriais e à desvalorização de sua identidade cultural. No entanto, nos encontros locais e regionais de quebradeiras, seminários, reuniões com poder público e reuniões internas do movimento, fomos percebendo que estas questões iam aparecendo naturalmente no discurso coletivo e, por isso, todos esses momentos foram registrados em diário de campo e gravados em vídeo e áudio, com a devida permissão, para serem analisados posteriormente. Foi interessante observar que, ao mesmo tempo em que as entrevistas individuais iam saturando com um discurso repetitivo, apareciam elementos novos nas falas quando elas estavam em momentos de debates e elaboração de estratégias, que reforça o sentido de uma existência coletiva objetivada por um discurso político de luta por direitos.

Foi possível observar também a dimensão do feminino nessa existência coletiva e como ela orienta, muitas vezes de forma não proposital, as estratégias elaboradas pelo movimento. A vida da quebradeira, enquanto mulher, mãe e esposa, se confunde com a sua atuação enquanto liderança de movimento social. Os temas e problemáticas pertencentes ao universo feminino permeiam todos os momentos de encontros e debates, sobressaindo-se de uma maneira potente

de resistência e enfrentamento. Por isso, o lugar do qual esta pesquisadora observava, enquanto mulher, mãe, esposa, levava ao que Geertz (2001) se referia como interpretação das experiências e, assim, a um processo em que, a partir da compreensão da minha realidade, é possível melhor compreender outras realidades, de outras sociedades, de uma maneira menos abstrata e mais consciente. A identificação imediata com as pesquisadas, pelo aspecto do feminino, aos poucos foi sendo substituída pela não identificação consciente que entende e separa as diferentes realidades e compreende como isso influencia na interpretação do discurso e suas simbologias. A observação posicionada, portanto, foi um grande desafio nesta pesquisa, sobretudo porque era necessário um esforço para dissociar a imagem que elas fizeram da pesquisadora enquanto “você, agora, está com a gente” ou enquanto uma espécie de assessoria, mesmo não me vendo como tal.

Ressalto que apenas o primeiro capítulo teve uma abordagem diferenciada dos demais por se tratar de uma análise bibliométrica, cujos dados foram obtidos na base do Portal de Periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). O acesso foi realizado por intermédio da Plataforma CAFE (Comunidade Acadêmica Federada) que permite o acesso remoto ao conteúdo assinado no portal de periódicos para usuários de instituições federais de ensino. Por meio desta plataforma, é possível acessar diversas outras bases de dados como *Web of Science* e *Scopus*.

Consistiu numa revisão sistemática que possuía como pergunta central como a perspectiva de gênero tem sido incluída nas pesquisas socioambientais, sobretudo no que se refere à mulher pertencente às comunidades tradicionais. Utilizou-se associações de palavras-chave nas línguas portuguesa, inglesa e espanhola (“Mulheres e Conservação Ambiental”, “Mulheres extrativistas”, “Mulheres e Etnoecologia”, “Babaçu” e “Quebradeiras de coco babaçu”). Nesta etapa, foram considerados os diferentes termos das línguas selecionadas, para abordar o mesmo tema. Esclarecemos que não houve tradução literal dos termos, de forma que poderiam levar ao erro. Foi levado em consideração, ainda, que o termo “quebradeira de coco babaçu” é próprio do Brasil e, portanto, foram incluídas pesquisas com termos similares, referente a atividades extrativistas semelhantes, realizadas por mulheres. Foram excluídas pesquisas que abordavam apenas conservação ambiental, sem possuir, em seu foco, a perspectiva de gênero explícita no seu título. O principal critério de inclusão da listagem obtida foi que a relação entre meio ambiente e gênero estivesse explícita no título ou no resumo, demonstrando que o escopo da pesquisa faz um recorte dentro da perspectiva de gênero.

No recurso “busca avançada”, onde foi selecionado o campo “assunto”, e foi usado também o filtro referente à “data de publicação”, para fazer um recorte temporal de seis anos

no intervalo de 2012 a 2023. Este intervalo de tempo tem como ponto de partida a Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável, realizada em 2012, na qual se fez um balanço das metas propostas na edição de 1992. Assim como a Rio-92 propôs uma agenda diferenciada, resultado de acordos e convenções diversas, que influenciaram as estratégias ambientais dos governos a partir da década de 90, acreditamos que a Rio+20, ao centralizar discussões sobre economia verde, erradicação da pobreza e o aparato institucional necessário para o desenvolvimento sustentável, mobilizou a academia para novas formas de pensar e fazer desenvolvimento sustentável. Além disso, a Cúpula dos Povos, evento realizado paralelamente à Rio +20, marcado pela representatividade dos movimentos sociais, também é um elemento marcador pois pretendeu mostrar, a partir de relatos de experiências, que quem faz o desenvolvimento sustentável são as populações geralmente negligenciadas pelo governo. Nesse sentido, pensamos que tais eventos podem ser marcadores a partir dos quais as pesquisas podem ter sido reorientadas sob o olhar de experiências etnográficas.

Para cada busca, os resultados eram analisados levando-se em conta o título e conteúdo dos resumos e, a partir disso, eram selecionados para serem categorizados de acordo com os objetivos propostos. Os artigos selecionados foram, então, quantificados, divididos por categorias definidas de acordo com a abordagem dada ao tema e quantificados por continente. A primeira categoria se refere à grande área das Ciências Sociais e Antropologia e a outra, à grande área das Ciências Ambientais e Recursos Naturais. Estas categorias foram definidas de acordo com o enquadramento da publicação na plataforma CAFE. Com relação à avaliação da qualidade dos estudos, foi observada classificação *Qualis* de cada periódico sem, porém, nos apegarmos a essa classificação entendendo que a produção do conhecimento na América Latina, bem como no mundo periférico, ainda avança a passos curtos se comparada aos países centrais, tendo em vista todo o histórico de colonização e submissão que ainda se reproduz nos dias atuais.

E, no terceiro capítulo, importante destacar que foram realizadas entrevistas semi-estruturadas com as quebradeiras do MIQCB da regional do Piauí que participam do grupo das Encantadeiras. Esta etapa da pesquisa se deu, principalmente, em dois momentos em que o grupo se apresentou, um no dia vinte de setembro deste ano, quando elas se apresentaram em homenagem à atual governadora do estado do Piauí, que também se identifica como quebradeira de coco babaçu; e no dia vinte e quatro de setembro, quando foi comemorado o dia estadual da quebradeira de coco babaçu, na cidade de Esperantina. A observação de campo e as entrevistas se deram com o objetivo de interseccionar a história de vida dessas mulheres num processo de consciência de si, de afirmação de uma identidade e de luta por direitos específicos.

3.2.5. Análise dos dados

Na pesquisa qualitativa, a análise é concomitante à coleta de dados. É importante que o pesquisador possua meios de organizar os dados de campo a fim de manipulá-los e analisá-los. Assim, à medida que os dados são coletados e codificados, foram selecionados e condensados em categorias de análise. Desta forma, a análise foi redirecionando as etapas de coletas de dados (Amorozo; Vlerrier, 2010). No caso desta pesquisa, deixei-me guiar pelo movimento social das quebradeiras de coco, mais especificamente pela regional Piauí, observando e obedecendo às suas dinâmicas de atuação, fazendo-me presente em momentos importantes de articulação e debates.

Não houve, portanto, um cronograma pré-estabelecido de pesquisa de campo porque fui seguindo o fluxo do movimento e intensificando a observação à medida que ganhávamos confiança do movimento e das comunidades. E foi esse fluxo que orientou o andamento da pesquisa e do olhar sobre cada etapa e cada processo vivenciado. Em um primeiro momento, acompanhei as articulações do movimento para a aprovação da Lei Babaçu Livre no Piauí, pois entendia que essa era a bandeira de luta atual no movimento. Ao longo do tempo, entendi, no entanto, que são diversas as frentes de atuação do movimento e que o babaçu livre é pré-existente à lei. A lei é, desse modo, uma consequência e faz parte de um extenso calendário de atividades do movimento.

Como a Lei Estadual do Babaçu Livre foi aprovada em dezembro de 2022 no Piauí, poderíamos acreditar que a pesquisa teria perdido o sentido. Contudo, o movimento mostrou justamente o contrário; novas questões entraram em pauta, redirecionando a pesquisa, tanto em relação ao processo e métodos de coleta de dados, como em relação às análises destes.

Gostaria de ressaltar aqui que, inicialmente, eu não tinha familiaridade com encontros de movimentos sociais. Embora tenha tido aproximação com alguns movimentos urbanos durante o mestrado, todo o processo de aproximação com os movimentos do campo me pareceu diferente e, neste, a primeira coisa que chamou minha atenção foi a mística feita sempre ao início e ao final de cada encontro. Entendi que a mística era não apenas um chamamento, mas uma partilha de práticas culturais e de dores em comum. Na mística das quebradeiras havia sempre um elemento para lembrar o porquê estavam ali. Muitas deixavam os filhos, às vezes doentes, deixavam os maridos (chateados), deixavam seus lares “abandonados”, mas não desistiam da luta.

No diário de campo, é fácil encontrar anotações que remetem muito mais à identificações de temática de gênero e afetividades do que pautas técnicas, por que isto me chamava a atenção. Poderia ser desnecessário ou inconveniente se eu não estivesse falando de um lugar que também me atravessa enquanto uma mulher de privilégios e, ao mesmo tempo, com deveres a cumprir com a pauta trazida por elas. Foi a partir das místicas que me aproximei cada vez mais do movimento das quebradeiras e me tornou mais atenta à forma como a afetividade permeia as estratégias do movimento e o posicionamento delas em relação a quem se aproxima. Os encontros e aproximações proporcionados pelas místicas foram essenciais para a construção de um sistema de confiança, onde elas se sentiam confortáveis para pedir apoio. Essa abertura representou o início de uma relação de parceria e confiança, sendo que, a partir de 2021, passei a apoiá-las na elaboração de projetos afim de acessar financiamentos diversos. Essa forma de “assessoria informal e afetiva” se mostrou importante e, por vezes, suficiente para compreender diversos aspectos do movimento sem que fosse necessário fazer entrevistas exaustivas ou tirá-las da sua rotina de casa, do trabalho ou do movimento.

O primeiro voto de confiança foi dado quando me pediram apoio para escrever um projeto para a Fundação Casa Socioambiental e outro para um edital da Secretaria de Assistência Social e Cidadania, do Governo do Estado do Piauí, sendo os dois projetos aprovados e o primeiro selecionado e executado. Em seguida, fui convidada a participar das discussões acerca da lei estadual do babaçu livre - juntamente com outra pesquisadora e um defensor público, além das próprias quebradeiras – e da Câmara Setorial do Babaçu do governo do estado, criada pelo governo do estado para discutir melhorias para o sistema produtivo do babaçu, mas que se encontra inativo atualmente. Deste grupo faziam parte representantes das comunidades de quebradeiras do estado, empreendedores rurais, agroextrativistas, professores e pesquisadores sobre o tema e os representantes do estado, que coordenavam os encontros. O outro grupo foi formado pelo próprio MIQCB para discutir e elaborar estratégias para pressionar o governo do estado pela aprovação da lei “babaçu livre”. Era composto por lideranças estaduais do MIQCB, a assessoria jurídica do movimento, um representante da defensoria pública federal e duas professoras pesquisadoras do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Ambos os grupos foram formados no segundo semestre do ano de 2021.

A partir de então, estive presente em todas as reuniões do movimento registrando áudio, imagens e anotações no diário de campo. Pude observar, nesses momentos, uma quebradeira combatente, resistente e firme que não se intimida com a graduação ou título de quem ela se dirige.

Assim, o que parecia ser uma participação pontual, tornou-se uma parceria. Eu era convidada (ou convocada) a participar de algumas articulações, seminários, debates, Encontros e cheguei a participar do último Encontro, realizado em 2023 no Tocantins, onde ministrei uma oficina. Nesses eventos, por vezes eu fazia o papel de relatora (o que me ajudava bastante no processo de pesquisa), por vezes de debatedora ou apenas ouvinte. A mim, coube, por exemplo, a tarefa de elaborar o texto de apresentação do projeto de lei aos parlamentares, o que me deu grande prazer e orgulho. Já no seminário sobre protocolo de consulta, meu papel como debatedora e relatora, foi fundamental para entender qual o olhar que as quebradeiras têm sobre si mesmas e sobre seus territórios. As anotações no diário, nesse dia, foram fartas e refletidas por elas, sob o meu olhar.

Além disso, acompanhei também o final do processo de titulação do primeiro território tradicional de quebradeiras de coco babaçu, o Território Vila Esperança. Embora tenha alcançado a discussão em torno da titulação no final, pude acompanhar, posteriormente, os debates em torno do registro do imóvel. Nas reuniões com o INTERPI foi interessante perceber como se dá o engajamento das quebradeiras no que se refere à defesa territorial. Frente a propostas de reduzir o tamanho do território para ser possível o registro, o movimento manteve-se firme e apresentou elementos que fortaleciam sua territorialidade. E, em razão do cenário de insegurança, a comunidade do território procurou a mim e outros pesquisadores para ajudá-las na elaboração do Plano de Vida, no qual participei da elaboração do Diagnóstico Ambiental e Antropológico e, mais uma vez, as quebradeiras me deram a oportunidade de fazer projeto e pesquisa ao mesmo tempo abrindo mão das técnicas usuais de pesquisas qualitativas.

Mais recentemente, dentro de círculo de confiança mútua já estabelecido e firme, propus escrever um projeto para o Edital SIEC (Sistema de Incentivo Estadual à Cultura) e outro para o Edital da Lei Paulo Gustavo. Para o edital SIEC as quebradeiras manifestaram o desejo de ter uma casa de cultura para valorização e reprodução das tradições, projeto que foi aprovado e já começa a ser executado ainda este ano. Para o edital da Lei Paulo Gustavo, propus a realização de um documentário curta metragem sobre o processo de luta pela aprovação da Lei Estadual do Babaçu Livre, o qual foi aprovado e está sendo executado também, tendo como produtora uma quebradeira de coco.

Outro projeto que integrei foi o Projeto Baqueli – Babaçu Livre, Quebradeiras Livres – também a convite das quebradeiras do Piauí, em 2023. Foi um projeto financiado pela fundação sueca *The Tenure Facility*, que objetivava apoiar a regularização de territórios de quebradeiras de coco babaçu realizado nos quatro estados nos quais atua o MIQCB: Maranhão, Pará, Tocantins e Piauí. Por essa razão, me foi dada a oportunidade de conhecer várias comunidades

dos diferentes estados e isso me permitiu conhecer os variados cenários socioambientais e políticos nos quais estão inseridas as quebradeiras e compreender melhor as formas de luta por acesso à terra. Dessa forma, os relatórios gerados durante a construção desse projeto trouxeram elementos de análise que possibilitaram compreender o cenário piauiense a partir de outras perspectivas comparadas.

Mesmo não sendo possível abordar todos os temas de análise lançados pelas quebradeiras – que, a meu ver, são inesgotáveis – ressalto aqui a importância de todas essas aproximações que tornaram minha análise mais ampla e diversa. Ressalto, ainda, que todas essas aproximações foram permitidas por elas e, sem isso, essa pesquisa não teria sido possível. Ou, teria sido mais uma pesquisa de perguntas e respostas. A variedade de pessoas e cenários nos quais estive envolvida só foi possível porque elas me deram esse acesso e confiança. Por isso, quero dizer, sem receio de corromper a rigorosidade metodológica e a regra da imparcialidade, que esta pesquisa foi escrita por mim e por elas.

Não me identifico como quebradeira nem como assessora do movimento, mas como uma mulher, mãe, latino-americana, nordestina e pesquisadora, que tem tentado fazer o melhor possível no lugar-espaco que me cabe e que habito.

Considerando esse contexto e esse lugar, a partir de agora, apresentamos, portanto, os capítulos intitulados:

- 1 - Quem são as guardiãs das florestas? Neste capítulo abordamos a intersecção gênero, raça e etnia que o movimento representa e como esta discussão se insere num cenário mundial de pesquisas ambientais que norteiam políticas públicas;
- 2 - Onde tem palmeira, tem uma quebradeira: territorialidades e elementos de luta. Neste, buscamos compreender sobre como conceitos podem ser ressignificados e transformados em elementos de luta, a partir de saberes tradicionais.
- 3 – Como é que se quebra coco no silêncio? No terceiro capítulo, trazemos a arte das cantigas de trabalho como instrumento de mediação e visibilidade política;
- 4 – Babaçu livre, quando? Já! E, no quarto e último capítulo, abordamos a institucionalização do movimento e formas de gerir o território, a partir de um modo de vida específico permeado pela dimensão do feminino.



4 QUEM SÃO AS GUARDIÃS DAS FLORESTAS?

No Brasil, a temática da atividade extrativista do coco babaçu (*Attalea speciosa* Mart. ex Spreng), bem como das quebradeiras de coco babaçu vem ganhando espaço na academia. São diversas as formas de pensar que se apresentam, o que demonstra um enorme potencial interdisciplinar e um vasto campo de reflexões críticas nos mais variados campos de conhecimento. Enquanto uns refletem do ponto de vista da devastação ambiental na região ecológica dos babaçuais, biodiversidade e/ou conhecimento tradicional, outros refletem a partir

de uma espacialização dos exercícios de poder sobre a terra – analisando o avanço do agronegócio – ou mesmo sobre uma perspectiva de gênero, condições de trabalho e desigualdade social.

Estes diferentes olhares sobre um mesmo cenário, no qual está inserida uma comunidade tradicional específica historicamente marcada pela forte presença de mulheres, foram percebidos ao iniciar o levantamento bibliográfico sobre as quebradeiras de coco babaçu para esta pesquisa. Entretanto, uma inquietação surgiu quando nos deparamos com pesquisas que tratavam, por exemplo, dos diversos usos do coco babaçu e da palmeira, mas sequer citavam as quebradeiras como comunidades associadas a esse conhecimento tradicional; ou mesmo com pesquisas que estudavam sobre a importância das palmeiras de babaçu para o manejo agroflorestal, sem refletir sobre o papel das mulheres quebradeiras nesse cenário.

Por outro lado, encontramos pesquisas que destacavam as quebradeiras de coco como “guardiãs” ou “protetoras” das florestas, porém, sem refletir o lugar dessas guardiãs no espaço decisório ou como agentes sociopolíticos essenciais para a efetivação de políticas de proteção ambiental.

Entendemos que o sistema cartesiano de aprendizagem, no qual fomos formados – e adestrados – torna natural o esfacelamento do conhecimento. Entendemos, também, que cada área de pesquisa faz sua contribuição possível. No entanto, sabemos que a complexidade de determinados temas como os socioambientais não permite mais estudos sem que seja necessária uma reflexão mais crítica e aprofundada capaz de apontar soluções reais para os problemas ambientais e que envolvem questões de dignidade humana tais como se apresentam hoje.

Já compreendemos que fome, pobreza e crise climática são questões intrinsecamente ligadas. Mas, nos questionamos por que parece ser ainda tão difícil estudar esses temas sob uma ótica interdisciplinar e crítica-reflexiva ou como transformar os debates que estão acontecendo no mundo em pesquisas que atendam ao conhecido rigor científico para que seja proporcionado um diálogo horizontal dentro da academia, aqui entendido como um diálogo não eurocentrado, mas voltado para experiências de países com históricos semelhantes de colonização.

No caso das quebradeiras de coco babaçu, ao pensar sobre elas, parece automático pensar sobre empoderamento feminino, movimentos sociais, conflitos de terra, pluriétnicidade. Então, como pensar sobre essas mulheres sem mutilar todo o saber a elas associado e, ao mesmo tempo, vislumbrando um universo de reflexões que podem contribuir para o que chamamos de desenvolvimento sustentável? A mesma reflexão vale para as marisqueiras, pescadoras artesanais, catadoras de mangaba, artesãs, indígenas, quilombolas, dentre outras. Quem são

essas mulheres para além do que mostram as pesquisas cartesianas e eurocentradas e como compreendê-las a partir de seu universo?

Essas mulheres são chamadas guardiãs da floresta, título a elas atribuído em pesquisas acadêmicas ou mesmo por instituições financiadoras de projetos e órgãos do poder público. Questiona-se, entretanto, quais os significados ou atribuições que carrega esse título, dado por outros, no sentido de ser possível entender quem são essas mulheres e qual lugar elas ocupam em um espaço de tomada de decisões sobre seus corpos-territórios que, segundo Haesbaert (2020), são ferramentas de luta na América Latina.

Nesse sentido, a problemática das quebradeiras de coco babaçu, tomada aqui como ponto de partida para a reflexão, remete à questão do protagonismo feminino frente aos conflitos socioambientais e aos desafios de conservação ambiental e de preservação da identidade cultural. As demandas trazidas por essas mulheres extrativistas levantam questões pertinentes a conceitos que fundamentam grande parte das políticas ambientais no Brasil como, por exemplo, o conceito de propriedade privada e o de região ecológica, sob a perspectiva das comunidades e a despeito de descontinuidades geográficas.

Dentro desse contexto, vale lembrar a Convenção sobre Diversidade Biológica, que já previa, em 1992, o reconhecimento das práticas sustentáveis empreendidas pela mulher como vetor na manutenção das comunidades tradicionais, as quais garantem a manutenção e o desenvolvimento dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade e ao habitat onde vivem (Brasil, 1992).

A partir desse cenário de inquietações visualizado com a pesquisa bibliográfica sobre as quebradeiras de coco babaçu, surgiu, então, a necessidade de investigar e sistematizar como a perspectiva de gênero tem sido inserida nas pesquisas que envolvem conhecimentos tradicionais e conservação ambiental em outras partes do mundo: qual escopo está sendo dado à maioria das pesquisas, sobretudo quando se trata de questões socioambientais onde há interesses em conflito. Trata-se de uma investigação que possibilita uma visualização de como o Brasil e a América Latina estão lidando com essas temáticas, bem como uma comparação dos escopos de pesquisa aqui desenvolvidos com as pesquisas desenvolvidas em outros espaços geopolíticos e como o processo colonizatório pode influenciar nas diversas visões de pesquisa.

Para esta análise, consideramos aqui uma ponte dialógica entre a Etnoecologia e as Ciências Sociais para compreender quem são as guardiãs das florestas e sua importância para a reflexão e elaboração de estratégias de sustentabilidade a partir da intersecção gênero, classe e raça.

Nessa proposta investigativa, os conhecimentos da Etnoecologia são expostos a partir de um locus, no qual as territorialidades decorrentes das práticas cotidianas revelam sua interação com a terra. As pesquisas etnoecológicas inspiram-se em interfaces da “antropologia com as ciências da natureza, bem como às ligações entre biodiversidade e sociodiversidade” (Alves; Souto, 2010, p. 27). Conforme Stepp (2018), estudos etnoecológicos podem contribuir para uma ponte de abordagens teóricas em Antropologia, a partir da observação e do comportamento dos grupos sociais. Nesta construção teórica, a Ecologia, segundo Alves e Albuquerque (2018), entra como elemento agregador, unindo ciências naturais e sociais.

Objetivamos, portanto, apresentar uma visão geral das pesquisas que envolvem a temática das mulheres, sobretudo mulheres extrativistas e quebradeiras de coco, e conservação ambiental, dentro de um recorte temporal de 2012 a 2023, analisando o escopo das pesquisas realizadas no mundo. Importa saber aqui como a mulher tradicional tem sido entendida dentro das pesquisas acadêmicas e de que forma isso pode contribuir para a análise de problemáticas como a das quebradeiras de coco babaçu, tendo em vista a diversidade de reflexões e uma certa dificuldade em agregar interpretações em torno de complexas questões socioambientais.

A importância desta reflexão consiste em apontar o caminho para uma chave interpretativa que contemple um cenário de demandas socioambientais, protagonizadas por mulheres que vivenciam uma existência coletiva a partir da afirmação de uma identidade. Pretendemos refletir, então, sobre quem são as guardiãs das florestas e sua importância para um processo de decolonização do ser e do saber no campo da Etnoecologia e das Ciências Sociais que possa facilitar a compreensão de quem é essa mulher, latino-americana, extrativista, que resiste às inúmeras performances do capital e que é fundamental para a manutenção dos seus territórios e territorialidades.

4.1 Conservacionismo versus Mobilização social?

Após a coleta dos dados, a partir das palavras-chave, as informações obtidas foram agrupadas em categorias e analisadas de acordo com estas. A primeira categoria se refere à área de pesquisa predominante nas publicações encontradas. Ao todo, foram encontradas 196 publicações. Destas, 109 se enquadram na grande área das Ciências Sociais e Antropologia e 87 são da grande área das Ciências Ambientais e Recursos Naturais.

Cronologicamente, as publicações na área das Ciências Ambientais, evoluíram na discussão sobre gênero, embora ainda apresente um menor número de pesquisas se comparado

à área das Ciências Sociais que, desde os anos 80, refletem sobre sindicalismos, movimentos sociais e identidades culturais.

Na área das Ciências Ambientais, é provável que Convenção sobre a Diversidade Biológica, resultado da Conferência Rio-92, enfatizando o papel da mulher como vetor de sustentabilidade, deve ter contribuído para chamar a atenção da academia para analisar sob essa perspectiva.

Após esta primeira categorização, as publicações foram agrupadas por subáreas temáticas que se referem à configuração que a discussão acerca de gênero assume dentro da pesquisa. Estas configurações temáticas foram elaboradas a partir da visualização de termos como “conhecimento tradicional”, “agroecologia”, “resistências”, “direitos”, “territorialidades” e “feminismos” nos títulos e/ou resumos das pesquisas encontradas que nos davam pistas da abordagem utilizada. A primeira delas se refere à discussão sobre gênero e sustentabilidade; a segunda se refere às lutas e resistências na busca por acesso a direitos específicos e territórios; a terceira se refere aos feminismos e a quarta diz respeito à proteção dos recursos naturais e conhecimento tradicional. A Figura 1 a seguir mostram a distribuição das publicações dentro dessas configurações temáticas.

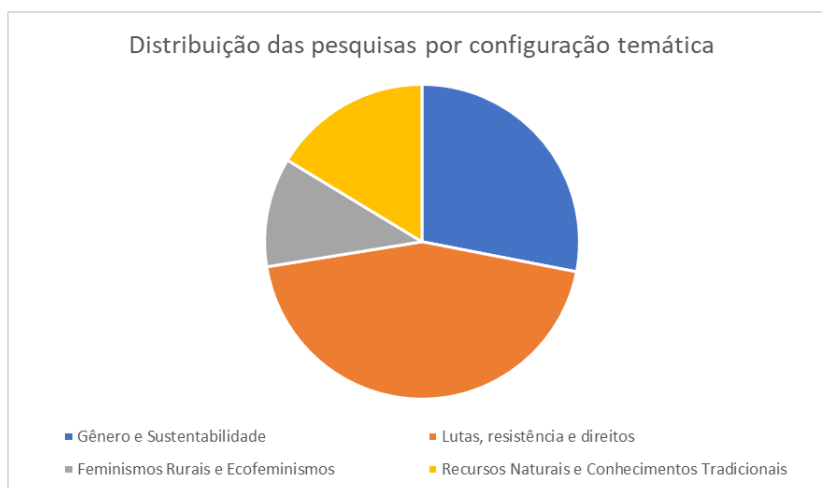


Figura 01 – Configuração temática das pesquisas encontradas agrupadas (%). Fonte: Elaboração própria.

Observamos que as pesquisas que tratavam sobre leis, movimentos sociais, formas de resistência e identidades étnicas foram os mais discutidos ao longo do tempo, dentro da grande área das Ciências Sociais. Acreditamos que, de certa forma, o contexto social e político orientou as pesquisas para estas discussões que tem sido cada vez mais pertinentes. Por outro lado, os debates sobre feminismos, nesses termos, parecem ser ainda incipientes dentro das Ciências Sociais. Talvez porque as contribuições acadêmicas sobre feminismos partam de ideias

eurocentradas que não cabem no cenário latino-americano. Para Haesbaert (2020, p.77) , não há dúvidas sobre a contribuição da espacialidade/espacialização do corpo para um entendimento do espaço geográfico e, em termos de América Latina, isso se dá, “especialmente, através das discussões sobre gênero a partir dos movimentos feministas e, de modo mais específico, das mulheres indígenas”.

Isto corrobora com a pesquisa de Kirjner (2019) que aborda a pouca representatividade de pesquisas que tratam do Ecofeminismo e da importância da academia científica incorporar questões relativas à militância, no sentido de que os movimentos sociais aproximam o pesquisador da realidade estudada e situam o objeto de estudo dentro de um contexto social, econômico e cultural que faz emergir questões sociais e políticas que podem ser pensadas dentro da perspectiva sistêmica.

Cândido et. al (2022, p.11), ao analisarem como o Ecofeminismo se faz presente em artigos científicos, perceberam uma escassa produção científica no Brasil, embora tenhamos um cenário “prolífero para pesquisas que mobilizam o Ecofeminismo para analisar fatos ou fenômenos envolvendo o gênero e a natureza”. Também verificaram na sua pesquisa que a maior parte das pesquisas que abordam o Ecofeminismo se encontra na área da Literatura, seguido da área relacionada à sustentabilidade. Porém, destacam que, qualquer que seja a temática abordada, o Ecofeminismo pode contribuir para ampliar o debate nacional no sentido de que aproxima todas as questões referentes às desigualdades e formas de opressão.

Nesse contexto, é importante ressaltar que, conforme Rosendo e Kuhnen (2021, p.18-19), os Ecofeminismos são naturalmente interdisciplinares e não se restringem ao conhecimento acadêmico refletindo, inclusive, posturas feministas diversas. Além disso, tem na práxis sua característica fundamental, onde teoria e prática se complementam para tentar compreender as relações entre as variadas formas de opressão e as experiências de mulheres que revelam modos “não-hierárquicos e não-exploratórios” de vida. Para que essa reflexão seja possível, é preciso se valer de diferentes abordagens metodológicas e, por isso, é uma temática que “transcende os limites” acadêmicos pré-estabelecidos e permite “explorar outras formas de pensar questões epistemológicas, éticas e de justiça”. (Rosendo; Kuhnen, 2021, p.18-19)

Já na grande área das Ciências Ambientais, a perspectiva do gênero parece ocupar um lugar de vetor de sustentabilidade, dentro de temáticas como agricultura familiar, agroecologia e conhecimento tradicional. A ideia de proteção da biodiversidade associada à preservação de conhecimentos tradicionais e regularização de territórios tradicionais tem fomentado debates e pesquisas que colocam a questão do gênero em perspectiva, sobretudo com um olhar de cuidado

e salvaguarda das florestas. Percebe-se, porém, uma lacuna nessas pesquisas no que diz respeito à identidade e territorialidades específicas, colocando todas as mulheres em um lugar comum.

Para Alves e Souto (2010), são escassos os trabalhos etnoecológicos que enfatizam as dimensões cosmológica, político-social e emocional, sobressaindo-se as pesquisas que ressaltam as questões práticas e cognitivas. Assim, é importante pensar em métodos que possam contribuir para que a pesquisa etnoecológica esteja mais inserida num contexto social e político, de forma a ser mais representativa no que diz respeito a aspectos físicos do meio ambiente e possa refletir a dimensão cosmológica do objeto de estudo.

Dessa forma, pesquisas que abordam questões sociopolíticas e identitárias estão mais representadas pelas publicações na área das Ciências Sociais. Esses dados mostram que ainda há barreiras epistemológicas que remetem ao sistema cartesiano de conhecimento, não mais capaz de explicar a complexidade dos sistemas vivos, a despeito de todo o discurso em torno da importância da interdisciplinaridade.

Posey (2002) afirma que a complexidade das pesquisas etnoecológicas, trazida pela interdisciplinaridade, gera uma grande variedade de métodos e definições, os quais são selecionados pelo pesquisador de acordo com os aspectos específicos abordados na pesquisa e com a sua filiação epistemológica. O percurso metodológico pode, dessa forma, acabar por excluir abordagens que configurariam uma pesquisa interdisciplinar. Segundo Johnson (2010), o conhecimento etnoecológico é complexo e muito mais implícito do que explícito, tanto na prática quanto na linguagem codificada. Além disso, para este autor, não é possível traçar uma linha demarcatória que separe o físico, do biológico, do histórico e do sagrado, bem como definir o que a ciência ocidental compreende como ecológico.

4.2 De onde fala o corpo-território

Anteriormente, havia uma resistência da academia em aceitar que pesquisador e objeto pesquisado pertencessem ao mesmo lugar/território. Sob essa perspectiva, se um pensador negro falasse sobre racismo, por exemplo, a academia poderia alegar falta de imparcialidade do pesquisador negro ao tratar de uma questão que remete a ele mesmo. Segundo Ribeiro (2018, p. 82-83), trabalhos acadêmicos sobre estas questões, inicialmente,

foram feitos por não-negros justamente porque o racismo impede o acesso da população negra aos espaços acadêmicos. (...) Se pessoas brancas continuarem falando sobre pessoas negras, não vamos mudar a estrutura de opressão que já confere esses privilégios aos brancos. (...) Como negra, não quero mais ser objeto de estudo, e sim o sujeito da pesquisa.

Nesse sentido, o *stand point* é citado como um lugar historicamente construído, a partir do qual é possível compreender melhor características de um grupo, quando se faz parte dele. Daí a importância de se falar em “geopolítica do conhecimento” ou “corpo politizado-conhecimento” no sentido de se deslocar o lugar da produção de conhecimento para o lugar onde o corpo está inserido tanto geograficamente como politicamente (Bernardino-Costa, 2018).

Entretanto, tal tipo de abordagem de pesquisa pode ser percebido como parcial e essencialista, tendo em vista a importância atribuída ao que Bernardino-Costa (2018) chama de “ponto zero”, como um lugar de produção de conhecimento em que não há ponto de vista, mas um universalismo abstrato.

Este ponto da discussão ganha importância ao verificarmos que cerca de 53% dos artigos encontrados dizem respeito à América Latina, uma região que, historicamente, foi dominada por colonizadores europeus. E ganha mais relevância ainda ao verificarmos que cerca de 90% das pesquisas encontradas têm mulheres em sua autoria. Ou seja, pode-se dizer que os latino-americanos, e mais precisamente as latino-americanas, estão assumindo seu *stand point*. Pensando dessa forma, é necessário refletir sobre as bases nas quais as sociedades foram construídas. Para Ruiz-Mallé et al. (2012, p.11) esta abordagem inclui, entre outras, “análises de como o conhecimento ecológico tradicional é gerado, sua história, suas relações sociais ecológicas e sua relação com a cultura dominante, com a qual as sociedades que detêm esse conhecimento interagem”.

Ou seja, é preciso pensar em colonialidade e decolonialidade do conhecimento, inclusive sob a perspectiva de raça, como destaca Kirjner (2019). Isto porque a categoria “raça” foi criada e se refere a um poder de construção da realidade que procura definir o sentido do mundo a partir de classificações, valores e conceitos aparentemente naturais, mas que são capazes transformar a percepção e ação dos agentes sociais acerca do mundo. É o que Bourdier (1989) chama de manipulação simbólica e que atualmente ainda é legitimada, por vezes, pela própria academia.

Em uma pesquisa sobre a inserção da discussão de gênero no meio acadêmico brasileiro, Kirjner (2019) analisou duas revistas científicas (Estudos Feministas e Cadernos Pagu) de universidades importantes no país (UFSC e Unicamp) que tratam da temática do feminismo, sendo que uma destas revistas por ele analisada, Estudos Feministas, foi encontrada em sete resultados nesta pesquisa bibliométrica. O autor observou que a associação do feminismo com a questão ambiental é pouco representativa e que, em grande parte, o universo teórico do feminismo está ligado a suas bases de militância como ao seu impacto sobre realidades futuras

das vivências de gênero. Sendo assim, tais pesquisas não seguem um “ideal de pureza acadêmica”, na qual a pesquisa é julgada sobretudo pelo seu rigor metodológico e distância do pesquisador do objeto de pesquisa.

Porém, é fato que o lugar de fala tem atraído atenção da academia ao tempo em que os negros almejam falar sobre racismo e mulheres almejam falar sobre os não privilégios de sua posição. Quando o observador faz parte do próprio grupo de pesquisados, ele consegue facilmente ter uma cosmovisão que é tão buscada pelos pesquisadores externos a esse mundo. Por outro lado, levanta-se o questionamento da imparcialidade na pesquisa.

Nesta dinâmica, a perspectiva da raça e do lugar de fala é relevante, pois ela legitima discussões embora seja uma realidade recente. Até os anos 90, raça ocupava apenas uma posição marginal no feminismo brasileiro. O fato de serem duas revistas importantes evidencia o alcance do movimento em especial das mulheres negras. No entanto, ao que se refere ao Ecofeminismo, este ainda é pouco expressivo e mais embasado nas “teorias de brancas” (Kirjner, 2019) e não na América Latina. Para o autor (Kirjner, 2019), é importante que o Ecofeminismo se popularize no contexto brasileiro ocupando espaço acadêmico através de uma maior associação com a militância e questões multirraciais, que é a forma como ele se apresenta no Brasil e na América Latina.

Dessa forma, ao levarmos em consideração o número de pesquisas encontradas ancoradas na América Latina, sobretudo América do Sul (como mostra a Figura 2), se faz relevante o diálogo entre estas pesquisas no sentido de se apropriar de um arcabouço teórico-metodológico mais próximo da realidade social, cultural e econômica. E esta ponte dialógica pode ser estabelecida, sobretudo, por meio dos movimentos sociais e visualização das demandas locais.

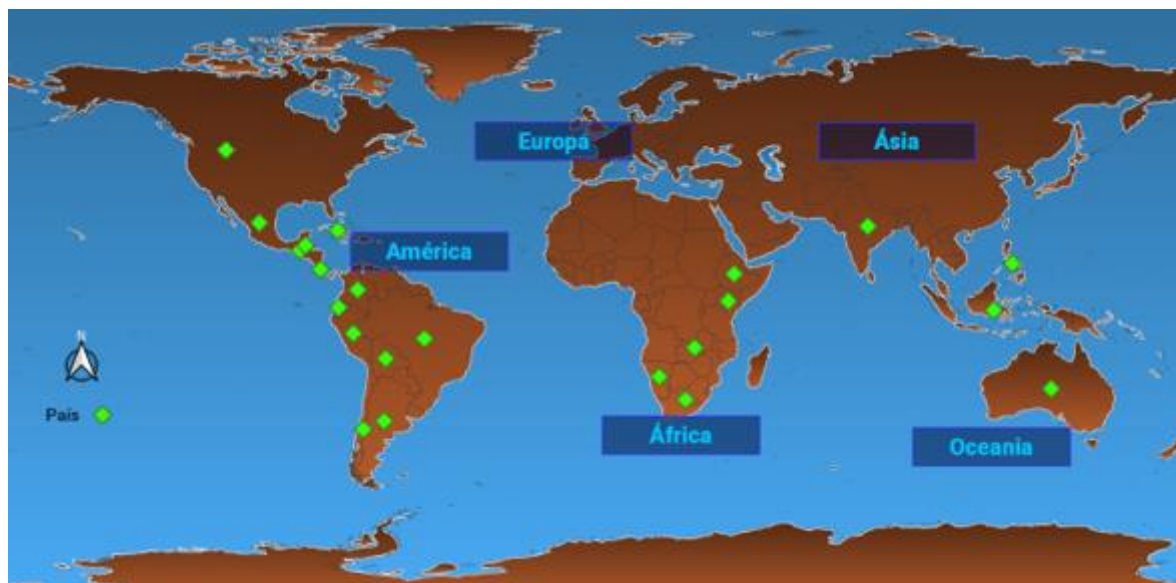


Figura 02 – Distribuição das pesquisas por continente. Fonte: Elaboração própria.

Buscando refletir sobre metodologias de cooperação no contexto da pesquisa etnoecológica, Ruiz-Mallé (2012) analisou, a partir de cinco estudos de caso, a experiência do Laboratório de Etnoecologia da Universidade Autônoma de Barcelona (UAB) no estabelecimento de áreas de discussão entre moradores e pesquisadores, bem como no desenvolvimento de recursos, comunicação e estratégias de aprendizado mútuo.

Desde 2006, o Laboratório de Etnoecologia da UAB realiza atividades de pesquisa e treinamento acadêmico na África, Ásia, América Latina e Europa, promovendo ações para criar sinergias entre habitantes e pesquisadores locais. Os cinco estudos de caso analisados por Ruiz-Mallé (2012) tratam de pesquisas realizadas na Espanha, México, Marrocos, Amazônia Boliviana e Amazônia Peruana. As pesquisas mostraram diferentes níveis de colaboração entre população local e pesquisadores, no que diz respeito ao retorno das informações obtidas às comunidades, treinamento local, criação de empregos e infraestruturas em nível local e apoiar as demandas políticas das comunidades.

Como conclusão da pesquisa, o autor (*Ibidem*) afirmou que, quanto mais presentes as ações de conscientização e cooperação entre pesquisador e pesquisados, mais os resultados das pesquisas eram coerentes com a realidade. Além disso, percebeu que as pesquisas podem ser direcionadas para ajudar a solucionar problemas locais ou atender às necessidades específicas das pessoas, como foi o caso no México e Bolívia, onde o mapeamento participativo foi feito para preencher uma lacuna de informações cartográficas e o caso dos Tsimane, da Amazônia Boliviana, que receberam apoio na luta para obter a propriedade formal de suas terras. Assim, para Ruiz-Mallé (2012, p.26),

se as realidades das pessoas e do território são estudadas e entendidas em profundidade, há mais probabilidades de conscientização e ações cooperativas bem-sucedidas que atendam às verdadeiras necessidades locais e interesses. Assim, os projetos de pesquisa concebidos como estudo participativo e de maneira colaborativa podem ser mais bem recebidos pela população local do que projetos que não levam em consideração o contexto etnoecológico.

Esta perspectiva abordada por Ruiz-Mallé é importante para a América Latina e corrobora para a aproximação da academia científica e das pesquisas etnoecológicas às demandas das comunidades tradicionais, incluindo aí os movimentos organizados, podendo ser um instrumento transgressor da colonialidade territorial e também do saber na América Latina. O Brasil, seguido do México, é um dos países que mais produz pesquisas nessas áreas temáticas.

A liderança do Brasil, nesse aspecto, sugere, mais uma vez, a influência da Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente, desde o ano de 1992; do movimento agroecológico brasileiro, muito representado pelas mulheres rurais; do movimento de mulheres extrativistas na luta pelo acesso à terra; do protagonismo de mulheres indígenas em militâncias como a Sônia Guajajara e do feminismo negro que têm ganhado espaço na academia científica nos últimos anos.

Barbosa (2013, p.155), ao se referir ao estado do Maranhão, afirma que o “protagonismo feminino tem representado uma tendência central na história das lutas camponesas”. Para esta autora, o que antes parecia ser um campo específico de lutas masculinas, foi se transformando num campo de estratégias femininas permeadas por características específicas como o cuidado e a proteção dos seus, ao mesmo tempo estabelecendo uma luta na qual convergiam não apenas os direitos das mulheres, mas os direitos de toda a comunidade camponesa.

Em outra pesquisa encontrada neste levantamento, Boni (2013) reflete sobre o Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) em Santa Catarina e como o conceito de campesinato foi sendo apropriado pelo movimento. Para esta autora, é dentro da militância que essas categorias vão adquirindo novos significados e novos conceitos são construídos, reorientando as lutas e estratégias políticas e incitando discussões na academia.

Já no que se refere ao feminismo negro, Ribeiro (2018, p.123), explica que este começa a ganhar força no Brasil nos anos 1980, com o III Encontro Feminista Latino-Americano. No entanto, percebe-se que, em razão da pluriethnicidade da mulher latina, o campo de discussão tomou abrangência e as questões das mulheres negras são discutidas juntamente com as da mulher do campo, da mulher indígena, da mulher quilombola, no sentido de que todas lutam por reconhecimento, redistribuição e emancipação. É possível observar essa dinâmica em que a pluriethnicidade se faz presente em espaços comuns de discussão, como no Fórum Social Pan-

Amazônico, realizado, em 2023, pela décima vez; e na Marcha das Margaridas, ação permanente que compõe a agenda do Movimento Sindical de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (MSTTR), bem como de movimentos feministas, protagonizada por mulheres do campo e da floresta e realizada, anualmente, desde os anos 2000. Gonzalez (2011), já se referia a este movimento como “afro-latino-americano” desde os anos 80, ressaltando a importância da interseccionalidade de gênero, raça e classe.

Ribeiro (2018, p. 125), alerta, porém, que há um “silêncio epistemológico e de prática política” dentro do movimento feminista, que não situa as mulheres negras como sujeitos políticos. Destaca, ainda, a importância da interseccionalidade raça e etnia e afirma que,

numa sociedade de herança escravocrata, patriarcal e classista, cada vez mais se torna necessário o aporte teórico e prático que o feminismo negro traz para pensarmos um novo marco civilizatório (Ribeiro, 2018, p.127).

De toda forma, foi possível observar que a amplitude da abordagem das pesquisas relaciona-se com a presença de movimentos sociais atuantes. As demandas por estes levantadas instigam a academia a se aproximar deles e inseri-los na sua análise. Dentre as pesquisas sobre as quebradeiras de coco babaçu, o Estado que mais publica artigos sobre estas é o Maranhão, estado onde surgiu o MIQCB e que, desde a década de 80 já discute projetos de lei sobre os babaçuais. Também é o estado o qual pertence o município de Lago do Junco que aprovou a primeira lei municipal do Babaçu Livre em 1997.

Nessa perspectiva, é importante pensar sobre como os movimentos sociais têm aproximado o protagonismo feminino e a academia científica fomentando a discussão sobre como se dão os feminismos em termos de América Latina e quais são os *stand points*, sobretudo considerando as possibilidades de acesso de pessoas de comunidades tradicionais ao ensino superior.

No Piauí, em 2023, foram direcionadas vagas específicas para quebradeiras de coco babaçu para o Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí, além das vagas para indígenas e quilombolas que já existiam. Isto porque o movimento social das quebradeiras vem ganhando amplitude e destaque no estado.

Mas, experiências similares já aconteciam em outros estados. Mesmo sem políticas específicas de acesso, quebradeiras de coco babaçu já vêm acessando espaços acadêmicos e escrevendo sobre si. Dentre estas pesquisadoras, podemos citar Arianne Gomes, filha de quebradeira de coco e que se assim se identifica, com experiência de mais de dez anos de atuação em movimentos sociais, formada em Serviço Social e pesquisadora das identidades pluriétnicas das quebradeiras de coco babaçu; e Millena Ayla, que também se identifica como

quebradeira de coco, graduada em Engenharia Florestal, mestra e pesquisadora sobre as quebradeiras de coco babaçu do sul do Piauí.

No estado do Maranhão, o programa de pós-graduação em Nova Cartografia Social e Política da Amazônia, da Universidade Estadual do Maranhão, reserva vagas específicas para pessoas de comunidades tradicionais diversas, dentre elas quebradeiras de coco babaçu, permitindo um amplo acesso destas, enriquecendo o debate acadêmico e fomentando o empoderamento dos povos.

Considerando o atual cenário político nacional, no qual representantes de comunidades tradicionais e movimentos sociais ocupam espaços de relevância dentro do governo, é possível que o processo de tomada de consciência de si mesmos influencie uma dinâmica na qual se afastem tutelas colonizatórias e o debate proposto pelas próprias comunidades tradicionais ganhe amplitude nacional e internacional reorientando processos de formulação de políticas públicas. O movimento das comunidades em torno da elaboração de protocolos próprios de consulta, baseados na Convenção 169, cujo lema é “nada sobre nós, sem nós” tende a ocupar espaços diversos e questionar não apenas políticas, mas teorias e metodologias na prática do fazer conhecimento.

4.3 Evolução temática nos últimos seis anos

Cronologicamente, a evolução do número de pesquisas não se mostrou tão relevante, tendo ainda uma baixa no ano de 2020 que pode ter sido influenciada pela pandemia da Covid-19 que impossibilitou a realização de pesquisas de campo.

Esses números indicam uma estagnação da evolução da temática. Somado a isso temos o fato de que das publicações encontradas, cujos periódicos são conceito Qualis A1, todos são de língua inglesa, o que pode dificultar o diálogo horizontal entre os latino-americanos. Para Bernardino-Costa (2018) um dos principais obstáculos ao diálogo intercultural seria o idioma, fator que é consequente da desvalorização do colonialismo português e espanhol, sendo que o colonialismo inglês e, posteriormente, o imperialismo norte-americano começou a ganhar importância econômica, política e intelectual. Além disso, muitas pesquisas relevantes para a temática sequer possuem dados de avaliação ou não pontuam, sobretudo periódicos indianos e africanos.

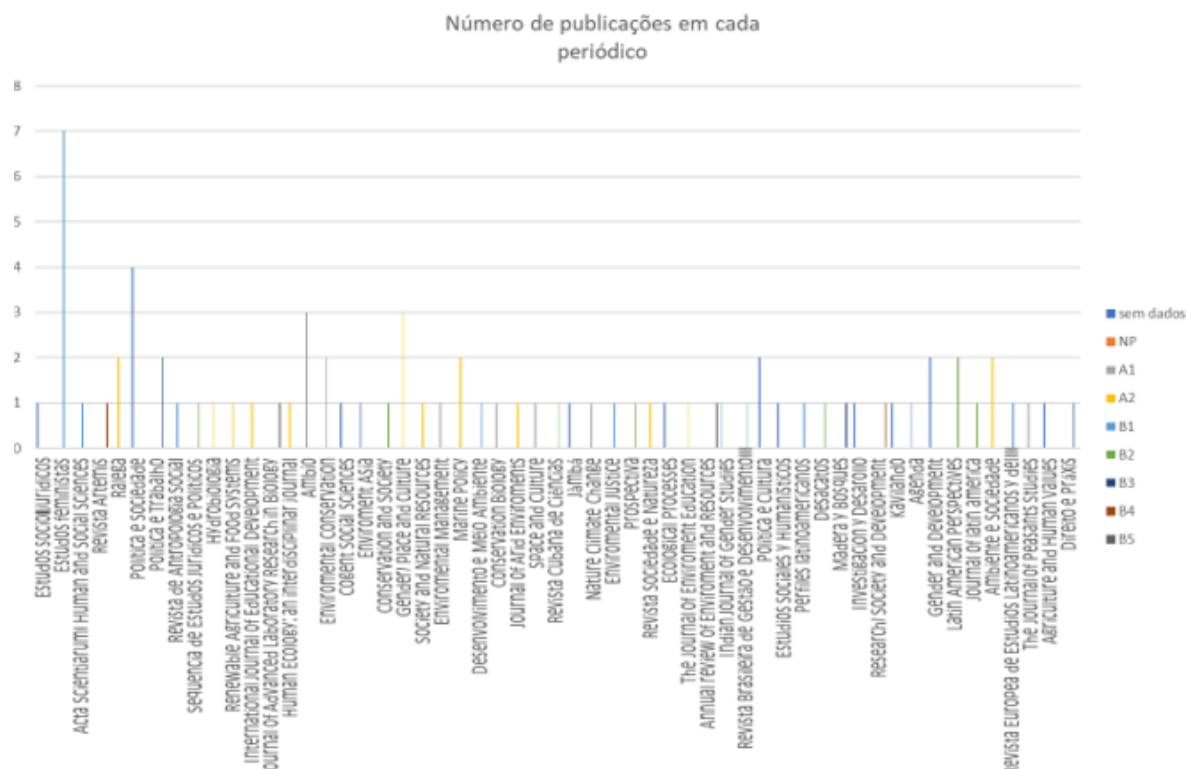


Figura 03 – Número de artigos encontrados em cada periódico e o seu respectivo Qualis. Fonte: Elaboração própria.

Convém ressaltar, entretanto, que, em 2021, já foi possível registrar publicações da área da Etnoecologia voltadas para a perspectiva de gênero, como, por exemplo a Revista Ethnoscientia - Revista brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia - que, em 2023, publicou um número especial intitulado “Olhares femininos”. Esta publicação teve o objetivo de fomentar a discussão acerca das dificuldades das mulheres seja como pesquisadoras seja na salvaguarda dos recursos naturais e da importância de reconhecer o papel das mulheres na proteção ambiental na América Latina. Tal iniciativa dá visibilidade a esta discussão e chama a atenção do meio científico para os diversos olhares a partir, sobretudo, das perspectivas de gênero e raça.

4.4 O que relatam os estudos por continente

Dos resultados obtidos com esta pesquisa, quase 70% dos artigos publicados foram produzidos na América do Sul. Destes, aproximadamente 40% trazem em sua temática os termos relacionados a feminismos, movimentos sociais e empoderamento; 25% versam sobre conflitos de terra e direitos agrários e 10% analisam a influência do gênero em práticas conservacionistas. Dentre os outros temas debatidos neste continente encontram-se a percepção ambiental de mulheres rurais, a organização de mulheres extrativistas (incluindo as

quebradeiras de coco), economia solidária, conhecimento tradicional e sistemas agroflorestais. Porém, é importante destacar que, de todos os continentes, este foi o único no qual foram encontradas pesquisas que discutiam temas como “colonialidade e extrativismo”, “pós-colonialismo e participação social”, “descolonização jurídica por meio de movimentos sociais e práticas socioculturais” e “gênero, meio ambiente e capitalismo”.

Para Suárez (2016) et. al., que pesquisaram sobre gênero e empoderamento comunitário na Colômbia, perante condições de discriminação, pobreza e violência, mulheres rurais tem encontrado alternativas de coesão comunitária a partir da conservação ambiental. É em torno desta questão que se encontram formas de mitigar as demais dificuldades.

Em outra pesquisa realizada na Argentina, em 2021, Pena afirma que a América Latina se encontra, atualmente, com um grande problema que é o avanço do modelo extrativista-exportador, no qual se agravam os conflitos associados à terra e aos recursos hídricos. Por isso, tem sido articuladas resistências por populações campesino-indígenas vulneráveis que se opõem ao paradigma produtivista e promovem uma ética de desenvolvimento sustentável. Dessa forma, Pena, sob a perspectiva de gênero e numa abordagem antropológica, reflete sobre como as injustiças ambientais afetam, sobretudo, as mulheres. Para ela, a resistência política e a organização comunitária tem sido a melhor forma de mudar a vida das mulheres do campo. Além disso, ao observar as duras condições de trabalho dessas mulheres, fala que a elas recai o “peso” de vigiar as condições ambientais de sua comunidade. (Pena, 2021, p.216)

Algumas temáticas similares envolvendo pobreza, mulheres rurais, violência extrativista, direito agrário e territorialidades foram encontradas na América do Norte. Na verdade, 60% das pesquisas encontradas na América do Norte foram produzidas no México. Os outros 40% se dividiam entre Estados Unidos e Cuba, onde foram encontradas temáticas referentes à relação entre mulheres e mudanças climáticas, no sentido de identificar a importância do ativismo ambiental das mulheres. Dentre estas, pode-se destacar que, de todos os resultados desta pesquisa, a única publicação que abordou gênero e diversidade racial nas organizações ambientais foi realizada nos Estados Unidos.

Na Ásia, com um menor número de publicações que os continentes mencionados anteriormente, a Índia se destaca com a maioria das publicações, nas quais se discutiam temas como “gestão hídrica”, “sociedade matriarcal e sustentabilidade”, “lideranças femininas e transformações sociais”. Na África, nas oito pesquisas encontradas, os temas são diversos indo desde mudanças climáticas, mulheres rurais, estudo da paisagem, gestão hídrica e conflitos socioambientais. Observou-se, porém, que todos os temas, por mais diversos que possam parecer, partem de uma problemática ambiental natural presente na África, com limitações

ambientais como o clima, agravada por uma grave situação social envolvida por conflitos étnicos, para uma busca por estratégias de sobrevivência, nas quais as mulheres têm tido relevante papel.

Sobre a África, em um dos trabalhos encontrados que analisava a obra da autora sul-africana Angela Impey (*Song Walking: Women, Music, and Environmental Justice in an African Borderland*), sugere-se um “caminho etnográfico entre as macronarrativas dos discursos oficiais e historiografados, e narrativas íntimas contidas em canções que guardam memórias” de mulheres idosas habitantes da região oeste de Maputaland, uma área de conservação ambiental situada na fronteira entre África do Sul, Moçambique e Essuatíni. (Giesbrecht, 2021, p. 2) Nessa região,

as mulheres, desde tempos remotos, ocuparam-se da lavoura e do pastoreio. À medida que suas terras iam sendo divididas, novas condições geográficas se impunham, ora limitando o acesso à água, ora a áreas florestais ou de pastagem. Tais restrições, acompanhadas de outras mudanças impostas pela condição colonial, forçaram os homens a se deslocar para os centros urbanos mais próximos em busca de sustento econômico, enquanto mantinham as mulheres atreladas a áreas rurais cada vez mais exíguas. Paradoxalmente, essas mulheres jamais tiveram qualquer direito sobre essas terras. (Giesbrecht, 2021, p. 2)

A pesquisa de Impey, iniciada em 2002, se refere às canções de caminhar como um rompimento do silêncio imposto pelas reminiscências coloniais, a indiferença dos governos atuais, os interesses do capital e o patriarcado local.

Na Oceania, apenas seis pesquisas foram encontradas e, destas, duas versavam sobre igualdade de gênero e sociedades patriarcais. Além disso, o ativismo ambiental feminino sobre as mudanças climáticas também foi debatido. Já a América Central foi o continente com o menor número de publicações encontradas. Uma fazia referência ao papel das mulheres para a conservação ambiental das florestas, outra sobre a participação das mulheres na comunidade para tomada de decisões socioambientais e a outra sobre mulheres e a prestação de serviços ecossistêmicos.

De forma geral, foi possível observar que o tema relacionado às mudanças climáticas estão presentes em todos os continentes. Contudo, no que se refere aos outros temas levantados, percebe-se que a problemática socioambiental de cada região acaba por instigar as pesquisas científicas como, por exemplo, na América do Sul, onde os conflitos de terra, o agronegócio e as atividades extrativistas se relacionam, bem como emergem os movimentos sociais. Importante destacar também que, em todos os continentes, a perspectiva na qual as lideranças femininas e a participação ativa das mulheres em sua comunidade são vistas como um meio de efetivação de práticas conservacionistas, levantando uma discussão em torno de sociedades

patriarcais e matriarcais e como estas podem interferir na conservação ambiental, sobretudo em comunidades rurais.

Em uma das pesquisas encontradas, Ulloa (2016) afirma que as atividades extrativistas evidenciam de uma maneira profunda as desigualdades de gênero e exacerbam as desigualdades socioambientais, econômicas, trabalhistas e políticas. Para ela, as políticas de desenvolvimento econômico têm gerado múltiplas análises que conectam perspectivas ambientais, sociais, econômicas e políticas que enfatizam o aumento da participação e liderança feminina nos processos de resistência, por exemplo, por meio da participação delas nos sindicatos e demais associações trabalhistas. A autora considera que há poucas pesquisas que analisam os efeitos dos extrativismos nas relações de gênero, sobre a violência dirigida às mulheres e sobre como isso afeta as relações entre povos indígenas, afrodescendentes e camponeses.

Nesse sentido, para além do aparato institucional que legitima a atuação feminina nas questões ambientais, é preciso observar a importância do ativismo ambiental protagonizado por mulheres. Como exemplo disso, pode-se destacar aqui Shukri Bandari e Fátima Jibrell, duas mulheres da Somália na vanguarda do ativismo ambiental na década de 90. Ambas fundaram organizações não-governamentais (ONG's) para ajudar comunidades locais a proteger o meio ambiente e usar os recursos naturais de forma sustentável dentro de um contexto de guerra civil e num ambiente natural de extrema aridez. Em 2014, Fátima Jibrell recebeu o prêmio Camponês da Terra do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente por sua contribuição à conservação ambiental.

Cabe lembrar que uma das principais causas da degradação ambiental na Somália é o desmatamento e a desertificação, sobretudo para fazer carvão vegetal, que é usado como combustível para cozinhar e uma das principais fontes de renda desses povos. Para Jibrell (Bandari; Jibrell, 2019)⁶, que luta pela igualdade de gênero como um elemento central na proteção ambiental,

como sociedade tradicional de pastores nômades, são as mulheres que cuidam da criação animal e dos filhos; em consequência, as primeiras em comprovar as mudanças climáticas no entorno natural. (...) São dependentes do entorno, principalmente de água (...) as mulheres serão as primeiras vítimas.

Entretanto, conforme Mehta e Leach (2019), é preciso pensar nas mulheres não apenas como vítimas, mas como sujeitos centrais na sustentabilidade. Isso não significa colocá-las como cuidadoras ou guardiãs da biodiversidade, como comumente as mulheres quebradeiras de

⁶ Referência não contém página por se tratar de e-book.

coco babaçu são definidas em muitas pesquisas acadêmicas, mas reconhecer e respeitar seus conhecimentos, direitos e capacidades, assim como a integridade de seus corpos e assegurar que o papel que desempenham se encaixa com os direitos e controle sobre os recursos com seu poder de decisão.

Nessa perspectiva, a questão do gênero se coloca como determinante nas análises acerca da problemática ambiental. Naoko Ishi (2019), diretora do Fundo Mundial para o Meio Ambiente (FMMA), afirma que aprendeu no FMMA que não tem como analisar os projetos ambientais com neutralidade em termos de gênero, pois estes projetos não são neutros. Afirma ainda que é importante introduzir a análise de gênero como parte do planejamento do projeto para que seja possível identificar e corrigir de forma proativa as questões de gênero.

Para explicar melhor a relação entre análise de gênero e os projetos financiados pelo FMMA nos últimos anos ela cita, dentre outros, um projeto realizado na Índia, onde se abordava a relação entre os serviços ecossistêmicos e os meios de subsistência das mulheres em bacias hidrográficas frágeis, as incluindo no processo de tomada de decisões; e outro projeto em Gâmbia, onde apenas 35% da população tinha acesso à eletricidade e as mulheres tradicionalmente eram isoladas e excluídas das atividades comerciais, cenário que se modificou a partir do financiamento para energia renovável para as áreas rurais, pelo FMMA. Essa fala de Naoko Ishi (2019) sugere que a academia comece a se apropriar da análise de gênero ao pensar em planejamento e soluções ambientais.

4.5 As múltiplas análises das quebradeiras de coco babaçu

De acordo com Barros (2011, p. 180), a *gon* conceituada como quebradeiras de coco babaçu é muito ampla e precisa ser bem delineada já que existem situações em que pessoas que quebram o coco não se autodefinem como quebradeiras de coco. Sendo assim, é importante levar em consideração como se construiu essa categoria e como ela ganha, a partir da década de 1990, uma “conotação política, relacionada não somente a uma atividade econômica e sim a um contexto de lutas e mobilizações, inclusive com o acionamento de uma identidade própria.”

Apresenta-se, desse modo, um novo olhar sobre as quebradeiras, construídos por elas mesmas num processo de consciência de si, que foge da visão naturalista na qual são representadas como espécimes da floresta. De acordo com Almeida (2019, p.68), elas “descongelaram esta imagem folclórica (...) e se derramaram organizadamente nas estruturas do campo de poder (...) afirmando sua nova condição.”

A partir de então, o fator mobilização política fez com que a atuação dessas comunidades ultrapassasse limites regionais e ecossistêmicos, inserindo ainda a questão de identidade e gênero como parte da luta social. Além disso, revelou-se o fator da pluriethnicidade já que muitas quebradeiras se definem com “quebradeiras e indígenas” ou como “quebradeiras e quilombolas” (Almeida, 2019, p.40), incitando uma reflexão sobre as territorialidades construídas a partir de mobilizações sociais em espaços de existências coletivas diversas.

Nesta perspectiva, a delimitação da região dos babaçuais se relaciona diretamente com a existência de quebradeiras de coco que se autodefinem como tal e que lutam por direitos territoriais, estando ou não vinculadas ao MIQCB. Isto é, os conflitos sociais e ambientais enfrentados pelas quebradeiras de coco ultrapassam os limites de atuação do movimento ou qualquer outra forma de representatividade.

Esta percepção leva a uma reflexão acerca do conceito de território e territorialidades, tendo em vista que neste percurso realizado pelas quebradeiras de coco visualizam-se dinâmicas de relações de poder entre comunidade tradicional, agronegócio e terra. Nesse contexto, identifica-se território como um conceito de múltiplos sentidos que tenta, segundo Haesbaert (2004, p.87), “responder à problemática entre sociedade e espaço.”

Ao voltarmos o olhar para a problemática das quebradeiras de coco babaçu é possível compreender, portanto, que o espaço da chamada região ecológica dos babaçuais tem conotações diferentes por parte das quebradeiras, do poder público e do agronegócio. A atuação distinta dessas categorias dentro desse mesmo espaço é que gera a delimitação de território, balizada nas relações de poder.

Percebe-se que, embora exista uma relação estreita entre a atividade da quebra do coco babaçu e uma grave situação de pobreza, a luta das mulheres quebradeiras em permanecer com a atividade sugere uma profunda relação com os babaçuais. Segundo Angelin e Schnorrenberger (2017, p. 613), no meio rural, as mulheres têm uma “vivência mais próxima e diferente com o meio ambiente do que os homens, em especial na questão do cuidado ecológico e de proteção ambiental”. Esta preocupação tem sido demonstrada por

mulheres camponesas que, inseridas em movimentos de mulheres do campo, reivindicam políticas públicas e leis protecionistas ao meio ambiente, invocando premissas de desenvolvimento sustentável integracional, demandas estas que aparecem claramente também nos espaços de mística desses movimentos (Idem, p.613).

A luta pelo babaçu livre e a sua unificação com a luta das comunidades rurais ilustra, portanto, um processo de reterritorialização e amplia o sentido das mobilizações efetivadas pelas quebradeiras de coco.

A luta das quebradeiras de coco babaçu, iniciada nos anos 1990, vem sendo alvo de pesquisas que buscam entender a relação entre o modo de vida dessas mulheres e o meio ambiente. Observou-se, porém, que a ampliação do entendimento do lugar que essas mulheres ocupam, a partir de uma percepção que extrapola a noção de região ecológica dos babaçuais e, conseqüentemente, limites geográficos e/ou paisagísticos, proporcionou uma reciprocidade entre pesquisas e visibilização das mobilizações das quebradeiras.

Exemplo disso é o estado do Maranhão. Das trinta e sete publicações encontradas com a palavra-chave “quebradeira de coco babaçu”, cerca de metade foram realizadas neste estado, onde surgiu o MIQCB. Dentre estas, apenas quatro artigos foram publicados em periódicos da grande área das Ciências Ambientais, o que sugere que, neste campo, a discussão em torno das quebradeiras de coco que se aproxima de uma análise de gênero, raça e/ou movimentos sociais dentro de um contexto socioambiental não é comum. As outras pesquisas que trabalham na perspectiva de gênero e questões sociais, embora também façam referência à questão ambiental, na qual a quebradeira está envolvida, são publicadas mais comumente em periódicos da área do Direito, Antropologia, Políticas Públicas e Psicologia. A mesma observação vale para todos os resultados obtidos nesta pesquisa. A perspectiva de raça, multietnicidade e ecofeminismo, porém, ainda é escassa.

No que se refere aos estados do Maranhão e Pará, é importante citar também que a cartografia social realizada na região ecológica dos babaçuais constitui um importante vetor de discussão em torno das quebradeiras e sua relação com a terra. Mais de trinta anos depois desta descrição das áreas de babaçuais, feita pelo MIC em 1982, dados divulgados pelo projeto Cartografia Social dos Babaçuais, em 2015 e 2016, apontam uma área 30% mais extensa do que a descrita anteriormente (Almeida, 2019). Na presente pesquisa, foi possível observar que dois dos artigos obtidos com a palavra-chave “quebradeiras de coco babaçu” são resultados do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, realizado desde 2004.

Percebe-se que, ao tempo em que o movimento social foi ganhando espaço, as pesquisas modificaram seu escopo; e, à medida que as pesquisas modificaram seus pontos de partida foi possível compreender melhor a reprodução sociocultural de famílias agroextrativistas que vivem em comunidades rurais. O mapeamento de conflitos ambientais vivenciados pelas quebradeiras de coco contribuiu para a legitimidade do movimento, no sentido de que o conhecimento acadêmico construído amplia os espaços de discussão dos conflitos vivenciados em comunidades que vivem um intenso processo de exclusão socioterritorial.

A partir da construção de mapeamentos que tornaram possível uma caracterização sociológica da região ecológica do babaçu, esta ganhou tanto em expansão quanto em discussão

e representatividade dos conflitos ali existentes, sobretudo os conflitos ambientais. No momento em que pôde ser verificado que as áreas de babaquais ocupavam um espaço maior do que o que se sabia anteriormente, pôde ser verificado também a intensificação do desmatamento, a devastação das florestas e a degradação da qualidade de vida das comunidades tradicionais que possuem uma estreita relação com o ambiente natural no qual estão inseridas.

Foi possível perceber, desta forma, que a descrição do espaço físico e natural não eram mais suficientes para o manejo de ecossistemas e para o processo de tomada de decisões, os quais envolvem um jogo de conflito de interesses onde se tem, de um lado, povos tradicionais e, de outro, a expansão da agricultura mecanizada e excludente.

Por fim, os outros resultados obtidos com a palavra-chave “quebradeiras de coco babaçu” se dividem entre Pará, Amazonas, Tocantins e Piauí. Porém, mais duas pesquisas citando as quebradeiras também apareceram nos resultados da pesquisa pela palavras-chave “mulheres e conservação ambiental”: uma do Maranhão, que trata da lei do babaçu livre e a importância da proteção da atividade das quebradeiras e outra do Piauí, que trata do desafio da atividade extrativista do babaçu em se manter meio ao avanço do agronegócio. Sobre o Piauí, os dois resultados encontrados com a palavra-chave “quebradeiras de coco babaçu” versam sobre o movimento social protagonizado por estas mulheres e foram publicados em periódicos da área da Psicologia. E sobre o Tocantins, dois artigos tratavam do conflito de terras envolvendo as quebradeiras e a atuação do MIQCB, já o outro analisava a situação socioambiental e de saúde das quebradeiras, sendo apenas este último publicado em um periódico da área ambiental.

Estas informações sugerem a dificuldade que certas perspectivas de análise têm em penetrar campos de pesquisa que seguem uma racionalidade e, conseqüentemente, uma metodologia mais própria de determinada área. No que diz respeito ao arcabouço metodológico etnocientífico, este segue inspirado por interfaces da “antropologia com as ciências da natureza, bem como às ligações entre biodiversidade e sociodiversidade” (Alves; Souto, 2010, p. 27). Como muitas pesquisas etnoecológicas estudam os povos tradicionais, a ligação entre a Antropologia e a Etnociência tem se mostrado cada vez mais necessária e sistemática. De acordo com Miranda e Hanazaki (2009, p.125),

apesar de serem ciências recentes quando comparadas à Antropologia, a Etnobiologia, a Etnoecologia e a Etnobotânica, ao buscarem entender as relações entre os grupos humanos e o ambiente nos quais se inserem, também adotam o trabalho de campo como metodologia, aliás, de significativa importância na área. Alexiades (1996), pesquisador da área de Etnobotânica, assegura que estudiosos da disciplina precisam desenvolver entendimento básico relativo a paradigmas, conceitos e técnicas usados por profissionais das ciências naturais e sociais, superando as barreiras que frequentemente existem entre distintas áreas de conhecimento e que tornam o processo relativamente dificultoso.

Observa-se, contudo, que barreiras metodológicas e epistemológicas podem dificultar a intersecção entre perspectivas de análise e de categorização das pesquisas em determinadas áreas de conhecimento. Dessa forma, deve-se enfatizar uma racionalidade ambiental que procure compreender os diferentes aspectos da relação entre ser humano e ambiente natural, destacando a visão cosmológica e político-social da questão abordada, valorizando e o conhecimento tradicional e empoderando os povos detentores deste conhecimento.

Para Pacheco (2018), que pesquisou sobre pescadoras artesanais na Ilha do Mel (Paraná), etnografar essas mulheres e seus fazeres políticos dentro de um contexto de conflitos, é essencial para colocar em pauta a importância dessas mulheres para “além-mar”. Ela entende que o saber tradicional associado às estratégias políticas molda projetos de futuro que irão firmar “pertencimentos, identidades e territorialidades”. (Pacheco, 2018, p.64) Nesse sentido, versaremos, no próximo capítulo, sobre como os conceitos de região ecológica e florestas são ressignificados, pelas quebradeiras, em instrumentos de luta e como isso impacta nas formas de proteção ambiental, patrimonial e territorial.



5 ONDE TEM PALMEIRA, TEM UMA QUEBRADEIRA

Nas regiões norte e nordeste do Brasil, é possível identificar, mais fortemente, a existência de comunidades de quebradeiras de coco babaçu nos estados do Maranhão, Pará, Tocantins e Piauí. Em alguns desses estados, estas comunidades tradicionais são identificadas, comumente, em área de transição ecológica definida, biogeograficamente, como região ecológica do babaçu. Essa espacialização, entretanto, tem se tornado alvo de questionamentos, a partir de dois elementos principais.

Um deles diz respeito à elaboração de uma nova cartografia social das comunidades de quebradeiras de coco babaçu, na qual estas se auto mapeiam, sob a perspectiva de uma autoidentificação étnica e suas territorialidades específicas. Nesse caso, são mapeados não apenas espaços ou atributos físicos e ambientais, mas conflitos, reivindicações e formas de violência, representados simbolicamente.

Estes mapeamentos permitem uma maior compreensão do processo de territorialização, das territorialidades específicas e das situações de conflitos que eclodem em decorrência da luta pelo acesso aos babaçuais. Além disso, é possível perceber que o que é chamado de território

de babaçuais está diretamente relacionado à presença das quebradeiras de coco babaçu que, organizadas politicamente ou não, intuitivamente, nomeiam as áreas de babaçu como florestas e, a partir disso, pensam em formas de manejo coletivas que dizem respeito não apenas a elas, mas a todas as comunidades do sistema ecológico ligado ao babaçu. Essa perspectiva se afasta de concepções atreladas à Biologia ou a Geografia, por exemplo, e identifica o território como difuso e dinâmico, sobretudo ao se considerar a ativação da etnicidade das comunidades, o que leva ao segundo elemento da questão.

O outro elemento que questiona a espacialização da região ecológica dos babaçuais, remete à capacidade de organização política das comunidades de quebradeiras de coco babaçu. Apesar de serem comunidades descentralizadas espacialmente, formam uma unidade política mobilizadora com estratégias em comum. Para Almeida (2004, p.10),

a noção de ‘tradicional’ não se reduz à história e incorpora as identidades coletivas redefinidas situacionalmente numa mobilização continuada, assinalando que as unidades sociais em jogo podem ser interpretadas como unidades de mobilização.

Nesse sentido, por meio de associações regionais que se conectam com o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu - MIQCB - elas se articulam, sobretudo, pelo acesso à terra e lutam pelo que elas chamam de “babaçu livre”. A atuação destas organizações, porém, vai além da luta pelo direito aos babaçuais, englobando a denúncia de problemáticas ambientais, a luta pela manutenção do manejo sustentável, tradicional e coletivo da terra, pela preservação da sua identidade étnica e por direitos relacionados à questão de gênero, embora, de maneira geral, não se considerem um movimento feminista, mas feminino.

O leque de atuações e estratégias dessas organizações mantém a resistência e a coesão das comunidades, além de darem visibilidade ao movimento social e a identidade étnica a ele atrelada. Assim, comunidades que vivem do extrativismo do babaçu, acionam sua identidade a fim de serem atendidas por políticas públicas específicas e adquirirem empoderamento frente à conflitos socioambientais. O que antes parecia ser um espaço delimitado geograficamente, a partir de atributos físicos e ambientais, agora passa a ser compreendido através de elementos étnicos, culturais e políticos. Tendo em vista que a relação existente entre a quebradeira de coco babaçu e os babaçuais remete a elementos simbólicos, culturais, territoriais, ecológicos e políticos, objetiva-se, neste capítulo, refletir como a atuação das quebradeiras, organizadas politicamente, podem ressignificar os conceitos de região ecológica, florestas e manejo ecológico.

5.1 Região ecológica ou território?

Em um estudo feito sobre as quebradeiras de coco do Piauí, Silva e Fernandes (2013, p.142) relatam que “[...] muitas mulheres estão abandonando a quebra do coco e as jovens não se interessam em manter a atividade. Esse processo leva a uma diminuição no nível de sensibilização sobre a conservação e preservação das palmeiras”. O estudo afirmou ainda que as mulheres quebradeiras de coco se deparam com o desafio da fragilidade da sua organização sociopolítica, referindo-se ao Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu – MIQCB.

Apesar da constatação desse estudo realizado no Piauí em 2013, Almeida (2019) afirma que o MIQCB vem ampliando sua capacidade política de mobilização. Para ilustrar essa capacidade de mobilização, ele cita como exemplo o trabalho feito pelo PNCSA no Piauí, Tocantins, Pará e Maranhão, onde foi essencial a participação efetiva das associações nas oficinas de mapas. O autor afirma que:

[...] a delimitação atual da região ecológica dos babaçuais não é definida pelas “manchas” ou áreas de ocorrência dos babaçuais, que orientaram os critérios adotados de 1911 a 1979-1981, nem pelas formas organizativas diretamente referidas aos “regionais” do MIQCB, que balizaram os mapeamentos de 1993 e 2004. A área abrangida pela nova cartografia dos babaçuais transcende a ambas, evidenciando uma dupla expansão, seja das palmáceas, seja do raio de atuação político-organizativa (Almeida, 2019, p. 48).

Nesse sentido, a delimitação de uma área de babaçuais está diretamente relacionada com a existência de quebradeiras ou vice-versa. Acontece que, nem sempre, onde há palmeiras, há quebradeiras que assumem essa identidade como forma de luta por direitos. Isto é, há quebradeiras que não se mobilizam. Nas entrevistas realizadas, todas as mulheres responderam que apenas adquiriram consciência de si enquanto quebradeiras de coco após a inserção nos movimentos sociais. É comum ouvi-las dizer, inclusive, que antes disso, tinham vergonha de dizer que eram quebradeiras de coco.

Essa identidade, portanto, está atrelada a um processo de territorializações, pertencimentos e luta por direitos. À medida que os movimentos sociais se expandem pelas “regiões de babaçu”, a identidade “surge” como instrumento de luta, bem como os saberes a ela associados. Por isso, os automapeamentos tem divergido dos mapeamentos oficiais que pautam as políticas de desenvolvimento e, também por isso, é importante a parceria que vem acontecendo entre movimentos sociais e academia científica no que se refere a uma troca de conhecimentos para o empoderamento dos povos e reorientação de políticas territoriais e ambientais.

Nessa perspectiva, é fundamental entender que as quebradeiras de coco, assim identificadas, ocupam territórios e não apenas sistemas ecológicos. Poderia ser feito um estudo que simulasse o equilíbrio de um ecossistema, assim como já foram feitos estudos sobre os pantaneiros, por exemplo. Veríamos, certamente, que as quebradeiras executam o manejo ecológico das áreas de babaçuais de forma totalmente integrada ao ecossistema e que, sua ausência, seria uma porta aberta à degradação ambiental. Entretanto, a ausência de quebradeiras de coco politicamente organizadas seria uma porta aberta ao avanço do agronegócio, à monocultura, à exclusão territorial, racismo ambiental e aumento do aquecimento global, dentre outros.

Em um encontro das quebradeiras a respeito sobre um protocolo de consulta próprio⁷, aconteceu uma oficina na qual as quebradeiras refletiriam sobre o que seria o território para elas e uma das respostas foi: “onde houver duas ou mais quebradeiras lutando pelo babaçu, ali é um território.” Esta percepção leva a uma reflexão acerca do conceito de território e territorialidades, tendo em vista que neste percurso realizado pelas quebradeiras de coco visualizam-se dinâmicas de relações de poder entre comunidade tradicional, agronegócio e terra.

É importante, portanto, diferenciar espaço de território no sentido de que a noção de espaço antecede a noção de território. Para Raffestin (1993), o território se forma a partir do espaço, sendo aquele resultado de uma apropriação cercada de representatividade.

A abordagem territorial não é, contudo, exclusiva de determinadas categorias. Fala-se inclusive em “território do agronegócio”, noção advinda do processo de consolidação do agronegócio no Brasil, e na qual pode-se visualizar a fluidez dos territórios. Segundo Cavalcante e Fernandes (2008, p.23),

O território do agronegócio se fundamenta na integração corporativa dos produtores liderada pelas empresas, que reconfiguram o espaço em função da lógica produtiva. [...] é efetivado pela relação contratual das empresas com as propriedades agrícolas, e pela receptividade do Estado e da sociedade.

Ou seja, para estes autores, no campo do agronegócio, pode-se chamar território o espaço onde se presencia a relação contratual de empresas com empreendimentos agrícolas. O espaço em si não precisa ser contínuo ou possuir características similares para que seja entendido, nesse caso, também como território. Da mesma forma, a relação de territorialidade entre as quebradeiras e a floresta de babaçuais não exige continuidade espacial, nem definição paisagística específica, nem a presença do MIQCB, como mencionado anteriormente.

⁷ Evento realizado entre os dias 29 e 30 de maio de 2023, em Teresina.

Confrontam-se, nesse sentido, diferentes apropriações de território em um único espaço. Não significa dizer que é uma justa confrontação, se observarmos o conceito de territorialidade. Entendemos aqui, portanto, que falar em território do agronegócio é inapropriado, já que o conceito de territorialidade envolve afetividade e pertencimento. A despeito da presença de diferentes categorias sociais na região dos babaçuais, a discussão em torno da territorialidade muda o sentido dessa luta de interesses qualificando as relações de poder ao considerar a relação simbólica com o território.

De acordo com Andrade (1994), a territorialidade é permeada por afetividades que nascem do processo de relação com o território; refere-se a uma subjetividade relacionada ao sentimento de pertencimento a um determinado território. Compreende-se, assim, que territorialidade envolve abstrações que podem ser verificadas em ritualísticas, simbologias, práticas tradicionais e cotidianas. A territorialidade é vivenciada por meio de relações afetivas estabelecidas com o território do qual se apropriam ou lutam para se apropriar, não apenas por uma interrelação de dependência, mas sobretudo, por uma relação de pertencimento que dá identidade às comunidades.

Para Mourão, Almeida, Ueno *et al.* (2016), a quebra artesanal do coco babaçu pode ser considerada sustentável, mas exige grande esforço físico das mulheres, expondo-as a riscos de acidentes e doenças ocupacionais. Apesar disso, o estudo de Silva e Fernandes (2013), mostra que a quebra do coco com o machado consiste numa forte tradição cultural e, caso elas deixem de realizar esta etapa, suas atividades irão se restringir à cata do coco, descaracterizando-as.

Em uma audiência no Senado, em 2016, com a Comissão de Meio Ambiente, onde as quebradeiras reclamavam a importância da lei do Babaçu Livre, num momento em que foi mencionada a inserção de tecnologias na cadeia produtiva do babaçu, uma das quebradeiras foi enfática em dizer que seria a favor da tecnologia, na medida em que essas tecnologias não as excluam como detentoras do saber relacionado ao extrativismo e à economia do babaçu e como gestora dos seus territórios, afirmando que elas eram “quebradeiras” e não “catadeiras” de coco, como falaremos mais sobre isso mais adiante. Ao assumirem essa identidade elas não querem ser tuteladas, mas sim detentoras dos seus saberes e também da economia que circula na cadeia produtiva do babaçu. Além disso, para Rego e Andrade (2006, p.52),

[...] as características do processo de mobilização dessas mulheres e suas famílias faz com que as entidades que elas integram sejam identificadas como instituições de luta e resistência contra as ações de grandes proprietários de terra e mesmo de instâncias de governos. Essas lutas e toda a resistência têm sido evidenciadas principalmente por meio das “bandeiras de luta” levantadas em favor de práticas ambientais e econômicas específicas assim como do reconhecimento de uma *identidade – quebradeira de coco*.

Ahlert (2016), numa pesquisa realizada no Maranhão em que investigava as relações das quebradeiras com a escola, percebeu que, embora a educação formal escolar representasse a esperança de outras oportunidades de trabalho, a contribuição que a família poderia deixar às crianças era de ensinar uma atividade que, historicamente, era a garantia de sustento - a quebra do coco babaçu. “Não desvincular totalmente as crianças dos saberes do mundo rural era uma forma de analisar criticamente o poder da escola inserida num contexto de desigualdades sociais evidentes e de imprevisibilidade das condições de vida” (Ahlert, 2016, p.56).

Em um determinado momento, na reunião sobre o protocolo próprio de consulta, mencionado anteriormente, uma das quebradeiras falou das dificuldades que tem enfrentado com o Conselho Tutelar da cidade de Esperantina e que está sendo proibida de levar os filhos para a mata para acompanhá-la na caça e na quebra do coco. Se por um lado, algumas quebradeiras preferem preservar os filhos da dureza dessa atividade, ainda há muitas que necessitam levar os filhos por não ter com quem deixar. Esse impasse levantou discussões sobre como mostrar o valor da atividade e dos saberes para os filhos se não houver as vivências na mata e sobre como manter vivo o movimento social através da juventude se esta tem a tendência a se afastar das atividades relacionadas ao coco.

Observando esse cenário, o MIQCB tem pensado em estratégias para incluir a juventude na luta e entendem a importância de manter os laços entre as gerações, a partir dos saberes construídos geracionalmente e politicamente. Um exemplo disso foi a criação do Centro de Formação das quebradeiras de coco que funciona na sede do MIQCB, em São Luís. Dentre os objetivos, estão proporcionar uma educação contextualizada, capacitação para projetos e formação de jovens lideranças.

Esses espaços de debates, articulações e reflexões em torno das demandas, também são entendidos como territórios, pois se estabelece aí uma luta pela defesa dos interesses que se opõem aos interesses do agronegócio e das políticas desenvolvimentistas. Compreendemos que a territorialidade ressignifica o conflito de interesses no território dos babaçuais, evidenciando a exclusão sócio territorial das quebradeiras como consequência da estruturação de novos arranjos produtivos e modernização do campo. Fala-se, então, em desterritorialização, que, segundo Eduardo (2008, p.94), ameaça a preservação de modos de vida tradicionais por romper laços culturais que os povos mantêm com o território. Ele ressalta, porém, que é muito difícil que esses traços de identidade cultural sejam eliminados totalmente.

[...] esses elementos, códigos culturais [identidade territorial], podem permanecer ativos durante muito tempo, mesmo sem uma relação direta com o território que, no passado, os produziu. Por sua propriedade de permanência, os códigos simbólicos não se aniquilam em processos “imediatos” em que se consubstanciam as contradições da desterritorialização. São mais complexos (EDUARDO, 2008, p.94).

Isto explica a resistência de muitas comunidades tradicionais mesmo não possuindo a titularidade de suas terras e até mesmo sendo impedidas de acessar a terra que mantém suas atividades extrativistas. Explica a fluidez e a dinamicidade do movimento das quebradeiras - o MIQCB - e justifica o que vamos chamar aqui de reterritorialização das quebradeiras, observada com a conquista dos assentamentos. De acordo com Rossi (2013) a reterritorialização se configura como um movimento de reinserção de pessoas num determinado território, carregado das suas tradições, ritualísticas e simbologias, em virtude de uma desterritorialização promovida por propostas de desenvolvimento econômico. Essa realidade é exposta no depoimento de Chica Lera, uma das referências do MIQCB no estado do Piauí:

As mulheres quebravam coco e os homens iam vender escondido. Foi aí que começamos a vender coco fora. Gente foi presa, apanhou, mas a gente não desistiu, continuou e hoje é um assentamento. Mas o negócio foi difícil. O fazendeiro não vai logo, ele não vai, manda a polícia e a polícia não tem nada a ver com questão de coco. Ela tem a obrigação de ir atrás de bandido que anda assaltando o povo. A gente não desistiu de jeito nenhum (Santos, 2019, p. 47).

A reterritorialização é expressa, nesse sentido, como o estabelecimento de novas relações sociais nas quais as mobilizações e as lutas reivindicatórias passaram a partir de uma coletividade e não mais de comunidades setoriais. A busca pela autonomia no processo produtivo local marca a reapropriação do território por parte das quebradeiras em novas relações estabelecidas com os agricultores familiares.

Além da atuação do MIQCB, Silva (2011) destaca que ações e projetos de revalorização da atividade junto às comunidades rurais têm sido desenvolvidos, em menor escala, por segmentos institucionais como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), que, por meio de programas de incentivos às mulheres, tem buscado o empoderamento feminino das quebradeiras de coco, visando também o fortalecimento do capital social, das práticas de empreendedorismo, das oficinas, da inserção de novos produtos derivados do babaçu e da reestruturação produtiva do babaçu.

A luta pelo babaçu livre e a sua unificação com a luta das comunidades rurais ilustra, portanto, esse processo de reterritorialização e amplia o sentido das mobilizações efetivadas pelas quebradeiras de coco. Nesta perspectiva, compreende-se que:

[...] o território vai além do espaço físico; não se confunde com a terra. Caracteriza-se pelas relações estabelecidas com os recursos naturais, pela autonomia no uso e controle desses recursos. Assim, a luta das quebradeiras de coco de Esperantina no Piauí é também a luta das quebradeiras de coco do Pará, Maranhão e do Tocantins. O território se estende às mulheres que quebram o coco sob ameaça de perderem sua autonomia, às palmeiras de babaçu devastadas pelo processo predatório (LIMA; GAIOSO; 2019, p.19).

Conforme Rodrigues e Montenegro (2020), no entanto, em vez de reterritorializar, o movimento social das quebradeiras de coco cria um novo território. Para eles, é a partir da participação das mulheres quebradeiras de coco nos movimentos de luta e preservação de recursos naturais que elas “[...] constroem sua territorialidade e são incentivadas com a inserção de políticas públicas no cotidiano rural, inseridas por intermédio de cooperativas” (Rodrigues; Montenegro; 2020, p.160). Ou seja, novas formas de poder são estabelecidas a partir da representatividade, marcada pelo uso sustentável da terra e de uma economia que gira em torno de um recurso natural, criando um novo território.

Nesse contexto, Almeida (2008) fala, então, de “territorialidades específicas” como resultantes de processos sociais nos quais terras onde se estabelecem sentimentos de pertencimento coletivo são territorializadas, a partir da manifestação de identidades étnicas. Para ele (2008, p. 118) as territorialidades específicas se referem a um processo

(...) resultante de uma conjunção de fatores, que envolvem a capacidade mobilizatória, em torno de uma política de identidade, e um certo jogo de forças em que os agentes sociais, através de suas expressões organizadas, travam lutas e reivindicam direitos ao Estado. As relações comunitárias neste processo também se encontram em transformação, descrevendo a passagem de uma unidade afetiva para uma unidade política de mobilização ou de uma existência atomizada para uma existência coletiva. A chamada ‘comunidade tradicional’ se constitui nesta passagem.

Nessa perspectiva, as reflexões aqui construídas partem de pressupostos baseados nas relações existentes entre as quebradeiras e os babaquais, presentes no Maranhão, no Pará, em Tocantins e no Piauí, estados nos quais se observa o movimento organizado das quebradeiras. Pretende-se, assim, demonstrar o potencial dessas relações, territorialidades específicas, de ressignificar conceitos referentes a sistemas ecológicos e sociais, como regiões ecológicas, florestas e manejo, dando-lhes conotação política.

5.2 “Somos povos de floresta”

Na descrição do MIC (1982), as áreas de ocorrência da palmeira do babaçu eram caracterizadas como zonas de várzeas, próximas de vales e rios, ocorrendo, ocasionalmente, em colinas ou elevações. Entretanto, os babaquais podem ser comumente encontrados associados a outros tipos de vegetações típicas de regiões quentes e úmidas, o que pode gerar uma certa confusão na descrição dessas paisagens como aspecto pertinente à gestão do território.

Segundo Carrazza (2012), o babaçu pode ser encontrado naturalmente em planícies e em áreas de baixa declividade. Além disso, ocorrem em vários tipos de solo, sob climas que variam

do semiárido ao tropical e em variados tipos de vegetação, como floresta amazônica e cerrado. Babaçuais formam maciços em áreas abertas como áreas de pastagens, mas ocorrem, em baixa densidade, em floresta fechada.

A presença dos babaçuais está associada a padrões de sucessão ecológica secundária, sendo que eles predominam em áreas que, anteriormente, foram desmatadas para agricultura ou pecuária. São espécies que iniciam um processo sucessional e compõem florestas secundárias. Geralmente, estas espécies já estavam presentes na área ou são capazes de migrar facilmente para florestas vizinhas por meio de chuva de sementes ou dispersores como roedores.

Em florestas primárias, o babaçu se encontra nas florestas com densidades baixas e pode suportar variadas condições climáticas e edáficas. Além disso, possui germinação hipógea, do tipo remoto-tubular que o torna resistente ao fogo usado no manejo das pastagens. Esse fogo pode, inclusive, estimular a germinação do babaçu. Essa espécie, em fase de crescimento, resiste ao fogo e à capina e, dessa forma, pode competir com as forrageiras das pastagens. Por isso, áreas de pasto podem, facilmente, se tornar florestas sucessionais monodominantes de babaçu em pouco tempo (Silva, 2008).

E, por isso, também, pecuaristas optam por derrubar as palmeiras e cultivar espécies de gramas, como as braquiárias, que impedem o ressurgimento dos babaçuais na área. Conforme Gouveia (2017), a pastagem aberta onde se utiliza o capim braquiária/braquiarão geralmente é mais intensiva na utilização de mecanização e agrotóxicos. Além disso, o sistema radicular fechado desse tipo de gramínea controla a emergência de pindovas (palmeiras de babaçu na fase jovem infestante) e, conseqüentemente, reduz a densidade das palmeiras.

A opção pelas gramíneas braquiárias caracteriza outro perfil de produtor, que emprega tecnologia e capital em sistemas intensivos e não utiliza um leque mais amplo de usos da terra, como a consorciação com o babaçu. Essa integração geralmente não é aceita pelos pecuaristas em virtude da problemática social da concentração fundiária e ameaça à propriedade. Portanto, ainda que as palmeiras atenuem as deficiências hídricas e que o sombreamento parcial proporcione locais de refúgio para o gado nos períodos de maior insolação, elas têm sido erradicadas (GOUVEIA, 2017, p. 25-26).

Normalmente, em suas áreas de incidência, o babaçu concorre com outras espécies e se torna difícil a formação de grandes babaçuais. Mas, onde a concorrência é menor, em virtude da ação humana, pode haver a predominância do babaçu. Para Silva (2008), quando florestas secundárias são dominadas por babaçuais, o processo sucessional é mais lento e isso justifica uma maior densidade destas espécies. Porém, em florestas sazonalmente secas, as palmeiras de babaçu exercem grande importância no processo sucessional e, portanto, no processo de recuperação de áreas ambientalmente degradadas. De acordo com Silva (2008, p.13),

Devido à sua estrutura colunar, as palmeiras arborescentes retardam o desenvolvimento das lianas no início do processo sucessional, dominando o estrato superior das florestas jovens, por outro lado, como não crescem na sombra elas facilitam para que as espécies arbóreas cheguem ao dossel nos estágios mais tardios da sucessão.

Apesar de serem dominantes em áreas degradadas e/ou abandonadas, os babaçuais podem apresentar baixa produtividade. Conforme Pinto et.al (2010), um babaçal possui mais de mil palmeiras por hectare, que competem por água, luz e nutrientes, o que resulta em uma baixa produtividade de frutos. Por isso, é recomendado o desbaste, que significa a ação de retirar de palmeiras improdutivas ou com produção pequena ou com produção de baixa qualidade. Nesse processo de desbaste, é fundamental observar também o tamanho dos frutos e a quantidade de amêndoas por fruto.

No que se refere à área de incidência, os babaçuais são predominantes na Mata dos Cocais, no Meio Norte do Brasil. Esta área representa um ecótono ou área de transição e é oficialmente chamada de Território de Desenvolvimento Cocais, em virtude de uma subdivisão feita pela Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco e do Parnaíba – CODEVASF (2006), usufruindo de suas atribuições administrativas, em territórios. (Caselli, 2019) Segundo Caselli (2019), dados da Codevasf apontam que o Território dos Cocais tem área de 32.608,8 km² e população estimada em 839.181 habitantes, distribuídos em 41 municípios e agrupados em quatro aglomerados sendo:

os aglomerados 3 e 4 localizados no Piauí (Figura 01), aglomerado 27 no Maranhão e o aglomerado 28 no Ceará. O estado com maior participação no Território dos Cocais é o Piauí, com área de 17.080,4 km², abrangendo 22 municípios e, aproximadamente, 347.600 habitantes. Tal população tem entre suas principais atividades o extrativismo do babaçu (Caselli, 2019, p.22).

Território de Desenvolvimento “Cocais”

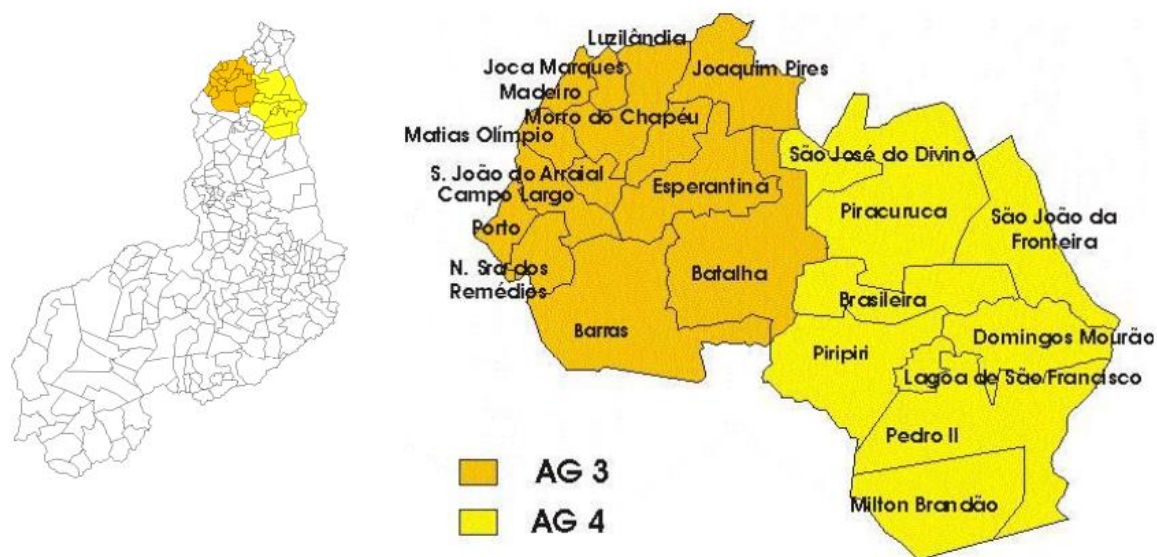


Figura 04 - Aglomerados 03 e 04 do Território de Desenvolvimento Cocais.
Fonte: CEPRO, 2013.

Além disso, dados do Sistema IBGE de Recuperação Automática – SIDRA (2018), demonstram alta produtividade do aglomerado 3, composto por 13 municípios piauienses, os quais, juntos, produziram cerca de 45% do babaçu do Piauí no ano de 2016.

Uma outra pesquisa de 2017 que propôs criar um sistema de informações georreferenciadas para o “agronegócio” do babaçu no Piauí, analisou a produção de 25 municípios das regiões centro e norte do Piauí. Importante destacar aqui que essa pesquisa, embora mencione as quebradeiras como comunidade que vive do extrativismo do coco babaçu, enfoca o uso dessa matéria-prima pela indústria, observando, inclusive, as potencialidades do babaçu na fabricação de biocombustíveis. Nesse contexto, SIG GeoBabaçu mapeou uma área de 18.844,12 km², sendo 2.680,80 km² de áreas de babaçuais, o que corresponde, segundo a pesquisa, cerca de 14% de toda a área dos municípios pesquisados. Conforme Vieira et. al. (2017, p.60), os municípios que apresentaram maior percentual de áreas ocupadas com o extrativismo do babaçu foram: Miguel Alves (77,23%), São João do Arraial (64,04%), Nossa Senhora dos Remédios (55,72%), Porto (36,83%) e Campo Largo (36,35%). O SIG GeoBabaçu também oferece a possibilidade de mapas de classificação dos municípios pesquisados, conforme é possível visualizar na figura 05.

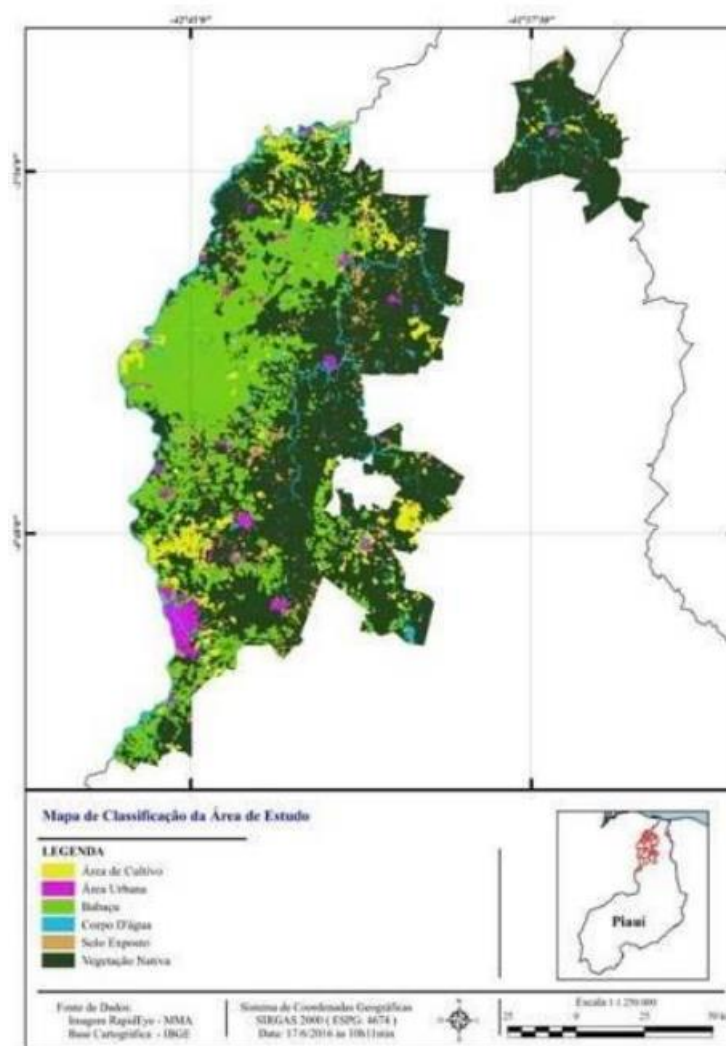


Figura 05 – Mapa de classificação da área de estudo do SIG GeoBabaçu. Fonte: Vieira et.al., 2017.

O mapa acima aponta áreas de cultivo, áreas urbanas, áreas de babaçuais, solos expostos e vegetação nativa. Observado esse cenário ambiental no qual se insere a palmeira do babaçu, é possível tecer reflexões sobre como o seu comportamento ecológico pode apontar para causas e soluções das transformações socioambientais ocorridas no Território dos Cocais, além de sugerir alternativas de desenvolvimento local e manejo sustentável.

As respostas ecossistêmicas que o babaçu oferece para uma análise macro, contudo, não podem ser analisadas isoladamente, pois estão diretamente relacionadas com a comunidade de quebradeiras de coco babaçu, portanto, a uma identificação étnica e a uma unidade política mobilizadora, visualizada pelo movimento social que protagonizam, o MIQCB. A partir desse contexto, iremos refletir aqui sobre alguns conceitos ecológicos, sob a perspectiva das quebradeiras de coco babaçu. O primeiro deles se refere à ideia de florestas.

Durante a pesquisa de campo, nos variados momentos de observação de articulação das quebradeiras, percebemos que as quebradeiras se referem aos babaçuais como florestas. O uso desse termo, entretanto, tem levantado questionamentos nos espaços políticos de discussão da lei “babaçu livre”. O projeto da lei estadual do babaçu livre no Piauí, que data de 24 de setembro de 2021, em seu enunciado, propunha:

destina as áreas imóveis rurais nas quais se localizam as florestas de coco babaçu no Estado do Piauí para a instituição de Áreas de Proteção Ambiental, reconhece a atividade tradicional de coleta e quebra do coco babaçu como patrimônio cultural do Estado do Piauí e dá outras providências.

Este termo “florestas”, como se apresentou no projeto de lei, foi questionado pelo fato de que, cientificamente e juridicamente, se refere a áreas com uma densidade significativa de espécies e remete ao não uso da área pelos seres humanos, dentro de uma perspectiva preservacionista. De acordo com o Sistema Nacional de Informações Florestais (2022), de forma geral,

denomina-se ‘floresta’ qualquer vegetação que apresente predominância de indivíduos lenhosos, onde as copas das árvores se tocam formando um dossel. (...) Porém, para tratar de florestas no meio acadêmico, científico e governamental, necessita-se de uma definição mais técnica e objetiva, que possibilite a estimativa de área de florestas do país e também atenda a regulamentos e normas, nacionais ou internacionais, que não podem permitir dúvidas de interpretação.

Dentre as definições específicas para estes fins, destacam-se as que excluem a possibilidade de uso agrícola ou urbano e almeja-se a reversão total da área para floresta. Nesse sentido, a ideia de floresta, na visão da quebradeira de coco, bem como a proposta da transformação de florestas de babaçuais em Área de Proteção Ambiental (APA) esbarra na perspectiva do conhecimento cartesiano, tecnicista e nas concepções carregadas de “biologismo” e geografismo” (Almeida, 2004, 2019). Apesar das longas discussões com a assessoria jurídica do estado, o texto final da lei no qual havia o nome “florestas” no seu enunciado, já que este foi completamente modificado para: “reconhece como patrimônio cultural do Estado do Piauí, as atividades tradicionais de coleta e quebra de coco babaçu, bem como os produtos delas decorrentes e seu modo tradicional de produzir.” (Piauí, 2022)

Durante o processo de debate acerca da proposta de lei, outro fato que chamou a atenção foi que a assistência jurídica do governo solicitou que as quebradeiras propusessem uma área delimitada geograficamente para fins de preservação, caso contrário, a criação de uma unidade de conservação seria impossibilitada. Para o assistente jurídico do governo do estado do Piauí, em reunião (Figura 06) com as quebradeiras em novembro de 2021, seria improvável a criação de uma APA sem uma área delimitada já especificada no projeto de lei.

Além disso, afirmou que esta proposta de criação da APA passa por cima das atribuições legais do estado, tendo em vista que já existe uma legislação estadual referente à criação de unidades de conservação (Lei estadual Nº 7044/2017 que institui o Sistema Estadual de Unidades de Conservação). De acordo com a revisão⁸ do projeto de lei enviada por assessores do estado ao MIQCB e sua assessoria jurídica, sugere-se que a lei estabeleça que as áreas territoriais rurais, nas quais se localizem florestas de palmeiras de coco babaçu sejam consideradas prioritárias para criação de unidades de conservação, em especial nas categorias de Reservas Extrativistas ou Florestas Estaduais.



Figura 06 - Reunião do MIQCB com o assistente jurídico do estado do Piauí no dia 30 de novembro de 2021, sobre o PL Babaçu Livre. Na foto: Helena Gomes, coordenadora executiva do MIQCB PI; Dr Jean Paulo, assistente jurídico do governo do estado e Dr Benoni Ferreira, defensor público federal.

Fonte: Própria autora.

Como tratado anteriormente, as palmeiras de babaçu compõem florestas de sucessão secundária formadas, principalmente, em áreas desmatadas e/ou abandonadas. Associado a isso, tem-se o fato de que, dificilmente formam áreas densas, tendo em vista que concorrem com outras espécies e que a alta densidade de palmeiras prejudica a produtividade. Ademais, são espécies que, corretamente manejadas, convivem e contribuem para atividades consorciadas como agricultura e criação de animais.

Dessa forma, exigir que as áreas de babaçuais tenham densidade o suficiente para serem chamadas de florestas e delimitadas geograficamente para serem preservadas, não cabe nesse caso. Sobretudo, ao se constatar, que as comunidades quebradeiras de coco babaçu também praticam a agricultura familiar, possuem criações de animais e praticam quintais agroecológicos

⁸ Comentários feitos pela assessoria jurídica do Governo do Estado do Piauí no texto do projeto de lei Babaçu Livre (Documentos em word enviado via e-mail para o MIQCB)

como fonte de renda complementar. Nem por isso pode-se afirmar que se trata de agricultores familiares e/ou comunidades rurais, são comunidades tradicionais com direitos específicos.

Embora a sugestão, por parte do governo do estado, fosse de criar Reservas Extrativistas ou Florestas Estaduais, para o Miqcb e sua assessoria jurídica, a criação de APA's é que poderia, de fato, atender às demandas das quebradeiras, inclusive porque as restrições aos proprietários são menores, já que não envolve diretamente desapropriações de terras privadas, tais como as Reservas e Florestas. Se caso fossem criadas Reservas ou Florestas as restrições seriam maiores e sua criação, bem como delimitação, estaria condicionada à identificação de florestas de babaçu, dentro dos termos entendidos pelos representantes do estado e técnicos da Secretaria Estadual de Meio Ambiente, que seriam florestas de densidade arbórea significativa, conforme mostra o trecho da revisão da lei feita pela assessoria jurídica:

poderá ser incluído parágrafo estabelecendo prazos para que o Estado promova mapeamentos para identificação de áreas rurais revestidas por concentração de cobertura vegetal significativa de babaçu, para transformação imediata em Florestas Estaduais e/ou Reservas Extrativistas.⁹

Para a governadora (então vice-governadora) do estado e um deputado, presentes em uma outra reunião (Figura 07) com as quebradeiras no Palácio de Karnak, o ideal seria excluir esta proposta do projeto de lei e focar no ponto principal que, para eles, seria o reconhecimento da atividade tradicional e da coleta de coco babaçu como patrimônio cultural do estado do Piauí.¹⁰ Provavelmente, devido a isso, as principais demandas das quebradeiras tenham sido omitidas no enunciado do texto da lei aprovada em dezembro de 2022. O enunciado deixa transparecer que a lei trata somente da atividade extrativista do coco babaçu como patrimônio cultural, embora os tópicos que abordam as demandas levantadas pelas quebradeiras, sobretudo referentes à titularidade de terras e desmatamento de babaçuais permanecessem. Acreditamos que, pelo fato de as quebradeiras não lançarem mão das suas propostas, os representantes políticos que defenderam a lei para a aprovação usaram dessa estratégia para que a lei fosse aprovada sem grandes problemas.

⁹ Comentários feitos pela assessoria jurídica do Governo do Estado do Piauí no texto do projeto de lei Babaçu Livre (Documentos em word enviado via e-mail para o MIQCB)

¹⁰ Falas registradas na reunião do dia 09 de dezembro de 2021 do Miqcb com a Governadora do Estado, Regina Sousa; o assessor jurídico do estado, Dr. Jean Paulo; o Deputado Lima, que defende o projeto de lei Babaçu Livre; o defensor público federal Dr. Benoni Ferreira e a professora Dra. Carmen Lucia Silva Lima, representando o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.



Figura 07 - Reunião do MIQCB com a então vice-governadora do estado do Piauí no dia 18 de março de 2022, sobre o PL Babaçu Livre. Na foto: Sandra Cardoso, assessora de projetos do MIQCB; vice-governadora Regina Sousa; deputado estadual Francisco Lima; Dr. Jean Paulo, assistente jurídico do estado.

Fonte: Própria autora.

Importante destacar também que na lei aprovada, as formas de acesso à terra pelas quebradeiras de coco podem se dar de diversas formas, de maneira a atender aos anseios das quebradeiras. Conforme a lei, em seu artigo 5º,

O acesso pelas quebradeiras de coco babaçu e seus familiares às áreas de incidência de babaçuais, também poderá se dar através:

I - da destinação e titulação, em caráter comunitário e inalienável, de terras públicas e devolutas estaduais prioritariamente para titulação às comunidades de quebradeiras de coco que as utilizem para o exercício de suas atividades tradicionais da coleta e quebra do coco babaçu, sendo aplicável no que couber a lei estadual nº 7294/ 2019;

II - da aquisição de áreas pelo Estado do Piauí com a finalidade de serem doadas e tituladas para as comunidades tradicionais de quebradeiras de coco babaçu que delas necessitem para o exercício de suas atividades tradicionais de subsistência, em caráter de propriedade comunitária e inalienável;

III - de criação, mediante solicitação de organização representativa de quebradeiras de coco babaçu, de Unidades de Conservação de Uso Sustentável especialmente Áreas de Proteção Ambiental e Reservas Extrativistas, nos termos do art. 225, da Constituição Federal de 1988, combinado com o art. 15-A, da Lei 9.985/2000 e lei estadual nº 7.044/2017, no que couber;

IV - de estabelecimento de servidões, caso necessário, mediante solicitação de comunidades e organizações representativas de quebradeiras de coco babaçu, às áreas nas quais se localizem as palmeiras de coco babaçu.

A aprovação da Lei Babaçu Livre do Piauí, Nº7888 de 09 de dezembro de 2002, foi uma imensa vitória para as quebradeiras de coco, não apenas do Piauí, mas de todo o movimento nos estados do Tocantins, Pará e Maranhão. Agora, a estratégia do MIQCB é aprovar a mesma lei nos outros estados, por meio das Campanhas do Babaçu Livre.

No entanto, levando em consideração todo o processo de discussão do projeto de lei no Piauí, observamos que a forma como o estado compreende os babaçuais e a criação de áreas de proteção não reflete sobre as formas de incidência dos babaçuais, como isso se relaciona com

o uso da terra, com as disputas territoriais e com o papel da comunidade de quebradeiras no manejo da terra. Tampouco reflete sobre a importância desta espécie para a manutenção de muitas outras e, conseqüentemente, do sistema socioambiental. Ainda é difícil, num sistema tecnocrático de ação pública e cartesiano de produção de conhecimento, compreender e aceitar que conhecimentos tradicionais e diferentes formas de vida possam carregar consigo altas tecnologias capazes de restaurar o equilíbrio ambiental e frear a crise climática. Prova disso foi a construção de uma estrada na cidade de Esperantina, em 2023, que derrubou dezenas de palmeiras de babaçu, afetou a comunidade Fortaleza IV, destruiu um cemitério da comunidade, causando danos arqueológicos e se constituiu obstáculo para o curso de um riacho, ilhando algumas casas e desabrigando pessoas, além de outros impactos. Esse empreendimento foi financiado pelo governo do estado, sem qualquer processo de licenciamento ambiental e consulta prévia (IPHAN, 2023).¹¹

Compreende-se, portanto, que a apropriação do termo “floresta” pelas quebradeiras de coco babaçu do Piauí exerce uma função estratégica no sentido de serem incluídas e vistas enquanto “povos da floresta”, termo originalmente usado para designar comunidades tradicionais amazônicas, inclusive, tendo os “empates” como forma de resistência também atribuídos às quebradeiras. Seria estabelecido, assim, um critério de diferenciação e, ao se diferenciarem, poder requerer direitos específicos; ou seja, é uma estratégia que faz parte de um plano de consolidar a identidade étnica das quebradeiras perante as instituições governamentais.

Trata-se uma apropriação legítima ao reconhecer que floresta de babaçu é onde a quebradeira de coco está e se vê como um povo de floresta. É uma autoidentificação que inclui uma perspectiva específica de floresta. Envolve ainda uma mítica e uma simbologia refletida na relação das quebradeiras com a palmeira, vista como mãe-palmeira. Como, para as quebradeiras, a floresta também se refere às palmeiras nativas, que não foram plantadas, é comum a associação com um aspecto divino que, ao mesmo tempo, sugere a ausência de propriedade e se opõe aos cultivos que exterminam as palmeiras.

Para a quebradeira Francisca Maria Pereira¹², representante do MIQCB do Maranhão em uma audiência pública no Senado no dia primeiro de dezembro de 2016, “o coco é uma

¹¹ O empreendimento foi realizado em julho de 2022, quando a comunidade foi surpreendida com a obra. Posteriormente, o MIQCB fez a denúncia ao Ministério Público e à Secretaria Estadual de Meio Ambiente, mas a obra não foi embargada e chegou a ser concluída. Em Nota Técnica, o Instituto Nacional do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, detalha os danos causados à comunidade e sugere ações mitigatórias e compensatórias.

¹² Audiência pública da Comissão de Meio Ambiente, Defesa do Consumidor e Fiscalização e Controle, para discutir o mapa da região ecológica dos babaçuais no Piauí, Tocantins, Maranhão e Pará, presidida pela então senadora Regina Sousa, no dia 01 de dezembro de 2016.

planta nativa, ela não é de ninguém, ninguém plantou lá, então ela é uma resistência nossa quanto à essa questão que essa lei (Babaçu Livre) seja aprovada pra que elas possam acessar esse babaçu” (Pereira, 2016). Tudo isto diz respeito ao que Almeida (2004) denomina de territorialidades específicas, ao que Bernardino-Costa (2018) chama de decolonização do ser e ao que Bourdieu (1989) chama de reapropriação coletiva do poder. A afirmação de Francisca, que é sempre repetida pelas quebradeiras em seus discursos, transformou-se em mais um instrumento de luta política. A percepção, aparentemente ingênua, de que uma árvore que não foi plantada não é de ninguém contraria a lógica capitalista da propriedade privada e é genial no sentido de que transforma uma simples percepção em algo transgressor.

Importante lembrar, com relação à essa questão, que a inserção das comunidades de quebradeiras de coco no Cadastro Ambiental Rural – CAR coletivo, no Piauí, foi uma conquista inédita do movimento. Embora o CAR seja apenas um sistema de declaração de informações, o CAR coletivo é essencial para ajudar a identificar os territórios de quebradeiras e as áreas que envolvem conflitos de terras. Permite, ainda, o acesso à créditos fundiários e agrega à luta do movimento pela titulação de territórios coletivos e não loteamentos individuais. Esta, aliás, é uma proposta central e ramificadora do movimento das quebradeiras. É a partir da proposta de territórios coletivos, que é possível discutir sobre a participação das quebradeiras na cadeia e arranjo produtivo do babaçu, em planos de gestão territorial e ambiental ou planos de vida, sobre produção sustentável e economia solidária, por exemplo.

Essas percepções próprias do modo de vida das quebradeiras transformadas em argumentos de luta pelo acesso aos babaçuais rompem com um processo histórico de legitimação de classificações que servem à uma ideologia de dominação e à lógica do sistema capitalista, pois, segundo Bourdieu (1989), para que essas classificações sejam legitimadas é preciso que o grupo se reconheça nelas e manifeste uma identidade que lhes foi atribuída. Essa ruptura é possível de ser visualizada nos mapeamentos produzidos pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia em 2005 (Mapa Guerra Ecológica dos Babaçuais: conflitos socioambientais) e 2018 (Mapa Nova Cartografia Social dos Babaçuais), nos quais estão identificadas, pela própria comunidade, territorialidades, ameaças de violência, desmatamentos, dentre outros.

5.3 A concepção de Planos de Vida para territórios tradicionais de quebradeiras de coco babaçu

Seguindo o raciocínio do tópico anterior, outro tema que merece reflexão é o plano de manejo ecológico. Legalmente, sempre que se cria uma Unidade de Conservação (UC), é exigida a elaboração de um plano de manejo, que consiste em um documento técnico que, baseado nos objetivos gerais da unidade, estabelece o zoneamento e normas que irão regular o uso da área e dos recursos naturais. Na elaboração do plano, a participação social ocorre, basicamente, na etapa preparatória, na oficina de elaboração ou revisão do plano de manejo, na revisão do documento e na elaboração dos planos específicos. As comunidades devem ser contatadas, inclusive, em momentos de discussão de objetivos e nas oficinas diagnósticas.

Entretanto, o que se verifica, comumente, é a submissão compulsória dos povos tradicionais a preceitos e normas técnicas atreladas a uma ideia de preservacionismo e conservacionismo que não considera estes povos como agentes sociais, mas como pessoas a serem tutelados. As comunidades devem seguir um plano de manejo que, muitas vezes, não considera sua importância, sobretudo política, dentro de um sistema socioambiental que não é visto a partir das territorialidades ali presentes. Nesse sentido, as comunidades de quebradeiras de coco do Piauí, por meio do MIQCB, vêm discutindo sobre que tipo de plano seria adequado para os seus territórios.

Na Lei Nº7888, em seu artigo sexto, está proibido o desbaste de palmeiras por meio de fogo, “correntão” ou uso de agrotóxicos; o corte do cacho inteiro do babaçu, bem como da derrubada do coco e de sua utilização integral para produção de carvão vegetal; e a compra e venda do coco babaçu inteiro para qualquer finalidade. Essas proibições, assim como outros referentes ao raleamento e rateio de imóvel, embora sejam aplicadas independentemente de um plano de manejo devem estar reforçadas e detalhadas nos planos de cada território. Conforme a lei, na concepção e gestão de planos de desenvolvimento e similares, é obrigatória a participação das quebradeiras e suas instituições representativas,

observando-se o conhecimento tradicional e os registros comunitários de manejo (protocolos, ata de reunião de associação, publicações de pesquisa, história oral, etc.), em todas as etapas, especialmente, do diagnóstico e zoneamento do plano de manejo e o uso da nova cartografia social como um dos instrumentos para coleta de dados. (Piauí, 2022)

A lei, portanto, reconhece a legitimidade das comunidades tradicionais de quebradeiras de coco babaçu como autônomas em seus territórios e gestoras do sistema ecológico no qual estão inseridas. Preocupa, contudo, como e quando essa lei começará a ser implementada, tendo

em vista que ainda não foi discutida em larga escala com os diversos setores da sociedade e poder público e pouco se conhece ainda a seu respeito e o que ela vai significar num contexto de interesses conflitantes. Por isso, a despeito da aprovação da lei, as comunidades de quebradeiras têm se preocupado em elaborar estratégias diversas de proteção territorial e ambiental. Para ilustrar isso, iremos abordar aqui o caso do Território Vila Esperança.

Em março de 2022, foi titulado, pelo governo do estado do Piauí, o primeiro território de quebradeiras de coco babaçu, o Território Vila Esperança, localizado no município de São João do Arraial, como mostram as imagens abaixo (Figuras 08 e 09).



Figura 08 - Entrega do Título da terra à Comunidade do Território Vila Esperança no dia da posse da Governadora do Estado do Piauí, dia 31 de março de 2022.
Fonte: MIQCB, 2022.



Figura 09 - Comemoração pela titulação do Território Vila Esperança na comunidade no dia 14 de maio de 2022.
Fonte: MIQCB, 2022.

Importante mencionar que, antes da titulação, foi criada a Lei Estadual Nº 7.294, de 10 de dezembro de 2019, que dispõe sobre a política estadual de regularização das ocupações exercidas sobre terras públicas e devolutas pertencentes ao estado. Associado à lei, foi criada, a nível estadual, a Gerência de Comunidades Tradicionais para realizar a identificação e mapeamento dos povos e comunidades no Piauí. Mediante estudos antropológicos e de geomensura, o Estado procurou responder a demanda do reconhecimento de territórios tradicionais como parte de uma política de desenvolvimento sustentável. E foi nesse contexto que se iniciou o processo de titulação do Território Vila Esperança como um território tradicional de quebradeiras de coco babaçu.

Nesse contexto, em maio do ano de 2021, foi instaurado, no Instituto de Terras do Piauí, o processo de regularização fundiária da Comunidade Tradicional de Quebradeiras de Coco Babaçu – Coité, localizado no município de Esperantina (PI). E, em 31 de março de 2022 foi publicado o título de domínio coletivo outorgado, pelo INTERPI, à Comunidade Tradicional de Quebradeiras de Coco Babaçu Vila Esperança, representada pela Associação de Desenvolvimento dos Pequenos Produtores da Comunidade Vila Esperança, com uma área de 1.219, 485 ha, incidente sobre a Data Coité.

Desde então, a comunidade do território titulado tem se preocupado sobre de que forma podem fazer uso coletivo da terra. Por isso, a comunidade decidiu que seria necessária a elaboração de um plano de uso. De acordo com a assistente jurídica do MIQCB, inicialmente falou-se em plano de manejo ou plano de uso, que é parte do plano de manejo. Mas, posteriormente, iniciaram-se discussões dentro do MIQCB, juntamente com pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, se esta seria realmente a proposta da comunidade. Tendo em vista que plano de manejo é direcionado às Unidades de Conservação e é gerido por órgãos governamentais, discute-se sobre qual seria a proposta mais adequada para um território de quebradeiras de coco babaçu.

Por ser o primeiro território tradicional de quebradeiras de coco titulado no Brasil e considerando o contexto de aprovação da Lei Estadual do Babaçu Livre (Lei No 7.888, de 09 de dezembro de 2022), começou-se a questionar que tipo de plano atenderia, de fato, aos anseios e demandas da comunidade, sobretudo no que se refere à proteção territorial e ambiental. O primeiro ponto a ser definido é que esse plano seria pensado e elaborado coletivamente, em parceria com instituições de ensino, MIQCB e comunidades de quebradeiras de coco babaçu. O segundo ponto a ser pensado dizia respeito a como o plano poderia ser um instrumento de defesa territorial, tendo em vista que o território reconhecido pela Comunidade do Território

Vila Esperança é, de fato, maior do que o que foi titulado pelo Instituto de Terras do Piauí - INTERPI.

Considerando que este seria o primeiro plano de gestão de um território de quebradeiras de todas as regionais do MIQCB, esta discussão dentro do movimento se faz essencial e inaugural. Para a pesquisadora do PNCSA, que acompanha e pesquisa sobre o movimento, e para a assessora jurídica do MIQCB¹³ este documento deve ser inspirado no Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA), que é um instrumento da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), Decreto nº 7.747, de 05 de junho de 2012. A pretensão é legitimar as quebradeiras de coco babaçu como comunidade tradicional, o Território Vila Esperança como território tradicional e assegurar a autonomia das comunidades na gestão do território, inspirado no que determina a Convenção 169 da OIT.

Segundo Comandulli (2016), estes planos são ferramentas de planejamento intercultural sobre o uso do território, e devem refletir as aspirações e perspectivas dos povos indígenas sobre o uso e o futuro do seu território (Comandulli, 2016). Por meio deste instrumento, a PNGATI (Brasil, 2012) tem como objetivo garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia sociocultural, nos termos da legislação vigente.

Não existe PGTA para comunidades de quebradeiras de coco babaçu, porém a referência ao PGTA seria mais no sentido do reconhecimento e protagonismo da comunidade na gestão do seu território. Nesse caso, são as quebradeiras que decidem sobre o que deve ser feito e de que forma. Seguindo a mesma lógica do processo de discussão acerca de lei estadual do Babaçu Livre e do protocolo próprio de consulta, o movimento social por elas organizado toma a frente para decidir sobre suas vidas e territórios, tendo parceiros como aliados que fortalecem o movimento, mas não tutores. As demandas do movimento se apresentam nos diálogos e debates sempre a partir de ideias e concepções próprias fortemente sustentadas por argumentos de vivências e pertencimento que, nos espaços públicos e acadêmicos se transformam em instrumentos de luta.

Pela primeira vez, uma estratégia do movimento inclui a elaboração de um plano de gestão de território, que será elaborado, monitorado e fiscalizado e gerido pela própria comunidade, contrariando, de certa forma, pressupostos formais da gestão pública que

¹³ Falas registradas em reunião com o MIQCB realizada no dia 11 de outubro de 2022.

privilegia conhecimentos técnicos. Nesse caso, o conhecimento técnico caminhará lado a lado do conhecimento tradicional. Daí a importância da Etnoecologia Política na legitimação de conhecimentos tradicionais, sobretudo nos espaços institucionais de gestão, enquanto estratégias de empoderamento e afirmação de uma identidade (Leff, 2013). Nesse mesmo sentido, Martinez-Alier (2007) fala em epistemologia popular no movimento por justiça social, estabelecido num diálogo de saberes.

A partir desta perspectiva, o uso do termo “florestas” pelas quebradeiras e a construção de um plano de gestão pela própria comunidade representam, conforme Almeida (2004), o advento de categorias que, ao afirmar uma existência coletiva, politizam termos da vida cotidiana e práticas de uso dos recursos naturais rompendo com classificações colonialistas e homogeneizantes que favoreciam à subordinação dos povos “nativos”.

A partir dessa reflexão, a regional do MIQCB no Piauí reuniu a comunidade com pesquisadores em meados de 2023, para discutir a melhor proposta e orientar a elaboração do plano mais adequado para o território. Assim, em parceria com a Universidade Federal do Piauí e Instituto Federal do Piauí foram realizados trabalhos e estudos que tiveram como resultado um inventário legal contendo o histórico da titulação do território e as leis, sobretudo ambientais, que se relacionam com ele; um diagnóstico antropológico e ambiental; um diagnóstico de uso do solo com fragilidades e aptidões desse solo; e um mapa de diagnóstico ambiental, identificando recursos hídricos, habitações, áreas de veredas, solos expostos e os tipos de vegetação encontradas, como mostra a figura 10 abaixo.

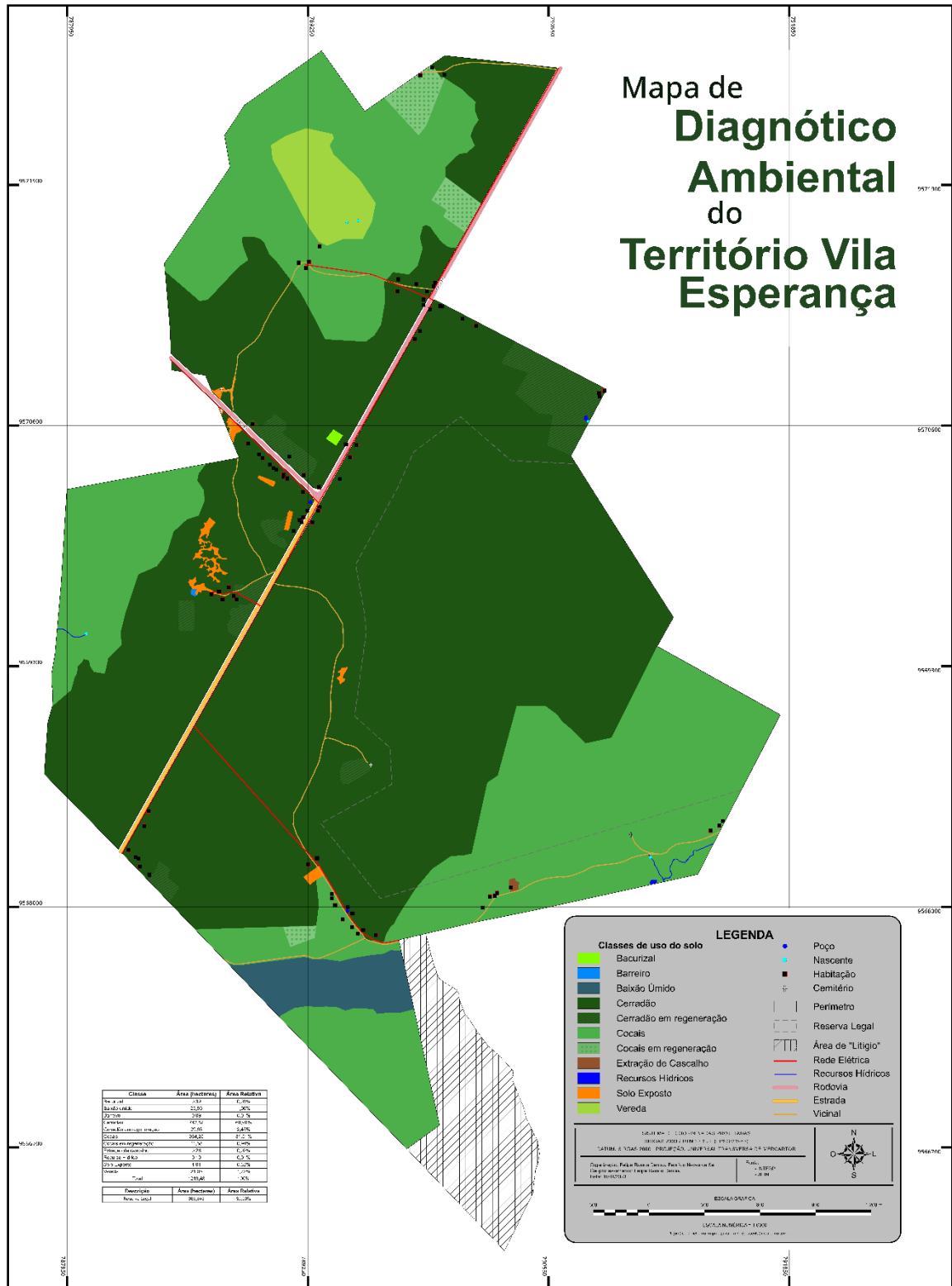


Figura 10 – Mapa de Diagnóstico Ambiental do Território Vila Esperança. Fonte: MIQCB, 2023.

Além disso, foi elaborado um mapa de localização que contraria os registros oficiais do INTERPI pois abrange uma área que a comunidade reconhece como parte do seu território, mas

não foi titulado pelo governo com a justificativa de que, para inserir aquela área, o processo seria mais burocrático e demoraria mais tempo. A intenção da comunidade é utilizar esse mapa e esses estudos para, no futuro, lutar pela outra parte do território.

Todos os produtos gerados a partir desse trabalho no território serão a base para a elaboração do que a própria comunidade escolheu chamar de Plano de Vida. Durante uma reunião dos pesquisadores com a comunidade, foi apresentado e discutido os vários tipos de planos como o plano de manejo, plano de uso, plano de desenvolvimento sustentável, o plano de gestão territorial e ambiental e o plano de vida. E, após longas discussões, a comunidade optou pelo Plano de Vida por entenderem que este é o plano que mais contempla as especificidades do território e o seu anseio por autonomia.

O Plano de vida reflete a visão da comunidade sobre seu território e, nesta modalidade, os interesses da comunidade estão acima das leis e políticas oficiais. Para Lima e Brito (2023, p.40-41),

é o olhar da comunidade tradicional sobre o território, inspirado em experiências e reflexões feitas por povos indígenas na área Andina. (...) as determinações da comunidade pautadas no conhecimento tradicional transmitido através das gerações. Neste sentido, a cosmologia indígena é um elemento proeminente. No Brasil, o Conselho Indígena de Roraima produziu alguns PGTA's, mas em 2023, durante uma assembleia, resolveu adotar a nomenclatura Plano de Vida. No Acre e Amapá essa posição já foi adotada anteriormente (...) Para os Povos Indígenas do Oiapoque a finalidade foi garantir uma boa qualidade de vida no âmbito social e ambiental. Atenção à cultura indígena e a aspirações de futuro como uma meta são elementos importantes no Plano de Vida.

Apesar disso, é importante mencionar, que a concepção do Plano de Vida não exclui as atividades de zoneamento e manejo ambiental mas, para além disso, associa a gestão ambiental do seu território ao seu modo de vida específico de forma autônoma e, a partir disso, propõem estratégias de defesa territorial e melhoria de qualidade de vida. Conforme Lima e Brito (2023, p.43)

A luta em defesa dos babaquais e a identidade de quebradeira de coco babaçu está estruturada em uma cosmologia tradicional, que demarca uma distinção em relação a outros povos e comunidades tradicionais. Isto se manifesta em expressões ricas de significados tais como “Filhas da Mãe Palmeira” e “Guardiãs dos Babaquais”. Um plano de gestão do território precisar contemplar essa particularidade, para assegurar que a comunidade se reconheça na produção e para garantir que seja comunicado para as instituições e a sociedade em geral qual o projeto de vida da comunidade. Foi destacado que o Território Vila Esperança faz parte de uma luta maior compartilhada pelo MIQCB e todas as comunidades que dele fazem parte.

Observando que o Território Vila Esperança possui uma das maiores unidades produtivas de azeite e mesocarpo do estado, essa luta inclui, portanto, maior autonomia na produção e mais espaço na cadeia e arranjo produtivo do babaçu. A comunidade pretende

reativar a unidade que está parada por falta de mercado. Alegam que, quando participavam de programas como o PNAE (Programa Nacional de Alimentação Escolar) e o PAA (Programa de Aquisição de Alimentos), o mercado era certo e o retorno financeiro também. Porém, depois que deixaram de participar a venda de “porta em porta” não ofereceu o sustento necessário às famílias, que tiveram que buscar outra forma de sustento e, assim, muitos jovens, principalmente, foram embora em busca de emprego e melhores condições de vida. O coco babaçu, no entanto, é matéria prima de amplo uso e funcionalidades e, conforme o MIQCB, a cooperativa de quebradeiras não consegue atender a demandas, sobretudo da indústria de cosméticos. Mesmo assim, é possível perceber dificuldades e formas de exclusão das quebradeiras desse mercado que dizem respeito ao acesso à terra, a participação em programas de governo, ao recebimento de subsídios, à natureza de um trabalho realizado por mulheres, dentre outros aspectos.

Dentro desse contexto, é possível falar ainda da luta pelos direitos ao patrimônio genético e à propriedade intelectual de produtos oriundos de conhecimentos tradicionais, que rompe com interesses, fundamentados em “especialistas em meio ambiente coadunados com a lógica dos ‘grandes projetos’ e com sua pretensa racionalidade na exploração dos recursos naturais (Almeida, 2004, p. 10). Exemplo disso seria o caso entre a empresa Natura e comunidades de quebradeiras de coco do Maranhão que iremos relembrar brevemente no tópico seguinte.

5.4 “Somos quebradeiras e não catadeiras”

Segundo a CDB, as comunidades, detentoras ou não de terras, podem proporcionar acesso a recursos genéticos e tem o direito a participar dos benefícios resultantes do seu uso. Essas disposições tinham o objetivo de facilitar o acesso aos recursos genéticos e garantir que os benefícios oriundos de sua utilização sejam compartilhados de forma equitativa com os provedores. Por vezes, esses recursos genéticos têm importantes conhecimentos tradicionais a eles associados. E, assim, os benefícios compartilhados podem ser monetários, como participação nos lucros e *royalties*, quando os recursos são usados para criar um produto comercial, ou não monetários, como nos casos de capacitação e transferência de tecnologia para a pesquisa e o desenvolvimento. A CDB, no entanto, estabelece valores mínimos a serem pagos na repartição de benefícios que não condizem com a importância atribuída aos conhecimentos tradicionais para a proteção da biodiversidade, como é possível visualizar na figura 11.

O valor a ser pago a título de repartição de benefícios e o beneficiário variam de acordo com o a modalidade escolhida (se monetária ou não monetária) e o tipo de acesso (se patrimônio genético ou conhecimento tradicional), conforme indicado adiante.	
Monetária • Patrimônio genético: 1% da receita líquida anual do produto acabado ou material reprodutivo, a ser pago ao Fundo Nacional de Repartição de Benefícios. • Conhecimento tradicional associado de origem identificável: Contrapartidas livremente negociadas entre o provedor e o usuário + 0,5% da receita líquida anual do produto acabado ou material reprodutivo, a serem pagas ao Fundo Nacional de Repartição de Benefícios (ou seja, esta parcela será necessariamente monetária). • Conhecimento tradicional associado não identificável: 1% da receita líquida anual do produto acabado ou material reprodutivo, a ser pago para o Fundo Nacional de Repartição de Benefícios.	
Não Monetária • Patrimônio Genético: 0,75% da receita líquida anual do produto acabado ou material reprodutivo caso a destinação ocorra em uma das seguintes modalidades: (1) Projetos para conservação e uso sustentável; (2) Capacitação de recursos humanos; (3) Distribuição gratuita de produtos. Para as demais formas de destinação, aplica-se 1%. • Conhecimento tradicional associado de origem identificável: Contrapartidas livremente negociadas entre o provedor e o usuário + 0,5% da receita líquida anual do produto acabado ou material reprodutivo, a serem pagas para o Fundo Nacional de Repartição de Benefícios (ou seja, esta parcela será necessariamente monetária).	

Figura 11 – Valores a serem pagos por repartição de benefícios, conforme a CDB. Fonte: LEITÃO, 2021.

Além disso, quem define o formato do pagamento pela repartição de benefícios é o usuário e não o detentor do conhecimento tradicional. Outro ponto a ser considerado é que no Sistema Nacional Acesso ao Patrimônio Genético e ao Conhecimento Tradicional Associado (SISGen), o usuário do conhecimento cadastra a sua pesquisa e não necessita aguardar um retorno das autoridades para iniciá-la sendo que, no caso de envolver comunidades detentoras desse conhecimento, há a necessidade de apresentar o consentimento prévio no ato do cadastro da pesquisa. O problema é que nem sempre há um entendimento de que aquele conhecimento se associa a uma determinada comunidade tradicional.

Em 2004, a Natura Cosméticos comprou 100 kg de farinha de mesocarpo do babaçu produzido por uma cooperativa de quebradeiras e usou este material como amostra para bioprospecção, sem o consentimento prévio das quebradeiras de coco babaçu. Além disso, a

empresa não esclareceu à cooperativa sobre os direitos das comunidades, regulados pela Convenção sobre a Diversidade Biológica – CDB e pela Medida Provisória n.º 2186/2001. Não foi considerado que, a partir do momento que uma empresa realiza pesquisa para desenvolver produtos, a comunidade deve ser informada sobre seus direitos. Obtendo resultados positivos com a amostra, em 2005, a Natura entrou em contato com a cooperativa e com a associação de áreas de assentamento do Maranhão, já que pretendia lançar comercialmente um produto derivado do babaçu. Apenas nesse momento, a Natura informou sobre a Medida Provisória n.º 2.186-16 e procurou regularizar a situação estabelecendo vínculo jurídico com a comunidade. Entretanto, segundo Maciel (2012, p. 208), determinadas imposições como

a questão da proibição da participação de menores (exigência do Ministério do Trabalho), a possibilidade de registro do produto inventado pela empresa oriundo do babaçu como propriedade intelectual sem o pagamento de *royalties*, a vulnerabilização do direito de imagem, a meu ver são os efeitos do contrato. Embora não coloque em risco a reprodução física e social das quebradeiras de coco babaçu, pode acarretar na diminuição da transmissão dos conhecimentos tradicionais acerca do manejo do babaçu aos mais jovens, pela menor participação de crianças e adolescentes no processo de coleta e armazenamento dessa matéria-prima.

Para este pesquisador, o contrato precisa ser transparente sobretudo no que se refere à repartição de benefícios pois, caso contrário,

o direito à repartição de benefícios poderá causar prejuízos às formas tradicionais de vida dos grupos sociais tornando-se um não direito, com a apropriação dos conhecimentos e da biodiversidade dos povos tradicionais em um modelo recolonizador que visa ao lucro com a venda dos produtos e não a satisfação das necessidades dos grupos sociais. (...) Assim, a meu ver concretamente a parceria só existe no que concerne aos interesses da parte contratante para vincular suas atividades econômicas às práticas de preservação ambiental não apenas das quebradeiras de coco, mas também de várias comunidades tradicionais existentes em todo o Brasil (Maciel, 2012, p.210).

Este exemplo da Natura foi citado aqui com o intuito de introduzir uma situação específica observada na pesquisa de campo, relativa às comunidades de quebradeira de coco do Piauí. Em determinadas discussões das reuniões do grupo de trabalho da Câmara Setorial do Babaçu, representantes do governo demonstraram certa preocupação com a atividade extrativista das quebradeiras relacionadas ao desgaste no processo de quebra do coco e, por isso, citaram o projeto *Babcoall*, idealizado por professores da Universidade Federal do Piauí, como parceiro na busca pela melhoria da cadeia produtiva do babaçu.

O projeto recebeu investimento do governo do estado do Piauí de cerca de R\$ 800 mil reais em emendas em 2019 e trabalha com o desenvolvimento de maquinários que auxiliam na quebra do coco e com o beneficiamento de produtos derivados do coco, como óleo extravirgem, leite de coco em pó, farinha de mesocarpo, carvão ativado de babaçu e fibra de coco (Mini-

Fábrica, 2019). Embora o projeto afirme ter o objetivo contribuir para a preservação das palmeiras e da identidade da quebradeira de coco, percebeu-se, por meio de falas das quebradeiras atuantes do MIQCB¹⁴, que o movimento não pretende, até o momento, ser parceiro nesse projeto pelo fato de que as quebradeiras são incluídas apenas como fornecedoras do coco e derivados, como está mencionado no próprio site do projeto (Babcoall, 2022):

o Projeto *Babcoall* mantém vínculo com quatro comunidades rurais: uma no município de Miguel Alves, uma em União, e duas em Teresina, sendo na Taboca do Pau Ferrado e a outra na Usina Santana. ‘Nós buscamos trabalhar não só com as comunidades que existe a figura da quebradeira de coco, como também buscamos trabalhar com associações rurais. No momento as famílias, nos fornecem o babaçu in natura, a amêndoa quebrada, e azeites’.

Outro agravante diz respeito ao patenteamento de produtos como a manta fibrosa, fertilizante orgânico, biomassa fluída, biomassa torrefada e cola amilácea para madeira. Além disso, haverá a conformação de três produtos. Segundo o coordenador do projeto, "a nossa ideia é que o azeite tradicional, o extravirgem e o mesocarpo passem pela conformação, para que durante sua produção sigam a sua fórmula de modo minucioso" (Babcoall, 2022).

Em uma audiência pública realizada no Senado Federal, comentada anteriormente, ao discutirem sobre o mapa da região ecológica dos babaçuais e a lei do Babaçu Livre, após a fala do idealizador do projeto *Babcoall*, a representante do MIQCB do Maranhão, Francisca Maria Pereira, demonstrou preocupação e afirmou: “estão querendo substituir as mulheres por máquinas (...) Nós somos quebradeiras e não catadeiras e essa é uma resistência nossa agora (...) nós somos a favor da tecnologia, desde que ela beneficie as quebradeiras de coco (...) a máquina não é nossa política, do movimento” (Pereira, 2016). Esta fala foi corroborada, ainda, pela representante do MIQCB do Tocantins, Francisca Moura, que disse: “nós vamos lutar com quer que seja que vai patentear nossas tradições. A gente conhece máquina que só gastou o nosso dinheiro brasileiro e não funcionou (...) porque, em nenhum momento, isso foi discutido com quebradeiras” (Moura, 2016).¹⁵

Mais uma vez, visualizamos aqui um conhecimento tradicional que é utilizado de forma política, num importante espaço político de tomada de decisões, em prol da defesa e preservação de uma identidade que abre portas para a garantia de direitos fundamentais e proteção ambiental. É um instrumento, ao mesmo tempo, de luta e defesa no sentido de que a identidade

¹⁴ Falas registradas em momentos de discussões internas do MIQCB.

¹⁵ Falas transcritas na Audiência pública da Comissão de Meio Ambiente, Defesa do Consumidor e Fiscalização e Controle, para discutir o mapa da região ecológica dos babaçuais no Piauí, Tocantins, Maranhão e Pará, presidida pela então senadora Regina Sousa, no dia 01 de dezembro de 2016.

é algo no qual se agarram para que nada mais lhes seja tomado, inclusive os frutos da “mãe palmeira”. A afetividade, o pertencimento e as simbologias trazidas no discurso “somos quebradeiras” despertam para aspectos do modo de vida da quebradeira impossíveis de serem dissociados da atividade extrativista do babaçu. Portanto, falar na economia do babaçu e nos seus produtos e subprodutos sem colocar as quebradeiras num lugar central nesse cenário é, além de lhes negar direitos, negar a vida do modo que elas conhecem, experienciam, passando de geração a geração valores e tradições intimamente ligados à palmeira do babaçu.

Para as quebradeiras, a cadeia produtiva do babaçu precisa melhorar no sentido de incluí-las como detentoras de saberes tradicionais relativos à qual tipo de produção advinda do coco de modo a melhorar sua qualidade de vida, e também enquanto guardiãs da biodiversidade que fazem um manejo nesse ecossistema de transição tão vasto e descontínuo geograficamente. No entanto, aos olhos dos representantes do poder público, altas tecnologias que substituam a mão de obra humana e subsidiem as grandes indústrias que, aparentemente, geram empregos e movimentam a economia regional, são prioridades em detrimento da promoção de políticas públicas que fomentem a proteção aos territórios tradicionais e o empoderamento de povos.

Em entrevista à TV Assembléia no dia 25 de abril de 2019, o coordenador do *Babcoall*, subsidiado pelo governo do estado, afirma que o grande problema da cadeia produtiva do babaçu, encontra-se numa “cadeia social falida” e que, por isso, pretende inaugurar uma “nova cadeia de valor” e promover o “empoderamento feminino” a partir da “domesticação do babaçu” (Tv Assembleia, 2019). Esse é o discurso que tem sido replicado quando se fala na cadeia produtiva do babaçu, tanto em espaços acadêmicos de tecnologias como nos espaços de poder. E isso demonstra a força de um movimento que, na contramão desses posicionamentos, vem se impondo e mostrando, com um discurso tomado de simbologias próprias, um novo olhar feminino sobre desenvolvimento e proteção ambiental, aprovando lei e titulando território tradicional de quebradeira de coco.

Sobre o projeto *Babcoall*, a líder da regional MIQCB no Piauí¹⁶, nem o movimento nem as comunidades ligadas ao movimento foram contatadas por representantes desse projeto, exceto a Comunidade Mutuca, localizada no município de Cabeceiras. Ela explicou que houve alguns diálogos apenas com esta comunidade que, hoje, está insatisfeita com o projeto. Ela ressaltou também que está, dentre as estratégias futuras do MIQCB, estabelecer um diálogo com o coordenador do projeto para entender qual o seu real objetivo. Pelo que foi possível

¹⁶ Fala registrada em momentos de discussões internas do MIQCB.

perceber, o movimento pouco sabe sobre esse projeto que adquiriu visibilidade no estado e na mídia como promotor do empoderamento de comunidades de quebradeiras de coco babaçu.

Ademais, não há informações do projeto sobre as normas referentes à bioprospecção nem sobre a repartição de benefícios oriundos do beneficiamento e comercialização dos produtos derivados do coco babaçu pelo projeto. Importante salientar que, nos outros locais (comunidades das cidades de Miguel Alves, União e Teresina) informados pelo projeto como área de atuação não estão diretamente ligados ao MIQCB e, sim, ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais, local onde, segundo as quebradeiras, mulher não tem voz.

Outro aspecto relevante é que, aparentemente, pela fala do próprio coordenador do projeto, algumas das comunidades inseridas no projeto são comunidades rurais motivadas a participar da empreitada, mas que não, necessariamente, se autoafirmam como quebradeiras de coco babaçu. E, nesse contexto, a consciência de si mesmas e a sua afirmação enquanto identidade étnica seriam fundamentais para a sua preservação e a proteção de seus territórios. A liderança regional do MIQCB afirma que apenas recentemente tem procurado estabelecer diálogos mais concretos com as comunidades destes municípios e de outros do sul do estado. No entanto, embora o movimento ao longo de quase 30 anos, tenha expandido significativamente, ainda há dificuldades em alcançar certos espaços, seja por questões logísticas mesmo, já que é um movimento interestadual com uma agenda cheia em todo o Brasil e fora dele, como por questões de apoio político local.

Apesar disso, com toda visibilidade que o movimento vem adquirindo no Piauí, sobretudo, após a aprovação da lei e a titulação do território, as próprias comunidades de quebradeiras de lugares mais distantes no sul do estado, estão iniciando diálogos com o MIQCB e, no Encontro das Quebradeiras¹⁷, realizado em julho de 2023 no Tocantins, algumas quebradeiras do sul do estado já estavam participando ativamente, sob articulação da regional do Piauí. Da mesma forma, na comemoração do Dia Estadual da Quebradeira de Coco Babaçu, realizada em Esperantina no dia 24 de setembro de 2023, estiveram presentes quebradeiras de outros municípios, nos quais o MIQCB ainda não atua, inclusive quebradeiras do estado do Ceará, procurando se engajar e buscar formas de ativar sua identidade étnica a partir da mobilização social. Isto reforça a ideia de que a mobilização social contribui no processo de afirmação étnica e, conseqüentemente, na identificação de necessidades e elaboração de demandas políticas afirmativas e transformativas (Elson, 2019). É através dos movimentos sociais que a comunidade entende que é portadora de direitos específicos.

¹⁷ Evento que acontece a cada quatro anos para eleição da coordenadora geral do movimento, capacitações de lideranças e planejamento das articulações futuras.

Nessa perspectiva, o projeto *Babcoall*, até o momento, tem potencial de, ao contrário do que propõe, se voltar contra as comunidades de quebradeiras de coco do Piauí pois nega a importância do modo tradicional de extração e produção de derivados do coco; retira o poder do beneficiamento e produção da própria comunidade que passam, então, a ser servidoras do projeto e não detentoras do conhecimento e do modo de produção tradicional e exclui do mercado produtos que não passem pela conformação do projeto. Isso promove a exclusão e a degradação dessas comunidades que, pelo seu modo de vida tradicional e organização sociopolítica, são fundamentais para a manutenção e gestão sustentável do sistema socioambiental em que vivem.

Contudo, o investimento destinado ao projeto e o claro apoio de representantes do governo do estado, demonstram a obsolescência das instâncias de poder e até mesmo da academia em aderir a uma perspectiva de desenvolvimento econômico, a partir da qual os territórios tradicionalmente ocupados são vistos como áreas potenciais de uso dos recursos naturais e as atividades pertinentes a eles não se apresentam como atividades promotoras de desenvolvimento. Por isso, propostas que objetivam, por exemplo, a ampliação dos sistemas produtivos do bioma Cerrado nos Estados do Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia, mais conhecido como MATOPIBA, tem sido alvos de uma gama de investimentos em infraestrutura, pesquisa, tecnologia e inovação com a intenção de inserir no mercado produtos agropecuários mais valorados, o que tem levado a expropriação desses territórios.

Nesse contexto, Maciel (2012, p.206), afirma que as quebradeiras de coco babaçu ressignificam a “compreensão positivista de proteção dos conhecimentos tradicionais oriundos da norma jurídica Estatal, centrada na dimensão econômica”. Estas comunidades tradicionais têm demonstrado, assim, uma enorme capacidade de transformar práticas sociais, tradicionais e culturais em dispositivos jurídicos que lhes assegurem direitos percebidos pelo grupo por meio de uma identificação étnica.

5.5 Quebradeiras de coco babaçu: movimento social, afirmação étnica e críticas a um projeto desenvolvimentista

Em termos de ocupação territorial, a principal referência oficial, no que tange à extensão das regiões de ocorrência de babaçuais, realizada em 1982, pelo Ministério da Indústria e do Comércio – Secretaria de Tecnologia Industrial (MIC/SIT, 1982), informa que os babaçuais ocupavam uma área de aproximadamente 18,5 milhões de hectares nos estados atuais do

Maranhão, Pará, Piauí, Tocantins¹⁸, Goiás e Mato Grosso, sendo que, desse total, 10,3 milhões de hectares estão concentrados no Maranhão. De acordo com a pesquisa de Teixeira (2014), que tomou como base as informações do MIC, de 1982, os babaçuais estão distribuídos da seguinte forma:



Figura 12 – Disposição geral das áreas de ocorrência do babaçu (MIC/SIT, 1982). Fonte: Teixeira, 2014.

Contudo, mais de trinta anos depois dessa descrição das áreas de babaçuais, feita pelo MIC em 1982, dados divulgados pelo projeto Cartografia Social dos Babaçuais, em 2018, apontam uma área 30 % mais extensa do que a descrita anteriormente (ALMEIDA, 2019). No Piauí, estas áreas ocupam uma extensão, na região norte do estado, que vai do município de Joaquim Pires a Tanque do Piauí, sendo identificadas, no mapa, por meio de simbologias próprias: formas organizativas dos movimentos referidos ao babaçu; projetos de assentamento; territórios de quebradeiras interseccionados com quilombolas e indígenas; povos, vilas e comunidades confinadas por cercas e entrecortadas por estradas; municípios com a Lei do Babaçu Livre; propostas do MIQCB para Reservas Extrativistas, dentre outros elementos,

¹⁸ O estado do Tocantins foi criado apenas em 1988, a partir de um desmembramento do estado do Goiás.

expressando conflitos, demandas e a capacidade dos movimentos sociais em ressignificar territórios a partir de etnicidades múltiplas (Figura 13)¹⁹.

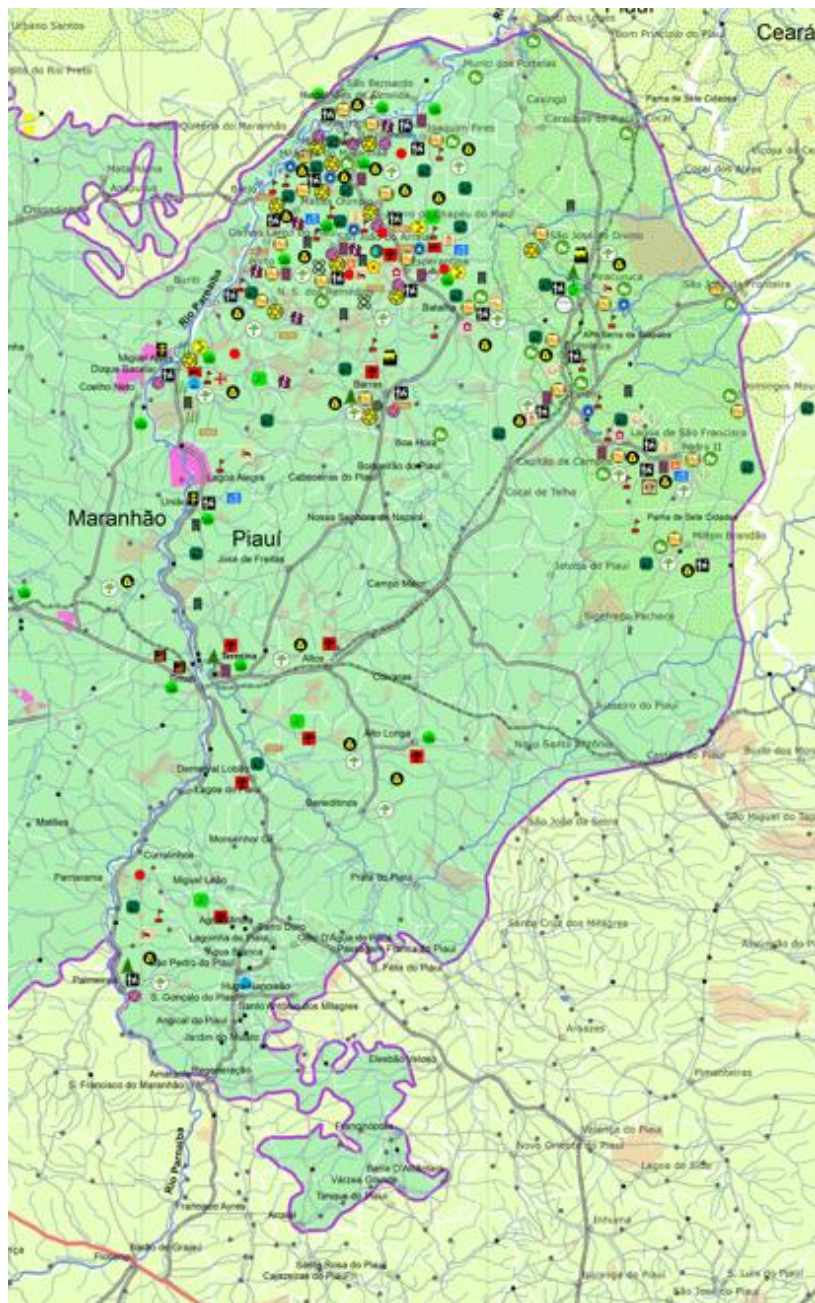


Figura 13 - Áreas de ocorrência de babaçuais no Piauí, região norte e central do estado.

Fonte: Adaptado do mapa Nova Cartografia Social dos Babaçuais, PNCSA, 2018.

Nesta região do Piauí, foi possível identificar no mapeamento feito pelo PNCSA (2018), que há, dentre cerca de 60 municípios que estão inseridos na área de babaçuais, 13 municípios apresentam associações de mulheres quebradeiras de coco babaçu e 8 possuem assentamentos

¹⁹ Na figura 06 não foi possível inserir as legendas referentes aos símbolos da parte recortada do mapa original.

com quebradeiras organizadas. Observamos, ainda, seis áreas críticas de desmatamento de babaçuais.

É importante mencionar, no entanto, que, em 2005, já havia sido feito um mapeamento de conflitos socioambientais na região ecológica dos babaçuais, pelo PNCSA, nomeado “Guerra Ecológica dos Babaçuais: conflitos socioambientais”. Temos, abaixo, um recorte do mapa referente à ocorrência de babaçuais no estado do Piauí (Figura 14)²⁰, no qual é possível visualizar a existência de dez associações de mulheres quebradeiras e uma ONG de apoio às quebradeiras, mais concentradas no norte do estado, quatro pontos de derrubadas de palmeiras, quatro pontos de ameaças de mortes, um local de impedimento e restrição no que se refere ao acesso às palmeiras de babaçu e nove indústrias de óleo e sabão do coco babaçu.

Ao comparar os mapas de 2005 e 2018, podemos observar que, assim como aumentou o número de associações de quebradeiras, bem como de outras formas associativas que incluíam quebradeiras, em 2018, aumentou a área identificada como área de babaçuais, ao centro se expandindo até o município de Tanque do Piauí e à leste se expandido até municípios como São João da Fronteira e Domingos Mourão. Nessa mesma perspectiva, foi possível perceber mais focos de conflito e mais quatro pontos de desmatamentos de babaçuais. O mapa de 2018 também diferenciou áreas de babaçuais, de florestas homogêneas de babaçu e áreas de palmeiras de babaçu em pastagens degradadas, o que permite a identificação de áreas que necessitam de maior manejo e proteção que podem orientar as estratégias do movimento das quebradeiras. Além disso, identificou os assentamentos de quebradeiras de coco, que foi resultado de conquistas do movimento na luta por seus territórios.

²⁰ Recorte do mapa. Não foi possível extrair as legendas e fazer um recorte mais adequado pois não tínhamos os dados originais de confecção do mapa.

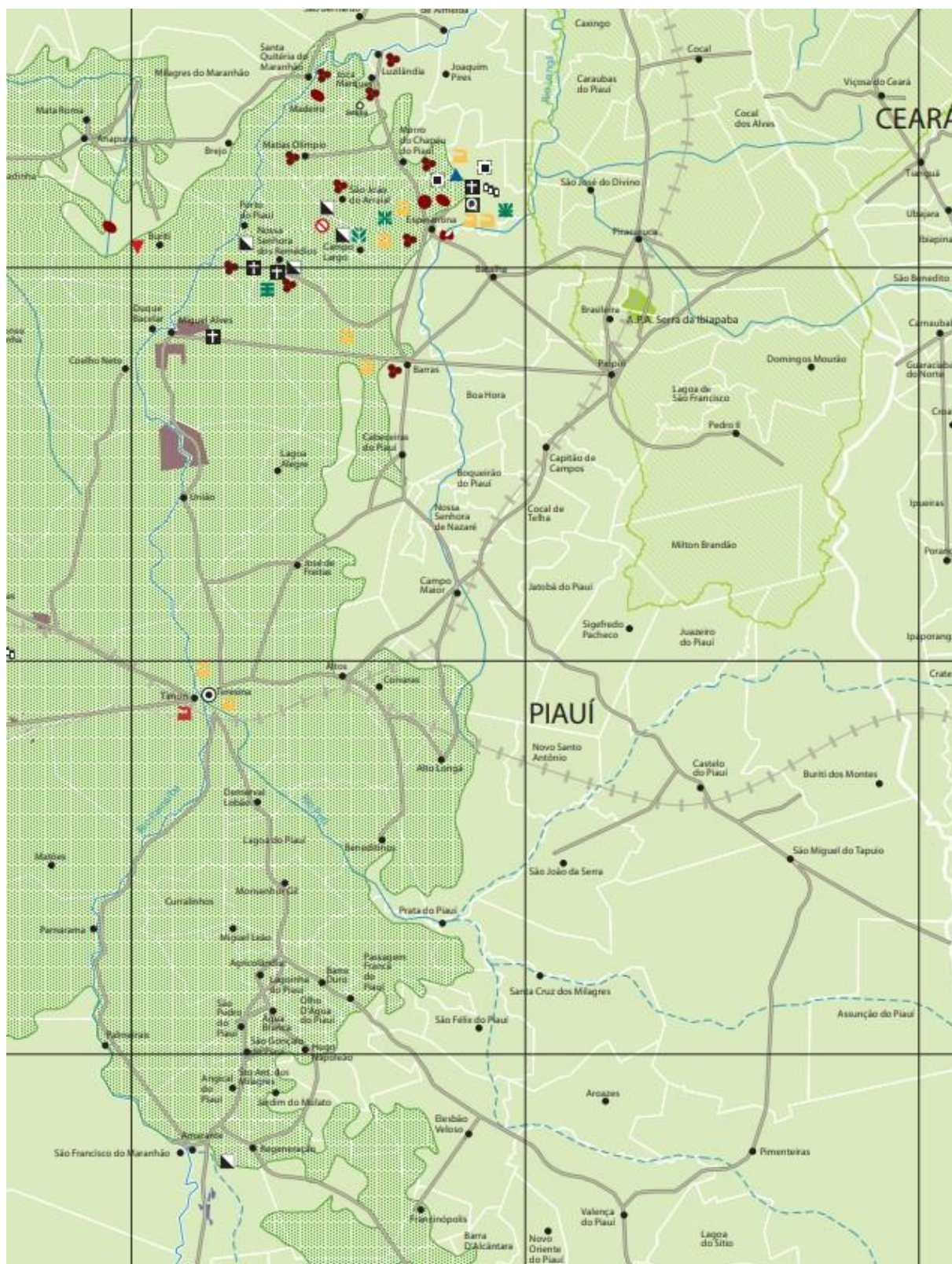


Figura 14 - Áreas de ocorrência de babaquais no Piauí, região norte e central do estado.

Fonte: Adaptado do mapa Nova Cartografia Social dos Babacuais, PNCSA, 2005.

Até 2018, as áreas de babaçuais identificadas pelo PNCSA se prolongavam até municípios da região central do Piauí. Já em 2019, o Boletim Povos do Cerrado (PNCSA,

2019), apontou a presença de babaçuais e comunidades de quebradeiras de coco também no sul do Piauí, ao contrário do que se imaginava (Figura 15). É possível identificar no mapa a presença de atividades produtivas do babaçu nos municípios de Porto Alegre do Piauí, Jerumenha, Canavieira, Bertolândia, Eliseu Martins, Manoel Emídio, Cristino Castro, Currais, Bom Jesus, Palmeira do Piauí, Redenção do Gurguéia, Monte Alegre do Piauí, Gilbués e Santa Filomena.

Com exceção de Cristino Castro, onde foi criada uma cooperativa de quebradeiras com recursos da Cáritas, não foram observadas associações de mulheres quebradeiras nem simbologias que representassem mobilizações, mas sim, um número bem mais expressivo de empreendimentos agrícolas e áreas de desmatamento, do que os observados na região norte do estado, inclusive em razão do MATOPIBA, fronteira agrícola que abrange os estados do Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia, segundo delimitação geográfica feita pela Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA). A forte presença do agronegócio nessa região e a carência de comunidades tradicionais organizadas socio politicamente, pode ter contribuído, portanto, para as altas taxas de desmatamento. Isto sugere que organizações sociopolíticas e mobilizações étnicas são fundamentais para a manutenção dos sistemas e gestão sustentável e justa de territórios em desenvolvimento.

Figura 15 - Mapa Povos do Cerrado em defesa de seus territórios e contra a devastação causada pelo agronegócio.
Fonte: PNCSA, 2019.

Observamos, portanto, que a região de babaçuais, identificadas nos mapeamentos da cartografia social está diretamente associada à identidade das quebradeiras, aos seus territórios e ao fator mobilização social, como é possível visualizar, de forma não muito detalhada, na figura 16.

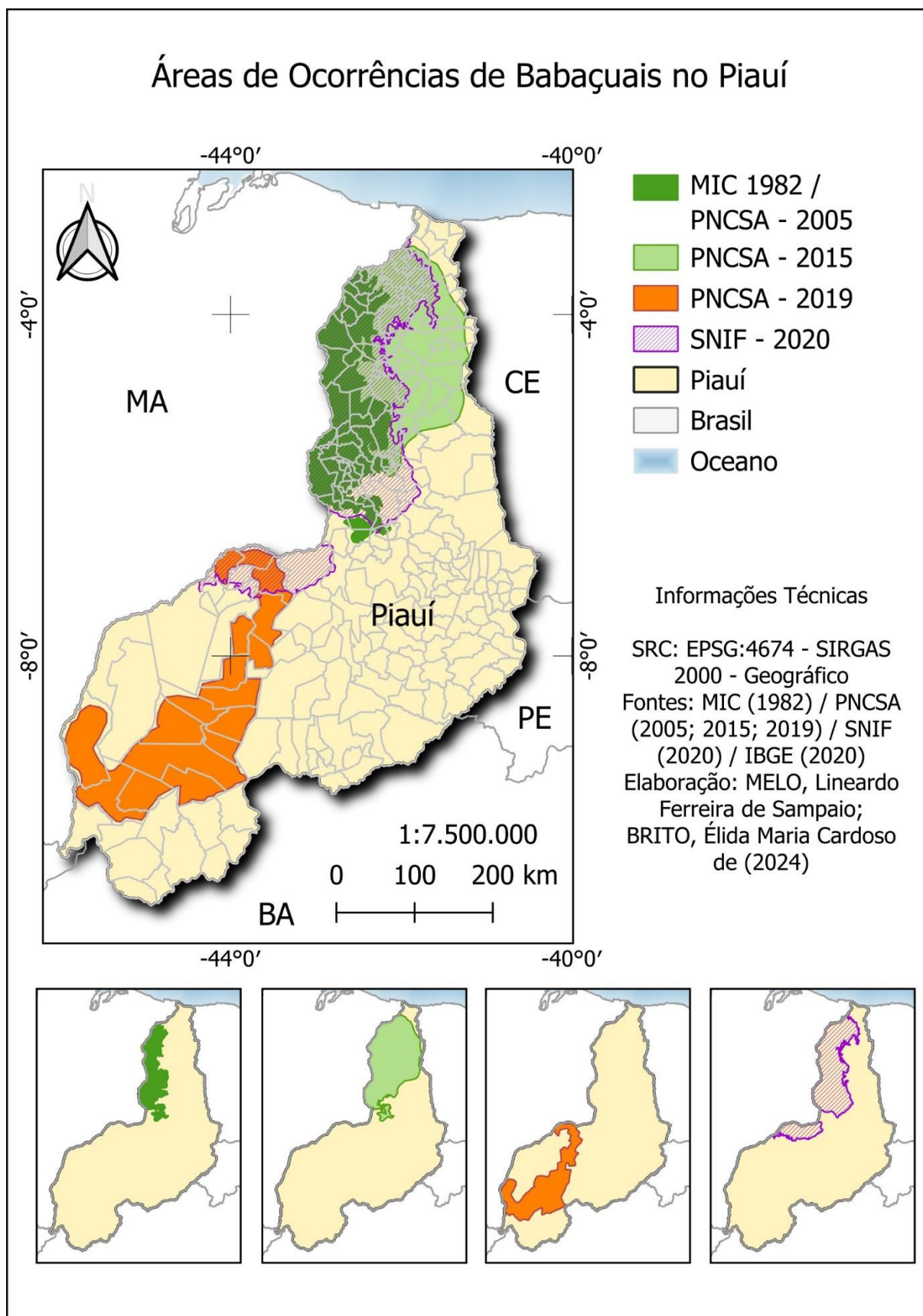


Figura 16 - Expansão da região de babaçuais no período entre 1982 e 2020. Fonte: Adaptado de MIC/SIT (1982), PNCSA (2005), PNCSA (2018), PNCSA (2019), SNIF (2020).

A partir da construção de mapeamentos que tornaram possível uma caracterização sociológica da região ecológica do babaçu, essa ganhou tanto em expansão quanto em discussão e representatividade dos conflitos ali existentes, sobretudo os conflitos ambientais. A Nova Cartografia Social tornou possível a identificação de uma área maior que o dobro da área de babaçuais identificada em 1982 e maior também que a área identificada pelo Sistema Nacional de Informações Florestais, em 2020.

Os mapeamentos oficiais que balizam as políticas de desenvolvimento, ao restringir o território de comunidades tradicionais, lhes nega o acesso a direitos e a realidade socioambiental desses territórios. Ao tempo em que pôde ser verificado que as áreas de babaçuais ocupavam um espaço maior do que o que se sabia anteriormente, pôde ser verificada também a intensificação do desmatamento, a devastação das florestas e a degradação da qualidade de vida das comunidades tradicionais que possuem uma estreita relação com o ambiente natural no qual estão inseridas.

Foi possível perceber, dessa forma, que a descrição do espaço físico e natural não eram mais suficientes para o manejo de ecossistemas e para o processo de tomada de decisões, os quais envolvem um jogo de conflito de interesses onde se tem, de um lado, povos tradicionais e, de outro, a expansão da agricultura mecanizada e excludente.

Tomando por base uma concepção na qual as comunidades tradicionais ajudam na configuração de uma determinada área como sustentável, observa-se que a “folclorização” delas dificulta o seu processo de participação dentro de um processo de tomada de decisões que, na verdade, ameaça a existência destas comunidades, sendo, assim, contraditório. Ou seja, o que se alega proteger, não tem efetiva participação na sua própria proteção. Para Almeida (2019, p. 68), as quebradeiras de coco têm sido:

aprisionadas pelos desenhos a bico de pena na paisagem dos cocais, confundindo-se com a natureza. Emolduradas nas ilustrações de livros didáticos e das figuras típicas e regionais do IBGE, elas tiveram frigorificadas sua imagem. Tornaram-se um lugar-comum de alusões folclóricas e de divulgação turística, condenadas inapelavelmente pelos procedimentos evolucionistas característicos das políticas de desenvolvimento a uma condição de “personagens em extinção” ou exemplares raros e “sobreviventes” de um passado idealizado.

A premissa de que os povos tradicionais sejam, como afirmou Almeida (2019, p.68), “personagens em extinção”, coloca-os no mesmo lugar da floresta, enquanto alvo de degradação ambiental. Nem mesmo a discussão científica em torno da preservação das florestas para a manutenção do equilíbrio ecossistêmico do planeta e a proteção da biodiversidade tem impedido a flexibilização grosseira de políticas ambientais. A floresta não tem voz e, nesse mesmo lugar, sob uma visão romantizada, as populações tradicionais também não.

Temos, então, de um lado a romantização das quebradeiras de coco babaçu e, de outro, a sua depreciação. Sob a perspectiva do desenvolvimento econômico, a região ecológica dos babaçuais tem sido vista como área potencial de uso dos recursos naturais e a atividade extrativista do babaçu, nesse sentido não mais se apresenta como atividade promotora de desenvolvimento. Os baixos índices de rentabilidade da cadeia produtiva do babaçu vão de encontro aos potenciais naturais da região na visão desenvolvimentista. Estudos realizados no Maranhão descreveram diferentes situações em que famílias que vivem do extrativismo do babaçu enfrentam:

[...] a expansão de conglomerados de negócios, com ênfase no comércio, no agronegócio, na pecuária, na mineração, na infraestrutura como duplicação de estradas e ferrovias, na construção de hidrelétricas, produção de carvão para siderúrgicas, plantio de monoculturas de eucalipto para a produção de celulose e de cana-de-açúcar. A implantação desses negócios implica o acirramento de questões fundiárias antigas e a disputa por recursos naturais necessários à existência dos povos e comunidades tradicionais e de grupos camponeses que habitam essas regiões (NOVAES; ARAÚJO, 2016, p. 180).

Já no Piauí, pode-se destacar, nesse mesmo contexto, o estabelecimento dos Territórios de Desenvolvimento Sustentável, criados pela Lei Complementar nº 87, de 22 de agosto de 2007 (Piauí, 2007). O Planejamento Participativo Territorial, por meio da criação de onze territórios, visa “[...] a promoção do desenvolvimento sustentável do Estado, a redução de desigualdades e a melhoria da qualidade de vida da população piauiense, por meio da democratização dos programas e ações e da regionalização do orçamento” (Piauí, 2007, p.1). Para Lima, Gaioso e Pereira Júnior (2018, p.142), essa proposta oculta um outro propósito. Conforme esses autores,

[...] o agronegócio e a produção de energia são atividades que têm se beneficiado do processo de desenvolvimento adotado e se instalam considerando as potencialidades de cada Território. Assistimos o festejado crescimento da produção de grão, decorrente das monoculturas da soja, arroz e milho, principalmente na região do Cerrado piauiense. Além dessas monoculturas, têm sido feito investimentos na cana-de-açúcar, mamona, pinhão-mansão e eucalipto. Os empreendedores chegam animados com os baixos preços das terras e os incentivos oferecidos pelo poder estatal. A regularização da posse da terra tem sido facilitada por iniciativas tais como o Fórum Agrário no Estado do Piauí, que idealmente age no sentido de dar celeridade à regularização fundiária, evitando conflitos e gerando segurança para os investidores.

Acrescenta-se a isso as propostas de desenvolvimento do Governo Federal, que consistem na ampliação dos sistemas produtivos do bioma Cerrado nos estados do Maranhão, do Tocantins, do Piauí e da Bahia, mais conhecido como MATOPIBA. Essa região é considerada a última fronteira agrícola do país recebendo, por isso, uma gama de investimentos na infraestrutura, pesquisa, tecnologia e inovação. A intenção é inserir no mercado produtos

agropecuários mais valorados. Como consequência, tem-se a expropriação de territórios tradicionalmente ocupados por moradores locais (Lima; Gaiosio; Pereira Júnior, 2018).

A busca por um desenvolvimento que tem por fim um incremento numérico no Produto Interno Bruto (PIB) provoca, portanto, um duplo processo de degradação, pois ao mesmo tempo que o agronegócio se expande, por meio do desmatamento, contaminação por agrotóxicos e sistemas de monocultura, os povos tradicionais denunciam o descaso com a agricultura familiar e os modos de vida tradicionais, inclusas aí as quebradeiras de coco babaçu.

Como afirma Barros (2011, p. 180), a categoria conceituada como quebradeiras de coco babaçu é muito ampla e precisa ser bem delineada já que existem situações em que pessoas que quebram o coco não se autodefinem como quebradeiras de coco. Sendo assim, é importante levar em consideração como se construiu essa categoria e como ela ganha, a partir da década de 1990, uma “conotação política, relacionada não somente a uma atividade econômica e sim a um contexto de lutas e mobilizações, inclusive com o acionamento de uma identidade própria”.

Apresenta-se, desse modo, um novo olhar sobre as quebradeiras, construídos por elas mesmas num processo de consciência de si, que foge da visão naturalista na qual são representadas como espécimes da floresta. De acordo com Almeida (2019, p.68), elas “[...] descongelaram esta imagem folclórica (...) e se derramaram organizadamente nas estruturas do campo de poder [...] afirmando sua nova condição.”

A partir de então, o fator mobilização política fez com que a atuação dessas comunidades ultrapassasse limites regionais e ecossistêmicos, inserindo ainda a questão de identidade e gênero como parte da luta social. Além disso, revelou-se o fator da pluriethnicidade já que muitas quebradeiras se definem com “quebradeiras e indígenas” ou como “quebradeiras e quilombolas” (Almeida, 2019, p.40), incitando uma reflexão sobre as territorialidades construídas a partir de mobilizações sociais em espaços de existências coletivas.

Para Almeida (2004a, p.20), para compreender essas territorialidades, é preciso transcender “uma noção estrita do recurso básico, a terra”. Segundo este autor (2004a, p.20), precisa-se “incorporar fatores étnicos e político-organizativos, abarcando distintos atos de mobilização que denotam consciência ecológica. Deste modo, a questão ambiental não pode mais ser tratada como uma questão sem sujeito”.

Sob essa perspectiva é que vamos nos aprofundar mais, no próximo capítulo, sobre outro importante instrumento de ação do movimento que é o grupo As Encantadeiras, coral formado por quebradeiras de coco babaçu que, através da música, afirmam sua identidade e modos de vida, cantam suas dores e chamam as mulheres para uma luta que é de todas.



6 COMO É QUE SE QUEBRA COCO NO SILÊNCIO?

Nas últimas décadas, tem-se observado o advento de movimentos sociais que se constroem e se consolidam por meio de uma autoafirmação étnica e, a partir de simbologias próprias, ressignificam e reelaboram estratégias de luta. No caso das comunidades tradicionais de quebradeiras de coco babaçu, percebemos variadas formas de estratégias e reivindicações que resultam não apenas em discussões nos campos agrário e jurídico, mas na visibilidade de uma identidade coletiva e, conforme Fraser (2006), bivalente, no sentido de que lutam não apenas por redistribuição, mas reconhecimento.

Desde os anos 1990, as quebradeiras de coco babaçu se articulam sociopoliticamente com o apoio de organizações não governamentais e, mais especificamente em 1995, surge o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu - MIQCB - com o objetivo de “organizar as quebradeiras de coco para conhecer e defender seus direitos, promover sua autonomia política e econômica, lutar por seus territórios e por livre acesso ao babaçu, promovendo melhores condições de vida para essas mulheres e suas famílias” (MIQCB, 2022).

Anteriormente a isso elas já participavam do Movimento dos Trabalhadores Rurais (MTR) e de sindicatos rurais, porém, para as quebradeiras, não havia ali lugar para elas. De acordo com Amorim e Fiúza (2011), até os anos 80, o movimento sindical rural era formado, principalmente, por homens e, segundo Carvalho e Costa (2017, p.38),

essas mulheres trabalhadoras rurais e sertanejas integravam os sindicatos apenas como dependentes de seus pais e maridos. Havia na sociedade daquela época uma compreensão de que esse trabalho da mulher era complementar, uma simples ajuda aos chefes de família, consequentemente não havia remuneração por seu desempenho e tampouco o reconhecimento de sua contribuição como trabalhadora rural.

Conforme Amorim e Fiúza (2011), apenas no final dos anos 80, as mulheres passaram a ter mais destaque na organização de movimentos como o MAB (Movimento dos Atingidos por Barragens), MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra) e MMTR (Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais) e essa dinâmica é impulsionada pela Igreja Católica, através das Comunidades Eclesiais de Base (CEB) que dialogavam e refletiam sobre a condição da mulher no campo e as desigualdades de gênero.

Nesse cenário, para Almeida (2005), as quebradeiras já se constituíam um movimento social, conforme critérios de gênero, consciência ecológica, direito à terra e acesso livre aos babaçuais, desde 1989. Mesmo antes do MIQCB, já eram lideranças entre os trabalhadores rurais e, quando constituem o MIQCB, no início dos anos 90, concretizam uma passagem da ideia de quebradeira como atividade para uma ação coletiva em busca da defesa dos seus direitos. É quando elas começam a almejar a libertação de qualquer tipo de tutela, seja da Igreja, seja do Estado. Há, então, uma identidade compartilhada sob o que Bartolomé (2006, p.43) chama de “unidade política abraçadora”, na qual a etnicidade é ativada sob a objetivação do discurso, onde o território é o que conecta a pessoa ao seu grupo étnico.

Esse movimento camponês, que é feminino, bem como outros surgidos entre os anos de 80 e 90, não tinha um modelo de feminismo a seguir tal como se dá nas teorias feministas urbanas. Por isso, conforme Santos e Zimmermann (2019, p. 270), “foi a partir da vivência prática e de suas experiências pessoais, através da auto-organização e do intercâmbio de saberes herdados de geração a geração, que as mulheres forjaram um feminismo camponês popular”. Dessa forma, queriam ocupar seu lugar de sujeitos históricos num contexto de transformações sociais.

Não auto identificado como um movimento feminista, o MIQCB é um movimento formado e liderado por mulheres ou que se assim se identificam. Embora ser homem não seja um impeditivo para participar do movimento ou mesmo apoiá-lo, são as mulheres que ditam as regras. Quando Dona Chica Lera fala “a gente aceita o apoio dos políticos homens, mas no dia

que aparecer uma mulher forte pra apoiar a gente, a gente deixa eles de lado”²¹, fica claro o posicionamento do movimento no que se refere à participação de homens, inclusive, é uma discussão recente do movimento a temática da presença de homens como assessores do movimento. Ainda é presente o impasse se é permitida ou não a presença de homens em um movimento de mulheres.

Por ser um movimento de mulheres, nos “Encontrinhos” (reuniões regionais do movimento, em cada estado), “Encontrões” (reuniões gerais do movimento com as lideranças de cada estado), ou nas reuniões das regionais, as quebradeiras discutem sobre variados temas relacionados não apenas à atividade extrativista e do acesso à terra, mas também questões de gênero, maternalismos, educação e afirmação étnica. Não raro, podemos observá-las falando de suas famílias, discutindo sobre a criação dos filhos, falando da relação com seus parceiros ou sobre tudo que deixaram para trás, como suas “obrigações enquanto mãe e esposas”, para estar ali naquele momento. É nesse contexto que abordaremos aqui sobre como as cantigas de trabalho das quebradeiras de coco passaram a ser, também, elementos de luta. Recentemente, numa reunião do MIQCB no Piauí, dona Ednalva²², falou para todas as mulheres presentes: “como é que se quebra coco no silêncio?” Ela se referia, na verdade, às diversas formas de expressão das quebradeiras e à necessidade de serem vistas e ouvidas. Ela falava sobre o fato de que não há como reivindicar direitos caladas e, assim como para quebrar o coco precisam fazer força e barulho; também é necessário que elas sejam ouvidas em sua luta.

Ao longo dos anos, o movimento vem amadurecendo e ampliando seu leque de discussões e, conseqüentemente, seu campo de reivindicações e estratégias. Articulam-se com diversas esferas de poder, dentre representantes do estado, defensorias públicas, órgãos ambientais e, por meio de estratégias próprias, inserem suas demandas na agenda política de deputados, senadores, governadores, prefeitos, dentre outros.

Das estratégias e articulações em prol de direitos específicos, visualizadas sob a forma de denúncias de crimes ambientais, de conflitos de terra, marchas, empates, engajamento em movimentos de trabalhadores rurais e elaboração de dispositivos jurídicos que lhes garantam acesso à terra, destacaremos, neste capítulo, a estratégia de luta, o uso político do conhecimento tradicional e denuncia de demandas em torno de desigualdades de gênero visualizados por meio do grupo “As Encantadeiras”, grupo musical composto por mulheres quebradeiras de coco babaçu dos diversos estados que compõem o MIQCB. Mais do que shows musicais, as

²¹ Fala de Dona Chica Lera, no dia 14 de maio de 2022, dia em que a comunidade do Território Vila Esperança comemorou o recebimento do título da terra.

²² Coordenadora do MIQCB no Tocantins.

apresentações do grupo têm se configurado desde 2004 - quando se apresentaram pela primeira vez - em discursos políticos sobre temas que “dizem respeito a sua identidade, território e tradições”, formando espaço de reflexões e debates (MIQCB, 2014, p. 5)

Com músicas que traduzem suas vidas e trabalhos como mulheres, as quebradeiras de coco utilizam o seu canto e seus encantos para expressar o valor do seu trabalho na agricultura e extrativismo do babaçu e na luta pela terra e pelo livre acesso aos babaçuais. Assim, esse livro surge do desejo das mulheres quebradeiras de coco compartilharem suas músicas com crianças, jovens e adultos de suas comunidades tradicionais (MIQCB, 2014, p. 5).

Evidenciam questões específicas de gênero, como maternalismos, inserção desigual da mulher na divisão do trabalho e o papel da mulher quebradeira para um desenvolvimento mais justo e sustentável, não apenas em territórios de quebradeiras de coco, mas em espaços que ultrapassam limites geográficos e fronteiras étnicas, nos quais é possível falar em políticas transformativas.

Nessa perspectiva, refletimos sobre arte e cultura tradicional como manifesto político, a partir da compreensão da atuação e importância do grupo As Encantadeiras, dentro de um contexto de mobilização sociopolítica e de afirmação de uma identidade étnica, que se relaciona diretamente com questões de gênero. Para Santos (2021, p. 4-5), “é uma batalha de valores, de visões de mundo, em que elas esperam influenciar a sociedade de alguma forma. Para entender melhor a luta dessas mulheres do coco, é preciso conhecer quem são elas”. Desta forma, por meio de um estudo de caso realizado com o grupo das Encantadeiras, do MIQCB Regional Piauí, procederemos com um olhar sobre a história de vida dessas mulheres num processo de consciência de si que se expande para um processo de afirmação e de luta, através da música.

6.1 As Encantadeiras: entre identidades, batuques e canções.

O grupo das Encantadeiras foi criado com o apoio do MIQCB e da Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (ASSEMA), apresentando-se pela primeira vez em Brasília-DF, no ano de 2004 (CANTOS E ENCANTOS NOS BABAÇUAIS, 2014). Desde então, o grupo vem se apresentando em eventos culturais e em espaços de reivindicações, debates e manifestações sociopolíticas. As canções entoadas pelas quebradeiras - algumas composições das próprias quebradeiras de coco de babaçu, outras de domínio público e outras composições feitas em merecida homenagem às mulheres quebradeiras de coco (Cantos e Encantos Nos Babaçuais, 2014) - expressam argumentos que afirmam uma identidade étnica,

levantam questões relacionadas ao gênero e enfatizam a importância da mulher em adentrar espaços de poder.

De acordo com Santos (2021), o canto sempre fez parte da vida das quebradeiras, do momento em que elas adentram os babaçuais à quebra do coco e nos espaços de debate e empoderamento, expressando um modo de vida no qual a palmeira babaçu e a vida da mulher quebradeira se entrelaçam e são interdependentes. Para este autor (2021, p.04),

O canto, música ou verso, faz parte da vida das quebradeiras de coco, ele as acompanha logo ao nascer do dia, quando muitas vão aos cocais, antes que o incômodo do sol arrebate as terras maranhenses. Ao começar cedo, podem estar em casa antes do meio-dia para o almoço com a família. A depender do lugar, o cocal pode estar no “quintal” de casa, mas o comum é uma caminhada de alguns ou vários quilômetros para a coleta do fruto. Durante esse percurso aos babaçuais ou no trabalho, elas cantam as músicas ensinadas pelas mães e avós ou fazem suas próprias, também passadas às filhas e netas. Essas canções expressam muitos sentimentos, medos, insatisfações ou podem celebrar a alegria de ter saúde e alimento. Conforme a região e suas variantes culturais, os cantos pedem chuva, nos tempos de seca, sol em tempo de chuva, amores perdidos ou, dentre outros desejos, abrigo em outra vida para as almas que deixam esse mundo.

São, conforme Cascudo (2001), cantigas de trabalho que demarcam o ritmo do trabalho e evidenciam a coletividade, muito comuns entre os povos rurais como forma de atenuar uma cansativa jornada de trabalho. Sentimentos e anseios são, então, expressos em discursos políticos recheados de musicalidade que enfatizam, sobretudo, questões de gênero, relacionadas não apenas às mulheres quebradeiras de coco babaçu, mas às mulheres do meio rural. De acordo com Maciel (2012, p.135-136),

Visualiza-se, claramente, que a mulher quebradeira de coco babaçu passou a se organizar política e socialmente também por estar sobrecarregada com papéis domésticos considerados subalternos para a maioria dos homens do campo e por se sentirem relegadas exclusivamente à função de mãe “dona de casa”, o que lhes diminuía a condição de visibilidade e de cidadania. As relações de gênero em um campesinato agroextrativista não pode ser considerada uma questão simples, visto que envolve fatores culturais ligados à dominação masculina e fatores sentimentais relacionado a escolha de seu companheiro.

Sabemos que a atividade extrativista do babaçu não é exclusiva de mulheres, existindo homens quebradores de coco, como podemos citar, por exemplo o Senhor Raimundo, liderança da comunidade de quebradeiras do Território Vila Esperança (São João do Arraial-PI) e o Senhor João Luzia (também da comunidade de São João do Arraial-PI) que se identifica, além de tambozeiro do Tambor de Crioula, quebrador de coco e foi participante ativo nos movimentos de resistência que envolviam conflitos de terra. Além disso, filhos de quebradeiras de coco também quebram coco e ajudam suas mães. Porém, a reprodução social e cultural da identidade quebradeira de coco está intimamente relacionada ao feminino.

Para as quebradeiras, a quebra do coco tem um significado muito particular de empoderamento pois, quando não há uma outra fonte de sustento, elas têm a certeza de que encontram essa fonte na palmeira. E, para além do sustento básico, é comum ouvi-las dizer que quando não sobra dinheiro e elas querem comprar um tecido, um batom, um perfume, é através da quebra do coco que elas conseguem esses recursos. Enquanto para os homens é uma atividade como a roça ou criação de animais, para as mulheres quebradeiras a palmeira é como a mãe para quem elas podem recorrer nos momentos de aperto. E é entre os babaquais, juntas a outras mulheres, que elas fortalecem os vínculos entre elas e com as palmeiras. Uma relação de solidariedade, cuidado e irmandade é criada e fortalecida na atividade extrativista do coco babaçu. De acordo com Ressorio, Turnhout e Lima (2023, p.09),

as narrativas do MIQCB sobre cuidados e conflitos nas utopias cotidianas estão enraizadas na ontologia de que a palmeira babaçu não é apenas um recurso ou meio de sobrevivência, é sua mãe. É uma mãe amorosa e é uma relação fundacional de respeito e compromisso que é um dos pilares do Movimento. (...) O babaçu tem vontade/arbítrio e é semelhante às suas filhas em muitos aspectos. A palmeira babaçu tem o poder de gerar vida assim como as mulheres. Segundo elas, assim como uma mulher passa por nove meses de gravidez para dar à luz, o palmito leva o mesmo tempo para o coco de babaçu ficar pronto, depois ele cai e a mulher o recolhe. Por isso, abominam cortar o cacho inteiro do coqueiro, pois prejudica a reprodução e a saúde da Palmeira Mãe.

Essa relação com o feminino é presente e central nas estratégias elaboradas pelo MIQCB e marcadamente, nas canções das Encantadeiras, as demandas do movimento estão relacionadas às temáticas referentes ao gênero. Da opressão ao empoderamento, as letras revelam trajetórias de mulheres. Nesse sentido, é evidenciado o aspecto feminino de uma organização sociopolítica, que mesmo não se definindo como feminista, busca a afirmação de uma identidade coletiva e tem a capacidade de interseccionar aspectos relativos à gênero, raça e etnia.

Para melhor elucidar a relação entre as questões de gênero e o MIQCB, iremos partir de como o movimento começou no Piauí, com a Dona Chica Lera - liderança do MIQCB no Piauí desde os anos 90, que já participou do grupo das Encantadeiras (MIQCB GERAL) e está sempre contando e cantando sua luta e sua história nos espaços de debate político (Figura 17) - para, então, entender como o grupo das Encantadeiras foi criado no estado e qual o seu significado dentro do movimento regional e da vida das quebradeiras, sobretudo as que dele fazem parte.



Figura 17 - Dona Chica Lera cantando, acompanhada do Sr João Luzia, tambozeiro, no dia 14 de maio de 2022, dia em que a comunidade do Território Vila Esperança comemorou o recebimento do título da terra.

Fonte: Própria autora.

Conta Dona Chica Lera, que ela passava o dia quebrando o coco e depois dava o coco para o marido vender, mas ele “bebia o dinheiro todo de cachaça” (Santos, 2019, p. 28). Dessa forma, ela tinha que trabalhar fora e ainda quebrar coco. Mesmo assim, muitas vezes tinha que pedir comida aos vizinhos para os três filhos não passarem fome.

No meio de todo esse sofrimento, ela cogitou três opções: “beber cachaça, participar de macumba (...) e estava surgindo as comunidades” (Santos, 2019, p. 34). Às comunidades, Dona Chica Lera, se referia ao momento inicial em que o movimento de quebradeiras começou a se organizar no Piauí, especificamente na cidade de Esperantina (PI), com o apoio das Comunidades Eclesiais de Base (CEB). Havia, nesse momento, um cenário no qual a Igreja Católica refletia sobre temas sociais, dentre eles as desigualdades de gênero, as condições de vida no campo e os conflitos por terra. De acordo com Amorim e Fiúza (2011, p.82),

a partir dos anos 1990 instituições como a Igreja Católica abrem espaço para discussões sobre a condição da mulher e as desigualdades de gênero, a exemplo da Campanha da Fraternidade daquele mesmo ano cujo tema foi “Deus quer homem e mulher como companheiros, iguais nos direitos porque os dois são imagem e semelhança d’Ele”. Nessa mesma década torna-se mais efetiva a participação por parte das mulheres nas direções dos sindicatos, que em maioria tiveram militância iniciada em movimentos sociais, partidos políticos, movimentos organizados pela Igreja Católica (catequese, pastorais) ou associações de agricultores. Esse engajamento é decorrente do sindicalismo surgido na década de 1970 com a formação de lideranças católicas voltadas para a mobilização dos agricultores e do maior número de trabalhadores a fim de construir um novo sindicalismo no campo (meados dos anos 1980) rompendo com a estrutura assistencialista presente na organização dos sindicatos.

Em Esperantina, o padre Ladislau, pároco da cidade entre os anos 70 e 90, foi quem motivou e orientou as quebradeiras a iniciarem um movimento de luta pela terra. “Ele foi o pivô

de todo o processo do assentamento Fortaleza, Pedrinha, Fortaleza 3, 6 e 7. (...) Foi através do Ladislau que comecei a participar”, afirma Dona Chica Lera (Santos, 2019, p. 41).

Adepto da Teologia da Libertação, um movimento socio eclesial da Igreja Católica que buscava a libertação do pobre e do oprimido por meio de movimentos sociais na busca por direitos, o padre Ladislau, em 1983, encomendou, a um artista plástico local, um grande painel a ser pintado na igreja principal de Esperantina, chamado “O Calvário de Cristo Hoje” (Figura 18). Neste painel, estavam representadas as comunidades rurais e tradicionais subjugadas ao poder dos grandes proprietários de terra, dentre elas as quebradeiras de coco babaçu. Nesta época, a América Latina,

com exceção da Venezuela, estava mergulhada em ditaduras cruéis. Por outro lado, a Teologia da Libertação ganhava força e, naturalmente, incomodava os setores mais conservadores da Igreja Católica. (...) A obra, desde o primeiro instante, provocou discórdia. Para os mais humildes, um retrato irretocável da situação que estavam vivendo; para os bem-nascidos, uma ‘provocação, um acinte.’ (O Painel da Discórdia, 2017).



Figura 18 - Painel “O Calvário de Cristo Hoje”, pintado, em 1983, pelo artista João Batista, na igreja principal de Esperantina-PI.

Fonte: O Painel da Discórdia, 2017.

No entanto, em 2016, quando um novo pároco, contrário à Teologia da Libertação, chegou à cidade, decidiu apagar o painel. Na ocasião, populares denunciaram a situação e, atualmente, a denúncia está sendo apurada pelo Instituto do Patrimônio Histórico, Artístico e Nacional, Superintendência do Piauí.

O fato é que foi com o apoio e incentivo do Padre Ladislau, que a Dona Chica Lera se engajou em um movimento de evangelização nas comunidades que, na verdade, se configurava como uma forma de articulação sociopolítica da Teologia da Libertação. Essa aproximação do movimento com as CEBs é similar ao que ocorreu nos outros estados que compõem o MIQCB. No Tocantins, o padre Josimo Tavares foi assassinado em 1986 por fazendeiros da região do Bico do Papagaio por causa de sua luta em defesa da terra e das comunidades rurais, dentre elas as quebradeiras de coco babaçu. Padre Ladislau e Padre Josimo são sempre citados como referência no movimento. Talvez por essa atuação da Igreja entre os anos 80 e 90, a dimensão religiosa tenha se fortalecido na relação das quebradeiras com a palmeira. Segundo Barbosa (2013, p.77), a oração apresentada a seguir, evidencia “a relação das quebradeiras de coco com as CEBs, os movimentos pastorais e o catolicismo popular presente nas áreas rurais com forte intensidade a partir dos anos 1960”.

A palmeira caindo em carreira
A caminho da morte, mudando sua sorte
Suspiro derradeiro, gemido profundo
Treme a terra e o mundo
Sufocando o coração das quebradeiras
Ave Maria que sofre desgraça
Malditos derrubam, queimam, devastam
Bendito é teu fruto que serve de alimento
E no leito da terra ainda dá sustento
Santa mãe brasileira, mão de leite verdadeiro
Em sua hora derradeira, rogai por todas nós quebradeiras
Amém. (Monteiro et. al, 2005 *apud* Barbosa, 2013, p.77)

Para Barbosa (2013, p.77), esta oração demonstra que, ao representar a palmeira como “mãe” e “virgem”, o babaçu é também apropriado a partir de dimensões religiosas. No entanto, mesmo atuando dentro de um contexto religioso, grande parte dos companheiros das quebradeiras não aprovavam a participação da mulher nos movimentos da igreja. Quando Dona Chica Lera comunicou ao marido que ia “participar da comunidade”, ela conta que ele ordenou: “leva tua rede”, deixando claro que não permitiria e, caso ela fosse, a expulsaria de casa. Mas, ela foi. Dona Chica diz: “enfrentei porque tinha perseverança, paciência (...) eu me humilhava demais” (SANTOS, 2019, p. 35). Mesmo atualmente ainda é possível observar essa forma de repressão de seus companheiros.

Recentemente, no final de 2023, numa reunião²³ da comunidade do Território Tradicional de Quebradeiras de Coco Babaçu Vila Esperança, estava em pauta a inatividade da unidade beneficiadora do babaçu que existe dentro do território. Nesse momento, foi

²³ Essa reunião, entre comunidade e pesquisadores da UFPI e IFPI, tinha o intuito de discutir sobre o Plano de Vida do Território Vila Esperança.

mencionado, pelas mulheres, que, muitas vezes os seus companheiros não permitem que elas se afastem dos seus afazeres domésticos para trabalhar com o coco, mesmo sabendo que isso pode incrementar a renda da família.

Dona Chica Lera, retrata, portanto, uma situação que se repete até hoje, mesmo no único território tradicional de quebradeiras de coco do país. Por isso, a busca por formas de fuga de um espaço de repressão masculina - seja em casa, seja nos sindicatos – e de acolhimento se deu, inicialmente, sob a proteção da Igreja.

O aspecto religioso e de fé é muito forte entre as mulheres quebradeiras, sobretudo nas míticas que antecedem cada encontro de quebradeiras que, frequentemente, remetam a uma fé ativa, como mostra o trecho da canção “Nossos direitos vêm”:

Confiando em Cristo Rei, que nasceu lá em Belém e morreu crucificado, porque nos queria bem confiando em seu amor, se reclama até a doutor. Mas nossos direitos vêm! Só porque tem muito gado e dinheiro com fartura. Tu negas o teu irmão, este pobre sem figura, cuidado com teu mistério! Um dia no cemitério, nossa carne se mistura! (Cantos e encantos nos babaquais, 2014, p. 10)

Em vários momentos, a sacralidade é evocada pelas quebradeiras, como manifestação individual ou coletiva, como mostra a figura abaixo.



Figura 19 - Encantadeiras do Piauí, rezando o Pai-Nosso antes de uma apresentação em Teresina, no dia 20 de setembro de 2022.

Fonte: Própria autora.

O aspecto da sacralidade entre as quebradeiras é, porém, independente da religião, sobretudo porque, como mostra a Nova Cartografia Social dos Babaquais de 2018 (PNCSA, 2018), estas mulheres podem estar presentes em comunidades quilombolas e indígenas, estabelecendo, assim uma pluriethnicidade que inclui a diversidade religiosa. Dentre as mulheres quebradeiras entrevistadas - católicas, evangélicas e umbandistas, que não se excluem

simultaneamente, já que pode ocorrer delas frequentarem os mesmos espaços sagrados que as outras - o aspecto da sacralidade está presente na relação com a palmeira, entre elas e na relação com o mítico que envolve a natureza.

Este mítico está expresso no próprio nome “Encantadeiras”, que teve origem dentro do MIQCB do Maranhão, estado onde é muito comum se referir às “Terras de Encantarias” (ou “encanterias”) e aos “encantados” que, segundo Lemos (2020, p.04), “são homens e mulheres que vivem no território de maneira invisível, sua morada, como é chamada por muitos, é nos rios, igarapés, lagos, açudes, olhos d’água e mata”. Sendo o Maranhão, o estado no qual nasceu o MIQCB, acredita-se que essa mítica foi sendo incorporada pelo movimento nos outros estados onde ela não era tão presente como o Piauí e Tocantins, já que no Pará essa mítica referente aos encantados também é bastante presente. De toda forma, compreende-se aqui que a principal expressão do movimento que expressa e sintetiza sua dimensão sagrada ligada ao feminino e se apresenta, ao mesmo tempo como resistência, encontra-se no termo “mãe palmeira”.

Por isso, o MIQCB regional Piauí, numa forma de homenagear as mulheres que não apenas fazem parte do movimento, mas que são importantes inclusive em sua ancestralidade como quebradeiras, criou o prêmio “Mãe Palmeira”, em 2022, que foi concedido não apenas à quebradeiras em vida, mas às filhas e netas de quebradeiras que já se foram. Importante citar ainda que, dentre as pessoas que receberam a homenagem, se encontrava uma mulher transexual, negra e quilombola da Comunidade Olho D’água dos Negros. Esse fato chamou a atenção, em virtude da representatividade que esse ato traz dentro de uma comunidade rural e machista, transpondo barreiras culturais e demonstrando o potencial que o movimento tem em agregar e incluir.

Dona Chica Lera, hoje com mais de oitenta anos e com o título de “Mãe Palmeira”, ainda é uma grande liderança do MIQCB. Para Helena Gomes (Santos, 2019, p. 40), ex coordenadora do MIQCB no Piauí, Dona Chica Lera é

uma mãe dedicada que observava a gente em todos os momentos. Ela nos levava para as atividades e reuniões, ensinou a gente a falar na televisão e em público. Então, ela foi mais que uma professora. E tudo ela aprendeu no dia a dia, aprendeu com a vida dentro dos babaquais, com as palmeiras. Por isso, ela é a mãe palmeira.

Como Dona Chica Lera e Dona Helena Gomes, todas as histórias de vida das quebradeiras se cruzam com a história do movimento e esse cruzamento parte de um contexto de submissão e invisibilidade relacionada, sobretudo, ao gênero e à divisão do trabalho. Conforme Maciel (2012), a questão relativa ao gênero no contexto da mulher do meio rural,

relaciona-se à uma sociedade machista e à prevalência da autoridade masculina. Para este autor (2012, p. 136),

o patriarcalismo caracteriza-se pela separação dos espaços ‘casa’ e ‘rua’. A primeira é o lugar da submissão, do afeto, da calma, da intimidade; a segunda é a atividade política, em que existe incerteza nas relações sociais. Acontece que o movimento para as mulheres acabou por minorar as atividades dos homens no cenário “rua” ou extra domésticas, mas, sobrecarregou, por outro lado, as mulheres que, ao inserirem-se no âmbito ‘rua’ não deixaram de cuidar da ‘casa’.

Para Scott (1990), nas teorias feministas marxistas, a abordagem histórica revela que famílias, lares e sexualidade são produtos de um modo de produção capitalista. Ou seja, a questão da reprodução sexual determina a divisão do trabalho. Já para as teóricas do patriarcado, há, no homem, a necessidade em dominar as mulheres, sobretudo como uma forma de transcender o fato da mulher poder gerar descendentes. A libertação para as mulheres, neste caso, estaria na transformação das tecnologias reprodutivas, eliminando a necessidade da mulher de gerar filhos. Contudo, para uma outra parte de teóricos do patriarcado, a questão não se encontrava na reprodução, mas na própria sexualidade, considerando a objetificação sexual como o lugar primeiro de sujeição das mulheres.

Segundo Scott (1990), todas essas teorias apresentam problemas pelo fato de que não aproximam as desigualdades de gênero a outras formas de desigualdade e não consideram que os sistemas de gênero interagem com os sistemas econômicos geram experiências sociais e históricas. De acordo com a autora, é necessário, sobretudo, entender o gênero como uma forma primária de dar significado às relações de poder, ou seja, é um meio no qual o poder é articulado. E ressalta que esta é uma possibilidade de perceber a significação do poder no ocidente. Assim, nesta pesquisa, o gênero se constitui como um elemento fundamental para entender cenários de desigualdade.

A condição da mulher rural é, portanto, um marcador desse movimento social, que não se restringe às questões relativas à terra e à preservação das palmeiras, mas se preocupa também com as relações desiguais no campo. Tais relações podem ser visualizadas na relação homem e mulher e na relação comunidades rurais e agronegócio, por exemplo. Nessa perspectiva, as questões de gênero são refletidas nos conflitos de terra. Segundo Maciel (2012, p.135), ao se referir ao MIQCB,

embora não seja possível considerar um movimento apenas feminista pela multiplicidade de questões envolvidas, não há dúvida de que o movimento inicialmente surgiu para se distinguir do universo masculino do Sindicato dos Trabalhadores Rurais dos Municípios, bem como para combater a dominação machista de alguns maridos das quebradeiras de coco que possuem o entendimento de que a mulher tem que cuidar apenas dos trabalhos domésticos e o homem da roça. Deste modo, a mulher necessitava, para ser reconhecida enquanto sujeito, “sair da cozinha e ir à luta”.

Helena Gomes (Figura 20) ao falar de sua vida antes de entrar no MIQCB²⁴, afirma que não sabia o que eram direitos iguais e que a sobrecarga de tarefas domésticas a fez refletir sobre o seu lugar:

A mulher passa o dia todo na luta de casa e a gente pega a carga do mundo todo pra cima da gente. Tudo é a gente! Então, tem uma hora que a gente tem que dizer assim: vamo pra cá (se referindo ao movimento) porque aqui o peso tá muito grande. E é isso que os maridos, os filhos e os netos quer: que esteja ali, fazendo de tudo pra eles. Lavando roupa, fazendo comida, fazendo carvão, fazendo o azeite (...) Mas, a gente precisa nascer. E como a gente do MIQCB já nasce assim, é muito difícil, mas a gente consegue. Muitas mulheres a gente consegue fazer com que elas se desprendam de tudo isso.



Figura 20 - Dona Helena Gomes, vice-coordenadora do MIQCB e coordenadora executiva da Regional Piauí na Unidade de Produção da Comunidade Chapada da Sindá, município de São João do Arraial (PI).

Fonte: Própria autora.

“Sair da cozinha e ir à luta” é, nesse sentido, um chamado para um propósito de lutas e reivindicações de mulheres que querem ser vistas, reconhecidas, querem a manutenção dos babaçuais e, conseqüente, manter as condições que permitem sua reprodução social e cultural, enquanto mulher e quebradeira de coco babaçu. Este chamado está transposto em uma das canções das Encantadeiras:

OH MULHER, TE CHAMO!

Oh, mulher te chamo, porque esta luta é tua. (2x) Deixa esta cozinha e vamos cair na luta. (2x) Essa luta é nossa, não desanime, não. As nossas palmeiras estão todas no chão! Vamos dar um jeito, que eu já não aguento. É pra nossos filhos, que dá sustento. Você que quebra o coco, cuida do menino e que lavar a roupa, não é teu destino! Depois vai pra roça, que situação! vai quebrar o coco, pra comprar o pão. A quebra do coco foi quem me criou, diziam meus pais, também meus avôs. Agora estou vendo tudo se acabando, É o fazendeiro que está devorando (MIQCB, 2014, p. 35).

²⁴ Entrevista concedida no dia 11 de junho de 2022.

No Piauí, foi Dona Chica Lera, hoje considerada patrimônio vivo da cultura do estado²⁵, quem ensinou todas as músicas das Encantadeiras às outras quebradeiras do movimento. Ela explica que o grupo surgiu em São Luís, a partir de um projeto desenvolvido pela Fundação Banco do Brasil em apoio à cultura. Elas se organizaram e formaram o grupo com o objetivo de serem inseridas no projeto. Dona Chica esclarece que elas já cantavam nos eventos e nos espaços em que as quebradeiras estavam presentes, mas que foi a partir desse projeto que elas começaram a se apresentar em outros estados. Posteriormente, entre maio e junho de 2005, através do Projeto “Talentos”, apoiado pelo Banco do Brasil e pela Lume Arte, as Encantadeiras realizaram apresentações em Brasília, São Paulo e Rio de Janeiro, em companhia da cantora de hip hop, Nega Gizza. (CANTOS E ENCANTOS NOS BABAÇUAIS, 2014). “E foi através desse projeto que a gente entrou nessa coisa” (Santos, 2019, p.98).

Helena Gomes²⁶ afirma que o grupo “surgiu no começo da luta (..) a gente começou a falar nossa história através das músicas. Tem mulher que é muito inteligente, que ela faz (as músicas). Então, a gente ia fazer uma ocupação, alí ela já fazia uma música e aí a gente ia cantar.” Ela esclarece que o ato de cantar histórias já existia antes do grupo existir de fato:

nós aprendemos na luta, quando a gente fazia ocupação, manifestação, por exemplo, caminhada do dia 08 de março, dia do trabalhador rural (...) E aí, quando o MIQCB nasceu a gente entrou, acompanhou a luta toda e começamos a cantar. E aí saiu o hino das quebradeiras: ‘Ei, não derruba essas palmeiras’. Porque o nosso objetivo era que não derrubassem as palmeiras. Então, tinha que ter uma música pra nós cantar na rua, cantar no INCRA, cantar nas ocupações, no Estado, em qualquer lugar que a quebradeira estivesse presente.

O hino mencionado por Helena Gomes se trata da canção abaixo, composta por João Abelha de Praia Norte do Tocantins:

XOTE DAS QUEBRADEIRAS DE COCO

Ei, não derruba esta palmeira. Ei, não devore os palmeirais. Tu já sabes que não podes derrubar, Precisamos preservar as riquezas naturais! O coco é para nós grande riqueza, é obra da natureza, ninguém vai dizer que não. Porque da palha se faz casa pra morar, já é um meio de ajudar a maior população. Se faz o óleo pra temperar comida, é um dos meios de vida pra os fracos de condição. Reconhecemos o valor que o coco tem, a casca serve também para fazer o carvão. Com óleo de coco, as mulheres caprichosas fazem comidas gostosas de uma boa estimacão. Merece tanto seu valor classificado que, com o óleo apurado, se faz o melhor sabão. Palha de coco serve pra fazer chapéu, da madeira faz papel, ainda aduba o nosso chão. Talo de coco também é aproveitado, faz quibane, faz cercado pra poder plantar feijão. A massa serve pra alimentar o povo. Tá pouco o valor do coco, precisa dar atenção. Para os pobres, este coco é meio de vida. Pisa o coco, Margarida! E bota o leite no capão. Mulher parada, deixa de ser tão medrosa! Seja um pouco corajosa, segura na minha mão. Lutemos juntas com

²⁵ No dia 05 de novembro de 2021, Dona Chica Lera recebeu o título de patrimônio vivo pela Secretaria Estadual de Cultura do Piauí e recebe um prêmio referente a menos de um salário-mínimo mensalmente.

²⁶ Entrevista concedida no dia 11 de junho de 2022.

coragem e com amor, pra o governo dar valor a esta nossa profissão (CANTOS E ENCANTOS NOS BABAÇUAIS, 2014, p.08).

Quando Helena Gomes menciona “tinha que ter uma música”, isso demonstra a necessidade que elas tinham de expressar afetos e despertar sensibilidades ao manifestar vontades, denunciar abusos e reivindicar direitos. E isso se relaciona diretamente com o “como é que se quebra coco no silêncio”, fala de Dona Ednalva.

Helena conta que elas cantavam para os maridos ouvirem, para os donos de terra, para os homens escutarem. O que, talvez, fosse tema proibido em casa por gerar medo e insegurança, era extravasado nas matas de babaçuais e, das matas, para as ruas e espaços de poder. Em vez de estabelecerem conflitos no seu universo privado, cada uma em sua casa, onde poderiam ser oprimidas pelo machismo sem chances de defesa, uniram-se em prol da defesa coletiva de uma identidade, marcada pelo gênero, que tem no babaçu sua principal bandeira de luta. Dentro do movimento, elas expressam encontram liberdade para expressar sentimentos que, provavelmente, não poderiam ser expressos de forma segura em outros ambientes. Em um encontro das quebradeiras realizado em Esperantina (PI)²⁷, numa dinâmica, foi solicitado que as mulheres escrevessem num papel uma palavra que as representassem. Dentre as palavras citadas, estão “confiança”, “diversidade”, “esperança” e “solidão”. Esta última chamou atenção pelo fato de que a mulher que escreveu disse que, dentro do movimento, ela não se sente só (Figura 21). Isso faz pensar na solidão da mulher que não tem rede de apoio fora do movimento.

²⁷ Encontro realizado no dia 28 de fevereiro de 2024.

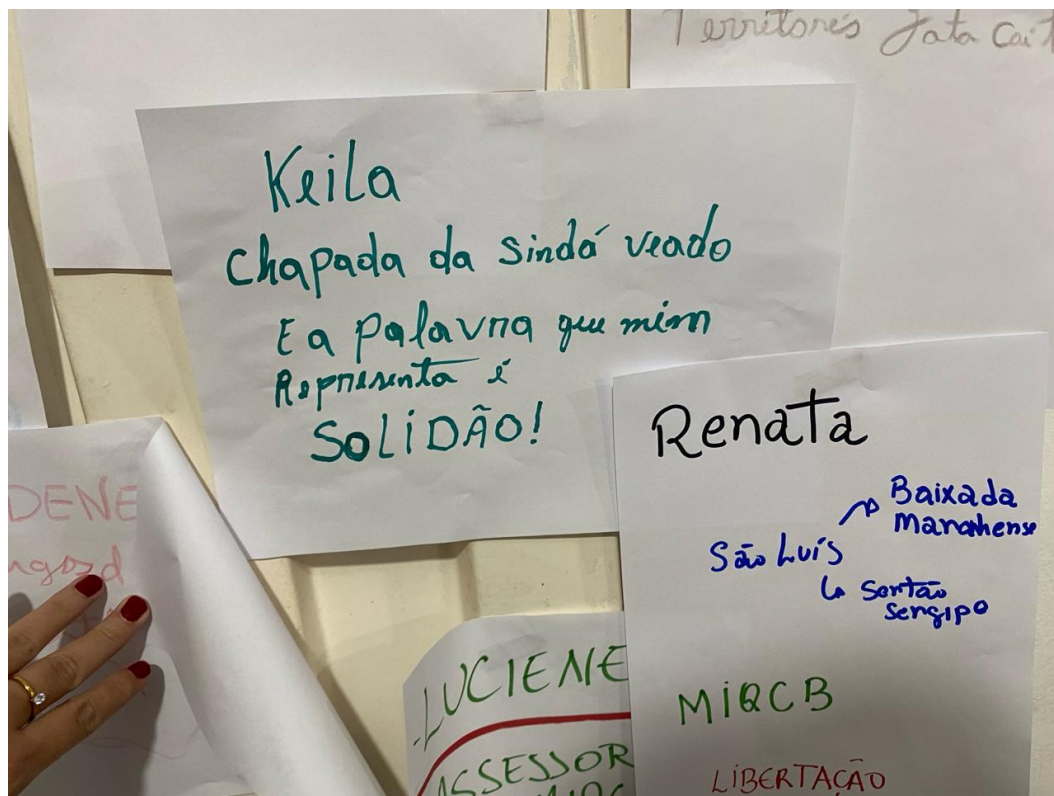


Figura 21 – Dinâmica de grupo entre as quebradeiras: palavras que as representam.2024.
Fonte: Própria autora.

Nesse sentido, entendemos que, para além de um lugar de protestos e reivindicações políticas, o movimento é um ambiente do compartilhar, a partir da dimensão do feminino que é refletida nas canções de trabalho das quebradeiras. Conforme Santos (2021, p. 4-5), as quebradeiras têm “o costume de cantar enquanto se destinam ao trabalho cotidiano nos cocais e, as canções, expressam seu cotidiano, suas lutas e, dentre outros aspectos, sua visão de mundo. Dessa forma, é possível entender melhor suas vidas no sentido coletivo e privado”. O ato de entoar canções se relaciona diretamente com um íntimo de afetos e percepções que, do âmbito pessoal, se expandem para o coletivo, na forma de desabafos e protestos.

Segundo Rocha (2022, p.07), essas “vozes foram unindo-se e formando um grande coro, quando os objetivos se tornaram comuns e a luta pelo direito ao livre acesso aos babaçuais passou a ser de todas”. As músicas, que se referem geralmente ao trabalho da mulher em forma de protesto, são compostas em ritmos de samba, xote, maracatu e baião. Além disso, “o ambiente dos ensaios é um lugar propício para a abertura dialogal e o compartilhar de conhecimentos” (Rocha, 2022, p.07).

Para Helena Gomes, as músicas falam de preservação, dos direitos da mulher e do machismo de uma forma “animada”; segundo ela, quando a mulher quebradeira de coco “canta

o hino das quebradeiras o mundo (faz um gesto abrindo os braços) e aquele peso cai”²⁸. Abaixo, o trecho de uma canção que bem expressa a animação comentada por Helena:

Ó LIBERDADE

Boa tarde, para todos os foliões! Viemos pedir licença, pra brincar nesse salão. E convidamos a toda comunidade, para sambar de verdade, no bloco da liberdade! Liberdade! Ó liberdade, liberdade já raiou Ó liberdade, meu amor, nosso bloco na avenida já chegou! (CANTOS E ENCANTOS NOS BABAÇUAIS, 2014, p.16).

Nas canções das Encantadeiras, observou-se que, em algumas delas, há um chamado para “brincar”, termo também comum no Tambor de Crioula do Piauí e em vários tipos de batuques de comunidades afro-indígenas. Segundo Reis e Nogueira (2012), brincadeira é como os integrantes de grupos folclóricos, principalmente da região Nordeste, designam seus grupos específicos como a brincadeira de boi, por exemplo. É, portanto, um termo ligado ao folclore nordestino e que sintetiza a hibridização cultural. Conforme Krstulovic (2022, p.31),

culturas e cosmovisões afroameríndias, estas artes formam um todo entrelaçado, que o pensamento hegemônico, a ciência e a academia têm tentado desintegrar, mas que sobrevive fortemente nas culturas afro-indígenas do nosso continente.

No Piauí, segundo Pereira (2019), o Tambor de Crioula está presente em municípios como Miguel Alves, Porto, São João do Arraial, Luzilândia, Madeiro e Joca Marques, onde estão presentes também comunidades de quebradeiras de coco babaçu. Essa intersecção cultural reflete uma narrativa de “autorrepresentações partilhadas” em municípios da região dos cocais do estado do Piauí (PEREIRA, 2019, p. 52).

Nesse aspecto, o tambor une-se com um conjunto de batuques existentes no Piauí. Compostos por pessoas com o sangue maculado pela escravidão, são selvagens diversões ligadas às narrativas de libertação, espalhados na atualidade em diferentes pontos do estado, em comunidades negras, rurais, quilombolas, de quebradeiras de coco, de trabalhadores rurais. Batuques com seus tambores de tronco escavado, do “tempo da cabaça”, do período da proibição da viola, do tambor, dos bêbados e das fogueiras. O samba de cumbuca, a lezeira, o batuque, o pagode, o “chorado de quatro”, o baião desafiaram os bailes e banquetes suntuosos, surgiram onde não estavam previstos, onde não foram convidados, incomodaram na periferia, possuíram os seus defensores nos centros (PEREIRA, 2019, p. 163).

Essa musicalidade que expressa anseios de liberdade no chamado para “brincar” é observada no canto das Encantadeiras do Piauí que, muitas vezes, são acompanhadas pelo Senhor João Luzia, mestre do Tambor de Crioula da Chapada da Sindá, comunidade de quebradeiras de coco do município de São João do Arraial. O senhor João Luzia atualmente mantém um grupo de tambor mirim dentro da comunidade que, sempre que possível, se apresenta em eventos organizados pelo MIQCB (Figura 22). Geralmente não são apenas

²⁸ Entrevista cedida no dia 11 de junho de 2022.

apresentações, mas sim uma grande festa onde todos entram na “brincadeira” e “bailam”. Dessa brincadeira, participam homens, mulheres e crianças de diferentes idades que compartilham uma tradição, sem qualquer preconceito ou diferenciação (Figura 23). Estas representações marcadas por pluriculturalidade e multietnicidade terminam por estabelecer uma funcionalidade no sentido de fortalecimento da identidade e da luta por reconhecimento. Segundo Krstulovic (2022, p.44),

crianças e adolescentes negras do Brasil, reconstroem a sua história e memória através dos batuques, e afirmam sua identidade mostrando ao mundo um conhecimento valorizado com a patrimonialização (...) Os batuques, então, têm sido a forma em que se têm reproduzido parte importante da memória destas populações, através de dança, música e rituais, uma forma de conservação e reprodução das memórias ancestrais unificadas no corpo.



Figura 22 - Apresentação do grupo mirim de Tambor de Crioula, coordenado pelo Mestre João Luzia, no dia 24 de setembro de 2022, na comemoração do Dia Estadual da Quebradeira de Coco, em Esperantina-PI.

Fonte: Própria autora.



Figura 23 - Crianças, adultos e idosos bailando com o Tambor de Crioula, 24 de setembro de 2022.

Fonte: Própria autora.

São, portanto, estabelecidas formas de resistência que interseccionam culturas por meio de elementos variados, como batuques, versos e prosas. De acordo com Pereira (2019, p. 163),

“resistiram da melhor forma à perseguição; foram resistência à escravidão e baiaram nas eiras de senhores ressentidos com a perda dos seus escravos”.

Nesse contexto, é importante destacar, ainda, a existência de uma Comunidade Quilombola com quebradeiras de coco organizadas. Na Comunidade Quilombola Olho D’água dos Negros, localizada na zona rural da cidade de Esperantina, a liderança Dona Milagres²⁹ (Figura 24), afirma que é negra, quilombola, descendente de escravos, mas que, historicamente, dependiam do coco babaçu para sua sobrevivência e, que se identifica, também, como quebradeira de coco. A ativação de uma identidade, assim, não exclui a ativação de outra. A identidade é ativada conforme se abrem possibilidade de acesso a direitos. Dona Milagres ressalta que, foi por meio do movimento das quebradeiras que conseguiram acesso a terra³⁰. Ela conta que, nos anos 90,

começou a briga do coco, começou a medição do coco (...) Botaram polícia monitorando nós e nós sem machado e sem coco e aí nós começamos a procurar o sindicato e nossos direitos. Aí o sindicato começou a acompanhar a gente. Nessa época era o padre Ladislau. Ele começou a dizer pra nós não ter medo. Aí começaram a derrubar casa na comunidade, aradar (cercar) o campo, deram três tiros no meu irmão (...) e nós ficamos reagindo. (...) O MIQCB entrou com a gente e nós começamos a andar por nossos direitos, a andar pelo INCRA(...) e aí nós fomos tendo o acesso à terra (...) A gente não sabia qual a identificação que a gente tinha. Hoje nós sabe pelas pessoas se dedicando à gente, informando a gente.



Figura 24 - Dona Milagres, em frente ao Museu da Comunidade Quilombola Olho D’água dos Negros.
Fonte: Própria autora.

²⁹ Entrevista concedida no dia 24 de setembro de 2022.

³⁰ A comunidade quilombola Olho D’água dos Negros recebeu o certificado de Comunidade Quilombola, emitido pela Fundação Cultural Palmares, em 2005, e, em 2006, recebeu o título de propriedade da terra, expedido pelo INCRA/INTERPI (MOURA-FÉ; GOMES, 2015).

A partir dessa perspectiva, considera-se aqui que, no processo de mobilização étnica, a cultura é evocada, construída como um sinal diacrítico, como resultado dinâmico de hibridizações e não como delimitador de etnias. Consideram-se, sobretudo, aspectos relativos ao pertencimento que interseccionam grupos étnicos. Segundo Barth (2000), o agrupamento estereotipado serve a projetos colonizadores. As fronteiras étnicas são entendidas aqui não como delimitações, mas como fenômenos que se mantêm, nesse caso, sobretudo pelo fator mobilização sociopolítica. Na figura abaixo (Figura 25), a apresentação do grupo de dança da Comunidade Quilombola Olho D'água dos Negros na grande festa do dia estadual da quebradeira de coco, ao som da música de Genésio Tocantins, *Coco Livre S/A*: “A minha mãe quebrava coco pra comer e hoje em dia, eu canto coco pra viver. Olha o coco! Quem vai querer? Olha a cocada! Quem vai querer?” (Tocantins, s/d).



Figura 25 - Apresentação do grupo de dança da Comunidade Quilombola Olho D'água dos Negros no dia estadual da quebradeira de coco, dia 24 de setembro de 2022, Esperantina-PI.

Fonte: Própria autora.

Para Lima (2016, p.135), é comum que o MIQCB paute suas “reivindicações, inquietações e sentimentos acionando outras marcações identitárias” como raça e geração ou mesmo identificações como fato de serem mãe, esposas, e outros tipos de militância, mas que isso não “esvazia ou enfraquece” o movimento nem a própria identidade de quebradeira, mas “fortalece as articulações em torno de questões mais amplas”.

Quebrar coco, nesse sentido, representa autonomia em diversos aspectos. Helena afirma que muitas mulheres a procuram querendo saber como entrar para o MIQCB, e ela responde: “basta ser quebradeira de coco”. Para ela, a sobrecarga de tarefas domésticas ainda é um impedimento para a participação de muitas mulheres no movimento. Porém, assim como o desejo de ter autonomia para ter acesso a objetos de necessidade e de desejos, a fez sair para

quebrar o coco, os seus anseios coletivos enquanto identidade, as fazem buscar o movimento, como mostra o trecho da canção “O vestido da fazenda azul” (Cantos e encantos nos babaçuais, 2014, p. 32): “Marido, eu quero um vestido, daquela fazenda azul. (2x) Ó, mulher, não tenho dinheiro, quebra o coco babaçu (2x). Quando passa a meia noite, Eu vi o pilão troar. É a mulher do babaçu, que não sai sem almoçar”.

Segundo Barbosa (2013, p. 75), a relação com os babaçuais ultrapassa o aspecto econômico e estabelecem-se relações de “sentimentos e afetos” que configuram um “modo culturalmente específico de ser e existir” e, assim, canções e poesias, entoadas pela comunidade em seu cotidiano, passam a “circular em movimentos sociais, cooperativas e associações de mulheres rurais”, tendo a palmeira de babaçu com o principal elemento estético. Por isso, a importância do babaçu para a afirmação, valorização e preservação da identidade quebradeira de coco tem grande destaque nas letras das músicas das Encantadeiras, que são entoadas “com voz firme e potente, em uníssono na maioria das vezes, e marcados pelo ritmo das ferramentas usadas na quebra: o machado e o porrete” (Rocha, 2022, p. 09).

De acordo com Rocha (2022), o canto está presente na comunidade de quebradeiras de coco babaçu na sua vida cotidiana, mas, enquanto grupo artístico vem se consolidando aos poucos. No Piauí, embora a Dona Chica Lera já houvesse ensinado às quebradeiras as canções do movimento, apenas neste ano de 2022, o grupo de Encantadeiras do Piauí se formou efetivamente. Com o apoio do Deputado Estadual Francisco Lima e da prefeita de São João do Arraial (PI), Vilma Lima, elas formaram o grupo, então com seis mulheres, orientadas pelo Maestro Chagas Vale, no violão e, eventualmente, acompanhadas de músicos locais na flauta, violino e/ou zabumba.

De acordo com Marinalda Rodrigues³¹ (Figura 26), encantadeira e coordenadora do MIQCB da regional Piauí, o grupo das Encantadeiras do Piauí surgiu, sobretudo, de um “sonho” da Dona Chica Lera, que já havia feito parte do grupo das Encantadeiras do Maranhão e tinha o desejo de formar o grupo no Piauí, como uma forma de mostrar para os mais jovens a importância das quebradeiras para os seus territórios. Dessa forma, ao buscar apoio em políticos locais, emergiu o interesse da prefeita de São João do Arraial em promover a apresentação das Encantadeiras no Festival Cultural do Território dos Cocais em junho deste ano e, para isso, contratou o músico Chagas Vale para formar o coral e ensaiar com as Encantadeiras (Figura 27).

³¹ Entrevista concedida no dia 20 de setembro de 2022.



Figura 26 - Marinalda Rodrigues, em viagem para uma apresentação das Encantadeiras, no dia 20 de setembro de 2022.

Fonte: Própria autora.



Figura 27 - Ensaio das Encantadeiras com os músicos no dia 20 de setembro de 2022.

Fonte: Própria autora.

Para Marinalda, o grupo das Encantadeiras é muito representativo para o MIQCB do Piauí e é um grande orgulho fazer parte do grupo, além de ser a coordenadora regional do movimento. Ela diz que os filhos e a família também sentem orgulho dela, contudo, o marido “aqui, acolá, não gosta, mas é aquele ditado: a mulher empoderada, ela se governa”. Por causa do envolvimento no MIQCB e, agora, também da participação no grupo, ela se esforça para se organizar em casa, com a família enquanto está ausente, mas que procura participar de todos os eventos e articulações do movimento, ainda que o companheiro não aprove. Esse empoderamento está expresso no trecho da seguinte canção:

OLÊ, MARIÊ

Olé Mariê, Olé Mariá (2x) Mulher sai dessa cozinha vem e ocupa o seu lugar (2x)
Mulher frágil era um ditado, pra menos te tornar. Mas quem viu a revolução, sem a
mulher funcionar? Mulher, olha a tua mente, sufocada pra pensar. Vem e solta o

pensamento, com teu jeito de criar. Oh mulher abre essa boca! é preciso temperar. O prato da vida é insosso, sem o sal do teu falar! A lei velha do machismo, vem mulher, vem revirar! Se não faz a tua parte, essa lei vai dominar (CANTOS E ENCANTOS, 2014, p.11).

Pode-se dizer, portanto, que em “Olé Mariê”, as Encantadeiras convidam todas as mulheres quebradeiras a se empoderar e se libertar do machismo opressor em todas as suas formas. Marinalda conta que o grupo atende a convites externos para as apresentações, entretanto, ela entende que a principal apresentação do grupo se dá entre elas mesmas, dentro do movimento, nos espaços de diálogos, compartilhamentos e articulações. Ao tempo em que as canções são apresentadas às outras quebradeiras, além de chamá-las para a inclusão e engajamento sociopolítico, sensibilizam as quebradeiras para que tenham orgulho de sua identidade e adquiram, a partir dela, autonomia e empoderamento. De acordo com Barbosa (2013, p.77), o babaçu é o elemento a partir do qual as quebradeiras se auto identificam, consolidando seu trabalho e lutas e, “por meio dessa reconstrução de si mesmas, elas tendem a definir seu lugar social e suas relações com seus pares, numa atitude clara de fortalecimento no sentido de pertencimento a grupos ou comunidades”.

Dentre muitas falas, observou-se que as mulheres que fazem parte do MIQCB, sobretudo as que estão na coordenação do movimento, possuem um grande sentimento de empoderamento, força e resistência. Para Marinho e Gonçalves (2016, p.81), o conceito de empoderamento é fluido e, considerando a distribuição desigual de poder, se refere, a uma reorganização desse arranjo. As autoras ainda acrescentam:

O conceito de empoderamento também pode ser bastante potente para a concepção e avaliação de práticas que visem promover a autonomia e a superação de desigualdade de poder em que as mulheres se encontram. Na tradição latino-americana dos estudos de gênero, ou feministas, parece que alguns fatores levaram à intensificação da aplicação do conceito de empoderamento: a difusão do debate teórico sobre o poder nas experiências de base de mulheres (León 1997) e o planejamento de estratégias para o desenvolvimento das mulheres na década de 1980 (Rowlands 1997) tornaram central o conceito de empoderamento nos debates e estratégias feministas (Marinho; Gonçalves, 2016, P.81)

Nesse sentido, falar em empoderamento ao se referir às mulheres quebradeiras que compõem o MIQCB, diz respeito, sobretudo, à elaboração e execução de estratégias que ampliem a visibilidade e a participação destas mulheres em espaços de debate e poder. Elas se sentem especiais por fazerem parte do movimento e afirmam que estão no MIQCB porque “nasceram assim”, que “se nasceram quebradeiras, nasceram no movimento”, de uma forma que não conseguem mais se perceber fora da organização. Essas falas remetem a um tipo de vocação ou dom para o movimento quando, na verdade, se trata de situações de opressão das

quais algumas mulheres conseguem se libertar e outras não. Por isso, conseguir fazer parte do movimento e participar das atividades é, para elas, motivo de grande orgulho e empoderamento.

Fazer parte das Encantadeiras é mais uma expressão do orgulho de ser quebradeira de coco babaçu. Eliane Silva³², uma das Encantadeiras, diz que, depois que entrou no grupo, por onde anda, as pessoas comentam: “Vocês estão chiques, passando na televisão!” Dona Raimunda Pereira³³, 65 anos e também Encantadeira (a mais idosa do grupo), diz que sempre ouve: “Eita Dona Raimunda, que você tá poderosa!”

Todas elas ressaltam, no entanto, que, até adquirir a representatividade que elas têm atualmente, existiram, e ainda existem, diversas e complexas situações de conflito. Mas que, hoje, é mais fácil, para os outros, saber quem elas são e que estão organizadas para defender seus direitos. Dona Laura Gomes³⁴ afirma que “hoje melhorou muito”, no sentido de que o acesso às informações é maior e a luta por direitos está mais organizada. Nessa perspectiva, o grupo das Encantadeiras tem também o papel de dar visibilidade à comunidade e ser resistência.

Klesia Lima³⁵ (Figura 28), encantadeira e também coordenadora do MIQCB Piauí, diz que sempre “foi uma luta muito grande”, mas que teve quem as ensinasse a lutar. Ela explica que, na comunidade dela, a Comunidade Cabeceiras, foi o Padre Ladislau que mostrou a elas os direitos que elas tinham sobre a terra que moravam. A partir de então, começaram a se questionar: “Se eu moro ali desde quando eu nasci, então por que aquela terra não é minha? E se eu planto, se eu cuido, se eu não derrubo, por que não é meu?” Em seguida, ela conta que, por volta de 1983,

lá na comunidade ninguém podia fazer casa, mesmo que de palha, com as paredes de barro. Também não podia fazer a roça maior do que o proprietário desse. Não podia plantar um pé de laranja, não podia plantar um pé de banana. Mas meu avô e minha vó eram muito teimosos e eu puxei isso deles. Eles fizeram um sítio de banana enorme no cercado deles e fez uma casa com as paredes de barro e aí o proprietário foi lá na casa da minha vó e disse que ia expulsar eles da terra se não derrubasse as paredes. Mas eles não derrubaram. Meu avô puxou um facão e disse que do cercado pra cá, quem mandava era ele (...) Como foi difícil a luta!

³² Entrevista concedida no dia 20 de setembro de 2022.

³³ Entrevista concedida no dia 20 de setembro de 2022.

³⁴ Entrevista concedida no dia 20 de setembro de 2022.

³⁵ Entrevista concedida no dia 20 de setembro de 2022.



Figura 28 - Klesia Lima, coordenadora do MIQCB e Encantadeira. Na foto, se preparando para uma apresentação do grupo em Teresina.

Fonte: Própria autora.

Quando Klesia fala que os avôs eram “teimosos” e que ela “puxou a eles”, além de demonstrar orgulho da luta dos avôs e de sua identidade, refere-se a um processo histórico de dominação ao qual eles estavam subordinados e como, a partir das ideias implantadas pelo padre e pelas CEBs, eles entenderam que poderiam questionar e se opor à essa dominação. Histórias de luta como esta são também representadas na seguinte canção das Encantadeiras:

ESSA LUTA NÃO É FÁCIL

Essa luta não é fácil, Mas vai ter que acontecer! As mulheres organizadas, tem que chegar ao poder! (2x) Vamos lutar, minha gente! vamos botar pra valer! Vamos quebrar a corrente do machismo e do poder! Quando ele vê esse povo, vai correr e cair no fogo. Nós vamos brigar com ele, pra ter direito no coco. Ele tem mais que nós, por isso só dá desgosto, A nossa produção, temos que pagar impostos (Cantos e encantos nos babaquais, 2014, p. 13).

Outro aspecto observado na fala de Klesia, diz respeito à maternidade para as quebradeiras de coco, quando ela relata uma história sobre sua vó:

Minha vó já correu na frente de dois capataz, eles atirando pra cima por que eles queria tomar o coco da cabeça dela, por que ela tava vindo do mato com um coifo de coco na cabeça e eles disseram que ela tinha que partir os cocos dela e ela disse que não ia partir por que ela tinha sete filhos pra dar de comer e eles estavam em casa. O capataz correu atrás dela e ela correu na frente.

É importante destacar aqui que, grande parte das quebradeiras de coco são mães que, muitas vezes, saíam de casa para catar o coco levando os filhos ou aos cuidados dos irmãos mais velhos, aguardando pela comida. Por isso, para Barbosa (2013, p. 77), as quebradeiras de coco, mães de família, passam a ver a palmeira também como mãe no sentido de que é ela

que possibilita aos filhos a sobrevivência (...) Com efeito, as mulheres tem sido impelidas ao maternalismo, convocadas a cuidarem de seus filhos e uma das formas

de cuidado tem sido, sem dúvida, a obrigação de provê-los do necessário, como o afeto e a alimentação.

Dentro da divisão do trabalho familiar, a função primeira da mulher era alimentar os filhos e, caso ela não os fizesse, isso a afetaria de forma bastante particular. Laura Gomes, Encantadeira, conta que a mãe “criou oito filhos só às custas do babaçu (...) os homens eram lavrador e as mulheres quebravam o coco”. Como foi através da palmeira que as mães quebradeiras sustentaram, e sustentam, seus filhos, esse sentimento gerado de gratidão leva à uma humanização e feminização da palmeira, como mãe e como mulher, inclusive no sentido de serem vítimas de abusos, machismos e abandonos. Assim mostra o trecho da música “Mulher na luta”:

É mulher dona de casa, ô ô ô! sem tempo pra descansar, ô ô ô! Faz o almoço, faz a janta e a noite lá prás tantas ela ainda sem deitar (2x) Já não tem mais o marido, ô ô ô! e vai pra roça sozinha, ô ô ô! Deixa o filho de dois anos, o outro nem está andando. Cuida dele, Mariquinha (2x) É a mulher bóia-fria, ô ô ô! É o peso do facão, ô ô ô! Quando a cana vai caindo, ela pensa nos meninos É uma dor no coração (2x)

Foi observado na fala das mulheres entrevistadas que todas as que tinham filhos passaram por momentos de culpa e solidão ao deixarem seus filhos e irem para a mata catar o coco, mas que, hoje, no movimento, elas entendem que os sacrifícios que elas fazem em se distanciar dos filhos é por um objetivo maior que, vai além do aspecto da sobrevivência, e que diz respeito às condições para a reprodução social da mulher quebradeira de coco. Klésia Lima fala que a filha, por vezes, reclama: “Ai mãe, eu gosto muito que você faz parte do MIQCB, mas a senhora viaja muito!”

Esse sentimento é observado também na fala de Helena Gomes quando ela menciona que precisou desmamar a filha de oito meses para estar presente nas reuniões do MIQCB em outros estados e que, inclusive, no dia em que ela foi entrevistada, numa ação da comunidade Chapada da Sindá, a filha tinha ficado em casa doente, mas que o marido estava cuidando. Ela explica que, hoje, o movimento tem muita importância e exerce grande influência nas comunidades e que, por isso, está mais fácil relegar funções aos maridos, ou mesmo, fazê-los parceiros do movimento. Quando muitas quebradeiras se casam novas para sair de casa, explorar outros lugares e buscar melhores condições de vida, mas não as encontram, elas relatam que foi na palmeira que encontraram condições para a sua sobrevivência e a dos seus filhos. Em uma vida de muitas privações, foi a palmeira quem lhe deu sustento e autonomia sem nada pedir em troca. Essa relação entre mulher e palmeira, permeada por semelhanças, afetos e pertencimentos, é elemento sempre presente nas canções das Encantadeiras. De acordo com Laura Gomes,

toda aquela letra da música...é tudo que aconteceu com nossas mães e nossas avós (...) tem música que a gente canta e, muitas vezes, eu choro. Tem uma música que, quando a Dona Chica Lera canta, eu sempre choro, que diz assim: ‘Ninguém escuta meu grito, desconhecem meu sufoco. Escondida lá na mata, com fome, quebrando o coco. Dentro do babaçu, vou perdendo minha infância. O machado é meu brinquedo, cortando minha esperança. Derrubando os meus sonhos, de um dia diferente. Que não seja pular cerca, prestar conta a patrão, a um jagunço capataz, que ainda achando pouco, se diz o dono do coco, toma a minha produção’.

De acordo com Figueiredo (2005, p. 134), a atividade extrativista do coco babaçu, embora realizada por homens, mulheres e crianças, é “predominantemente feminina,” cuja mobilização política fez emergir uma “identidade coletiva e política de quebradeiras de coco babaçu, fazendo com que rompam com o confinamento do espaço doméstico” e passem a conquistar espaços na esfera pública que eram preponderantemente masculinos. Assim, as mulheres quebradeiras passaram a ser vistas como lideranças locais e com forte poder de representatividade nos espaços externos à comunidade. Para Figueiredo (2005, p.137) é construída “uma autoestima com base na positivação de uma identidade coletiva que é social e política”.

Para o movimento, isto é importante porque contribui para que a identidade de quebradeira seja consolidada e preservada pelas futuras gerações. Das sete mulheres entrevistadas para este capítulo, apenas uma afirmou que a filha não quebra coco, nem se identifica como quebradeira, pois já encontrou outras formas de trabalho e de vida. Outras, porém, afirmaram que as filhas, mesmo não quebrando mais coco, se identificam como quebradeiras por serem filhas de quebradeiras e por pertencerem à essa coletividade. E o grupo das Encantadeiras, nessa perspectiva, tem motivado as futuras gerações a se autoafirmar como quebradeiras de coco babaçu e a fortalecer o movimento. Laura Gomes conta que as netas já falam: “Ai vovó, eu vou entrar para o grupo das Encantadeiras para lhe acompanhar”.

Foi mencionado ainda, pelas entrevistadas, que há uma proposta de serem inseridas crianças e adolescentes no grupo, obedecendo à uma horizontalidade de relações onde, há compartilhamento e não, necessariamente, uma hierarquia, que é expressa pelo próprio grupo, ao se referir à sua inserção no MIQCB. Elas afirmam que, dentro do movimento, todas são ensinadas a lutar, a se empoderar e ter voz. Saberes e decisões são compartilhados e discutidos entre elas. Assim como Laura Gomes afirmou “não sabia nem falar direito, foi a Dona Chica Lera, o padre Ladislau e o movimento que me ensinaram”, outras também afirmaram. Helena Gomes, que está há trinta anos no movimento e foi vice-coordenadora geral do MIQCB conta que foi ensinada, preparada e que foi a Dona Chica Lera que a ensinou a discursar, a se expressar, a falar em público. Para Klésia Lima,

a quebradeira que faz parte do movimento, faz parte das reuniões, das formações é totalmente diferente daquela quebradeira que tá lá trabalhando no individualismo. O MIQCB, ele trabalha isso, que a gente sempre tem um objetivo mais na frente.

Da mesma forma, Dona Raimunda diz: “eu não sabia nada não, não sabia pra onde ia nada (...) foi o MIQCB que me ensinou”. Com 65 anos de idade e, no MIQCB há apenas seis anos, ela conta que tem aprendido muita coisa sobre os direitos dela e que fazer parte do grupo das Encantadeiras tem sido uma grande experiência para ela que não conhecia nada de outros lugares e comunidades. Ela lamenta apenas uma coisa: “Só tenho pena porque não sei ler nem escrever. Eu assino meu nome ruinzinho, mas eu assino” (Figura 29).



Figura 29 - Dona Raimunda assinando o nome na ficha do hotel em que se hospedaram antes de uma apresentação em Teresina, no dia 20 de setembro de 2022.

Fonte: Própria autora

A fala de Dona Raimunda demonstra o potencial que o movimento tem de promover a autoestima da mulher quebradeira, a despeito de condições desfavoráveis diversas que vão desde conflitos familiares à situação socioeconômica. Esta potencialidade está expressa no trecho da canção “Como poderei viver”:

MIQBC e ASSEMA veio aqui nos animar, para nós lutar com força e nunca desanimar! A mulher tem que ter força, saber na vida lutar. Pra que o nosso babaçu, outro não venha ajuntar! Companheira quebradeira, vamos nos organizar! Com a força das mulheres, a vida vai melhorar!(CANTOS E ENCANTOS NOS BABAÇUAIS, 2014, p. 28)

Entende-se, dessa forma, que o MIQCB é um movimento social no qual o “critério do gênero facultou, em certa medida, a emergência de um fator de feminilização nas reivindicações de extrativistas” e “as necessidades das mulheres foram incorporadas ao processo de lutas políticas” (Almeida, 2019, p.26). Esse fator feminilização acabou por ser um fator unificador e

abraçador de questões que dizem respeito às mulheres extrativistas e do campo, de forma geral, tal como é percebido nas canções das Encantadeiras que, mais do que canções, são discursos decoloniais. Os chamados “encontrinhos” e “encontrões” do MIQCB, que são, respectivamente, reuniões locais e reuniões gerais, também são representados nas canções:

o nosso encontro tá pra lá de bom, são as mulheres que comandam o tom, reúne aqui, reúne acolá, a nossa história vai ter que mudar. Refrão: É o mexe, mexe na luta da gente. Todo mundo fala, todo mundo sente, Vamos lutar certo, lutar consciente, Vem, companheirada, se unir com a gente! (CANTOS E ENCANTOS NOS BABAÇUAIS, 2014, p. 29)

Fica claro nas falas das quebradeiras, tanto as entrevistadas como as que foram ouvidas em espaços de discussão do Projeto de Lei Babaçu Livre, que a afirmação de sua identidade é diretamente relacionada ao feminino e ao que a organização pode representar em termos de ampliação dos espaços de participação ativa da mulher como liderança. Segundo Lima (2016, p.119), os “conflitos vivenciados pelas mulheres, em especial pelas quebradeiras de coco, oportunizaram rupturas com a fixidez associada ao termo mulher”, que podem ser visualizadas nas formas como elaboram estratégias de enfrentamento de conflitos e de busca por visibilidade. Compreende-se aqui, porém, que o grupo das Encantadeiras tem o objetivo de, enquanto estratégia do MIQCB, despertar, por meio da música e dos versos, sensibilidades que contribuem para uma maior visibilidade do movimento ao ter a fluidez de adentrar espaços diversos e de inserir uma diversidade de representações que remetem fundamentalmente ao feminino e à terra, numa relação permeada por sacralidade e resistência.

No dia em que se comemorou a titulação do Território de Quebradeiras de Coco Vila Esperança - município de São João do Arraial - Dona Chica Lera foi enfática ao afirmar, em seu discurso, que “só vota em homem, se não tiver mulher, mas ainda é brigando”. Essa postura política é expressa no seguinte trecho da canção “Viva a mulher brasileira”:

A mulher camponesa leva a vida na roça É a dona de casa, membro da associação. Dos clubes de mães, trazendo um progresso. É a vez da mulher fazer sua libertação. A mulher tem valor vamos reconhecer, seu dia a dia seu trabalho justiça. É a mulher que luta por uma renovação, É bom ter a mulher participando na política (CANTOS E ENCANTOS NOS BABAÇUAIS, 2014, p.19)

Nesse sentido, uma mulher que se identifica como quebradeira de coco ter representado o governo do estado do Piauí, é de grande significatividade. Essa identificação possibilitou todo um cenário de visibilidade e possibilidade de reconhecimento de comunidades tradicionais, bem como de acesso à direitos. Diferentemente de outros estados, este definitivamente foi um fator fundamental para a titulação de um território de quebradeiras de coco e a aprovação da lei estadual do babaçu livre. Nos nove meses em que a ex-governadora Regina Sousa, esteve à

frente do governo, de março a dezembro de 2022, vários encontros dela com o MIQCB foram viabilizados para discutir a aprovação da Lei Babaçu Livre. E, em eventos onde a governadora e demais representantes do estado estão, lá estão as Encantadeiras lembrando quem são elas e o que querem, como mostram as figuras abaixo (30, 31, 32 e 33).



Figura 30 - Apresentação das Encantadeiras em homenagem à governadora Regina Sousa no evento Integra, a convite do Instituto Federal de Educação do Piauí, no dia 20 de setembro de 2022.

Fonte: Própria autora.



Figura 31 - As Encantadeiras com a bandeira do MIQCB.

Fonte: Própria autora.



Figura 32 - Reunião do MIQCB com a governadora e o secretário estadual de meio ambiente no dia estadual da quebradeira de coco babaçu, 24 de setembro de 2022, em Esperantina-PI.

Fonte: Própria autora.



Figura 33 - As Encantadeiras, antes da apresentação no dia estadual da quebradeira de coco, 22 de setembro de 2022, Esperantina-PI.

Fonte: Própria autora.

Compreende-se, portanto, que a formação do grupo das Encantadeiras no Piauí faz parte não somente de um sonho de Dona Chica Lera, mas de uma estratégia do movimento social das quebradeiras capaz de, segundo Lima (2016, p.147), “interseccionalizar marcadores de diferenças e desigualdades sociais” como ser mulher, ser extrativista, ser do campo, ser negra. Contando e cantando suas histórias de uma luta coletiva, o movimento denuncia a ameaça à reprodução social e biológica da mulher e o seu meio de vida no campo, seja ele o babaçu, seja ele a agricultura familiar, seja ele o artesanato, como afirma o trecho da música “Ser sublime”: “sem distinção de raça e nem cor, convocamos a mulher do campo, para mostrar seu valor” (Cantos e encantos nos babaçuais, 2014, p. 40).

6.2 O MIQCB como expressão popular dos movimentos sociais femininos na América Latina

Para as mulheres quebradeiras de coco babaçu, embora exista uma relação estreita entre a atividade da quebra do coco babaçu e uma grave situação de pobreza, a luta das mulheres quebradeiras em permanecer com a atividade revela uma profunda relação com a terra. Territorialidades, expressas por elas mesmas de variadas formas, que remetem a questões de gênero relativas não apenas às quebradeiras, mas às mulheres do campo que, de forma geral, vivenciam desigualdades. Por isso, a luta das quebradeiras de coco e as lutas das mulheres do campo se auto identificam e geram reflexões sobre a atuação da mulher organizada sociopoliticamente. Conforme Angelin e Schnorrenberger (2017), a preocupação da mulher do campo em se reproduzir socialmente e culturalmente é expressa por meio de movimentos de mulheres do campo que reivindicam políticas públicas, sobretudo referente ao gênero, e leis protecionistas. De acordo com Maciel (2012, p.135),

(...) visando combater o patriarcalismo não apenas as quebradeiras de coco, mas movimentos de mulheres no mundo todo passaram a lutar contra as discriminações negativas sofridas econômica e socialmente pelas mulheres aliando elementos de preservação do meio ambiente, surgindo, então, o “ecofeminismo”.

A inserção das demandas dessas mulheres numa agenda política que diz respeito às desigualdades no campo e às territorialidades construídas têm sido abordadas na perspectiva do Ecofeminismo, no sentido de refletir sobre a relação entre a submissão feminina aos homens bem como o domínio da natureza pelos seres humanos e sobre movimentos ambientais feministas e femininos que almejam um cenário igualitário e ressaltam a relevância dos saberes construídos juntamente ao meio natural (Vieira; Azevedo, 2018).

Para Maciel (2012, p.136), o Ecofeminismo surgiu nos anos 70 e, a partir de então, se dividiu em diversas correntes, com “movimentos preservacionistas ou ambientalistas liderados por mulheres ao redor do mundo, iniciando ações pontuais ligadas a desastres ecológicos e criando uma identidade da mulher enquanto sujeito fundamental na defesa da terra”. No entanto, a ideia básica do Ecofeminismo consiste em associar a degradação ambiental à situação de subordinação na qual a mulher se encontra. Segundo Maciel (2012, p.136),

o que é emblemático no debate ecofeminista e possui relação direta com os processos de afirmação de gênero das quebradeiras de coco babaçu é a questão da mulher rural, no caso das quebradeiras de coco babaçu, sobrecarregadas com os trabalhos domésticos, tem além da coleta e quebra do coco e seus problemas, ajudar seu marido na roça muitas vezes tendo que levar a comida, buscar água no poço ou no lago, lavar a roupa do marido e dos filhos, fazer o carvão para colocar lenha e cozer os alimentos, educar os filhos e ainda, como afirmação de movimentos sociais, participar das reuniões e lutas políticas.

Nesse sentido, acrescentamos aqui que o movimento social protagonizado pelas quebradeiras precisa ser compreendido dentro de um cenário que considera o “corpo politizado-conhecimento” (Figueiredo, 2019) e, portanto, compreendido em um contexto de América-Latina, que comporta desigualdades e aspectos relacionados à uma história colonizadora. Voltar a atenção para a perspectiva de raça e do lugar de fala torna-se relevante, pois ela legitima discussões que, embora sejam recentes, são essenciais para a compreensão dos movimentos femininos ambientais na América Latina. Para Kirjner (2019), é importante que o Ecofeminismo se popularize no contexto brasileiro ocupando espaço acadêmico através de uma maior associação com a militância e questões raciais, que é a forma como ele se apresenta no Brasil e na América Latina. Para Amorim e Fiúza (2011, p.86-87), a mobilização social é necessária para transformar a mulher em sujeito coletivo atuante e para se construir uma nova identidade da mulher rural, a partir da qual, o

empoderamento pode ser considerado, segundo perspectivas feministas, como uma mudança radical dos processos e das estruturas que reproduzem a posição subordinada da mulher como um gênero, e no âmbito do desenvolvimento, o termo é sinônimo de participação ou integração das pessoas no planejamento e desenvolvimento.

Nessa perspectiva, ao abordar o Feminismo Camponês Popular (FCP), Santos e Zimmermann (2019, p. 289), explicam que ele surge “da necessidade de uma leitura própria do feminismo pelas mulheres camponesas, indígenas, negras, sem-terra, assentadas da Reforma Agrária, reassentadas, extrativistas, mulheres pobres e outras nem tanto, lésbicas, entre outras” e que essa leitura é construída a partir de experiências do próprio cotidiano dessas mulheres que incluem desde a proteção ambiental e o direito à terra ao enfrentamento de violência doméstica, como “realidades pertencentes no cotidiano e nas labutas das mulheres rurais latino-americanas”.

Compreender como as mulheres estão inseridas na sociedade, em termos de América Latina, implica, portanto, em compreendê-las enquanto camponesas, indígenas e negras em uma sociedade com um contexto histórico que tem, em sua origem, a “condição de exploração, dominação e opressão das mulheres em uma sociedade capitalista”. (Seibert; Rodrigues, 2017, p. 09)

É nesse contexto que identidade quebradeiras se molda de forma que, sob uma conotação política, se distancia de uma visão romantizada enquanto protetoras ou guardiãs das florestas para se organizarem e adentrarem nos espaços de poder. Conforme Almeida (2019, p.26),

a identidade coletiva das quebradeiras de coco babaçu objetivada em movimento social, definiu os contornos das novas mobilizações políticas, sobretudo, face aos atos de Estado (BOURDIEU, 2012:26) (...) As necessidades das mulheres foram incorporadas ao processo de lutas políticas com uma participação destacada do MIQCB, rompendo, inclusive, com os limites regionais e de ecossistemas, e abrindo caminho para a emergência de outras unidades de mobilização, referidas não apenas à Amazônia, como as denominadas “andirobeiras do Marajó”, mas também ao Cerrado e à Floresta Atlântica, como as denominadas “cipozeiras”, as mulheres ceramistas nomeadas como “paneleiras”, as chamadas “marisqueiras”, “catadeiras de mangaba” e outras designações aproximadas.

Rompendo com a noção de limites geográficos e com a premissa de uma identidade única excludente de outras, as quebradeiras demonstram como as territorialidades são construídas e reconstruídas a partir de uma existência coletiva socialmente organizada. Para Almeida (2019, p. 26), as quebradeiras pontuaram a “questão identitária e de gênero como indissociável das lutas econômicas” e o “conhecimento do modo de ser e fazer propiciou a consolidação de um repertório de especificidades relativo à sua condição”.

Diante deste cenário, no qual é possível visualizar, dentro de um contexto pluriétnico e multirracial, uma disputa desigual de poder através das territorialidades exercidas, acredita-se necessária a intersecção de perspectivas de análises referentes à gênero e raça no sentido de ressignificar as relações de poder, interpretar símbolos e compreender sobre a função da organização social das mulheres no enfrentamento de situações de conflitos oriundos de desigualdades sociais.

Compreender o universo das quebradeiras de coco e o MIQCB, portanto, perpassa pela análise de gênero enquanto balizador das relações de poder Estado e sociedade, agronegócio e comunidades tradicionais. A partir desta perspectiva, podemos visualizar como o ativismo feminino é capaz de reconfigurar categorias e conceitos que embasam políticas públicas. Perpassa ainda pelo entendimento de que o feminismo praticado pela mulher quebradeira de coco se encontra em um contexto de América Latina.

Para Gonzalez (2011, p.14), “o feminismo latino-americano perde muito da sua força ao abstrair um dado da realidade que é de grande importância: o caráter multirracial e pluricultural das sociedades dessa região”. Segundo esta autora (1983, p.224), é justamente o lugar onde se situa que determina a “interpretação sobre o duplo fenômeno do sexismo e do racismo”. A partir de uma sobreposição sobre racismo e sexismo, ela expõe a realidade da mulher negra propondo uma nova perspectiva na qual, em meio ao anonimato da mulher negra da periferia, que sobrevive às custas de prestações de serviços e mantém a família com seu trabalho, emerge o retrato da mulher, da “mulata”, como observatório de uma sociedade que

sofre os efeitos da “culpabilidade branca”. Assim, se torna clara e precisa a intersecção entre raça, gênero e lugar.

Se faz relevante, portanto, o diálogo entre pesquisas sobre Ecofeminismo na América Latina, no sentido de se apropriar de um arcabouço teórico-metodológico mais próximo da realidade social, cultural e econômica. Esta ponte pode ser estabelecida através dos movimentos sociais protagonizados por mulheres, podendo se configurar como um instrumento transgressor da colonialidade territorial e também do saber na América Latina.

Conforme Gonzalez (2011, p.17-18), o movimento de mulheres se expressa de formas variadas, como a popular, a político-partidária e a feminista. Mas, é na expressão popular que se encontra a manifestação de “amefricanas e ameríndias”, mulheres que, “preocupadas com o problema da sobrevivência familiar, buscam organizar-se coletivamente”. E, além disso, presentes no mercado de trabalho informal, levantam outras reivindicações que se relacionam com a discriminação racial e sexual, tendo em vista que elas sofrem severamente as consequências da crise de um modelo econômico conservador e excludente, no qual concentram-se renda e benefícios sociais.

Nesse sentido, o MIQCB tem mantido esforços de ampliar o debate entre os movimentos feministas e femininos rurais da América Latina, tendo como exemplo sua participação no Encontro de Mulheres Indígenas, Afros e Camponesas pela Amazônia, realizado na Colômbia, em agosto de 2022. Este encontro teve como objetivo trocar “conhecimentos e experiências entre organizações de mulheres sobre suas estratégias e propostas para a proteção da Amazônia e dos direitos das mulheres defensoras da terra, dos territórios e da natureza, além de articular uma agenda comum” (MIQCB, 2022a). Além disso, recentemente participaram também do X Fórum Social pela Autonomia dos Povos da Amazônia e de Fóruns de debates sobre identidades e lutas das mulheres negras (MIQCB, 2022a)

Já a nível nacional, é importante destacar aqui a Marcha das Margaridas, manifestação realizada desde 2000 por mulheres do campo e da floresta contra todos os tipos de dominação e exploração. Segundo Aguiar (2016), no Brasil, a Marcha das Margaridas foi resultado de uma articulação realizada no 1º Fórum Social Mundial, através da Marcha Mundial das Mulheres associadas com a Secretaria de Mulheres da CUT e da Sempre Viva Organização Feminista.

Nesse cenário, os ideais feministas foram penetrando os movimentos de mulheres rurais organizadas, tendo em vista que, à medida em que denunciavam a expropriação de terras e do trabalho, denunciavam, também, outras formas de opressão, particularmente ligadas à condição de gênero.

A Marcha das Margaridas, portanto, buscou dar visibilidade às demandas das mulheres rurais, nos seus mais diversos aspectos, dentro de um processo de diálogo com o Estado. Sob a coordenação do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais (MMTR) da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), a Marcha envolve várias organizações, entre as quais as organizações feministas, vários movimentos de mulheres e centrais sindicais, mobilizando mulheres de vários segmentos sociais (agricultoras, camponesas, extrativistas, ribeirinhas, pescadoras artesanais, acampadas, assentadas, quilombolas, indígenas, quebradeiras de coco babaçu, catadoras de mangaba etc.) (Aguiar, 2016).

Atualmente, é considerada uma das maiores manifestações públicas de mulheres no Brasil com uma grande capacidade de articulação, inclusive com outros movimentos feministas, em prol de uma existência digna dessas mulheres. Para Aguiar (2016), é com essa articulação, baseada em parcerias, que a Marcha ganha poder político e simbólico, sobretudo, evidenciando um desconforto diante de uma situação de assimetrias de gênero. A Marcha das Margaridas reflete, assim, a luta da mestiça, das mulheres que são misturas de raças e etnias, mas que pertencem a um lugar que fala através delas. Nesse sentido, Anzaldúa (2005, p. 711), afirma que

É imperativo que as mestizas apóiem umas às outras no processo de mudança dos elementos sexistas na cultura índio-mexicana. Enquanto as mulheres forem diminuídas, o/a índio/a e o/a negro/a em todos/as nós são diminuídos/as. A luta da mestiza é, acima de tudo, uma luta feminista.

Anzaldúa (2005) entende que é preciso que as mulheres, as “mestizas”, enquanto entidade racial, verbalizem suas necessidades, não como partes tendo que escolher um dos lados opostos, mas como mediadoras, atenuando a ignorância racial, através de suas histórias, e permitindo que os brancos sejam aliados. Para esta autora, essa mediação é possível quando se busca uma “visão através das ficções da supremacia branca, uma visão de nós mesmas (...) e não como a personalidade racial falsa que nos foi imposta” (2005, p. 714).

Desta forma, o dia em que se realiza a Marcha das Margaridas (12 de agosto) e o dia da Quebradeira de Coco (comemorado no dia 24 de setembro nos estados do Maranhão, Piauí, Tocantins e Pará), são como o Dia de la Chicana y El Chicano, citado por Anzaldúa (2005, p. 715), no sentido de uma visão de si mesmas, por uma perspectiva de sua própria história e na busca por “dignidade essencial enquanto povo”. É como uma forma de dizer: “(...) não podemos mais camuflar nossas necessidades. (...) Aqui estamos, sem armas e de braços abertos, trazendo apenas nossa mágica. Vamos tentar da nossa maneira, da maneira mestiza, da maneira chicana, da maneira da mulher” (Anzaldúa, 2005, p. 715).

Para Shiraishi Neto e Martins (2021, p.199), as múltiplas identidades assumidas pelas quebradeiras em situação de conflito, ou não, revelam as relações específicas com as palmeiras de babaçu e representam “modelos locais de natureza”. Assim, estudos etnográficos no contexto de Terceiro Mundo revelam uma diversidade de práticas diferentes de pensar, se relacionar, construir e experimentar o biológico e o natural.

A multiculturalidade do movimento em busca de representação política, a partir de uma articulação com outros movimentos que denunciam os abusos do nosso modelo social e econômico de desenvolvimento, projeta um modelo político no qual se pensa em corpos políticos, no sentido de se ter uma participação ativa dentro de uma pluralidade sociocultural. Nessa perspectiva, o lugar de onde esse corpo político sofre, fala, se expressa e se manifesta torna-se ponto central, a partir do qual se reconstrói o movimento feminista da América Latina. A Marcha das Margaridas, dessa forma, mostra a necessidade de se desconstruir o feminismo ocidental, fundamentado no eurocentrismo e na lógica da colonialidade do poder, do saber e do ser para, então, se construir um feminismo decolonial e fundamentado no contexto geográfico, político, social e cultural.

No contexto dessa discussão em torno de uma reconstrução do movimento feminista latino é que introduziremos agora o quarto e último capítulo que versa sobre a história do MIQCB desde sua criação, passando pela sua institucionalização até as formas mais recentes articulações em redes e luta por direitos e visibilidade.



7 BABAÇU LIVRE, QUANDO? JÁ!!

7.1 Ambientalismo no Brasil

Embora seja vasto o repertório de pesquisas sobre movimentos sociais, Gohn (2000) afirma que há uma lacuna de interpretações e fenômenos sociais distintos confundidos com movimentos sociais. Mesmo entendendo que, no mundo globalizado, os conflitos sociais se deslocam da esfera da produção para a esfera da cultura, na qual a identidade é um aspecto central que gera movimentos em torno das questões de raça, gênero, nacionalidade, dentre outras, Gohn (2000) explica que é importante estabelecer algumas diferenças ao definir o que é movimento social.

Uma primeira (diferença), é entre movimentos e grupos de interesses. Interesses comuns de um grupo é um componente de um movimento, mas componente não suficiente para caracterizá-lo como tal. (...) Este grupo tem que formar um coletivo social e, para tanto, necessita ter uma identidade em comum. Ser negro, mulher, defender as baleias, ou não ter teto para morar, são adjetivos que qualificam um grupo dando-lhe objetivos comuns para a ação. Mas eles têm uma realidade anterior à aglutinação de seus interesses. Eles têm uma história de experiências culturais. (...) A

partir dessa base, eles criam e renovam seus repertórios de ações, ideias, valores, etc. Uma segunda diferença deve ser feita quanto ao uso ampliado da expressão ao se designar a ação histórica de grupos sociais, tais como o movimento da classe trabalhadora. (...) Uma terceira diferença deve ser feita entre modos de ação coletiva e movimento social propriamente. (...) Finalmente, uma quarta diferença refere-se à esfera onde ocorre a ação coletiva. Trata-se de um espaço não-institucionalizado, nem na esfera pública nem na esfera privada. Mas devemos tomar cuidado com as generalizações empíricas, denominando de movimento tudo que estiver na esfera não-institucional. (GOHN, 2000, p.12)

Os movimentos sociais, porém, possuem uma dinâmica que se transforma e se adequa não apenas às carências e demandas, mas a um contexto regional e sociopolítico. Nesse sentido, interferem nas esferas pública e privada e, conseqüentemente, na transformação da sociedade. Para isso, formam uma teia de relações com lideranças, igrejas, ONGs, sindicatos, mídia, universidade e parlamentares, dentre outros. Isso não significa dizer, no entanto, que não exista tensões até mesmo entre movimentos.

O fato é que, desde a redemocratização do país, o Estado tem reelaborado suas políticas considerando negociações com os movimentos sociais organizados, trazendo propostas mais populares e participativas. Enquanto nos anos 70, os movimentos se apoiavam, por exemplo, na Igreja Católica, por meio, principalmente das Comunidades Eclesiais de Base; na década de 80, há uma mudança dos atores que apoiam esses movimentos. De certa forma, o Estado deixa de ser um “inimigo aparente” (Gohn, 1991, p. 15) e assessores de movimentos passam, inclusive, a pertencer ao aparelho burocrático do estado.

No que se refere aos movimentos ambientais, especificamente, fica claro, nos anos 80, que a complexidade das problemáticas ambientais necessita de um olhar mais integrador e, portanto, de uma discussão mais ampla, a partir de uma perspectiva social e política. Se até então, o movimento ambiental era mais crítico-reflexivo no que se refere ao modelo de desenvolvimento e, para alguns considerado, “amador”; na década da crise, esse movimento se profissionaliza, sendo apoiado por pesquisadores, empresas, ONGs, dentre outras que vem a legitimá-lo, trazendo reivindicações e mudanças políticas profundas.

Nesse contexto, em 1987, foi organizado o bloco parlamentar verde, que procurou reunir os diferentes setores do ambientalismo para atuarem no “processo de ecologização da nova Constituição” (Leis, 1996, p. 103), criando condições para a descentralização da formulação de políticas, permitindo que estados e municípios se posicionassem com relação às questões ambientais locais e regionais, o que significou, em tese, a formulação de políticas e programas mais adaptados à realidade econômica e institucional de cada um e uma maior integração entre as diversas esferas governamentais e os agentes econômicos.

Na segunda metade da década de 1980, a questão ambiental brasileira é fomentada ainda pela criação de secretarias estaduais de meio ambiente, grupos de pesquisa científica e empresas interessadas em praticar gestão ambiental, com o movimento ambiental brasileiro alcançando vários setores, e não apenas as associações ambientalistas e as agências estatais. Segundo Leis (1996), além desses, mais três setores passam a constituir o ambientalismo brasileiro: o socioambientalismo, representado por organizações não-governamentais e movimentos sociais; os grupos e as instituições científicas de pesquisa, que abordaram a problemática ambiental de forma interdisciplinar; e um setor de gerentes e empresariado que é o menos influente sobre as políticas econômicas, mas tem grande importância estratégica e tendência a orientar as decisões de investimento e a gestão dos processos produtivos, segundo critérios de proteção ambiental.

Para Waldman (2002, p.27), a associação entre a depredação de uma sociedade industrial avançada e as mazelas sociais típicas dos países de “Terceiro Mundo” lança ainda um duplo desafio ao ambientalismo brasileiro: “[...] discutir tanto a questão ambiental propriamente dita quanto a questão social mais ampla, perspectiva que orientaria a aproximação com os diferentes segmentos do movimento popular”. Para este autor, a aproximação do movimento ecológico com setores do empresariado tem um limite muito bem definido que é o caráter predatório do capitalismo e sua lógica de acumulação. Nessa perspectiva, não há, para ele, “contribuição desinteressada” e, assim como outros movimentos sociais, o movimento ambiental estaria suscetível à “cooptação e pasteurização”. (Waldman, 2002. p.28)

Esse tipo de aliança não questiona as relações de poder existentes na sociedade e propõe apenas medidas superficiais sem refletir sobre a essência da relação homem-natureza. Entretanto, é nos países subdesenvolvidos que surge o que Waldman (2002, p.30-31) chama de “Ecologismo Combativo”, que associa as lutas ecológicas às lutas populares. Justamente nesses países as lutas do “homem do campo”, do “deserdado da terra”, conseguem elaborar projetos socioambientais que contemplam equilíbrios sociais e ambientais. Nesse contexto, no processo constituinte de 88, a questão ambiental já aparece estreitamente ligada à questão extrativista e identitária.

De uma forma geral, é importante mencionar que a redemocratização do país impulsionou a constituição e a consolidação de movimentos como o movimento negro, indígena, quilombola, LGBTI e de mulheres, por exemplo, sendo esse, um cenário refletido em toda a América Latina. A demanda identitária, nesse caso, denunciava as inúmeras desigualdades vividas por grupos sociais específicos, apontando para uma bivalência, conforme Fraser (2021), no sentido que pede-se por reconhecimento e redistribuição.

No Brasil, a questão do acesso à terra foi destaque, nesse momento histórico do país. A possibilidade de autoidentificação e de demarcação de territórios, sobretudo indígenas na época, abre precedentes para que comunidades que compartilham uma identidade tomem consciência de si a partir de suas territorialidades específicas e moldem seus discursos e lutas políticas com base nessa identificação. A estrutura fundiária extremamente concentrada, marca a luta do campesinato brasileiro. E, nesse cenário constituinte, a terra, como instrumento de garantia de direitos, passa a ser reivindicada fortemente, não apenas pelo campesinato, mas, sobretudo, pelas comunidades que, antes identificadas como camponesas, passam a se identificar enquanto comunidades tradicionais. A realidade do final do século XX é marcada por violentos conflitos de terra. De acordo com Oliveira (2001, p.197-198), “se por um lado a modernização conservadora ampliou suas áreas de ação, igual e contraditoriamente os movimentos sociais aumentaram a pressão social sobre o Estado na luta de terra”, dessa forma, a “estratégia de ocupação de terras se tornou a prática típica de ações dos movimentos sociais em luta pela terra”.

Para Camely (2018), a questão agrária precisa ser percebida a partir dos países dominados pelo imperialismo. Isto porque o problema agrário é o principal impedimento ao desenvolvimento das forças produtivas dos países pobres. Nessa perspectiva, a autora tem por base o conceito de capitalismo burocrático que é o “tipo de capitalismo engendrado no país por ser o Brasil semicolonial e manter relações de produção semifeudais, principalmente no campo” (Camely, 2018, p. 35). E é a partir desse conceito que Camely (2018) reflete, também, sobre o papel das ONGs no contexto das políticas dos países imperialistas para o meio ambiente. Entendendo que a preservação de recursos naturais é uma reserva estratégica de matéria-prima para a indústria da biotecnologia, dentre outros interesses do imperialismo, Camely (2018), acredita que a associação entre ONGs e outras organizações internacionais e nacionais na Amazônia, com o intuito de promover o almejado “desenvolvimento sustentável”, serve a interesses dominantes.

Dessa forma, Camely (2018) chama a atenção para o fato de que não devemos entender as ONGs como oponentes do estatismo e que as ONGs, sobretudo nos países periféricos, fazem papel de gestoras, sendo altamente profissionalizadas e burocratizadas e realizando a função de intermediárias entre os Estados centrais e os periféricos. Isto é, há o risco de as ONGs acabarem por serem parceiras do Estado num projeto desenvolvimentista que despolitiza a vida cotidiana de comunidades. Há, portanto, uma espécie de cooperação e/ou apoio internacional para o desenvolvimento que, para Valente (2010), parece mais como uma nova forma de administrar territórios e populações sob a égide de um desenvolvimento justo e sustentável. Ela diferencia,

porém, esse tipo de atuação das práticas coloniais, já que não se dá a partir da mesma lógica, e, em alguns casos, a atuação dessas organizações internacionais ultrapassem a administração nacional. Para ela,

As políticas de cooperação internacional, enquanto práticas de intervenção, são adotadas a partir do consentimento do governo do país receptor, se caracterizando, portanto, como procedimentos diplomáticos legítimos. Sua legitimidade, apesar da natureza intervencionista da ação, se deve à construção discursiva de um problema como “global”, que deve ser resolvido em instâncias administrativas que ultrapassam às domésticas. (VALENTE, 2010, p.28)

Considerando que dentre os países possuidores de maior biodiversidade estão o Brasil, Colômbia, México e Peru, os países imperialistas marcam presença nessas áreas por meio de agências e organizações financiadoras de recursos para a biodiversidade. Das dez principais organizações mundiais listadas por Camely (2018)³⁶, todas possuem projetos para a Amazônia Brasileira. Segundo Vianna Jr (2022, p.57),

as inúmeras ONGs patrocinadas pela oligarquia anglo-americana recebem uma agenda de ações para ser empregada, em especial nos países do Terceiro Mundo, como por exemplo o Brasil, em face de sua importância geopolítica e estratégica no mundo e também pelas suas incomensuráveis riquezas naturais, materializadas principalmente pela Região Amazônica (historicamente alvo de cobiça internacional).

Em termos de política ambientalista, a Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (USAID) e o Banco Mundial tem se destacado como principais fomentadoras e implementadoras de projetos. Segundo Camely (2018, p.120),

a maioria das grandes ONGs que recebem fundos são financiadas e patrocinadas pelas chamadas agências de ajuda e desenvolvimento, que por sua vez recebem recursos dos governos dos países imperialistas, do Banco Mundial, da ONU e de algumas corporações internacionais. Neste campo existem as chamadas organizações bilaterais, como a britânica Official Development Assistance (ODA), a norte-americana USAID e as multilaterais como o Banco Mundial, os organismos da ONU e outros.

Esse é um campo que Camely (2018) chama de “capitalismo da piedade”, no qual há uma estreita ligação entre o aumento da arrecadação das receitas dessas organizações, como Oxfam e *Save the Children*, e a ocorrência de catástrofes. Além disso, ela destaca a estratégia do governo dos Estados Unidos – principalmente via USAID - na qual é feita a troca de títulos de dívida externa por áreas de proteção ambiental nos países devedores, mas ricos em

³⁶ Banco Mundial (BM), Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), Agência de Cooperação Alemã (GTZ), Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (USAID), Fundo para o Meio Ambiente (GEF), Agência Canadense de Desenvolvimento Internacional, Programa Piloto de Proteção das Florestas Tropicais do Grupo dos 7, Holanda, Banco de Cooperação do Governo Alemão (KfW), Fundo Mundial para a Vida Selvagem (WWF), Departamento Internacional de Desenvolvimento do Reino Unido, Fundo Japonês de Cooperação Estrangeira e Comissão Europeia.

biodiversidade. Para Diegues (2008), grandes ONGs de conservação ambiental como *The Nature Conservance* (TNC), *Conservation Internacional* (CI) e *World Wildlife Fund* (WWF) são, na verdade, multinacionais da conservação.

O fato é que as ONGs passam a exercer um papel fundamental na globalização e, ao mesmo tempo, a agenda internacional passa a ter a questão ambiental em seu eixo como uma agenda agregadora de temáticas que se interseccionam, sobretudo, nos países do Terceiro Mundo. Além disso, os acordos feitos pelos países nas Conferências das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas também têm ampliado o campo de atuação dessas organizações e viabilizado novas formas de financiamento.

De acordo com Keck e Sikkink (1998; 1999), as redes transnacionais de *advocacy*, que surgem principalmente a partir dos anos 90, representam uma forma de atuação da sociedade civil em um contexto de fronteiras. Para essas autoras, a relação que se estabelece entre sociedade civil, Estado e organizações internacionais é horizontal e, nesse cenário, novos debates são introduzidos para elaborar novas estratégias. Assim, a atuação dos movimentos sociais, antes limitados à esfera local ou regional, chegam às instituições internacionais através do que as autoras denominam “rede”, na qual diversos atores com interesses em comum se comunicam e criam espaços políticos.

Ao tempo que os movimento sociais buscam apoio no cenário internacional em razão da insatisfação política, o Estado é provocado por esse contexto internacional. Além disso, para Vianna Jr (1998), essas redes podem, a partir de uma agenda local, destacar temas de importância a nível internacional. Isto é, há possibilidade de que problemas socioambientais locais, adquiram relevância internacionalmente e sejam debatidos globalmente. E, nesse contexto, o envolvimento da sociedade civil mobilizada é fundamental no sentido de que, caso contrário, essa articulação pode ser meramente formal e fadada ao fracasso.

No Brasil, esse movimento de cooperação internacional encontrou espaço após o processo de redemocratização do país e as ONGs nacionais e internacionais passaram a impor e pressionar os governos para seguirem as agendas do Governo Mundial. (Vianna Jr, 2022) Esse cenário reflete uma ampla adesão do Brasil ao neoliberalismo que invisibilizava o Estado proposto na Constituição de 1988. Conforme Ferraz (2019, p.353),

o avanço do apelo neoliberal para que a sociedade não esperasse apenas do Estado o atendimento de suas demandas e necessidades contribuiu para o crescimento de práticas por parte dos movimentos sociais orientadas para a resolução dos problemas da população alvo de suas reivindicações por meio da parceria com ONGs (Organizações Não Governamentais) e governos ou pela sua transformação em ONGs e OSCIPs (Organizações da Sociedade Civil de Interesse Público). Observou-se no período um alto nível de institucionalização dos movimentos sociais, tanto no sentido da sua formalização quanto das parcerias com governos e ONGs e inserção nos

espaços institucionais. Essa institucionalização representou uma adaptação ao novo contexto, marcado pelo recrudescimento da posição dependente do país na economia mundial.

Os movimentos sociais, portanto, precisaram se adaptar a uma nova realidade política e econômica. Se por um lado temos a ascensão do Partido dos Trabalhadores (PT) aos governos, o que, de certa forma, promovia um ambiente de cooperação entre governo e movimentos sociais; por outro lado, existia o risco de uma desmobilização generalizada inclusive porque militantes de movimentos passaram a fazer parte da estrutura do governo.

Havia o reconhecimento dos movimentos sociais enquanto interlocutores no espaço público mediando o diálogo com o governo, sobretudo, a partir de experiências de gestão participativa e a presença dos conselhos populares. No entanto, a longo prazo, percebia-se o afastamento da proteção estatal e o avanço do neoliberalismo. Esse cenário promoveu, segundo Ferraz (2019, p.347), o “surgimento de um novo tipo de relação entre movimentos sociais e governos e o revigoração do clientelismo político”. Para esta autora (2019, p.348),

Entre os anos 1980 e 2000 mudanças importantes processaram-se na configuração dos movimentos sociais. Esses passaram a se caracterizar pela organização em rede, pela horizontalidade e pluralidade ideológica (Gohn, 2014). Tais mudanças talvez possam ser parcialmente explicadas pela necessidade de relações mais democráticas no interior dos próprios movimentos sociais.

É possível visualizar, então, um processo de transformações, no qual mudanças se fizeram necessárias em virtude de uma “ordem mundial dominada por Estados-nação soberanos para uma ordem globalizada em que os enormes fluxos transnacionais do capital restringem as capacidades de governação dos Estados nacionais”. (Vianna Jr, 2022, p. 66) Há de se considerar, contudo, os riscos destas transformações sobretudo no que se refere à substituição do reconhecimento pela redistribuição ameaçando uma “justiça social no contexto da globalização”. (Vianna Jr, 2022, p. 67)

Podemos entender, portanto, que os movimentos sociais passam a se apresentar e se expressar sob formas diversas e alcançando espaços diversos e plurais, sendo mais importante, nesse momento, sociabilizar as ideias do que fazerem frente de oposição ao capitalismo predatório. Isso não significa, porém, um enfraquecimento dos movimentos, mas uma busca por caminhos com o objetivo de mudanças pontuais. Importante observar, também, que ao mesmo tempo em que se expressam de maneira plural, os movimentos sociais se burocratizam e institucionalizam abrindo, assim, caminhos para parcerias com ONGs nacionais e internacionais e elaborando novas estratégias de lutas.

No que tange às comunidades tradicionais, os movimentos por elas constituídos passam a ressignificar conceitos ao se apropriar de sua identidade étnica, bem como suas simbologias próprias para resistir a um processo histórico e nacionalista de extermínio do que é diferente e do que vai contra a um projeto desenvolvimentista que, no Brasil, ainda tem o agronegócio como base. Refletindo o cenário nacional e latino-americano, os movimentos sociais baseados numa política de identidade passam a fazer parcerias que possibilitem sua entrada e visibilidade em espaços diversos. Dessa forma, o movimento de quebradeiras de coco babaçu, por exemplo, passa a se engajar com o movimento indígena e o movimento negro, ativando uma pluriethnicidade e unindo forças em reivindicações em comum.

São construídas novas formas de luta coletiva que, num contexto de política neoliberal, são patrocinadas, principalmente, por entidades internacionais que, de forma geral, servem a interesses dominantes. Contudo, seria errôneo dizer que os movimentos sociais, ao aceitarem essas parcerias, são, ao todo, ingênuos ou manipulados. O que temos observado é que parte desses movimentos tem conseguido ressignificar essas parcerias, entendendo que, para mudar a realidade local, precisam de apoio e de recursos que não vem do governo. Num cenário político-econômico em que o Estado se afasta de suas responsabilidades visadas na constituição, os movimentos têm reelaborado suas estratégias a fim de alcançar importantes espaços de discussão e, assim, conseguir chegar ao governo. As formas de pressionar os governos tem sido viabilizadas a partir de instrumentos e estratégias financiados por projetos apoiados, em grande parte, por entidades internacionais.

Importante lembrar, nesse sentido, do desmonte dos instrumentos de participação popular no governo Bolsonaro que extinguiu conselhos como o Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (Consea) e tentou verticalizar todo o processo de tomada de decisões. Se desde 2016, segmentos conservadores já procuravam desestabilizar a democracia do país, com o governo Bolsonaro a rejeição à democracia era um projeto de governo que, no fim, agravou a crise sanitária, ambiental, econômica, política e social. Todo esse cenário provocou fortemente o afastamento dos movimentos sociais do Estado e a busca por outras formas de diálogo.

Poderíamos questionar se, ao procurar se afastar das tutelas da igreja ou de partidos políticos, a partir da década de 80, os movimentos sociais estariam agora tutelados por essas organizações. No entanto, a resposta para esse questionamento talvez só possa ser compreendida nos próximos anos já que o cenário ambiental se torna cada vez mais crítico e urgente, sobretudo no que se refere à questão climática. Considerando que é esperado que, com o governo Lula, fosse retomada a participação popular, tendo em vista o diálogo iniciado com

representantes do MST, da UNE, da Marcha Mundial das Mulheres, MAB, Contraf, Movimento Negro Unificado, dentre outros, é necessário observar, ainda, como o governo vai continuar dialogando com os movimentos sociais. O resgate de um projeto democrático, entretanto, precisa resistir ao neoliberalismo e isso perpassa pelo reestabelecimento dos espaços institucionais de participação política como os conselhos e conferências e pela formulação e implementação de políticas públicas em que governo e movimentos sociais dialoguem gerando reformas estruturais.

Observando, portanto, todo o caminho percorrido pelos movimentos sociais desde os anos 70 aos dias atuais, procuramos compreender como se deu a concepção do MIQCB e como ele enfrenta, hoje, questões para além da busca de autonomia ou espaço no arranjo e na cadeia produtiva do babaçu. Por isso, não nos atemos aqui ao uso tradicional do coco babaçu pelas quebradeiras, numa perspectiva puramente etnobiológica ou de potencialidades econômicas, mas em como a ativação da identidade da quebradeira surge como uma força política que vem unificando demandas e acessando espaços de debate questionando conceitos e paradigmas orientadores do projeto de desenvolvimento nacional. Nos interessa compreender como as quebradeiras se movimentaram dos babaçuais para um lugar de disputa de poder, no qual sua territorialidade específica é tomada como base no diálogo com os diversos setores da sociedade a fim de acessar direitos. Converging demandas como o acesso à terra, proteção ambiental, preservação cultural, segurança alimentar o movimento elabora estratégias sob um discurso marcadamente feminino onde as questões de gênero são balizadoras de todas as outras reivindicações.

No Piauí, essas estratégias culminaram, recentemente, na titulação do primeiro território tradicional de quebradeiras de coco babaçu do Brasil e na aprovação da Lei Babaçu Livre que, atualmente, é considerada, pelo MIQCB, o modelo de lei a ser conquistada em todos os outros estados nos quais o movimento atua.

Ressaltamos que esta pesquisa foi iniciada com o intuito de acompanhar as estratégias do movimento no Piauí para que a lei fosse aprovada no estado. Contudo, a lei foi aprovada antes do esperado, devido a um contexto político e peculiar que favoreceu a aproximação do MIQCB das esferas governamentais para um diálogo mais consistente. Além disso, pudemos observar o avanço do movimento para o enfrentamento de questões diversas. Dessa forma, ao analisarmos a evolução do MIQCB daremos atenção especial à atuação do movimento no Piauí, seus elementos de luta, seus avanços e principais desafios, a partir do olhar das próprias quebradeiras.

7.2 Sobre o MIQCB e Regional Piauí

Antes de falar como surgiu o MIQCB, é preciso entender como foi concebida a “economia do babaçu” e como ela conecta o colonialismo, a questão fundiária e a política neoliberal às quebradeiras de coco babaçu. Como já bem analisou o antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida (2019), sob a perspectiva da “economia do babaçu”, o que se vê são as potencialidades econômicas de um recurso natural, sobretudo se observado o seu aproveitamento integral. Para ele, o interesse na industrialização do babaçu nos estados do Maranhão e Piauí foi que impulsionou a criação de leis de proteção dos babaçuais, em meados dos anos 70 e 80.

Ele destaca que, no discurso técnico-empresarial, porém, a “economia do babaçu” é uma economia que precisa se modernizar e se organizar, tendo em vista uma capacidade produtiva irregular que não atende às demandas industriais e uma força de trabalho “nômade” e “errante”, uma forma de depreciar, os que praticam as atividades extrativistas. (Almeida, 2019) Por isso, é comum ouvir falar na crise e na estagnação da “economia do babaçu” e na necessidade de se incrementar o arranjo produtivo do babaçu. O que não se questiona, comumente, é em como este “nomadismo” se relaciona com a concentração de terras no Brasil. Segundo Almeida (2019, p.74),

no que concerne à agricultura, a ideia de nomadismo parece reter, pelo menos, dois sentidos: um referido às áreas de ocupação recente ou à incorporação de novas terras por segmentos camponeses em deslocamento e outro mais próximo ao rodízio de áreas em regiões de colonização antiga. São situações diferenciadas e que remetem para segmentos camponeses que se apropriam diferentemente dos recursos naturais. Tal distinção se escapou ao discurso dos planejadores, não passou despercebida aos geógrafos nos anos 50 e foi retomada posteriormente por antropólogos e economistas.

Nesse contexto a forma do governo de combater esse “nomadismo” - entre os anos 50 e 60 - era a distribuição de terras devolutas para trabalhadores rurais que já se dedicassem à colheita do babaçu, a partir de uma visão colonialista e produtivista, na qual não há lugar para questionar os latifúndios e para pensar que é justamente da concentração desigual de terras que resulta a produção irregular. Associados a isto, estão as forças políticas locais que controlam os latifúndios e os grileiros de terra que fomentam o processo de concentração fundiária e limitam o acesso das quebradeiras ao coco babaçu. Quebradeiras estas que, em documento oficial da Associação Brasileira das Indústrias do Babaçu, que data do ano de 1991, são chamadas de “catadores de coco” (Almeida, 2019, p. 81), mesmo sendo uma força de trabalho notadamente feminina e infantil desde o início do século XX, quando se consolida a exploração comercial do babaçu, aos dias atuais (Almeida, 2019)

Conforme Almeida (2019, p 77), nas últimas quatro décadas, as tensões sociais e a disputa pela terra se acirraram e, cada vez mais, o acesso aos babaquais é limitado, o que as quebradeiras chamam de “coco preso”. Com relação ao Maranhão, Silva e Freitas (2021) afirmam que os conflitos de terra se deram, sobretudo, pelo respaldo legal à privatização de terras públicas pela “Lei Sarney de Terra”, a Lei n. 2.979/17, de 17 de julho de 1969, que incentivava, ainda, projetos agropecuários e agroindustriais. Convém destacar aqui que quase 60 anos depois tramita, na Assembleia Legislativa do Estado do Maranhão, o Projeto de Lei Nº614, de 2023, que visa privatizar terras públicas a preços muito baixos em favor do agronegócio e da grilagem de terras, acarretando o aumento significativo do desmatamento e na expulsão de comunidades tradicionais de seus territórios.

Além do estímulo ao agronegócio e à privatização de terras não apenas no Maranhão, mas no Brasil, tem se implementado uma ideia de modernização que é autoritária visto que o destaque dado à tecnologia no processamento imobiliza a força de trabalho e pode agravar um cenário de

endividamento junto aos chamados atravessadores, bodegueiros e usineiros, subordinando não apenas moradores, foreiros, arrendatários, posseiros e assentados, isto é, pequenos produtores de áreas desapropriadas. (...) Outro aspecto desta modernização autoritária refere-se ao fato de que esta atividade industrial não se separa dos órgãos oficiais e das mediações de apoio definidas pelo Estado. (ALMEIDA, 2019, p.81)

O que fica desenhado, portanto, é uma iniciativa privada, na qual os grandes proprietários é que são os habilitados a receber incentivos e subsídios do governo, enquanto os despossuídos de terra, permanecem num processo de desterritorialização e reterritorialização ao saírem ou serem expulsos de seus territórios em busca de outros onde formam novos laços de pertencimento. É nesse contexto que as representações dos movimentos da agricultura e do extrativismo se mobilizam, em conjunto, para a luta pela terra e dos seus direitos específicos sobretudo do processo constituinte. E foi no Maranhão que se iniciaram os movimentos pela liberação dos babaquais. No estado que concentra a maior quantidade de palmeiras de babaçu e onde os conflitos são marcados pela violência, começaram a criar diversas associações e movimentos na luta pela terra e na defesa dos babaquais e das comunidades que dele vivem.

No Maranhão, a união da organização política que reivindicava ações desapropriatórias com uma boa assistência técnica e gestão das terras conquistadas, geraram, em 1989, a Associação em Áreas de Assentamento do Estado Maranhão (ASSEMA), atuante na região do Mearim. Logo em seguida, em 1991, a ASSEMA criou a Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco (COOPALJ) que, hoje, é a maior cooperativa de

agroextrativistas do coco babaçu do Mearim. Funcionando sob um esquema de “cantinas”, a cooperativa recolhe o coco e fornece bens essenciais às quebradeiras que recolhem o coco. Nas cantinas, onde o coco é mais valorizado, a quebradeira pode trocar o coco por arroz, café, sabão ou qualquer outro bem que tenha na cantina. Ou, pode vender o coco por um preço melhor do que o que venderia a um atravessador, à cooperativa. Segundo Rêgo e Andrade (2006, p.51),

o sistema de cantinas, que funciona em dezenas de povoados da região, é caracterizado pelo estabelecimento de redes de relações locais (SILVA, 2001) responsáveis pela manutenção de uma economia entre os produtores. A comercialização passa a incorporar essencialmente a lógica de produção local, em suas variantes ligadas aos aspectos da economia camponesa: as necessidades de consumo em equilíbrio como a capacidade de produção familiar (CHAYANOV, 1981). Nota-se, em relação ao preço pago pela amêndoa de babaçu, um acréscimo significativo quando há comparação das compras realizadas pela cantina (abastecida de mercadorias para troca, pela COPPALJ) com o preço pago pelos “atravessadores” que trabalham na comercialização com outras empresas de beneficiamento de óleo vegetal. Do mesmo modo, percebe-se uma diferença entre os locais nos quais as famílias estão organizadas em cooperativas e onde há o sistema de cantinas (..) e onde não existe esse tipo de organização.

A COOPALJ trabalha com uma rede de organizações como a Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Esperantinópolis (COOPAESP), a Associação das Mulheres Trabalhadoras Rurais (AMTR) e os diversos sindicatos de trabalhadores rurais da região.

No ano de 1991, concomitantemente à criação de cooperativas como a COOPALJ e de associações locais de mulheres quebradeiras de coco babaçu no Tocantins e Pará, por exemplo, surgiu o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, mas não ainda sob essa nomenclatura. Segundo Barroso, Freitas e Figueiredo (2021, p.128),

no sentido de representatividade institucional, no início da década de 1990, nota-se maior articulação entre diferentes entidades de diferentes regiões, como a Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos (Baixada-MA); Comissão Pastoral da Terra (Bico do Papagaio-TO); Centro de Educação Popular Esperantinense (Esperantina-PI); Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural (Imperatriz-MA) e Associação em Área de Assentamento, a ASSEMA, (Mearim-MA), que assessoravam grupos de quebradeiras de coco. Ou seja, por meio destas, é prestada assessoria, que se expressa na atividade de consultoria e aconselhamento para colaborar com as práticas realizadas e desenvolvidas pelas próprias mulheres. Trata-se de práticas conduzidas e direcionadas especificamente pelas mulheres, através da autonomia, da força de mobilização e resistência por parte das mulheres, sendo estas dimensões que constituem suas identidades.

No Piauí, as quebradeiras estavam mais ligadas aos sindicatos de trabalhadores rurais e às Comunidades Eclesiais de Base, orientadas pelo padre de Esperantina, na época, o padre Ladislau. Nos anos 80, época em que os conflitos eram mais intensos, o Padre João Ladislau (Figura 34) esteve à frente organizando as comunidades e ajudando-as a elaborar estratégias de luta. Por isso, sofria ameaças (Figura 35) constantes chegando a ser espancado na comunidade Vila São Pedro (Figura 36). Em todas as entrevistas realizadas com as quebradeiras para esta

pesquisa, ao se questionar sobre o surgimento do movimento, o padre Ladislau é mencionado com saudosismo e gratidão. Era comum os jornais locais noticiarem as situações de desigualdade envolvendo as quebradeiras na década de 80, como mostram as figuras 37, 38 e 39. Da mesma forma, o padre Josimo, com quem o Padre Ladislau trocava cartas a respeito das lutas nas comunidades de quebradeiras (Figura 40), é lembrado pelas quebradeiras do Tocantins, com quem tivemos a oportunidade de conversar em encontros regionais do MIQCB.

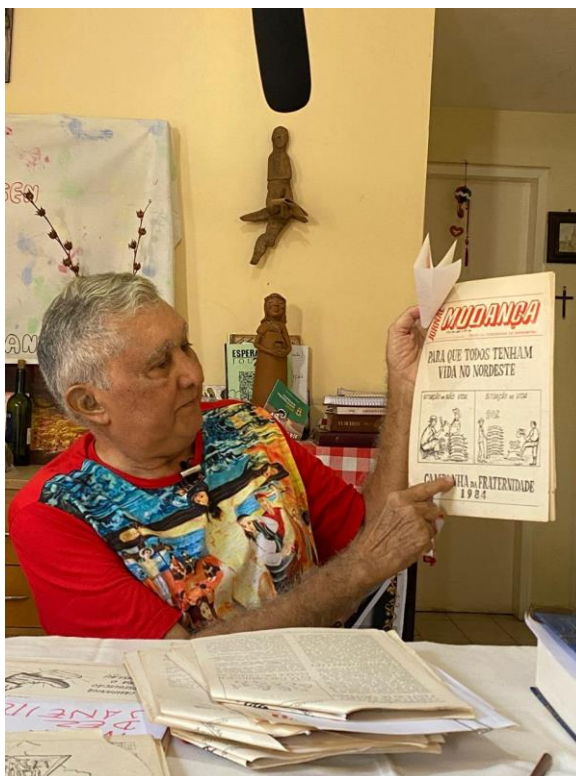


Figura 34-Padre João Ladislau em sua casa, mostrando o Jornal Mudança, de 1984.
Fonte: Autoria própria. 2024.

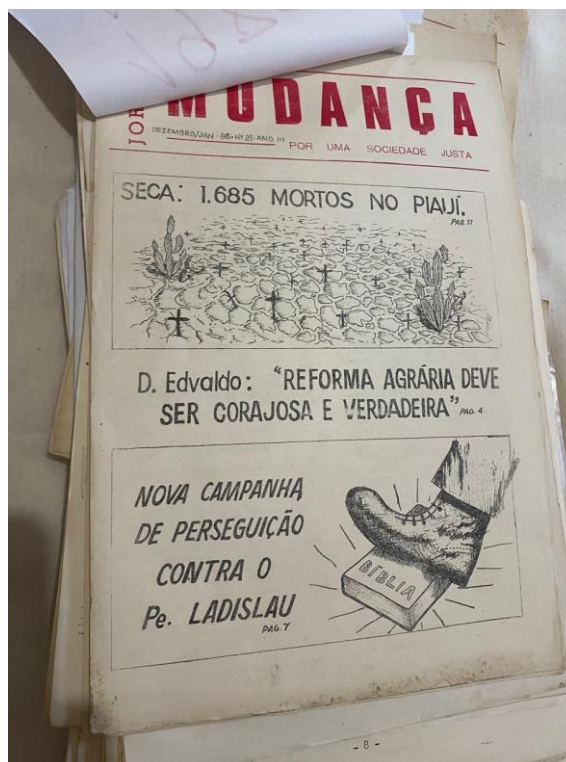


Figura 35 – Jornal Mudança, Janeiro de 1985.
Fonte: Autoria própria. 2024.



Figura 36 – Placa contendo a data na qual o Padre Ladislau foi espancado por fazendeiros da região, na comunidade Vila São Pedro. A placa fica sob uma cruz para lembrar o local onde eram realizadas as missas campais.

Fonte: Autoria própria. 2024



Figura 37 – Tema da Campanha da Fraternidade em 1984.
Fonte: Autoria própria. 2024.



Figura 38 – Jornal de 1984 retratando ameaças às famílias de quebradeiras de coco.
Fonte: Autoria própria. 2024.



Figura 39 – Jornal informando da ameaça de expulsão contra famílias de quebradeiras de coco babaçu em São João do Arraial, PI, no ano de 1984.

Fonte: Autoria própria. 2024.

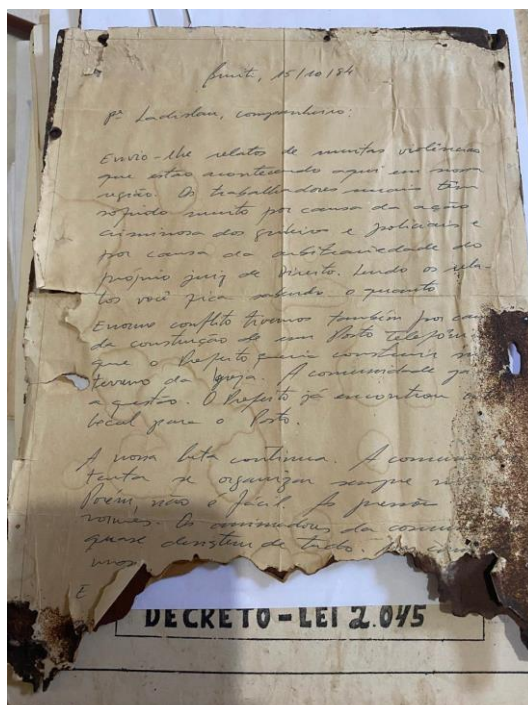


Figura 40: Carta do Padre Josimo ao Padre Ladislau no ano de 1984.

Fonte: Autoria própria, 2024.

Percebemos, a partir do resgate desses documentos, que o movimento das quebradeiras no Piauí já era atuante antes mesmo da redemocratização do país, do processo constituinte e

antes dos sindicatos permitirem a participação das mulheres. A aproximação delas com a Igreja Católica (à época da Teologia da Libertação) proporcionou uma maior conscientização de seus direitos e se tornou um espaço de articulações para a libertação do pobre e oprimido. Assim, ainda em 1985, foi realizado o I Encontro de Trabalhadores do Babaçu, embora não tenha sido um encontro voltado especificamente para as quebradeiras de coco babaçu, como mostra a figura abaixo. Nesse mesmo ano, foi elaborada, pelos CEPs (Centros de Educação Popular) juntamente com as quebradeiras, uma cartilha que estas estabeleciam a correlação do Estatuto da Terra com a Bíblia.

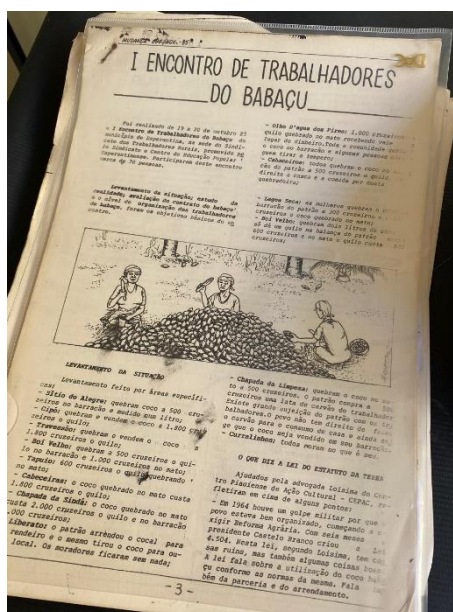


Figura 41- Jornal local noticiando o I Encontro de Trabalhadores do Babaçu, em 1985.

Fonte: Autoria própria. 2024.

Quando as mulheres passaram a fazer parte dos sindicatos, isso possibilitou a interação e o diálogo de grupos de mulheres anteriormente separadas geograficamente, mas que compartilhavam problemáticas semelhantes. Mesmo emergindo lideranças femininas dentro desses sindicatos, elas não ocupavam o mesmo espaço de debate e decisões que os sindicalistas. Assim, começaram a ser criadas organizações informais de mulheres com realidades similares. De acordo com Bolonhês e Oliveira (2013, p.5),

grupos regionais de maior porte, na forma de sindicatos de trabalhadores rurais e outras associações (ASSEMA, CENTRU³⁷) passaram a se comunicar e transmitir as mesmas demandas e ideias, de modo que se viu uma homogeneidade de temas e realidades em quatro estados (Tocantins, Pará, Maranhão e Piauí) - as mulheres quebravam coco babaçu, os maridos plantavam roça, e nenhuma delas tinham posse nem podiam usufruir da terra.

³⁷ Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural

Nesse contexto, foi mobilizado, então o I Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco, nos dias 24 a 26 de setembro de 1991, em São Luís, Maranhão. Esse encontro é considerado o marco inicial do MIQCB, embora este tenha sido institucionalizado apenas em 1995, porque foi quando se afirmou a identidade de quebradeira de coco babaçu como legítima e portadora de direitos específicos. No Piauí, as principais lideranças nesse momento eram Dona Chica Lera, Dona Domingas e Dona Graci Borges. Desse primeiro encontro surgiu a Articulação das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu. Segundo Almeida (2019) do primeiro encontro das quebradeiras participaram cerca de 250 mulheres.

Evidenciando uma representação diferenciada e a própria diversidade de posições abrigadas sob a categoria de quebradeiras foi registrada a participação de: ‘parteiras, artesãs, professoras, costureiras, doceiras e boleiras’. Segundo os registros em que as participantes se auto apresentavam observa-se uma certa dispersão da identidade de quebradeiras, comportando harmonicamente posições, profissões e habilidades diferentes. (Almeida, 2019, p.92)

Interessante refletir aqui sobre esse processo de tomada de consciência de si mesmas enquanto quebradeiras e tudo que essa identidade carrega, mesmo em meio a essa diversidade de habilidades e identificações. Em um encontro das quebradeiras para a elaboração de um protocolo próprio de consulta realizado em 2023, observamos que muitas quebradeiras falaram: “não somos apenas quebradeiras”, “eu também pesco”, “eu também planto”, não havendo sempre um entendimento de que as demais atividades também são inerentes à identidade de quebradeira. Por mais que a identidade de quebradeira tenha sido ativada no início dos anos 90, parece ainda haver uma confusão interna com relação à identidade étnica e suas diversas ocupações.

Percebemos que esses conflitos podem ter sido gerados pelos questionamentos dos quais elas são alvo, como se para ser quebradeira elas só pudessem ter a quebra do coco como ocupação. Há um entendimento errado que confunde identidade com ocupação. É preciso que se compreenda e que se faça compreender que a identidade de quebradeira comporta uma pluriethnicidade, uma multiculturalidade e uma diversidade de ocupações e habilidades. Observamos que a construção desse protocolo tem, sobretudo, essa função de fazer a quebradeira refletir e se empoderar de si como forma de se defender e se articular com outros setores da sociedade e até mesmo outras comunidades.

Foi mencionado, nesse encontro, por uma quebradeira do Piauí, que ela já foi questionada por um representante do governo se ela era mesmo quebradeira de coco e pediram a ela “algum papel” que provasse isso. Naquele momento, ela não soube como agir, mas afirmou que agora saberia o que dizer caso fosse questionada sobre isso novamente. Entendemos, ao

longo desta pesquisa, que o MIQCB tem voltado a atenção para esse processo de conscientização de si mesmas e tem se empenhado nesse desafio de entender e mostrar quem são, sobretudo observando um contexto no qual há quebradeiras que não quebram mais coco para viver; filhas de quebradeiras que não trabalham na quebra do coco, mas assim se identificam; ou quebradeiras que dedicam inteiramente ao movimento, dentre outras situações específicas.

O fato é que desde 1991, fica clara a existência de uma identidade coletiva que começa se organizar institucionalmente e, já em 1992, participam da Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento que ocorreu no Rio de Janeiro e ficou conhecida também como Eco-92 ou Rio-92.

Dona Francisca Martins (Figura 42), da comunidade Cabeceiras, no município Morro do Chapéu, foi convidada em 1988 pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Esperantina para compor uma chapa que foi a vencedora e ficou na direção até 1990 e, nesse tempo, foi surgindo a organização de quebradeiras de coco preocupadas, principalmente, com a valorização do preço do coco. Foi então que surgiu o convite para Dona Francisca representar o MIQCB na Eco-92. Em entrevista³⁸, ela relata as dificuldades do começo do movimento:

Nós tinha medo de viajar, não tinha dinheiro pra muita coisa. Quando a gente conseguia a passagem, não conseguia a alimentação, era muita dificuldade...nós não tinha conhecimento, a gente tinha medo. (...) Foi a primeira vez que viajei de avião, morrendo de medo e de preocupação. Eu sei que me encontrei com as quebradeiras dos outros estados, que era uma por estado, no aeroporto mesmo e fomos pra essa atividade com gente de tantas línguas diferentes e muita dificuldade. Mas quando a gente voltava, a gente vinha com uma vontade tão grande de continuar e continuamos. (...) E foi no movimento que a gente se reconheceu e se descobriu que era cidadã (...) porque a gente só era valorizada se tivesse um marido ou tivesse um pai. E tinha que obedecer.

³⁸ Entrevista concedida no dia 21 de abril de 2023.



Figura 42 – Dona Francisca Martins, Comunidade Cabeceiras, município de Morro do Chapéu-PI.
Fonte: PEREIRA, Ricardo. 2023.

Nesse mesmo ano, Dona Francisca se candidatou a vereadora pelo Partido dos Trabalhadores (PT), mas não ganhou a eleição. Atualmente, ela tenta reerguer o Sindicato das Trabalhadoras Rurais, com sede em Teresina.

E foi no contexto da Eco-92 que reservas extrativistas de babaçu começaram a ser criadas. Porém, para Matos, Shiraishi Neto e Ramos (2015), os estudos que embasariam a criação das reservas eram voltados para os locais de maior concentração das palmeiras de babaçu, que nem sempre eram as áreas de atuação dos movimentos e sindicatos. Por isso, ao tempo em que o MIQCB se mobilizava para participar da discussão sobre a criação das Resex, “muitas lideranças que defendiam os interesses dos povos tradicionais acabaram sendo afastadas do processo de discussão por questionarem os métodos e condicionantes que estavam sendo propostos”. (Matos; Shiraishi Neto; Ramos, 2015, p. 15)

Já em 1993, foi realizado o II Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco, em Teresina. Foi um encontro em que ficou claro para Almeida (2019) que o número de representantes de cada povoado estava diretamente associado à situação social e de conflitos ali existentes e que há disputas internas que refletem interesses divergentes dentro de um mesmo grupo extrativista. Esse é outro ponto que representa um desafio para o movimento. Enquanto umas querem território coletivo, outras querem lotes individuais; enquanto umas querem

incrementar a produção de derivados do coco, outras querem incrementar a produção agrícola; enquanto para umas o babaçu é “livre”, para outras o babaçu é “preso”.

No Piauí, na comunidade Fortaleza IV, localizada em Esperantina, duas lideranças afirmaram, em entrevista, que preferem o loteamento individual ao coletivo. A liderança mais antiga, Dona Chica Lera, ícone do movimento no estado desde o início da formação do MIQCB - embora saiba da luta do movimento por territórios coletivos, tendo em vista que o loteamento individual recai, comumente, no mesmo problema da negação do acesso aos babaçuais - atualmente, entende que, especificamente em sua comunidade, o loteamento individual é a melhor alternativa pois todos já consideram que possuem seus lotes separados e implementar um território coletivo poderia causar uma tensão dentro da comunidade. Para Dona Chica Lera³⁹,

desde o começo quando o Incra andou aqui e depois botou uma pedra em riba e tudo se acalmou (...) eu queria coletivo, mas tem a família e tem os netos que moram fora que tiram tudo daqui de dentro. Então, hoje eu não sou mais a favor que seja coletivo. Eles vão se beneficiar e nós não pode dizer nada. E sendo individual, se eu entrar no seu lote vc diz: ‘Epa! Para aí, aqui vc não pode mexer!’. É ruim? É. Não é bom. Por isso que muitos assentamentos se tornaram cabeça de rico “eu sou proprietário”, é cabeça de rico.



Figura 43 – Dona Chica Lera, Assentamento Fortaleza IV, Esperantina-PI.
Fonte: PEREIRA, Ricardo. 2023.

³⁹ Entrevista concedida no dia 22 de abril de 2023.

Já para a outra liderança mais jovem, Tatiana⁴⁰ (Figura 44), que é filha de quebradeira, entrou para o movimento há cerca de dois anos, o território coletivo não é opção. Tatiana afirma que - embora tenha acompanhado de longe o movimento anteriormente por meio de relatos da Dona Chica Lera, que era amiga de sua mãe – se aproximou, de fato, do MIQCB devido ao problema da construção de uma estrada de forma irregular dentro do assentamento:

nessa questão da luta por direitos, ele (o MIQCB) ajuda as quebradeiras que procuram o movimento, através das suas assessorias. Aqui no assentamento, quando as máquinas começaram a abrir e derrubar as palmeiras, a gente se surpreendeu porque ninguém chegou pra nós pra dizer que aquela obra ia acontecer. Aí a gente procurou o MIQCB (...) E o movimento é muito apaixonante. Foi o que mais nos apoiou e continua nos acompanhando junto ao Incra, a Secretaria de Meio Ambiente (...) e assim eu fui participando das ações do movimento, capacitações, participei do Encontrinho. (...) O movimento traz o reconhecimento da pessoa quebradeira e dos produtos do babaçu. O movimento trabalha o território em coletivo, mas aqui no nosso assentamento não sei se poderíamos trabalhar dessa forma porque a gente tem muita ameaça. Nós vivemos num território considerado zona urbana, onde pessoas entram e saem a todo momento e acabou gerando uma dúvida. O território coletivo é mais importante pra manter as florestas em pé. (...) Mas, pra nós aqui, o loteamento individual é melhor e a construção da estrada desvirtuou o sentido do assentamento.



Figura 44 – Tatiana, Assentamento Fortaleza IV, Esperantina-PI.
Fonte: PEREIRA, Ricardo. 2023.

Tatiana é, hoje, considerada uma liderança local do MIQCB, participa do grupo das Encantadeiras e está a frente das negociações com a empresa responsável pela construção da

⁴⁰ Entrevista concedida em 23 de abril de 2023.

estrada no que diz respeito às compensações ambientais. Apesar disso, a questão do território coletivo versus propriedade privada tem gerado tensões internas.

Esse foco de tensão interna do movimento é presente não apenas no Piauí, mas nos outros estados onde o MIQCB atua, como pudemos observar durante os estudos para a elaboração do projeto Baqueli⁴¹. Vencer a lógica capitalista da propriedade privada tem sido um grande desafio para o movimento que, tendo conquistado assentamentos, agora trabalha com a proposta de territórios coletivos.

Especialmente no Piauí, outro desafio tem sido motivar as quebradeiras a voltarem a trabalhar com o coco. No território tradicional de quebradeiras de coco Vila Esperança (Esperantina, São João do Arraial e Campo Largo), uma unidade produtiva construída em 2010, com recursos do MIQCB, se encontra atualmente parada. Dona Rosa⁴² (Figura 45), liderança do território, explica que quando os produtos eram vendidos diretamente através dos programas PAA e PNAE, o retorno financeiro era certo e as mulheres eram motivadas a trabalhar na unidade. Mesmo assim, ela diz que haveria mercado caso tivessem real interesse em produzir. Dona Rosa afirma: “muitas das vezes eu fico me perguntando o porquê essas mulheres não querem trabalhar nessa unidade. Porque nós temos mercado para nossos produtos; para vender (...)”. Com o fim da participação nesses programas, poucas mulheres têm produzido o azeite e vendido de porta em porta ou para atravessadores. Dona Zilda⁴³ (Figura 46), também do Território Vila Esperança, afirma:

quando dá mais (coco), eu vendo no comércio aqui perto. Se tiver menos, passa pra outro lugar (os atravessadores), mas tá 5 reais o quilo. Mas eu não faço o azeite mais. A semana todinha eu busco coco e também faço meu carvão.

Nas reuniões em torno da elaboração do Plano de Vida do território, ficou claro, contudo, que é uma preocupação do movimento e das mulheres reativar a produção do azeite e do mesocarpio no território.

⁴¹ PROJETO BAQUELI - Babaçu Livre, Quebradeiras Livres: território, gênero e clima. O Fundo Babaçu (FB) é o proponente (parceiro principal) da the Tenure Facility (TF) no Projeto Baqueli, tendo como patrocinadora fiscal e co-implementadora principal a Associação do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (Miqcb). O projeto objetiva o cumprimento de direitos territoriais de livre acesso e uso dos babaçuais, uma prática jurídica das quebradeiras de coco exercida em babaçuais de terras tradicionalmente por elas ocupadas.

⁴² Entrevista concedida em 16 de junho de 2023.

⁴³ Entrevista concedida em 16 de junho de 2023.



Figura 45 – Dona Rosa, Território Vila Esperança.
Fonte: Autoria própria.



Figura 46 – Dona Zilda, Território Vila Esperança.
Fonte: Autoria própria.

Por outro lado, como uma demanda de caráter mais masculino⁴⁴, a comunidade anseia por um campo agrícola, tendo em vista que a maioria das famílias tem sua roça e cria animais, principalmente galinhas e porcos. Esse desejo foi bastante expresso nos estudos realizados para a elaboração do Plano de Vida do território. Os técnicos, orientados pelos moradores, balizaram os estudos visando, sobretudo, a demanda do campo agrícola e uma área de reserva. Isso não significa, porém, que o território irá se descaracterizar enquanto território de quebradeiras, mas sim mostrar que a identidade de quebradeira permeia e orienta suas atividades, habilidades e manejo da terra. O Plano de Vida, para a comunidade, tem, nesse sentido, uma abrangência política, para além do manejo ecológico da terra.

Essa perspectiva de proteção ambiental associada à defesa da terra e dignidade de vida tem sido a proposta do MIQCB desde os anos 90, quando se posiciona como interlocutor das quebradeiras e demais comunidades extrativistas frente aos ministérios. Em 1995, no III Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, realizado novamente em São Luís, um debate sobre a autonomia econômica dessas mulheres e a importância de se desenvolver lideranças, fez com que surgisse o MIQCB com a proposta de livre acesso aos babaçuais e empoderamento das mulheres quebradeiras. Para Barroso, Freitas e Figueiredo (2021, p.130), o MIQCB

se constitui como um importante parceiro de luta das mulheres, a partir de construções e deliberações coletivas, o que demonstra que os processos de transformação social fazem emergir novos repertórios de luta, principalmente no engajamento das mulheres na luta e em suas práticas, que, independentemente da forma ou do tipo de formação jurídica, são práticas políticas autônomas. Vale ressaltar, que o MIQCB é gestado a partir de conjunturas políticas que refazem o sindicalismo tradicional, tornando-o um sindicalismo moderno, onde a agricultura familiar emerge em oposição às políticas desenvolvimentistas, e ao passo em que o país caminhava para alternativas de sobrevivência ligadas às questões sociais e ambientais.

Importante destacar, mais uma vez, o papel do movimento na afirmação de uma identidade de forma que somente no movimento as mulheres passaram a se ver e se identificar como quebradeiras com orgulho. Para Dona Francisca Maria e Dona Fátima⁴⁵, ambas da comunidade Olho D'água Cercado, em Luzilândia, foi no movimento que elas começaram a se reconhecer e ter orgulho de ser quebradeira de coco. Segundo Dona Francisca Maria (Figura 47), cuja mãe é reconhecida no movimento como “Mãe Palmeira” pela atuação no movimento e pela luta pela terra, “eu me reconheci como quebradeira quando comecei a participar do MIQCB, das reuniões (...) aí eu me soltei e comecei dizer que sou quebradeira (...) pra quê ter

⁴⁴ Observação do diário de campo nos encontros com a comunidade do território citado.

⁴⁵ Entrevistas concedidas em 21 de abril de 2023.

vergonha? Porque pense numa mãe boa é o babaçu que nunca deixa faltar nada; é ele que dá o calçar, o vestir (...)”.



Figura 47 – Dona Francisca Maria, Comunidade Olho D’água Cercado, Luzilândia.
Fonte: PEREIRA, Ricardo. 2023.

Dona Fátima (Figura 48) ressalta, ainda que se sentiu empoderada e que após sua participação no movimento que ela conseguiu alcançar condições para sair de um casamento ruim e sustentar suas filhas. Ela conta:

Em 2004, a associação teve aqui fazendo uma atividade vínculo com as mães e os grupos que trabalhavam com as hortas e eu fui chamada para ajudar nas atividades com as crianças. A partir daí eu era chamada pra todas as atividades nas outras comunidades (...) e quando eu comecei a ser convidada para as reuniões, eu me senti empoderada e orgulhosa a mostrar nossos produtos. E também quando passei a tirar o mesocarpio porque, quando eu aprendi com minha mãe e minha vó, a gente tirava do nosso jeito, a gente tirava pra comer no lugar da farinha. Mas, quando a gente começou a fazer do jeito certo aprendendo a fazer o mingau, o bolo... aí foi passei a entender e dar valor aquilo que eu fazia. Porque antes a gente só quebrava e vendia pro comerciante e não vendia bem. A gente tinha a obrigação de levar pra vender pro patrão. A gente quebrava dez quilos e, quando chegava lá, ele dizia que era sete e só pagava pelos sete (...) que ele dizia que era do terreno dele e a gente era morador.



Figura 48 - Dona Fátima com o bolo de mesocarpo. Comunidade Olho D'água Cercado, Luzilândia.
Fonte: PEREIRA, Ricardo. 2023.

De acordo com Bolonhês e Abreu (2013, p. 9),

a força do movimento também é refletida na união que existe entre essas mulheres, ainda que estejam em quatro Estados diferentes, conseguiram criar um sentimento de identidade, de orgulho de ser quebradeira de coco. Ou seja, não há limites geográficos no MIQCB, estes foram ultrapassados e foram importantes para que existissem diferentes olhares e opiniões, sendo estes compartilhados entre os grupos de cada Estado, ocorrendo um intercâmbio de experiências e conhecimentos.

Durante nossa pesquisa de campo pudemos observar que, a despeito de tensões internas, há sempre um sentimento de pertencimento que as une e é maior que os conflitos. Elas entendem que a missão e a “vocação” de ser uma quebradeira do movimento, como fala Dona Helena, é fundamental para que mais mulheres tenham acesso a seus direitos. Segundo Dona Maria Alaídes, atual coordenadora geral do movimento, apesar de passar muitos dias longe de sua casa em Lago do Junco, sempre que ela está em uma comunidade de quebradeiras é como se ela estivesse em casa novamente; a semelhança das paisagens, dos “dizeres” e “fazer” a faz sentir pertencida também àquele lugar. É uma identidade que conecta, a despeito das descontinuidades geográficas. Para Dona Francisca Martins, que se casou logo após a consolidação do movimento nos anos 90,

aquelas reuniões e aqueles encontros dava mais reconhecimento e mais força pra nós lutar (...) Por isso quando eu casei, falei logo pro meu marido: ‘você tá sabendo que eu já tenho um marido antes de você? Meu marido é a luta e dessa luta não quero sair’.

Esse fortalecimento da identidade favoreceu a conexão interestadual e a consolidação do movimento e a Associação das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu (AMQCB) passou a ser chamado oficialmente de Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), então com 250 participantes. Dessa forma, o MIQCB passou a se organizar nos quatro estados: Maranhão, Piauí, Tocantins e Pará (Figura 49).



Figura 49 – Estados de atuação do MIQCB.
Fonte: Bolonhês e Oliveiras (2013, p.5)

Além das pautas referentes ao acesso aos babaçuais, a proteção das palmeiras simbolicamente denominadas de “mãe palmeira” e às questões de desigualdades sociais e de gênero, o movimento buscava dar visibilidade à produção de alimentos derivados do coco babaçu e a incrementação da renda das quebradeiras, proporcionando melhor qualidade de vida. Conforme Zylbersztajn et al. (2000), além da produção do azeite e do óleo, o extrativismo do coco também envolve a produção de carvão com a queima da casca e a extração do mesocarpo (parte do fruto da qual se obtém uma farinha usada para mingaus, bolos, remédios caseiros e, atualmente, na indústria de cosméticos). O óleo, que é prensado a fio, diferentemente do azeite que é cozido por um longo tempo, também é utilizado na fabricação de cosméticos e produtos de limpeza como sabão e sabonete. Além disso, a palha e os talos da palmeira são usados em construções e cobertura de casas e o estrumo da palmeira é usado em canteiros e a produção de biodiesel.

A fim de fomentar a produção e cooperativismo entre as quebradeiras foi criada, em 2009, a Cooperativa Interestadual das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu (CIMQCB),

adotando como política a implantação de Unidades de Beneficiamento Produção de Derivados de Babaçu. Dentre os produtos beneficiados por essas unidades, destacam-se a farinha de babaçu, comercializada a R\$ 20,00 o kg.; o azeite embalado em garrafa pet, que custa R\$ 15,00; o azeite armazenado na embalagem de vidro com o rótulo a R\$ 20,00 o litro; e o CD das Ecantadeiras com cantos que as quebradeiras entoam durante a quebra do coco em espaços de representatividade, vendido a R\$ 10,00 (Macêdo, 2015). Com relação ao processo produtivo, após o processo de coleta e quebra do coco babaçu, as quebradeiras vendem os produtos aos comerciantes mais próximos. Porém, como há cooperativa, a produção também é levada para comercialização na loja do MIQCB. Na análise dos canais de comercialização, os produtos, com exceção do mesocarpo – que ainda é pouco conhecido externamente e é vendido por um preço mais elevado que as farinhas similares no mercado - têm boa aceitação pelos consumidores locais, a exemplo do artesanato, da casca e do carvão. Nas figuras abaixo (Figuras 50, 51, 52), exemplos de uso do coco babaçu e sua palmeira e alguns dos produtos comercializados pelo MIQCB.



Figura 50 – Usos do coco babaçu e sua palmeira.

Fonte: <https://www.okkababacu.com/pagina/coco-babacu.html>



Figura 51 – Comercialização dos produtos das quebradeiras de coco, MIQCB-PI, na I Feira Feminista de Soberania Alimentar e Economia Solidária do Piauí, realizada em Teresina-PI, no dia 06 de março de 2023.

Fonte: Autoria própria.



Figura 52 – Alguns dos produtos comercializados pelo MIQCB: óleo, azeite, mesocarpo, sabonetes, artesanato.

Fonte: Autoria própria.

Em Esperantina, no Piauí, de acordo com as lideranças locais, há cerca de 150 famílias acompanhadas pelo MIQCB, podendo ser número subestimado, já que existem famílias que não fazem parceria com o Movimento. A força de trabalho feminina responde pela quase totalidade da produção. Macêdo (2015) destaca ainda que o potencial produtivo de Esperantina, embora não seja o maior produtor, é um dos mais representativos do Piauí inclusive no que tange à comercialização dos produtos.

Sediada em Esperantina, a Associação de Mulheres Trabalhadoras do Coco Babaçu do Baixo Parnaíba Piauiense – AMTCOB, foi fundada no dia 15 de maio de 2004 já dentro de um contexto de fortalecimento institucional do MIQCB. Possui a missão de promover a organização das mulheres para que conquistem seus direitos enquanto cidadãs e compartilhem suas histórias. Tem como objetivos: discutir sobre os problemas específicos de saúde, sexualidade, trabalho, educação e lazer da quebradeira de coco babaçu; desenvolver ações para conscientizar sobre a preservação dos recursos naturais; encaminhar denúncias de crimes contra o meio ambiente e a mulher; discutir questões relacionadas à mulher e seu papel na sociedade; buscar alternativas para melhorar as condições de produção agrícola e extrativista e sua comercialização junto aos mercados consumidores e fazer convênios com entidades públicas e privadas, para obter recursos e repassar às associadas créditos e financiamentos.

Atualmente, a associação possui 180 sócias de comunidades de nove municípios do Piauí (Esperantina, Barras, São João do Arraial, Campo Largo, Luzilândia, Madeiro, Joca Marques, Morro do Chapéu e Cabeceiras), beneficiando cerca de 700 famílias direta e indiretamente. É uma associação totalmente dirigida por mulheres e atua no território dos cocais dentro do estado do Piauí. Desta forma, participa de redes como o Coletivo de Mulheres do Piauí, a Rede de Agroecologia, o Conselho Territorial dos Cocais e o Campo Unitário⁴⁶. Também se articula com a Coordenação Municipal de Políticas Públicas para as Mulheres (Esperantina-PI) e a Secretaria de Agricultura do Estado do Piauí, no sentido de propor ações e levantar demandas das mulheres quebradeiras de coco. Recentemente, participou do I Fórum da Mineração e os Impactos Socioambientais no Piauí, realizado em 2019 e da produção, em 2016, do mapa “Nova Cartografia Social dos Babaçuais: Mapeamento Social da Região Ecológica do Babaçu”, em parceria com universidades públicas, a fim de fomentar, por meio da cartografia social, a defesa do território, da sua identidade e, sobretudo, do livre acesso aos babaçuais, num contexto de conflito de terras e degradação socioambiental.

A AMTCOB, possui grandes demandas relativas aos derivados do coco babaçu. Além de participar Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) e do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), cuja participação configura-se como uma grande conquista do movimento, a associação também atende demandas de cooperativas como a Cooperativa Central do Cerrado, da indústria alimentícia e da indústria de cosméticos, como as empresas Atina e Natura. Importante mencionar uma recente conquista do movimento no Piauí que foi a participação no projeto Quitanda Super, da Secretaria Estadual de Agricultura Familiar, que

⁴⁶ Campo Unitário é um espaço de articulações que reúne 22 organizações, movimentos sociais piauienses e povos do campo das águas e das florestas, que tem como objetivo fortalecer a luta dos movimentos.

possibilitou a comercialização de produtos derivados do coco em uma grande rede de supermercado de Teresina, como produtos derivados da agricultura familiar. De acordo com Carvalho e Macedo (2023, p. 6),

as quebradeiras de coco piauienses são alvo de inúmeras políticas de desenvolvimento rural e de agricultura familiar, fruto da luta ampla e constante do MIQCB e de suas associações locais que, em diversos espaços de negociação com os órgãos públicos, reivindicam o reconhecimento do trabalho das mulheres em torno da inclusão do babaçu como produto da agricultura familiar e em outras formas de produção, seja na fabricação e comercialização de doces e polpas, seja na colheita de milho, arroz, feijão etc. Tais políticas contribuem, de fato, para a melhoria das condições de vida das mulheres quebradeiras piauienses.

Esses mesmos autores chamam a atenção, porém, para o fato de que a racionalidade neoliberal dos discursos desenvolvimentistas se torne o principal fator orientador de propostas de desenvolvimento para estes grupos sociais. Eles observam como políticas como o PAA, o PNAE e a Política de Garantia de Preços Mínimos para Produtos da Sociobiodiversidade (PGPM-Bio)

demarcam campos de visibilidade ao inserir determinadas categorias como público-alvo ou como prioritárias no acesso, sejam elas ‘as mulheres’, ‘os agricultores familiares’ ou ‘as populações tradicionais’. Além disso, em todas elas há um enredamento da agricultura familiar com as ideias de sustentabilidade e desenvolvimento sustentável. (CARVALHO; MACEDO, 2023, p. 6)

O PGPM-Bio, por exemplo, embora seja importante para as quebradeiras tendo em vista que possibilita uma maior comercialização do coco babaçu, na qual o governo cobre uma diferença caso o coco seja vendo abaixo do preço mínimo estabelecido (R\$1,80), é um processo burocrático que envolve notas fiscais e uma assessoria especializada. Já o Programa de Geração de Emprego e Renda no Meio Rural (Progere), que tem objetivo aumentar a renda dos pequenos produtores rurais em situação de pobreza, por meio de incentivos financeiros e assistência técnica, segue o receituário do Banco Mundial (BM),

com foco na pobreza rural e na utilização da linguagem gerencial e empresarial própria da agência. (...) Para o BM, aumentar a produtividade é a palavra-chave para a redução da pobreza e o crescimento econômico rural nos países ‘em desenvolvimento’, orientado por metas como promover a gestão eficiente de recursos naturais, aumentar a competitividade agrícola com o uso de tecnologia, gerenciar riscos e reduzir as vulnerabilidades, promover bem-estar social, incentivar a criação de empregos por meio da competitividade e do acesso aos mercados globais, entre outras. (CARVALHO; MACEDO, 2023, p. 7)

O risco que essa noção de desenvolvimento rural traz, contudo, é a transformação de um território permeado por simbologias e subjetividades num mero espaço de produtividade, sendo mais fácil, dessa forma, desterritorializar comunidades já que, sob essa visão, o que as liga à terra é apenas capacidade produtiva. Assim, é possível que a visão das quebradeiras somente

como parte da cadeia produtiva do babaçu crie a falsa percepção de que por meio desses programas ou por meio de incrementos tecnológicos elas estejam sendo “empoderadas” quando, na verdade, podem estar sendo colocadas no mero lugar de fornecedoras de matéria-prima e não como donas ou gestoras dos seus territórios.

No Piauí, em 2021, foi criado, pela Secretaria de Agricultura Familiar (SAF), um grupo de whatsapp com representantes do MIQCB, pesquisadores apoiadores do movimento e representantes do poder público com a finalidade de reativar a Câmara Setorial do Coco Babaçu para debater e fomentar a cadeia produtiva do babaçu. Entretanto, de lá pra cá, só houve duas reuniões, ainda em 2021, para planejar como iria funcionar a câmara. Entretanto, nada, de fato, foi realizado a partir dessa câmara, que seria o canal de representatividade dos interesses das quebradeiras. Por essa razão, o movimento tem se preocupado em aumentar a produtividade e a qualidade de vida das quebradeiras reforçando sua identidade e procurando estabelecer um protocolo próprio de consulta prévia.

Atualmente, a AMTCOB só possui quatro unidades de produção totalmente estruturadas para beneficiamento do óleo e do mesocarpo, tendo em vista que o seu custo de implementação é muito alto, sendo por volta de R\$ 200.000,00 (duzentos mil reais). Uma dessas unidades produtivas localiza-se no município de São João do Arraial, na comunidade Chapada do Sindá (Figura 53); outras duas se localizam em Esperantina, na comunidade Fortaleza (Figuras 54 e 55) e a outra no município de Madeiro, comunidade Campo Grande. Com estas quatro unidades, a safra do mesocarpo varia entre 150 e 250 quilos de flocos por unidade produtiva/mês. Já com relação à produção do azeite, uma mulher produz, em média, 10 litros por semana, chegando até 600 litros por mês em cada unidade. Com essa atual média de produção, se torna inviável atender a demandas de empresas como a Atina, por exemplo, que pretendia comprar uma tonelada de flocos do mesocarpo por mês (Cardoso, 2021).



Figura 53 – Unidade produtiva da Chapada da Sindá, São João do Arraial-PI.
Fonte: Autoria própria.



Figura 54 – Unidade produtiva do Assentamento Fortaleza IV, Esperantina-PI.
Fonte: PEREIRA, Ricardo. 2023.



Figura 55 – Mulheres trabalhando na produção do óleo na unidade produtiva do Assentamento Fortaleza IV, Esperantina-PI.

Fonte: PEREIRA, Ricardo. 2023.

Além dessas quatro unidades com estrutura completa, há alguns núcleos de produção como os de Olho D'água Cercado (Figura 56), em Luzilândia; Chapada da Sindá, em São João do Arraial e o do Território Vila Esperança (São João do Arraial, Esperantina, Campo Largo).



Figura 56 – Mulheres trabalhando na Unidade Produtiva da Comunidade Olho D’água Cercado, Luzilândia-PI.
Fonte: Autoria própria.

Em um estudo comparativo com o município de Viana, no Maranhão, Bolonhês e Oliveiras (2013, p.13) perceberam que Esperantina era um município mais desenvolvido do que Viana e que isso era devido ao fato de que a associação se movimenta mais no sentido de alcançar recursos de fontes diversas e não apenas do MIQCB.

Na comunidade de Fortaleza, o que mais chamou a atenção do grupo foi a infraestrutura apresentada: as casas não eram de pau a pique, mas sim de tijolo; o acesso era muito mais fácil, o que facilitava o acesso dos filhos dessas quebradeiras às escolas; a unidade produtiva era grande, higiênica, mais moderna e equipada. Assim, com a mudança de cenário, o principal foco nesta comunidade foi entender como conseguiu tantos avanços e ter maior capacidade produtiva. Descobriu-se então, que o motivo principal dessa comunidade estar “à frente”, era a consciência da não dependência do MIQCB como a única fonte de dinheiro para realizar os projetos idealizados, ou seja, muitos dos projetos elaborados em Esperantina pela assessoria, no caso, a Aline, eram enviadas para outras diversas fontes, que poderiam oferecer os recursos necessários com a aprovação do projeto. Entre elas, Fundação Banco do Brasil. (Bolonhês; Oliveiras, 2013, p.13)

Associado às atividades da cooperativa, o movimento tem procurado fomentar o agroextrativismo como uma prática de sustentabilidade que culmina com a preservação dos babaçuais a partir da produção de alimentos como feijão, mandioca, milho e hortaliças. Para Santos e Pantoja (2021, p. 91),

consorciar o extrativismo do babaçu à prática de produção familiar também tem sido uma saída para as quebradeiras de coco babaçu. Em pequenos lotes e nas comunidades tradicionais e extrativistas elas preservam a prática de produzir na terra, bem como o de criação de pequenos animais, plantios de subsistência de base agroecológica e cultivo em quintais. Muitas delas são verdadeiras guardiãs de sementes nativas, quando coletam, armazenam, fazem o replantio e trocam entre si e com a comunidade no dia a dia ou por ocasião de realização das feiras. Esse movimento de preservação das sementes nativas tem gerado um diálogo entre as quebradeiras e o poder público, elas pautaram a efetivação do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA Sementes), que obriga estados e municípios a adquirirem e fornecerem sementes nativas em escala maior.

No Piauí, as comunidades de quebradeiras têm procurado incentivar os quintais agroecológicos, a exemplo de um projeto, selecionado e financiado pela Fundação Casa Socioambiental, em 2021, na época da pandemia, onde o recurso foi investido em maquinários para a produção de polpas de frutas, doces e geleias, na unidade produtiva da Chapada da Sindá como uma forma de trabalharem com as frutíferas de seus quintais e aumentar a renda, sobretudo no período do isolamento social (Figura 57)⁴⁷.



Figura 57 – Capacitação de polpas, doces e geleias de frutas e manuseio do maquinário recebido pelo projeto da Fundação Casa, para as quebradeiras de coco da Chapada da Sindá, São João do Arraial-PI.

Fonte: Autoria própria.

⁴⁷ A capacitação para manuseio do maquinário recebido e para o preparo de polpas, doces e geleias de frutas foi realizada por graduandas do curso de Tecnologia em Alimentos, do Instituto Federal do Piauí, como projeto de extensão, em junho de 2022.

Na comunidade Olho d'água cercado, em Luzilândia, as quebradeiras de coco também mantêm uma horta (Figura 58), com o apoio da associação. Atualmente, a AMTCOB também tem um projeto aprovado, pelo governo do estado do Piauí, por meio de edital, para financiar a criação da Casa da Cultura da Quebradeira de Coco, onde serão pensadas, articuladas e produzidas ações culturais associadas ao modo de vida da quebradeira, considerado patrimônio cultural pela Lei Babaçu Livre do Piauí. Há, ainda, a nível interestadual, uma movimentação do MIQCB para solicitar o registro do ofício das quebradeiras como patrimônio cultural brasileiro, o que pode gerar diversas formas de salvaguarda.



Figura 58 – Dona Fátima, na horta da Comunidade Olho D'água Cercado, Luzilândia-PI.
Fonte: Autoria própria.

As estratégias fomentadas pelo movimento, portanto, contribuem para superação dos diversos tipos de exclusão e violência sofridas por muitas mulheres acompanhadas pelo movimento. De acordo com a assessora jurídica do MIQCB, Renata Cordeiro, há, hoje, cinco mulheres em situações de ameaças e violência em virtude de conflitos de terra que estão inseridas no Programa de Proteção aos Defensores de Direitos Humanos. O MIQCB não tem contabilizado o número de mulheres em situação de violência ou ameaça, mas Renata Cordeiro

ressalta que o número de mulheres em situações de violência, acompanhadas pelo movimento, é bem maior que o número de pessoas no programa de proteção. No Maranhão, são diversos os casos de assassinatos, violência e ameaças no contexto de conflitos de terras. Com relação ao Piauí, ela afirma que a maioria dos casos são de violência doméstica, incluindo assédio sexual de mulheres e crianças. Ela explica que, geralmente, o movimento auxilia e encaminha para a promotoria pública, mas que a regional acompanha os casos, intermedia diálogos e procura fornecer algum tipo de proteção às famílias.

No que se refere aos conflitos de terra, a atual coordenadora do MIQCB no Piauí afirma que não é comum casos de ameaças ou violências graves por questões territoriais, mas que existem situações pontuais nas quais houve ameaças. No Território Vila Esperança, a família da Dona Rosa e do Sr. Raimundo, lideranças na comunidade, sofreu bastante ameaças durante o processo de luta pela titulação da terra pelas pessoas que se afirmavam proprietárias das terras reivindicadas pela comunidade. Nessa situação específica, a terra foi titulada, mas não foi possível fazer ainda o registro do imóvel já que um dos prováveis proprietários de parte do território não aceitou a proposta de compra do governo. A questão é que, aparentemente, o Estado está pagando por terras que já foram adquiridas por ele na década de 80 e corre um processo de anulação das matrículas dos imóveis “privados” que foram comprados novamente pelo governo. Apesar disso, o pedido do MIQCB para que fosse dado andamento a anulação das matrículas não foi feito pelo INTERPI e o governo continua tentando negociar o valor da terra com a pessoa que afirma ser proprietária da terra. Esse caso demonstra o quanto a problemática da concentração fundiária é desregulada pelo poder público e favorece a expansão da grilagem de terras.

Outra situação que podemos citar aqui é a de uma quebradeira, na Chapada dos Veados, ameaçada constantemente por um homem que se diz dono da terra, mas que também é de família de quebradeiras de coco. Essa situação é apenas um exemplo, dentre outras que percebemos na pesquisa de campo, que mostram que, no Piauí, nem sempre os adversários são grandes proprietários de terra ou grandes empreendedores do agronegócio. Muitas vezes, as duas partes se encontram em situação de vulnerabilidade social e econômica e não estão em questão grandes quantidades de terra, mas pequenas propriedades que, inclusive, são de difícil regularização pelo INCRA justamente pelo tamanho do módulo. Por isso, também, a preocupação do movimento em estabelecer territórios coletivos de forma que não se recaia no problema da propriedade privada.

Observando os diferentes contextos territoriais nos estados, mas procurando elementos de demandas em comum, a luta pelo “babaçu livre”, portanto, orienta grande parte das ações e

estratégias do MIQCB, que começam a organizar, ainda nos anos 90, estratégias para aprovação de leis que as quebradeiras chamam de “Lei Babaçu Livre”. Dessa forma, o movimento começou a se aproximar de parlamentares que pudesse defender uma proposta de lei nacional de acesso livre aos babaçuais. E, assim, o Projeto de Lei nº 1.428 de 1996, conhecido como “Lei de Babaçu Livre”, tramitou pela Câmara sem sucesso, sendo posteriormente arquivado. A justificativa do referido projeto já apontava o avanço do agronegócio como ameaçador para a subsistência de milhares de famílias da região norte e nordeste do país. Conforme Matos, Shiraishi e Ramos (2015, p.17), foi por essa razão que o “movimento passou a investir na estratégia de proposta de leis em âmbito municipal e estadual, a exemplo de outros movimentos brasileiros, especialmente de povos tradicionais”.

Como resultado, em 1997, foi aprovada a primeira Lei Babaçu Livre a nível municipal em Lago do Junco, cidade do Maranhão. Essa lei representa um marco legal para o “babaçu livre” abrindo caminho para que outros municípios do Maranhão, Pará e Tocantins aprovassem mais leis “babaçu livre” permitindo que mais quebradeiras de coco tenham direito a acessar as terras de babaçuais e limitar a derrubada de palmeiras e queima do babaçu inteiro.

Já a nível federal, em 1999, foi criado o Grupo de Trabalho Babaçu, composto por representantes do Ministério do Meio Ambiente, do MIQCB e de outras organizações da sociedade civil. Segundo Pizzio e Cecchin (2015, p. 117), isso representou um espaço de “discussão política no qual as mulheres podem influenciar as decisões em favor da comunidade, trazendo um contraponto aos discursos desenvolvimentistas difundidos por grandes projetos, que, em geral, tendem a não contemplar as mulheres e suas diferentes demandas”.

Em 2001 o MIQCB foi registrado juridicamente e, em seguida, se institucionalizou passando a ser Associação do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (AMIQCB). O MIQCB se divide em regionais e, em cada regional, há um grupo de coordenadoras eleitas por votos nos “Encontrinhos”. Já as coordenadoras gerais são eleitas no “Encontrão”, que reúne as quebradeiras dos quatro estados a cada quatro anos. Atualmente, o MIQCB tem missão e metas planejadas até 2028 (Figura 59) e é apoiada pelas organizações: Ford Foundation, Misereor, Action Aid, Fundo Babaçu Livre, Fundo Amazônia, DGM Brasil, Comunidade de Ação Solidária (ASW) e Instituto Clima e Sociedade.

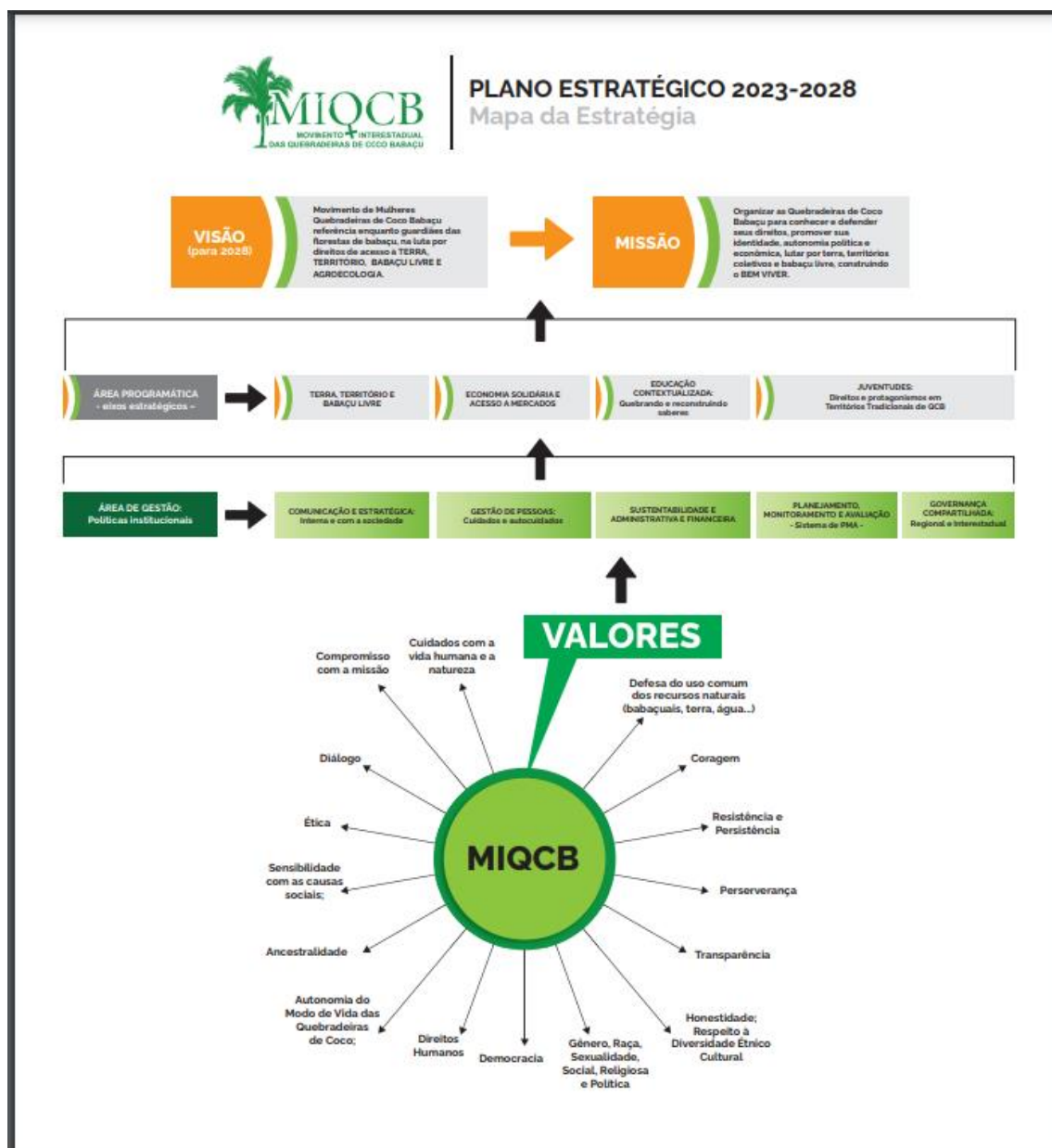


Figura 59 – Missão e Valores do MIQCB

Fonte: MIQCB, 2024.

As quebradeiras se articulam em diálogos objetivados a partir de um discurso identitário e investem em formação e capacitação de lideranças. Possuem uma agenda intensa de viagens para reuniões com as quebradeiras dos quatro estados e para dialogar com parcerias e poder público. Identificam campanhas nacionais e internacionais com pautas nas quais podem se engajar e viajam, muitas vezes, para o exterior levando o lema “Floresta em pé, é floresta com mulher”. Nacionalmente se articulam, por exemplo, com a Teia dos Povos e Comunidades Tradicionais do Maranhão (TEIA), “um espaço de articulação, diálogos e convergências dos movimentos, grupos, entidades de apoio e comunidades com pautas comuns de acesso e direito à terra e território” (Santos; Pantoja, 2021, p.93) e também integra a Comissão Nacional de

Povos e Comunidades Tradicionais, que é composta por membros governamentais e não governamentais para coordenar e acompanhar a implementação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Além disso, se faz ativamente presente em eventos como a Marcha das Margaridas, adquirindo maior visibilidade a partir da quinta edição da marcha, realizada em 2015, quando passaram a fazer parte da comissão organizadora da marcha.

Após sua institucionalização, o primeiro grande projeto do MIQCB foi o projeto “Floresta em Pé, criado em 2002, com recursos da AMIQCB e do Banco Nacional de Desenvolvimento Social (BNDES), e tendo o objetivo de “promover a defesa do babaçu, por meio da organização da cadeia produtiva do babaçu e da consolidação do Fundo Babaçu” (MIQCB).

O Fundo Babaçu foi criado, pelo MIQCB, em 2012, com o objetivo de fomentar a atividade agroextrativista do coco babaçu e outras atividades de subsistência associadas, sobretudo em locais de maior índice de desmatamento e levando em consideração a privatização das florestas de babaçu. Gerido pelas próprias comunidades, ele visa investir em ações que proporcionarão melhor qualidade de vida para as quebradeiras. Inicialmente, o Fundo recebeu financiamento da Fundação Ford e uma indenização da Natura, devido a uma disputa legal com os coletores pela apropriação do conhecimento tradicional. Além disso, recebeu assessoria técnica do Instituto Sociedade, População e Natureza (ISPN) e do Fundo Dema, um fundo que apoia a ação comunitária para proteger a Amazônia brasileira. (SOANES, 2018). Segundo Dona Francisca da Silva⁴⁸ (Figura 60), mais conhecida como Neném, liderança do MIQCB na Chapada da Sindá e que, na época, era coordenadora interestadual do movimento,

o Fundo Babaçu surgiu quando a Natura pagou a primeira parcela do dinheiro que era muito pouco e foi discutido o que seria feito já que não dava pra dividir para as regionais (...) Esse foi o primeiro recurso e foi quando a gente criou o microcrédito e pensamos como os grupos iam acessar e como seria a forma de pagamento. A gente foi estudando uma forma de usar esse recurso como um fundo para os grupos acessarem, realizarem suas atividades e devolverem (...) Foi quando a Fundação Ford, que já acompanhava a discussão, achou interessante essa forma de apoiar mais grupos e passou a apoiar o fundo também.

⁴⁸ Entrevista concedida em 03 de maio de 2023.



Figura 60 – Dona Francisca “Neném”, Chapada da Sindá, São João do Arraial-PI.
Fonte: PEREIRA, Ricardo. 2023.

Soanes (2018) define o Fundo Babaçu como uma experiência exitosa que alcançou o reconhecimento legal formal dos direitos das associações comunitárias às florestas de babaçu em 14 municípios e está fornecendo subsídios e apoiando projetos para fortalecer associações comunitárias de coletores e processadores de coco babaçu. Segundo este pesquisador, em 2018, o fundo já valia mais de US\$ 500.000 dólares, em meio a uma nova doação do Fundo Amazônia⁴⁹ sendo negociada.

Para Soanes (2018), alguns aprendizados podem ser tirados do Fundo Babaçu. O primeiro deles se refere à capacidade de criar uma rede de organizações de confiança que puderam ajudar o MIQCB a “projetar procedimentos e operações do fundo”, com base em conselhos recebidos da parte de ONGs experientes, como a FASE e a *Action Aid*, e de doadores, incluindo a Fundação Ford, que apreciaram o modelo de governança claro e inclusivo que foi desenvolvido. O segundo aprendizado diz respeito à capacidade desagregar grandes doações de financiadores e distribuí-las para várias associações locais pequenas. Por meio de

⁴⁹ Criado pelo Governo Federal, o fundo é administrado pelo Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) e tem por finalidade captar e aplicar recursos não reembolsáveis em “ações de prevenção, monitoramento e combate ao desmatamento e de promoção da conservação e do uso sustentável da Amazônia Legal. Trata-se de um mecanismo proposto pelo governo brasileiro durante a COP-12, em Nairóbi (2006), visando a contribuição voluntária de países em desenvolvimento para a redução de emissões de gases de efeito estufa resultantes do desmatamento e da degradação das florestas (REDD).

financiamento, o fundo solicita propostas das comunidades, que recebem apoio técnico para a elaboração dessas propostas. O terceiro aprendizado se refere à estrutura de governança do fundo, cujo comitê diretor inclui representantes de coletores de coco babaçu de quatro estados, representantes de ONGs locais, especialistas em agroecologia e acadêmicos. Isso gera um certo nível de segurança e confiança dentro do movimento. Já o quarto aprendizado remete ao desenvolvimento de capacidades duradouras ajudando a manter suporte técnico, assessorias e a administração do movimento.

Entendemos, portanto, que há uma percepção do movimento das quebradeiras como uma coletividade com potencial para a promoção da proteção ambiental e da redução de desigualdades sociais por meio de práticas produtivas. De acordo com Barroso, Freitas e Figueiredo (2021, p. 132-133),

esse reconhecimento tem tomado proporções internacionais que, por meio de parcerias, influenciam diversas comunidades tradicionais, em outras regiões do país e pelo mundo, a construir uma história de luta e resistência em prol dos direitos extrativistas e territoriais, como o livre acesso aos babaçuais. Pode-se verificar que a partir do apoio da Ford Foundation e do Fundo Amazônia, em que as narrativas de conquistas são divulgadas por meio de cartilhas, ebooks e artigos eletrônicos, como também, apoiadas por projetos socioambientais nos Estados do Maranhão, Tocantins e Pará, foi provocada uma mudança visível na qualidade de vida das quebradeiras de coco e nas comunidades envolvidas.

Esses autores destacam, ainda, como parcerias com Fundação Banco do Brasil, *Action Aid*, Fundo Amazônia, *Misereor* e Fundação Ford tem contribuído para a segurança alimentar e social das comunidades. Para eles (2021, p. 133),

após uma trajetória de resistência, hoje, a luta das quebradeiras de coco em prol da preservação da natureza, bem como dos seus modos de vida, é reconhecida mundialmente. Através da articulação com o MIQCB, com o apoio da *Action Aid* e da União Europeia, esta, possuindo um mecanismo de proteção civil que presta ajuda humanitária de combate à pobreza em países do mundo que mais necessitam da proteção dos direitos humanos das chamadas minorias sociais. Por meio desse processo de internacionalização, foi criada uma campanha para a busca de financiamento e para dar visibilidade às violações de direitos das quebradeiras de coco babaçu, incluindo visitas das mesmas à Europa, mais precisamente à Inglaterra, Bélgica e França.

Dessa forma, a partir de doações que vão diretamente para o Fundo Babaçu é mantida a estrutura física e administrativa do MIQCB. Além disso, as assessorias financiadas pelas entidades parceiras se empenham em submeter projetos diversos a fim de alcançar recursos nos editais de financiamento, cujo escopo envolve comunidades tradicionais. As regionais e suas assessorias estão atentas às chamadas de editais. Apesar disso, a assessora jurídica do movimento afirma que o MIQCB é constantemente pressionado a mostrar resultados às instituições parceiras, sob o risco da redução dos recursos alocados no movimento, e isso gera

tensões internas que, em contrapartida, dinamizam e diversificam as estratégias de atuação do movimento.

Atualmente, um dos grandes projetos que está viabilizando diversas estratégias do MIQCB, dentre elas a regularização de territórios de quebradeiras, campanhas do babaçu livre para a aprovação de leis municipais e estaduais e o fortalecimento de associações locais, é o Projeto “Babaçu Livre, Quebradeira Livre”, mais conhecido pelo movimento como “Projeto Baqueli” (Figura 61). Esse projeto é financiado pela Fundação *The Tenure Facility*, uma organização sueca que, acreditando que as comunidades tradicionais são as verdadeiras protetoras das florestas e da biodiversidade, fomentam o desenvolvimento e proteção dos territórios tradicionais. O projeto busca o cumprimento de direitos territoriais de livre acesso e uso dos babaçuais; a implementação da Lei do Babaçu Livre; a regularização fundiária e ambiental de territórios selecionados pelas próprias quebradeiras de cada um dos quatro estados e fortalecer Fundo Babaçu, as organizações co-implementadoras e colaboradoras, com a adequação de suas condições de atuação, a formação de uma rede de defensores e defensoras dos babaçuais e das quebradeiras e a capacitação de lideranças, especialmente jovens, e suas assessorias.



Figura 61 – Uma das reuniões do Projeto Baqueli no Piauí. Na foto, Comunidades Chapada dos Veados, São José e Santa Rosa. Municípios de São João do Arraial e Esperantina.

Fonte: Autoria própria.

Acompanhamos o processo de elaboração deste projeto e foi interessante perceber como ele implicou em alguns desafios para o movimento. Um deles se refere à noção de “babaçu livre” e “babaçu preso” que não é igual em todas as comunidades. Em algumas comunidades, se o acesso é livre, mesmo não tendo a propriedade da terra, o “babaçu é livre”. Em outras, o babaçu só é totalmente livre se forem donos da terra como território coletivo. Outro desafio diz respeito a divergências entre as associações locais, sobretudo no Maranhão, onde, em apenas um território havia mais de uma associação.

Geralmente, associações de produtores rurais demandam propriedade privada, enquanto associações de quebradeiras demandam território coletivo, sob orientação do movimento. Além disso, um terceiro grande desafio percebido foi a falta de informações das próprias quebradeiras sobre os demais territórios de seus respectivos estados. Isto porque, ao serem selecionados os territórios alvos do projeto, havia uma percepção que, ao visitar os territórios, era modificada. Analisando o processo de elaboração do projeto, em reunião, as quebradeiras perceberam essa fragilidade e pontuaram a necessidade de se apropriar melhor da real situação dos demais territórios, enquanto lideranças do movimento.

No IX Encontro das Quebradeiras de Coco Babaçu (Figura 62), realizado em julho de 2023 no município de Augustinópolis-TO, reuniu cerca de 300 mulheres e parceiros do movimento no debate sobre território e identidade foi reforçado, racismo ambiental, mudanças climáticas, cooperativismo, direitos e protagonismo das juventudes e consulta prévia, livre e informada. A partir desses temas foi elaborada uma agenda para os quatro anos seguintes de atuação do MIQCB. Para Renata Cordeiro, assessora jurídica do movimento, o MIQCB precisará se apropriar do debate em torno do mercado de carbono e sobre como isso pode impactar na vida das comunidades, tendo em vista que algumas já estão sendo pressionadas a entrar nesse mercado e reforçar as estratégias para regularização fundiária dos territórios, de forma que as demarcações e respectivos mapeamentos sejam orientados pela própria comunidade e não como um instrumento imposto pelos órgãos oficiais de demarcação e titulação de terras.



Figura 62 – Coordenadoras regionais do MIQCB no IX Encontro das Quebradeiras de Coco Babaçu, realizado em Augustinópolis-TO, em julho de 2023.

Fonte: Autoria própria.

Numa das oficinas realizadas no Encontro, “Terra, Território e Babaçu Livre”⁵⁰, as quebradeiras foram incitadas a refletirem sobre o que as conecta ao território e discutirem sobre o mosaico agrário, fundiário e ambiental no qual vivem. Dessa oficina, foi elaborado um mapa mental, cuja ideia central era o “babaçu livre” e, desta, as quebradeiras foram fazendo outras conexões que gerariam um cenário onde elas pudessem, de fato, considerar o que seria a libertação do babaçu. Como resultado, obtivemos o mapa mental abaixo representado na figura 63.

⁵⁰ Esta oficina foi ministrada pela autora desta pesquisa, a convite do MIQCB, e por Josilene Mendes, da Universidade Federal do Pará.

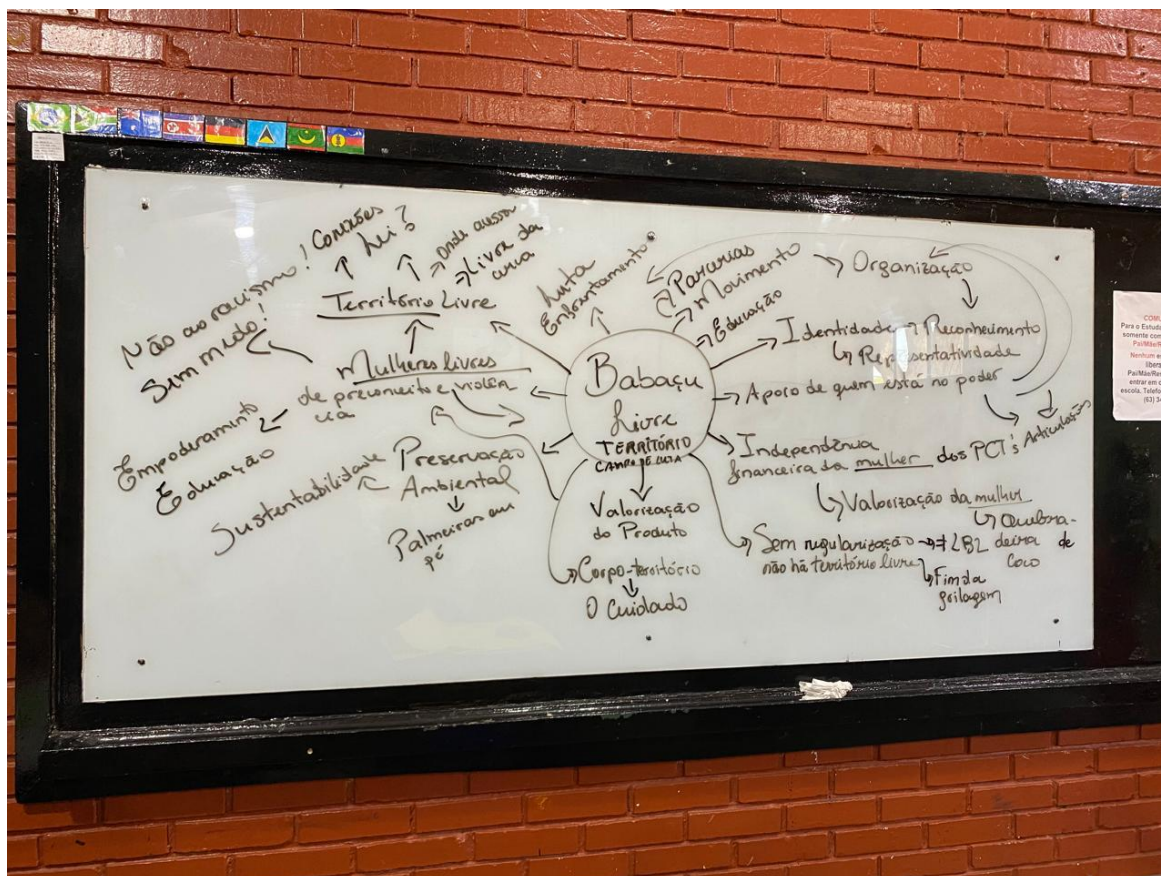


Figura 63 – Mapa mental Babaçu Livre.
Fonte: Própria autora

Esse mapa mental mostra que para que o babaçu seja considerado livre é necessário não somente o acesso aos babaçuais ou à terra, mas um conjunto de ações que libertem a mulher quebradeira de situações de opressão, violência, subvalorização, racismo e depredação ambiental. Mostra, ainda, a importância de realizar parcerias; de fomentar a educação e a formação de lideranças; de fortalecer a identidade de quebradeira e do empoderamento por meio, sobretudo, da independência financeira da mulher e da valorização dos produtos derivados do coco. Ao mesmo tempo, coloca o território como campo de luta e de cuidado, expressando, de certa forma, o feminino inerente ao movimento. Observamos que é nessa perspectiva que o movimento tem atuado nos últimos anos: entendendo que a regularização dos territórios é uma forma de enfrentamento à violência de gênero e ambiental, e entendendo a importância da capacitação de lideranças femininas que possam se apropriar de debates, antigos e atuais, facilitando o diálogo com os diversos setores da sociedade e ocupando espaços de legitimidade e poder.

7.3 Sobre a Lei Babaçu Livre

A nível estadual, Tocantins foi o primeiro estado a aprovar, em 2008, a Lei do Babaçu Livre, acrescentando normas para o manejo e multas em caso de descumprimento da lei. Os principais aspectos de que trata a lei são a proibição da queima do coco in natura, para qualquer finalidade, e o acesso das quebradeiras de coco e comunidades tradicionais às terras públicas ou devolutas onde exista a cultura. Todavia, em propriedades particulares, o acesso apenas é permitido em acordo com os proprietários. No processo de aprovação dessa lei, uma das maiores defensoras do projeto foi a quebradeira de coco, a senhora Raimunda Gomes da Silva, então representante da Coordenação Nacional da Mulher Agroextrativista, do Conselho Nacional dos Seringueiros e fundadora do MIQCB.

Importante lembrar, no entanto, que no Maranhão já havia a Lei Estadual Nº 4734, de 1986, que não pode ser considerada exatamente uma Lei Babaçu Livre, mas proibia a derrubada de palmeiras de babaçu. Posteriormente, como resultado dos debates e das audiências públicas que vinham acontecendo no Maranhão, em 2003, a Lei Estadual Nº 7824 alterou a Lei Estadual Nº 4734, especificando diretrizes que diziam respeito às denúncias, fiscalização e multas. E, em 2004, foi elaborada a Lei Estadual Nº 8185, assegurando o livre acesso das populações extrativistas às terras públicas para o desenvolvimento dessa atividade econômica. Cabe observar aqui que, à medida que as discussões avançam, os projetos de lei tornam-se mais específicos.

No Pará, em resposta ao projeto de lei do babaçu livre, o pesquisador Joaquim Shiraishi Neto destacou que o projeto de lei deve ser o mais específico possível, mais restritivo e mais punitivo, pois, caso contrário, não teria razão de ser já que temos a lei nacional de crimes ambientais (Resposta, 2006). Em 2007, o deputado Domingos Dutra, do Maranhão, é autor do Projeto de Lei Federal Nº 231, que traz providências similares ao proposto por Gabeira em 1996, porém, desta vez, acrescentando o estado do Pará.

Em 2008, é aprovada, no estado do Tocantins, a Lei Estadual Nº 1959. Os principais aspectos de que trata a lei são a proibição da queima do coco in natura, para qualquer finalidade, e o acesso das quebradeiras de coco e comunidades tradicionais às terras públicas ou devolutas onde exista a cultura. Todavia, em propriedades particulares, o acesso apenas é permitido em acordo com os proprietários. No processo de aprovação dessa lei, uma das maiores defensoras do projeto foi a quebradeira de coco, a senhora Raimunda Gomes da Silva, então representante da Coordenação Nacional da Mulher Agroextrativista, do Conselho Nacional dos Seringueiros e fundadora do MIQCB.

Em contraponto, nesse mesmo ano, no Maranhão, foi lançado o Projeto de Lei Nº 154 que propunha a alteração da Lei Nº 4734 de 1986 no que se refere à proibição da derrubada das palmeiras, exceto se for de interesse social. O projeto de lei, porém, sugeria que essa exceção deixasse de existir nas áreas urbanas de municípios com mais de 500 mil habitantes, onde seria permitida a derrubada das palmeiras. Além disso, o projeto de lei não estabelecia qualquer tipo de compensação ambiental.

Nesse cenário, a deputada Helena Barros, do Maranhão, faz, em 2009, um apelo pela prioridade do babaçu em replantios para fins de paisagismo e pela mitigação dos danos causados pelo desmatamento e que afetam as florestas de babaçuais.

Em 2010, a discussão nacional se amplia e é proposto o Projeto de Lei Nº 7447, que estabelece diretrizes e objetivos para as políticas públicas de desenvolvimento sustentável das populações tradicionais. Esse PL baseia-se no Decreto 6040/2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, sendo sua implantação coordenada pela Comissão Nacional de Povos e Comunidade Tradicionais (CNPCT), e sua secretaria executiva fica a cargo do Ministério do Meio Ambiente.

Em 2011, no Maranhão, as discussões sobre o babaçu livre são retomadas e audiências no interior do estado são propostas pelo deputado Bira do Pandaré, o qual é autor do PL Nº 315 de 2011, que dispõe sobre a proteção e o uso das palmeiras do babaçu no Maranhão. Em nota técnica, a Consultoria Legislativa do Maranhão, porém, aponta contradições no PL que se referem, por exemplo, à violação do direito fundamental da propriedade, estabelecido na Magna Carta e à não previsibilidade de concessão de prioridade às quebradeiras de coco, em casos de destinação de terras devolutas do estado.

Apesar disso, foi aprovada, no dia dois de agosto daquele mesmo ano, a Lei Estadual Nº 9427, que institui o dia estadual das quebradeiras de coco babaçu. E, no ano seguinte, houve voto a favor do PL Nº 315 pela Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania do Maranhão. Encontramos ainda, por meio de pesquisa documental, nos anos de 2011 e 2012, registros de denúncias de queimadas e derrubadas de palmeiras pela associação de quebradeiras de coco, via ministério público.

Em 2014, contudo, um retrocesso foi registrado. O poder executivo apresentou o PL Nº 7735, que simplifica as regras para pesquisa e exploração do patrimônio genético de plantas e animais nativos e para o uso dos conhecimentos indígenas ou tradicionais sobre eles. De acordo com o projeto, a repartição dos benefícios oriundos do patrimônio genético será de 1% da receita líquida obtida com a exploração de produto acabado ou material reprodutivo e, se houver dificuldades de competitividade no setor de atuação, o governo poderá negociar uma redução

para até 0,1%. Além disso, a repartição poderá ser também não monetária, através de transferência de tecnologias. Por essa razão, esse PL foi alvo de críticas por povos e comunidades tradicionais, os quais foram excluídos do processo de discussão do PL e entenderam que ele legaliza a biopirataria e degrada o patrimônio genético (Terra de direitos, 2015). Em 2015, esse PL foi aprovado e a Lei Nº 13123 de maio de 2015 ficou conhecida como o Marco da Biodiversidade.

A despeito dessa batalha perdida a nível nacional, no Piauí em 2015 foi apresentado, pelo Deputado Francisco das Chagas Limma, o PL Nº 4755, que estabelece que as quebradeiras tenham direito de utilizar os babaçuais existentes em terras públicas, devolutas e privadas. Desde então, o MIQCB vem pressionando o governo do estado do Piauí pela aprovação da lei e, no dia 24 de setembro de 2021, representantes do movimento entregaram um novo projeto de lei à vice-governadora do estado, que se identifica como quebradeira de coco. Essa nova versão do projeto de lei, além de conceder livre acesso das quebradeiras de coco aos babaçuais, institui as áreas nas quais se localizam as florestas de coco babaçu no Estado do Piauí como Áreas de Proteção Ambiental (APA) e reconhece a atividade tradicional de coleta e quebra do coco babaçu como patrimônio cultural do Estado do Piauí. Além disso, determinava que as terras públicas estaduais ou devolutas nas quais se localizem florestas de palmeiras de coco babaçu serão destinadas e tituladas coletivamente em nome das comunidades das quebradeiras de coco babaçu que as utilizem para o exercício de suas atividades tradicionais da coleta e quebra do coco babaçu e torna obrigatório um plano de manejo, cujos planejamento e gestão sejam feitos por uma equipe composta, majoritariamente, por pessoas indicadas diretamente pelas comunidades tradicionais de quebradeiras de coco babaçu afetadas e/ou por sua entidade representativa.

Quando a então governadora Regina Sousa assumiu o governo de Estado no final de março de 2022, os esforços do movimento em se aproximar para um diálogo foi redobrado, tendo em vista que fazia parte do discurso da governadora, o fato de ser filha e neta de quebradeira de coco da região de União, município do Piauí. Considerando esse fato, o movimento elaborou uma estratégia de diálogo que as aproximava, então, da governadora. Como resultado, o primeiro ato da governadora, ao assumir o governo, foi fornecer o título da terra ao Território Tradicional de Quebradeiras de Coco Babaçu Vila Esperança. Na ocasião, foi firmado o compromisso de diálogo para avaliação da proposta da Lei Estadual do Babaçu Livre.

Nesse contexto, ao longo do ano de 2022, quando ocorreram diversas reuniões com o governo do Estado e com sua assessoria jurídica, esse projeto foi sendo modificado. Um grupo de trabalho foi formado pelo MIQCB com parceiros da Universidade Federal do Piauí, Instituto

Federal do Piauí e Defensoria Pública da União com o objetivo de aprimorar o texto da lei de forma que, ao tempo que atendesse aos requisitos do governo, não se distanciasse das reais demandas das quebradeiras.

Após uma série de reuniões, nas quais o movimento estava sempre acompanhado por pesquisadores da Nova Cartografia Social, de sua assessoria jurídica e do deputado Limma, do PT, foi submetido o projeto de lei que, dentre os seus princípios, observava a visibilidade das comunidades de quebradeiras expressa por meio do pleno e efetivo exercício da cidadania e o reconhecimento e a consolidação dos direitos de quebradeiras de coco, conforme tratados e convenções internacionais e leis nacionais vigentes, a exemplo da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), Convenção da Diversidade Biológica, e do Decreto federal nº 6.040, 7 de fevereiro de 2007. Além disso, em vez de concentrar esforços na criação de APAs, diversificou as formas de acesso à terra pelas quebradeiras, como descrito no Artigo 5º:

Art. 5º O acesso pelas quebradeiras de coco babaçu e seus familiares às áreas de incidência de babaçuais, também poderá se dar através: I - da destinação e titulação, em caráter comunitário e inalienável, de terras públicas e devolutas estaduais prioritariamente para titulação às comunidades de quebradeiras de coco que as utilizem para o exercício de suas atividades tradicionais da coleta e quebra do coco babaçu, sendo aplicável no que couber a lei estadual nº 7294/2019; II - da aquisição de áreas pelo Estado do Piauí com a finalidade de serem doadas e tituladas para as comunidades tradicionais de quebradeiras de coco babaçu que delas necessitem para o exercício de suas atividades tradicionais de subsistência, em caráter de propriedade comunitária e inalienável; III - de criação, mediante solicitação de organização representativa de quebradeiras de coco babaçu, de Unidades de Conservação de Uso Sustentável especialmente Áreas de Proteção Ambiental e Reservas Extrativistas, nos termos do art. 225, da Constituição Federal de 1988, combinado com o art. 15-A, da Lei 9.985/2000 e lei estadual nº 7.044/2017, no que couber; IV - de estabelecimento de servidões, caso necessário, mediante solicitação de comunidades e organizações representativas de quebradeiras de coco babaçu, às áreas nas quais se localizem as palmeiras de coco babaçu. (Piauí, 2022)

Já que no que se refere à preservação ambiental dos babaçuais, estabelece a proibição:

I - de desbaste ou derruba de palmeiras de coco babaçu através do uso de fogo, “correntão”, bem como pelo uso de agrotóxicos de todos os grupos, pesticidas ou defensivos tóxicos por pulverização ou qualquer outra modalidade de aplicação; II - do corte do cacho inteiro do coco babaçu, bem como da derrubada do coco e de sua utilização integral para produção de carvão vegetal; III - da compra e venda do coco babaçu inteiro para qualquer finalidade. (Piauí, 2022)

As quebradeiras do movimento do Piauí falam que, assim como uma gravidez leva o tempo de nove meses para gerar completamente uma criança, esse é o tempo que a palmeira leva para gerar a amêndoa e esse foi o tempo que o movimento levou para gestar, junto ao governo do Estado, a Lei do Babaçu Livre. No dia 09 de dezembro de 2022 foi, então, aprovada a Lei Nº7888, que ficou conhecida como a Lei Estadual do Babaçu Livre do Piauí. A notícia da

aprovação da lei foi dada por uma representante do governo durante o Encontrinho das quebradeiras que estava sendo realizado em Teresina (Figura 64). O evento foi longamente comemorado pelas quebradeiras naquele dia.



Figura 64 – Comemoração pela aprovação da Lei Estadual do Babaçu Livre no Piauí. Na foto, MIQCB e parceiros.

Fonte: MIQCB, 2022.

Chamou atenção no texto oficial, no entanto, o fato de que o texto introdutório da lei, fizesse referência apenas ao reconhecimento “como patrimônio cultural do Estado do Piauí, as atividades tradicionais de coleta e quebra de coco babaçu, bem como os produtos delas decorrentes e seu modo tradicional de produzir” (Piauí, 2022), embora o texto completo da lei tenha uma complexidade maior de objetivos. Para as coordenadoras do movimento no Piauí, isso pode ter sido uma estratégia do parlamentar que defendia a lei para que ela fosse aprovada sem muitos questionamentos, o que deu certo.

O grande desafio do movimento no Piauí, agora, é tornar a lei de conhecimento público, sobretudo, nos órgãos ambientais e para os empreendedores. Associado a isso, o movimento vem trabalhando fortemente na elaboração de um protocolo próprio de consulta prévia. A lei será, então, o principal instrumento na defesa dos babaçuais e na busca pela titulação de territórios de quebradeiras. Ademais, é uma proposta do movimento personalizar um fluxo de denúncias ambientais dentro da Secretaria Estadual de Meio Ambiente e Recursos Hídricos do Piauí (SEMAR), com base na lei. A nível interestadual, o MIQCB tem a lei estadual do Piauí

como modelo a ser alcançado nos outros três estados de atuação do movimento já que é a lei que é considerada a mais completa, em termos de atendimento às reivindicações das quebradeiras.

Por meio de seus modos de vida e suas lutas, as quebradeiras de coco babaçu tem tido importância crescente no campo do direito, porque acabam obrigando o direito a adaptar-se na prática e reelaborar-se na teoria. Poucos grupos conseguem forçar tamanha pressão. Daí o reforço na necessidade de descolonizar e (re)narrar as histórias de construção das categorias jurídicas e forçar novos rumos para o conteúdo dessas categorias, ratificando-se que certos esquemas explicativos, apesar de fundamentais para a teoria crítica ordinária do direito, são insuficientes. Justamente pela replicação de seus padrões eurocentrados, masculinizados, individualizados, urbanizados e, principalmente, que não consideram elementos étnico-identitários.

Portanto, se afastar da concepção universal de sujeito e considerar novos sujeitos de direito, bem como suas identidades específicas, é essencial para se fazer justiça social. Considerar o reconhecimento da identidade étnica como forma de garantir direitos, tendo em vista tudo que nela está inscrito, é avançar não só juridicamente, mas historicamente, no sentido de reconhecer todos os direitos negados até então.

8 CONCLUSÕES

Diante dos resultados aqui apresentados, apreendemos que a temática em torno da relação entre gênero, conservação ambiental e conhecimentos tradicionais não apresentou significativa evolução em número de pesquisas realizadas, o que pode ter várias causas, dentre elas, a falta de avaliação e visibilidade de grande parte dos periódicos que abordam a questão. Apesar disso, é uma temática presente em periódicos variados de escopos diversos, o que sugere a fluidez e interdisciplinaridade do tema.

Observamos também que a abordagem da temática, dentro da área das Ciências Ambientais, não privilegia a atuação dos movimentos sociais protagonizados por mulheres, mas a relação entre gênero e estratégias de conservação, voltadas, sobretudo, para a proteção da biodiversidade.

Isto não significa, porém, que a abordagem que torna relevante a análise das lutas e resistências, dos movimentos sociais e dos feminismos seja discrepante do objetivo das pesquisas em sustentabilidade. Em vez disso, pode apontar uma dificuldade no meio científico em sintetizar o social e o ambiental, numa visão cosmológica que englobe a questão sociopolítica, tendo em vista que todas as estratégias de proteção ambiental institucionalizadas perpassam por processos decisórios. E são nesses espaços que as análises de gênero, identidade e cultura devem ser vislumbrados.

Embora tenha sido percebida a perspectiva de gênero nas pesquisas relacionadas a sustentabilidade e conhecimentos tradicionais, o escopo dado a estas pode fomentar uma visão romantizada tanto de mulheres, como de comunidades tradicionais, que formatam uma imagem de sujeitos que necessitam ser tutelados quando, na verdade, são sujeitos que almejam ter voz nas tomadas de decisões a partir do uso político do seu conhecimento tradicional e do reconhecimento da sua identidade.

No que se refere à categoria de análise das quebradeiras de coco babaçu, os focos das publicações permeiam desde os diversos usos da palmeira ao conflito de terras e, por vezes, o movimento social protagonizado por mulheres. Parece haver rupturas epistemológicas dificultando uma análise interpretativa que seja capaz de conciliar os diversos olhares em que a mulher quebradeira esteja na centralidade, ainda que não mencionada sempre. De um lado, observa-se o rigor metodológico das pesquisas em Etnobiologia, centrando atenção nas cadeias ou arranjos produtivos e nos usos tradicionais da planta e, de outro, pesquisas em Antropologia voltando-se mais para a questão de gênero, enquanto demandas políticas e sociais.

Entretanto, a despeito das possibilidades de diálogo interdisciplinar, foi possível observar, num levantamento preliminar de estudos realizados sobre a problemática das florestas de babaçuais e das quebradeiras de coco babaçu que, mesmo sendo uma temática que envolve degradação ambiental, conflito de terras, comunidades tradicionais, identidade e gênero, as pesquisas delimitam categorias mínimas de análise.

Nesse contexto, as carências metodológicas das pesquisas etnoecológicas, apontadas por alguns autores no sentido de que o arcabouço metodológico da Etnobiologia é muito maior e mais bem definido, vão ao encontro do que sugerem as abordagens mais antropológicas da temática, valorizando a interdisciplinaridade, a aproximação com os sujeitos pesquisados e o objeto de pesquisa, o enfoque sociopolítico e a discussão acerca do processo histórico de formação do grupo social estudado e sua relação com a cultura dominante.

Acreditamos que, em que pesem as configurações temáticas que abordam a questão de gênero e conservação ambiental a partir da perspectiva da mobilização social e política serem menos discutidas, elas se mostram como um nicho de pesquisa que pode preencher um vácuo das pesquisas etnoecológicas. Desnecessário, para isso, abster-se da abordagem da sustentabilidade prática, mais própria das Ciências Ambientais, sobretudo se observado seu poder de contribuição para as categorias conceituais utilizadas em pesquisas que baseiam as políticas de proteção.

No que diz respeito às quebradeiras de coco babaçu conclui-se, portanto, que o corpo geopoliticamente situado deve ter voz dentro das pesquisas. Isto é, o corpo que fala, se movimenta, se relaciona com a natureza e com os outros e que sofre injustiças sociais e ambientais decorrentes de um processo histórico-social excludente é um corpo de mulher e, na sociedade ocidental, capitalista e patriarcal, esse lugar de fala, sobretudo num contexto de América Latina, é próprio, não admitindo paralelos com movimentos norte-americanos ou europeus, por exemplo. Nesse sentido, a perspectiva de gênero, levando-se em consideração que, atualmente a *sisterhood* do movimento feminista da década de 70 se desintegrou, hoje, em movimentos multiétnicos, entendo que as mulheres geograficamente situadas em lugares distintos possuem demandas diferenciadas, e se intersecciona com a perspectiva de raça.

Portanto, para responder quem são as guardiãs das florestas é necessária uma visão cosmológica, interdisciplinar e, sobretudo, político-social que as percebe como tomadoras de decisões, donas e gestoras de seus territórios. As guardiãs da floresta não são espécimes a serem protegidas, mas mulheres que vivenciam diversas formas de desigualdades e opressão e, mesmo assim, conseguem se organizar politicamente para proteger sua comunidade e seus territórios. São mulheres, de etnias diversas, que, com simbologias próprias, honram sua ancestralidade e

preservam o saber tradicional ao tempo em que protegem a biodiversidade. São mulheres que, conscientes de si, assumem sua identidade como forma de resistência para acessar direitos, sobretudo territoriais. Sendo assim, independente de quem as definiu como guardiãs das florestas, é fundamental compreender como elas se veem e se posicionam, nos seus contextos diversos, e percebê-las como o ponto de partida para análise socioambiental e política dos sistemas nos quais estão inseridas.

É nesse ponto que a perspectiva de gênero tem a contribuir para as pesquisas socioambientais. Apesar dos desafios metodológicos inerentes às pesquisas interdisciplinares, entende-se, aqui, que é partir do ponto de vista dessas mulheres que o percurso metodológico deve ser orientado, tanto no sentido de categorias e conceitos a serem compreendidos e utilizados como referência, como no sentido de dar utilidade à pesquisa, de forma que possa ser mais um instrumento de visibilidade e empoderamento dos povos.

Concluimos, também, que a identificação étnica, atualmente, encontra-se atrelada à organização sociopolítica de comunidades tradicionais e a capacidade que estas possuem de estabelecer diálogos com as instituições de poder no sentido de serem reconhecidas como sujeitos de ação. Refletir sobre comunidades tradicionais, portanto, perpassa por diálogos de saberes que reconhecem o valor do conhecimento tradicional, não apenas pelo fator ambiental e ecológico, mas pela forma como ele se associa a reivindicações afirmativas e transformativas e como isto transcende a compreensão meramente técnica ou jurídica.

No caso das comunidades de quebradeiras de coco babaçu do Piauí, observamos que o fator mobilização política exerce fundamental papel na autoafirmação dessas comunidades que, a partir do MIQCB, tem estabelecido diversas estratégias de uso político do conhecimento tradicional na busca por direitos que vão além do direito à terra. São formas de consolidação dos seus saberes tradicionais por meio de ressignificações de ideias historicamente compreendidas a partir de uma visão positivista e eurocêntrica dentro das instituições de poder e visam serem incorporadas enquanto focos de debate científico, político e jurídico.

Assim, quando as quebradeiras constroem um discurso em comum trazendo conceitos e ideias com significados diferentes dos usuais e atribuindo seus modos de vida, simbologias e tradições, elas estão construindo elementos e estratégias de luta a partir da afirmação de sua identidade e territorialidades.

As quebradeiras de coco babaçu, ao se afirmarem como “povos de floresta”, demonstram a importância do seu papel na proteção ambiental e, ao mesmo tempo, buscam autonomia nos seus territórios; ao explicarem que se “ninguém plantou a palmeira, ela não é de ninguém” e, portanto, não podem ser impedidas de acessar os babaçuais, estão contrariando todo um sistema

baseado na propriedade privada e a ideia do monocultivo próprio do agronegócio; ao declararem que são quebradeiras e não “catadeiras”, estão se impondo num contexto em que o conhecimento científico ainda é supervalorizado em detrimento do saber tradicional e mostrando que precisam ser ouvidas para serem ajudadas pela tecnologia; ao se identificarem como “filhas da mãe palmeira” estão colocando toda a afetividade e o feminino envolvidos numa atividade que, apesar de desgastante, não pode acabar por que, para elas, é a primeira e mais importante fonte de sustento para suas famílias há muitas gerações; ao afirmarem que quando duas ou mais quebradeiras estão juntas ali se encontra um território de quebradeiras, elas estão dizendo que a territorialidade não se limita ao espaço físico, mas incluem relações que ali se desenvolvem no sentido de compartilharem as mesmas demandas e objetivos num cenário de interesses sempre conflitantes na disputa por poder, em diversos aspectos; e, ao afirmarem “onde tem palmeira, tem uma quebradeira”, estão afirmando que o inverso também é verdadeiro pois, se há palmeiras em pé, é por que há quebradeiras zelando por aqueles babaçuais que são a sua principal fonte de renda e de vida.

A palmeira de babaçu precisa da quebradeira, assim com esta precisa da palmeira, numa relação de simbiose marcadamente feminina. Acreditamos que esses discursos construídos pelas quebradeiras apenas o são dessa forma porque foram construídos por mulheres. São discursos recheados de aspectos femininos como maternidade, irmandade e cuidado, umas com as outras e com as palmeiras. Exatamente por isso se diferenciam do discurso de outros movimentos sociais por terra, até mesmo quando dizem “a gente não quer a terra de ninguém, a gente quer apenas o coco”, na contramão de um discurso de posse e dominação que poderia ser caracterizado como um discurso patriarcal. No contrário disso, as quebradeiras, que estabelecem uma sociedade matriarcal em suas comunidades, imprimem claramente em seus discursos e estratégias de luta suas vivências enquanto mulher quebradeira. Para Dona Cledeneuza, coordenadora do MIQCB no Pará, essa luta as faz cada dia mais mulheres.

Já com relação ao capítulo “Como se quebra coco no silêncio”, podemos dizer que a organização sociopolítica das quebradeiras de coco babaçu no Piauí iniciou-se nos anos 80, dentro de um movimento articulado, à época, pela Teologia da Libertação. Foi a partir dessa corrente da Igreja Católica que as quebradeiras começaram a conhecer seus direitos sobre a terra que ocupavam. Num primeiro momento, as reivindicações eram por terra, para ter acesso ao coco babaçu, para ter casas com paredes de tijolos. Mas, à medida que as mulheres quebradeiras foram adquirindo consciência de si, elas foram se apropriando de reivindicações próprias, produto de uma territorialidade específica permeada por questões de gênero.

Assim, na década de 90, a criação do MIQCB agregou demandas que, tendo a palmeira babaçu como elemento principal, que diziam respeito à preservação dos babaçuais, ao direito à terra e ao direito das mulheres. Com o tempo, este movimento passou a convergir reivindicações não apenas das quebradeiras, mas das mulheres do campo de uma forma geral, que viviam situações diversas de desigualdade. Analogamente à natureza subjugada pelo agronegócio, estava a mulher do campo subjugada ao machismo e ausente nos espaços de poder.

Refletindo de forma particular o Ecofeminismo, o MIQCB, então, elabora estratégias de visibilidade e discursos que pontuam as questões de gênero como centrais a todas às outras, como a preservação ambiental e os direitos territoriais. Uma dessas estratégias é evidenciada no grupo As Encantadeiras, coral musical formado por quebradeiras de coco que cantam sua história de luta, por meio de versos e prosas. Contextualizadas na realidade de vida de mulheres quebradeiras e camponesas, as canções, questionam o cerceamento de terras e de direitos, denunciam desigualdades e abusos, e chamam as mulheres para ocupar seu lugar de poder. A partir de sentimentos, afetos e sacralidades presentes nos versos das canções, o movimento sensibiliza e desperta a própria comunidade para a importância da autoafirmação de uma identidade e os representantes do poder público a lhes assegurar direitos específicos.

Além disso, sua representatividade intersecciona gênero, raça, etnia e classe de maneira que expressa a forma como os movimentos sociais, protagonizados por mulheres, ocorrem na América Latina, diferentemente de movimentos femininos em espaços coloniais de poder. Assim como a Marcha das Margaridas, o grupo das Encantadeiras reúne demandas nas quais as desigualdades de gênero convergem desigualdades raciais, étnicas, sociais e econômicas num mesmo corpo-lugar. São, portanto, estratégias organizadas de empoderamento, reconhecimento e redistribuição.

Por fim, no que se refere ao último capítulo, pudemos perceber que, no Piauí, o movimento das quebradeiras de coco é anterior ao processo constituinte e à própria criação do MIQCB. Acontece que à medida que se dá o processo de redemocratização, bem como o processo constituinte - nos anos 80 - e os acordos e debates a nível internacional - nos anos 90, o que mudam são as estratégias de luta. Se nos anos 80, dentro do sindicato, não havia espaço para elas, estas criaram um espaço próprio de luta e afirmação identitária. Provavelmente por essa razão, todas as entrevistadas afirmam se reconhecer como quebradeira já dentro do movimento. Movimento este que não entendemos aqui como especificamente o MIQCB, mas as articulações que já vinham sendo elaboradas desde os anos 70 com as CEBs e, nos anos 80, com as CEPs.

O MIQCB, na verdade, é resultado de uma dinâmica na qual as quebradeiras, a partir de suas práticas simbólicas e culturais, elaboram elementos políticos de luta que refletem, de uma forma particular, o seu modo de vida. Ao criarem um espaço próprio de luta, não se isolam nele, e sim se articulam interseccionando gênero, raça e preservação ambiental. Incidem sobre questões que remetem desde a sua pluriethnicidade ao acesso à terra e deixam claro que “ser quebradeira” tem uma incidência política. Ao longo dos anos, o movimento adquiriu a experiência dos sindicatos e as formas de articular das CEBs e das CEPs.

E, ao passo, que se abre espaço para a atuação das organizações estrangeiras de cooperação internacional, o movimento reelabora estratégias de maneira a se adequar a essas parcerias entendendo que o afastamento do Estado traz a necessidade de financiamento para suas ações políticas e demandas. Hoje, o MIQCB tem várias parcerias estrangeiras. No entanto, embora deva-se considerar o risco dessas parcerias representarem uma nova tutela dos povos e comunidades tradicionais dentro de um contexto imperialista, me parece que os debates levantados a partir dessas associações tem adquirido um novo sentido no que diz respeito à visibilidade das quebradeiras sobre os temas discutidos, como “guardiãs da floresta”. No I Seminário Regional de Regularização Fundiária de Territórios Tradicionais – Nordeste, realizado em agosto deste ano, por exemplo, um dos temas mais discutidos foi o Mecanismo de Desenvolvimento Limpo e o Mercado de Carbono e observamos o avanço no debate sobre o tema, a partir das quebradeiras, no sentido de que estão se apropriando cada vez mais dessas temáticas em prol de uma proteção territorial e ambiental. Devemos destacar, nesse contexto, a importância do Centro de Formação do MIQCB, criado em 2023, formando lideranças, engajando a juventude e incrementando seus discursos com mais propriedade e potência.

Assim, mais do que financiamento para seus projetos, elas conseguem, com essas parcerias, acessar e se posicionar sobre debates de significativa amplitude e, à medida, que acessam esses espaços, procuram se diferenciar e situar suas territorialidades como ponto de partida nos seus discursos. Discursos estes que são visualizados em mapas, em planos de vida, em campanhas pelo babaçu livre e, inclusive, nos projetos financiados por organizações estrangeiras. Se deslocam, portanto, do espaço de receptoras de projetos para planejadoras, gestoras e executoras de projetos pensados a partir de suas vivências. Isso pode ser visualizado pela forma como os territórios estão sendo titulados no Piauí.

Diferente dos outros estados onde o MIQCB atua, no Piauí, atua de forma peculiar. Primeiro por que quando houve uma abertura de diálogo com a então governadora do estado em 2022, que se afirma como quebradeira de coco, o movimento a legitimou como quebradeira e solicitou apoio imediato para a aprovação da lei. Essa é uma parte importante do contexto. A

segunda parte é que o movimento não espera uma primeira ação do governo e, com o apoio de projetos financiados por organizações estrangeiras, tem identificado e delimitado seus territórios buscando, somente depois, a ação do governo para titulação. Ademais, o INTERPI tem apoiado esse tipo de iniciativa no sentido de simplificar e acelerar o processo de titulação de terras, bem como também simplificou as peças técnicas necessárias ao processo. Dessa forma, em breve o Piauí terá mais um território tradicional de quebradeiras de coco babaçu, algo inédito em comparação ao resto do país.

Além disso, interessante observar que no movimento do Piauí, algumas mulheres, depois de se engajarem no movimento, passam a desejar também espaços na política, se candidatando a vereadoras, por exemplo. Isso denota como o nível de politização dos elementos de luta e dos seus discursos impactam no seu modo de vida social e político. Por isso algumas dizem: “pra ser quebradeira tem que ter vocação”. Dona Francisca Martins, ao longo dos seus mais de 70 anos, hoje, vive a se dedicar pela reativação do sindicato das mulheres trabalhadoras rurais. De fato, para elas quem foi do movimento, nunca sai do movimento e, para muitas, esta foi a única escola que frequentaram.

Esta pesquisa teve o intuito principal de compreender o modo de vida tradicional das quebradeiras é ressignificado por elas enquanto elementos de luta para acessar direitos. Podemos dizer, portanto, que o movimento social das quebradeiras traduz a sua pluriethnicidade e territorialidades em instrumentos de luta política perpassados por questões de gênero que não devem ser ignoradas ao tentar entender a dinâmica do movimento. É de um corpo-lugar-território que nascem as simbologias e significações que são a base do movimento. Ressalto que as possibilidades de análise não se esgotam aqui, pois as quebradeiras de coco babaçu compõem um universo de temas. Afinal, sempre que tem duas ou mais quebradeiras reunidas, ali está um território.

REFERÊNCIAS

- AHLERT, Martina. A gestão do imponderável e a esperança: notas exploratórias sobre conhecimento e escola entre quebradeiras de coco. **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luís, v. 13, n. 25, p. 43-60, 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/47889936/A_GEST%C3%83O_DO_IMPONDER%C3%81VEL_E_A_ESPERAN%C3%87A_NOTAS_EXPLORAT%C3%93RIAS SOBRE CONHECIMENTO E ESCOLA ENTRE QUEBRADEIRAS DE COCO. Acesso em: 16 jul. 2020.
- ACSELRAD, Henri; COLI, Luís Régis. Disputas territoriais e disputas cartográficas. In: ACSELRAD, H. (Org.). **Cartografias sociais e território**. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2008.
- ALBUQUERQUE, Ulysse Paulino de; LUCENA, Reinaldo F.P.; ALENCAR, Nelson Leal. Métodos e técnicas para coleta de dados etnobiológicos. In: ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de; LUCENA, Reinaldo Farias Paiva de; **Métodos e Técnicas na Pesquisa Etnobiológica e Etnoecológica**. Recife: NUPEEA. pp.21-38. 2010.
- AMOROZO, M. C. De M.; VLERTIER, Renate-Brigitt. Abordagem qualitativa na coleta e análise de dados em Etnobiologia e Etnoecologia. In: ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de; LUCENA, Reinaldo Farias Paiva de; CUNHA, Luiz Vital Fernandes Cruz da. **Métodos e técnicas na pesquisa etnoecológica e etnobiológica**. Recife: NUPEEA. pp.67-82. 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**. O poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte. Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2002.
- AGUIAR, Vilenia Venancio Porto. Mulheres rurais, movimento social e participação: reflexões a partir da Marcha das Margaridas. **Política e Sociedade: Revista de Sociologia Política**. UFSC. v.15. 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/2175-7984.2016v15nesp1p26>. Acesso em 20 de junho de 2020.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Carajás: A Guerra dos Mapas**. Belém: Falangola.1993.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 9-32, 2004.
- _____. Amazônia: a dimensão política dos “conhecimentos tradicionais” como fator essencial de transição econômica – pontos resumidos para uma discussão. **Somanlu**. Ano 4. N.1. Jan/Jun 2004a. Pp. 9-28.
- _____. **Conceito de terras tradicionalmente ocupadas**. Seminário sobre questões indígenas. Palestra proferida, 2005.
- _____. **Tierras tradicionalmente ocupadas**. 1 ed. Buenos Aires: Teseo, 2009.

_____. Amazônia: a dimensão política dos “conhecimentos tradicionais”. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; et. al. (Orgs.). **Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas**. Manaus: PPGAS-UFAM / NSCACESTU-UEA / UEA Edições. pp. 11-40. 2010.

_____. **Quebradeiras de coco babaçu: um século de mobilizações e lutas** Repertório de fontes documentais e arquivísticas, dispositivos legais e ações coletivas (1915-2018). Manaus: UEA Edições/PNCSA, 2019.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. 2. ed. Manaus: Pgsca-Ufam, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quebradeiras de coco babaçu: um século de mobilizações e lutas**. Repertório de fontes documentais e arquivísticas, dispositivos legais e ações coletivas (1915-2018). Manaus: UEA Edições/PNCSA, 2019.

ALMEIDA, A.W.B. SHIRAISHI NETO, Joaquim. 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 Luis, MIQCB, 2005.

ALVES, Angelo G.C.; SOUTO, Francisco J.B. Etnoecologia ou Etnoecologias? Encarando a diversidade conceitual. In: ALVES, Angelo G.C.; SOUTO, Francisco J. B.; PERONI, Nivaldo (org.) **Etnoecologia em perspectiva: natureza, cultura e conservação**. Recife: NUPEEA, 2010. p.17-41.

ALVES, Angelo G.C.; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. Etnobiologia ou Etnoecologia? In: ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de; ALVES, Rômulo Romeu da Nóbrega (org.) **Introdução à Etnobiologia**. Recife: NUPEEA, 2018. p. 33-37.

ALVES, Angelo G.C.; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. Etnobiologia ou Etnoecologia? In: ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de; ALVES, Rômulo Romeu da Nóbrega. **Introdução à Etnobiologia**. Recife: NUPEEA. pp. 33-37. 2018.

ANDERSON, B. **Comunidades Imaginadas**. Tradução: Eduardo L. Suárez. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México. FCE. 1993.

ANDRADE, M C. Territorialidades, desterritorialidades, novas territorialidades: os limites do poder nacional e do poder local. In: SANTOS, M; A SOUZA, M; SILVEIRA, M L (org.). **Território: globalização e fragmentação**. São Paulo: Hucitec, 1994. p. 213-220.

ANGELIN, Rosângela; SCHNORRENBURGER, Neusa. Ecofeminismo e mística religiosa nos movimentos de mulheres camponesas no Brasil. In: VI CONGRESSO LATINO-AMERICANO DE GÊNERO E RELIGIÃO, 2017, São Leopoldo. **Anais [...]**. São Leopoldo: Faculdades Est, 2017. v. 5, p. 612-626. Disponível em: <http://anais.est.edu.br/index.php/genero/article/view/802>. Acesso em: 12 mar. 2020.

ANGELIN, Rosângela; SCHNORRENBURGER, Neusa. Ecofeminismo e mística religiosa nos movimentos de mulheres camponesas no Brasil. **Anais do Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião**. São Leopoldo. v. 5. pp. 612-626, 2017.

ANZALDÚA, Glória. La consciência de la mestiza. Rumo a uma nova consciência. **Revista Estudos Feministas**, v.13, n. 3, set./out. 2005.

AMORIM, Érika Oliveira; FIÓZA, Ana Louise de Carvalho. MULHER, SINDICALISMO RURAL E RELAÇÕES DE PODER. **Veredas da História**, Viçosa, v. 2, n. 4, p. 81-89, jul. 2011. Disponível em:
https://www.google.com/search?q=MULHER%2C+SINDICALISMO+RURAL+E+RELA%C3%87%C3%95ES+DE+PODER&oq=MULHER%2C+SINDICALISMO+RURAL+E+REL%C3%87%C3%95ES+DE+PODER&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUyBggAEEUYOTIGCAEQRRg80gEJMzA5MmowajE1qAIIsAIB&sourceid=chrome&ie=UTF-8. Acesso em: 14 abr. 2024.

ARAÚJO JR, Miguel Etinger de; DMITRUK, Erika Juliana; MOURA, João Carlos da. A Lei do Babaçu Livre: uma estratégia para a regulamentação e a proteção da atividade das quebradeiras de coco no Estado do Maranhão. **Sequência**. Florianópolis, n. 68, jun. 2014. pp. 129-157.

ÁVILA, Julia Vieira da Cunha. **Contribuições etnoecológicas para a compreensão sobre territórios tradicionais em três comunidades quilombolas de Santa Catarina, Brasil**. 2015. 202p. Dissertação (Mestrado) — Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de pós-graduação em Ecologia.

BABCOALL. Site do projeto. Página inicial. Disponível em: <http://babcoall.blogspot.com/>. Acesso em 10 de outubro de 2022.

BANDARE, S. H. I; JIBRELL, F.. Mujeres, conflicto y medioambiente em la sociedad somali. In: SHIVA, V et al (org.). **Por qué las mujeres salvarán el planeta**. London: Editora Rayo Verde, 2019. p. 82-91.

BANDARE, S. H. I.; JIBRELL, F. Mujeres, conflicto y medioambiente em la sociedad somali. In: SHIVA, V.; et al. **Por qué las mujeres salvarán el planeta**. London, UK: Editora Rayo Verde, 2019. E-book.

BARBOSA, Viviane de Oliveira. **Mulheres no babaçu: gênero, maternalismo e movimentos sociais no maranhão**. 2013. 266 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/183>. Acesso em: 25 abr. 2020.

BARROS, V. Múltiplas identidades das quebradeiras de coco babaçu. In: MARTINS, C. C.; PEREIRA JÚNIOR, D. (org.) **Insurreição de saberes: práticas de pesquisa em comunidades tradicionais**. Interpretações do Maranhão. Manaus: Universidade do Estado do Amazonas - UEA, 2011. p.180-195.

BARROSO, Betânia Oliveira; FREITAS, Jullyana Cristina Almeida de; FIGUEIREDO, Lilian Rolin. Quebradeiras de coco babaçu do estado do Maranhão: repertórios de luta e resistência. **Debates Insubmissos**, Caruaru, v. 4, n. 4, p. 116-136, jan. 2021. Disponível em:

<https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/debatesinsubmissos/article/view/249833>. Acesso em: 14 fev. 2024.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. (orgs.). **Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2006. p.109-143

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, vol.12, no.1, 2006. (p. 39-68), 2006.

BARTH, Fredrik A. J. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Trad. John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra C'P' Livraria, 2000. p. 25-69.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros: em busca de um diálogo horizontal. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 33, n. 1, p. 119-137, jan. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/HBdmnKdkjFRXkWq9m6Ft8kP/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 15 maio 2021.

BLACK, Jeremy. **Mapas e História**. Construindo imagens do passado. Barueri. EDUSC. 2005.

BOLONHÊS, Alice Cristófar; OLIVEIRAS, Pedro Sônego de. **Movimento Interstadual das Quebradeiras de Coco Babaçu**. São Paulo: Fundação Getúlio Vargas, 2013. (Projeto Conexão Local). Disponível em: https://pesquisaeaesf.fgv.br/sites/gvpesquisa.fgv.br/files/conexaolocal/movimento_interstadual_das_quebradeiras_de_coco_babacu.pdf. Acesso em: 10 mar. 2024.

BONI, Valdete. Movimento de Mulheres Camponesas: um movimento camponês e feminista. **Grifos**, Chapecó, v. 22, n. 34/35, p. 67-88, nov. 2013. Disponível em: <https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/grifos/issue/view/165>. Acesso em: 30 set. 2020.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1989.

BRAGA, Fábio Rezende; BERTOLDI, Márcia Rodrigues. **As mulheres das comunidades tradicionais na promoção do desenvolvimento sustentável**. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=27e9661e033a73a6>. Acesso em 07 de setembro de 2019.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A comunidade tradicional. In: COSTA, João Batista de Almeida; OLIVEIRA, Cláudia Luz de. **Cerrado, Gerais e Sertão: comunidades tradicionais nos sertões roseanos**. São Paulo: Intermeios; Belo Horizonte: Fapemig; Montes Claros: Unimontes, 2012. pp. 369-380.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. **Convenção sobre Diversidade Biológica**. Decreto Legislativo no. 2, de 5 de junho de 1992. Disponível em: <file:///C:/Users/55869/Downloads/cdbport.pdf> Acesso em: 29 ago. 2019.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. **Convenção sobre Diversidade Biológica**. Decreto Legislativo no. 2, de 5 de junho de 1992. Disponível em: <file:///C:/Users/55869/Downloads/cdbport.pdf> Acesso em: 29 ago. 2019.

_____. Ministério de Meio Ambiente. **Protocolo de Nagoia sobre acesso a recursos genéticos e repartição justa e equitativa dos benefícios derivados de sua utilização à Convenção sobre Diversidade Biológica**. 2014. Disponível em: <file:///C:/Users/55869/Downloads/nagoya_protocol_portuguese_version.pdf> Acesso em: 28 ago. 2019.

_____. Presidência da República. **Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais** – PNPCT. Decreto Nº6040 de 7 de Fevereiro de 2007. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm > Acesso em: 08 set. 2019.

BRASIL. Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas - PNGATI, e dá outras providências. **Decreto N. 7.747**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm. Acesso em: 12 out. 2022.

BROTTON, Jerry. **Uma história do Mundo em Doze Mapas**. Trad. Pedro Maia. Rio de Janeiro, Zahar, 2014.

CAMELY, Nazira. Imperialismo, ambientalismo e ONGs na Amazônia. Rio de Janeiro: Consequencia, 2018.

CÂNDIDO, Gilberto Gomes et al. O ecofeminismo como perspectiva em pesquisas científicas. **Liinc em Revista**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 1-13, maio 2022. Disponível em: <https://revista.ibict.br/liinc/article/view/5912>. Acesso em: 20 dez. 2023.

CARRAZZA, Luis Roberto; SILVA, Mariane Lima da; ÁVILA, João Carlos Cruz. **Manual Tecnológico de Aproveitamento Integral do Fruto do Babaçu**. Brasília: Instituto Sociedade, População e Natureza (Ispn), 2012.

CARVALHO, Cristiana Rodrigues; COSTA, Maria Aparecida Tenório Salvador. A TRAJETÓRIA DO MOVIMENTO DAS MULHERES TRABALHADORAS RURAIS DO SERTÃO CENTRAL DE PERNAMBUCO: 1984 – 2015. **Extensão Rural**, Santa Maria, v. 24, n. 2, p. 37-54, jun. 2017. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/318534410_A_trajetoria_do_movimento_das_mulheres_trabalhadoras_rurais_do_sertao_central_de_Pernambuco_1984_-_2015. Acesso em: 14 abr. 2024.

CARVALHO, Andressa Veras de; MACEDO, João Paulo Sales. Políticas Desenvolvimentistas e Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu: capturas contemporâneas. **Psicologia: Ciência e Profissão**, Porto Alegre, v. 43, n. 1, p. 1-15, jan. 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pcp/a/QrHz8rKL5yD55W8XDynyTGK/>. Acesso em: 25 fev. 2024.

CASCUDO, L.C. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Global, 2001.

CASELLI, Francisco de Tarso Ribeiro. **Análise da sustentabilidade da cadeia produtiva do babaçu (*Attalea speciosa* Mart. ex Spreng) na Mata dos Cocais**. 2019. 175 f. Tese (Doutorado) - Curso de Doutorado em Desenvolvimento e Meio Ambiente, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2019.

CAVALCANTE, M.; FERNANDES, B. M. Territorialização do agronegócio e concentração fundiária. **Revista NERA**, Presidente Prudente, ano 11, n. 13, p. 16-25, jul./dez., 2008.

CEPRO, Fundação. **Piauí em números**. 10 ed. Teresina, 2013.

CEPRO. Fundação Centro de Pesquisas Econômicas e Sociais do Piauí. **Diagnóstico dos municípios**: Esperantina, 2013. Disponível em: http://www.cepro.pi.gov.br/download/201309/CEPRO27_1e303b268c.pdf. Acesso em 19 de junho de 2021.

COMANDULLI, C s. Gestão territorial e ambiental de terras indígenas: fazendo planos. **Ruris - Revista do Centro de Estudos Rurais**, Campinas, v. 10, n. 1, p. 41-71, 30 nov. 2016.

CONVENÇÃO N° 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT / Organização Internacional do Trabalho. - Brasília: OIT, 2011. 1 v.

CORREIA, C. S. **Etnozoneamento, etnomapeamento e diagnóstico etnoambiental**: Representações cartográficas e gestão ambiental em terras indígenas no estado do Acre. 2007. 420 f. Tese (Doutorado). Departamento de Antropologia - Dan, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

CHRISTMANN, Juliana Pugliese; BORGES, Maria de Lourdes; GRAEBIN, Cleusa Maria Gomes. **A cartografia social como uma possibilidade de tecnologia social**. IV Congresso Brasileiro de Estudos Organizacionais - Porto Alegre, RS, Brasil, 19 a 21 de Outubro de 2016.

DIEGUES, Antonio Carlos. (org) **A ecologia política das grandes ONGs transnacionais da conservação**. São Paulo: Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileira – NUPAUB/USP, 2008.

DIEGUES, Antonio Carlos; ARRUDA, Rinaldo S.V. (orgs). **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente. São Paulo: USP, 2001.

EDUARDO, M F. O conceito de território e o agroartesanato. **Revista Nera**, Presidente Prudente, v. 11, n. 3, p. 83-101, jul. 2008.

ELSON, Diane. El empoderamiento de las mujeres y la sostenibilidad ambiental em el contexto de los acuerdos internacionales de las Naciones Unidas. In: SHIVA, Vandana (org.). **Por qué las mujeres salvarán el planeta**. Barcelona: Rayo Verde, 2019. p. 42-53.

EVANGELISTA, A. N. A.; COSTA, J. M.; ROCHA, B. T. G.; ALBUQUERQUE, A. M.; GORAYEB, A.; SANTOS, J. O. A cartografia e sua aplicação no conhecimento prático de comunidades urbanas vulnerabilizadas. In: GORAYEB, A.; MEIRELES, A. J. A.; SILVA, E. V. (Orgs.). **Cartografia social e cidadania**: experiências de mapeamento participativo dos

territórios de comunidades urbanas e tradicionais. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2015, p. 25-38.

FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.

FERRAZ, Ana Targina Rodrigues. Movimentos sociais no Brasil contemporâneo: crise econômica e crise política. **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, v. 1, n. 135, p. 346-363, maio 2019.

Disponível em:

https://www.researchgate.net/publication/333221871_Movimentos_sociais_no_Brasil_contem_poraneo_crise_economica_e_crise_politica. Acesso em: 12 fev. 2024.

FIGUEIREDO, Ângela. Descolonização do conhecimento no século XXI. In: SANTIAGO, A. R.; CARVALHO, J. C.; BARROS, R. C.; SILVA, R. S. (org.). **Descolonização do conhecimento no contexto afro-brasileiro**. Cruz das Almas: Ufrb, 2019. p. 77-106.

Disponível em: <https://www1.ufrb.edu.br/editora/component/phocadownload/category/2-e-books?download=96:descolonizacao-do-conhecimento>. Acesso em: 15 mar. 2022.

FIGUEREDO, Ângela. Descolonização do conhecimento no século XXI. In: SANTIAGO, A. R.; CARVALHO, J. C.; BARROS, R. C.; SILVA, R. S. (orgs). **Descolonização do conhecimento no contexto afro-brasileiro**. Cruz das Almas: Editora UFRB, 2019.

FIGUEIREDO, Luciene Dias. **Empates nos Babaçuais**: do espaço doméstico ao espaço público - lutas de quebradeiras de coco babaçu no Maranhão. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável. Universidade Federal do Pará. 2005.

FOLADORI, Guillermo; TAKS, Javier. Um olhar Antropológico sobre a questão ambiental. **Mana**. v.10, n. 2, pp. 323-348, 2004.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Uma arqueologia das Ciências Humanas. São Paulo: Martins Fonte, 1999.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era .:pós-socialista::. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 15, n. 14, p. 231-239, mar. 2006. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50109/54229>. Acesso em: 20 fev. 2021.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GIESBRECHT, Érica. Amaculo manihamba: canções de caminhar de mulheres de uma região transfronteiriça ao sul do continente africano. **Giz**: gesto, imagem e som, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 1-11, jan. 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/gis/article/view/176168>. Acesso em: 20 dez. 2023.

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos sociais e luta pela moradia**. São Paulo: Loyola, 1991.

GOHN, Maria da Glória. 500 anos de lutas sociais no Brasil: movimento sociais, ongs e terceiro setor. **Mediações**, Londrina, v. 5, n. 1, p. 11-40, maio 2000. Disponível em:

https://www.researchgate.net/publication/314375096_500_anos_de_lutas_sociais_no_Brasil_movimentos_sociais_ONGs_e_terceiro_setor. Acesso em: 12 fev. 2024.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. **Caderno de Formação Política do Círculo Palmariano: Batalhas de ideias**, Brasil, v. 1, n. 1, p. 12-20, jan. 2011. Disponível em:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/271077/mod_resource/content/1/Por%20um%20feminismo%20Afro-latino-americano.pdf. Acesso em: 13 fev. 2020.

GOUVEIA, Vera Maria *et al.* **Dinâmica espaço-temporal da produção de amêndoas de babaçu e da utilização das terras no Maranhão**. São Luís: Embrapa Cocais, 2017.

HAESBAERT, R. Des-caminhos e perspectivas do território. In: RIBAS, A. D.; SPOSITO, E. S.; SAQUET, M. A. (Orgs.). **Território e desenvolvimento: diferentes abordagens**. Francisco Beltrão: Unioeste, 2004. p. 87-119.

HAESBAERT, R. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. **Geographia**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 48, p. 75-90, jan. 2020. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/43100>. Acesso em: 22 set. 2023.

HOOKS, Bell. Mulheres Negras: moldando a teoria feminista. In: **Feminismo e Antirracismo. Revista de Ciências Políticas**, Brasília, n. 16, pp. 193-210, 2015.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **SIDRA: produção da extração vegetal e da silvicultura – quantidade produzida de amêndoa de babaçu no Piauí e microrregiões em 2017**. 2019. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/289>. Acesso em: 2 de set. 2019.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **SIDRA: produção da extração vegetal e da silvicultura – quantidade produzida de amêndoa de babaçu no Piauí e microrregiões em 2017**. 2019. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/289>. Acesso em: 2 de set. 2019.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico de 2010**. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br>. Acesso em: 02 de set. 2020.

ISHII, N. Los beneficios de usar una perspectiva de género. In: SHIVA, V et al (org.). **Por qué las mujeres salvarán el planeta**. London: Editora Rayo Verde, 2019. p. 126-131.

IPHAN. Piauí. Nota Técnica Fortaleza IV nº 92. Nota Técnica Fortaleza IV. Teresina, 08 nov. 2023.

JOHNSON, L. M. **Trail of story, traveller's path: reflections on etnoecology and landscape**. Canadá: AU Press, Athabasca University, 2010.

KECK, Margareth e SIKKINK, Kathryn. 1998. **Activists beyond borders**. Cornell University Press. 1998.

_____. *Transnational advocacy networks in international and regional politics*. **International Social Science**, n. 51, v. 01. 1999. pp. 89-10

KIRJNER, Daniel. **Entre gênero e espécie: à margem teórica das ciências sociais e do feminismo**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Pós-Graduação em Sociologia, Brasília, 2015.

KIRJNER, Daniel. A inserção do Ecofeminismo no contexto acadêmico brasileiro. In: ROSENDO, Daniela (org.). **Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis internacionais**. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2019. p.135-166.

KRSTULOVIC, Claudia Lora. Etnografia dos “batuques” afro-brasileiros: reflexões em tempos de patrimonialização. **Contexto**. Vitória, v. 1, n. 41, 2022. pp.29-45.

ROSENDO, Daniela; KUHNEN, Tânia. Ecofeminismos. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, Campinas, v. 7, n. 2, p. 16-40, 2021. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/wp-content/uploads/sites/178/2021/05/Ecofeminismos.docx.pdf>. Acesso em: 17 jul. 2023.

LEFF, Enrique. **Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder**. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. Ecologia Política: uma perspectiva latino-americana. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**. Vol.27. Jan/Jun 2013. Pp.11-20.

LEIS, H. R.. **O labirinto: ensaio sobre ambientalismo e globalização**. São Paulo: Gaia, 1996.

LEITÃO, Jaqueline Ferreira (org.). Manual da Lei da Biodiversidade. São Paulo: Instituto Escolhas, 2021. Disponível em: <https://institucional.ufrj.br/sisgen/files/2021/04/Manual-LeiDaBiodiversidade.pdf>. Acesso em: 04 abr. 2024.

LEMOS, Deanny Stacy Sousa. Terra de caboclo é terra de encantaria. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 32., 2020, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2020. p. 1-18. Disponível em: <https://www.32rba.abant.org.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czoNToiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUlFVSUZPIjtzOjQ6IjMxMjUiO30iO3M6MT0iaCI7czozMjojNGQzZDJlZTZhYjEwNjMxYjg3NTE5NDg5ZGU1NmYxZTYiO30%3D>. Acesso em: 03 maio 2023.

LIMA, Carmen Lúcia Silva; GAIOSO, Arydimar Vasconcelos (orgs.) In: SANTOS, Francisca Rodrigues dos. **Chica Lera: a história dos movimentos sociais e a luta das Quebradeiras de coco babaçu no Piauí**. Manaus: UEA Edições/PNCS, 2019.

LIMA, Carmen Lúcia Silva; GAIOSO, Arydimar Vasconcelos; PEREIRA JÚNIOR, Davi. Piauí empreendedor e a questão dos babaçuais: contradições e problemas de um projeto de desenvolvimento. **Revista de Políticas Públicas**, [s. l], v. 22, n. 1, p. 1449-1464, 09 maio 2018. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/3211/321158844074/html/>. Acesso em: 12 fev. 2019.

LIMA, Carmen Lúcia Silva; BRITO, Élide Maria Cardoso de. **Diagnóstico Antropológico e Ambiental do Território Vila Esperança**. Esperantina: Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, 2023.

LIMA, Jacira da Silva. **Identidade e relações de gênero em movimento no Território dos Cocaís-PI**. 2016. 165 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2016. Disponível em:

<https://tedebc.ufma.br/jspui/handle/tede/2267?mode=full>. Acesso em: 25 ago. 2020.

LINHARES, Talita dos Santos; SANTOS, Luís Felipe Umbelino dos. Mapeamento Participativo: subsídio à gestão participativa e ao manejo sustentável de recursos naturais de comunidades tradicionais. In: **Sociedade e Território**, Natal, v. 29. n.1. jan/jun, pp. 50-70. 2017.

LITTLE, Paul E. Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista. In: SOUSA LIMA, Antônio Carlos & BARROSO-HOFFMANN, Maria (org). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004.

MACÊDO, Carla Dlijanne Fortes Silva. **Análise socioeconômica e ambiental da cadeia produtiva do coco babaçu (*orbignya phalerata*, Mart.) em Esperantina-PI**. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente – Universidade Federal do Piauí, 2015.

MACIEL, Luciano Moura. **As quebradeiras de coco babaçu e o mercado: dilema entre proteção do conhecimento tradicional e a sujeição jurídica**. 2012. 229 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Direito Ambiental da Universidade do Estado do Amazonas., Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2012.

MAMDANI, Mahmood. **What is a Tribe?** London Rewiew of Books. Vol. 34. Nº 17, Sept. 2012.

MARINHO, Paloma Abelin Saldanha; GONÇALVES, Hebe Signorini. Práticas de empoderamento feminino na América Latina. **Revistas de Estudios Sociales**. Universidad de los Andes. N 56. Abril, 2016.

MIQCB. Sobre nós. Disponível em: <https://www.miqcb.org/>. Acesso em 10 de outubro de 2022.

MARTINEZ-ALIER, Joan. **O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração**. São Paulo: Contexto.

MATOS, Francinaldo; SHIRAISHI NETO, Joaquim; RAMOS, Vitória. **Acesso à terra, território e recursos naturais: a luta das quebradeiras de coco babaçu**. São Luís: Action Aid/Fundação Ford, 2015. Disponível em: https://actionaid.org.br/wp-content/files_mf/1493418575quebradeiras_actionaid_port_rev1.pdf. Acesso em: 08 mar. 2024.

MEHTA, L.; LEACH, M. Por qué la igualdad de género y la sostenibilidad van de la mano? In: SHIVA, V et al (org.). **Por qué las mujeres salvarán el planeta**. London: Editora Rayo Verde, 2019. p. 113-125.

MINI FÁBRICA do Piauí vai produzir óleo, fibra e farinha de babaçu. 2019. Disponível em: <https://www.acessepiaui.com.br/noticia/11679/Mini-Fabrica-no-Piaui-vai-produzir-oleo--fibra-e-farinha-de-babacu>. Acesso em: 10 out. 2022.

MINISTÉRIO DA INDÚSTRIA E COMÉRCIO- sit 1982 – **Mapeamento e levantamento de potencial das ocorrências de babaçuais**. Brasília, MIC/SIT.

MIQCB (São Luís) (org.). **Canto e Encanto nos Babaçuais**. São Luís: Miqcb, 2014.

MIQCB. Redes Sociais. Instagram. Publicações dos dias: 26 de julho, 28 de julho e 17 de agosto. 2022a.

MIRANDA, T. M.; HANAZAKI, N. Etnobotânica e antropologia: descobertas, questionamentos e dificuldades em pesquisa de campo. In: ARAÚJO, T. A. de S.; ALBUQUERQUE, U. P. **Encontros e desencontros na pesquisa etnobiológica e etnoecológica: os desafios do trabalho em campo**. Recife: NUPEEA, 2009. p.121-144.

MOURA, Francisca. Relato. Audiência Pública da Comissão de Meio Ambiente, Defesa do Consumidor e Fiscalização e Controle, para discutir o mapa da região ecológica dos babaçuais no Piauí, Tocantins, Maranhão e Pará, presidida pela então senadora Regina Sousa, no dia 01 de dezembro de 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eqyOchRP3Sg&t=9175s>. Acesso em: 28 out. 2022.

MOURA FÉ, Elisângela Guimarães; GOMES, Jaíra Maria Alcobaça. Territorialidade e sociobiodiversidade na configuração do espaço produtivo da Comunidade Olho D'água dos Negros no município de Esperantina-PI. **Sociedade & Natureza**, n.27, v. 2, pp. 297-308, maio, 2015.

MOURÃO, Iracema Sousa Santos *et al.* Aspectos socioambientais e de saúde das quebradeiras de coco babaçu na microrregião do Bico do Papagaio, Tocantins, Brasil. **Ambiente e Água – An Interdisciplinary Journal Of Applied Science**, Taubaté, v. 11, n. 1, p. 1181-1189, 2016.

NOVAES, Jurandir Santos de; ARAÚJO, Helciane de Fátima Abreu. Cartografia Social na região ecológica do babaçu: estratégias de quebradeiras de coco e processos sociais atinentes aos babaçuais. **Revista Políticas Públicas**, São Luís, número especial, p. 179-188, nov. 2016.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e reforma agrária. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 15, n. 43, p. 185-206, fev. 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/H7WMxZswgv6zR6MZJx5DHCm/?format=pdf>. Acesso em: 14 fev. 2024.

O PAINEL DA DISCÓRDIA. Disponível em: <http://piaui.com.br/novo/index.php/2017/03/14/o-painel-da-discordia/>. Acesso em 12 de outubro de 2022.

PACHECO, Renata Beghetto. Mais a Oeste, as pescadoras: um relato etnográfico sobre os saberes ecológicos e políticos das mulheres pescadoras tradicionais e produtoras de ostra da ponta oeste, ilha do mel, paraná. **Campos**, [s. l], v. 19, n. 2, p. 49-66, jul. 2018. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/335250700_Mais_a_Oeste_as_pescadoras_Uma_etnografia_sobre_os_saberes_ecologicos_e_politicos_das_mulheres_pescadoras_tradicionais_e_produtoras_de_ostra_da_Ponta_Oeste_Ilha_do_Mel_Parana. Acesso em: 22 jun. 2022.

PAOLIELLO, Tomas. **Revitalização étnica e dinâmica territorial**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

PENA, Mariela. Conflicto hídrico y defensa territorial: mujeres en el movimiento campesino de santiago del estero, argentina. **Íconos Revista de Ciencias Sociales**, Quito, v. 26, n. 73, p. 201-220, maio 2022. Disponível em:

<https://iconos.flacsoandes.edu.ec/index.php/iconos/article/view/5236>. Acesso em: 11 set. 2023.

PEREIRA, Francisca Maria. Relato. Audiência Pública da Comissão de Meio Ambiente, Defesa do Consumidor e Fiscalização e Controle, para discutir o mapa da região ecológica dos babaquais no Piauí, Tocantins, Maranhão e Pará, presidida pela então senadora Regina Sousa, no dia 01 de dezembro de 2016. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=eqyOchRP3Sg&t=9175s>. Acesso em 28 de outubro de 2022.

PEREIRA, Ricardo Augusto. **Poetas do Tambor de Crioula do Piauí**. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em História Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2019.

PEREIRA, Ricardo Augusto. Figuras 34, 35, 36, 39, 40, 46, 47 e 52. 2023.

PIAUI (Estado). Lei nº 7888, de 09 de dezembro de 2022. Reconhece como patrimônio cultural do Estado do Piauí, as atividades tradicionais de coleta e quebra de coco babaçu, bem como os produtos delas decorrentes e seu modo tradicional de produzir. Teresina, PIAUI, Disponível em:

https://sapl.al.pi.leg.br/media/sapl/public/normajuridica/2022/5438/lei_7888.pdf. Acesso em: 12 mar. 2023.

PIAUI. **Lei Complementar Nº 87 de 22/08/2007**. Estabelece o Planejamento Participativo Territorial para o Desenvolvimento Sustentável do Estado do Piauí e dá outras providências. Disponível em: <http://legislacao.pi.gov.br/legislacao/default/ato/13144>. Acesso em 16 de junho de 2020.

PINTO, Andréia *et al.* **Boas práticas para manejo florestal e agroindustrial de produtos florestais não madeireiros: açaí, andiroba, babaçu, castanha-do-brasil, copaíba e unha-de-gato**. Manaus: Sebrae - AM, 2010.

PIZZIO, Alex; CECCHIN, Hareli Fernanda Garcia. O Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu na região do Bico do Papagaio: reflexões sobre justiça social. **Revista Brasileira de Desenvolvimento Regional**, Blumenau, v. 3, n. 2, p. 111-133, jan. 2015. Disponível em: <https://ojsrevista.furb.br/ojs/index.php/rbdr/article/view/5443>. Acesso em: 05 mar. 2024.

POSEY, D. A. **Kayapó ethnoecology and culture**. London: Taylor & Francis Books Ltda, 2002.

PROJETO DE LEI BABAÇU LIVRE DE 24 DE SETEMBRO DE 2021. Documento cedido pelo Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, Regional Piauí. 2021.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA (PNCSA). Disponível em <http://novacartografiasocial.com.br/apresentacao/>. 2018. Acesso em: 02 de agosto de 2020.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA (PNCsa). **Nova Cartografia Social dos Babaçuais**: mapeamento social da região ecológica do babaçu. 2017. Disponível em: <http://novacartografiasocial.com.br/mapas/> Acesso em: 02 fev. 2022.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA (Manaus). **Boletim Informativo - Nova Cartografia Social dos Babaçuais**: povos do cerrado em defesa de seus territórios e contra a devastação causada pelo agronegócio no Piauí. Manaus: Uea Edições/ Pncsa, 2019.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RANCIÈRE, Jacques. **Ossuário da purificação étnica**. Trad. José Carlos Macedo. s.l.: Folha de São Paulo, 10 de março de 1997.

REGO, Josoaldo Lima; ANDRADE, Maristela de Paula. História de Mulheres: breve comentário sobre o território e a identidade das quebradeiras de coco babaçu no maranhão. **Agrária**, São Paulo, v. 1, n. 3, p. 47-57, fev. 2006. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/agraria/article/view/87/86>. Acesso em: 25 ago. 2020.

REIS, Estevão Amaro dos; NOGUEIRA, Lenita Waldige Mendes. Mestres e Brincantes: aprendizagem informal no contexto das manifestações folclóricas. In: I Congresso Nacional de Educação Musical da UEFS. 3 a 5 de outubro de 2012. **Anais**. Feira de Santana. 2012.

RESSOIRE, Adriana; TURNHOUT, Esther; LIMA, Carmen L. S.. Narratives of Care and Conflict in Everyday Utopia: babassu breakers and mother palm trees. **Geoforum**, Twente, v. 1, n. 1, p. 1-37, dez. 2023.

RESPOSTA DE JOAQUIM SHIRAISHI NETO, AO MIQCB, SOBRE O PROJETO DE LEI DO BABAÇU LIVRE NO PARÁ. s.l.: Acervo MIQCB, 2006.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

ROCHA, Josefa Eleusa da. Cantos de trabalho: música, arte e cultura, alinhados numa tradição que resiste aos tempos. **Research, Society And Development**, Vargem Grande Paulista, v. 11, n. 6, p. 1-14, jun. 2022. Disponível em: <https://rsdjournal.org/index.php/rsd/article/download/29195/25372/335281>. Acesso em: 19 nov. 2023.

RODRIGUES, Sávio José D; MONTENEGRO, Mayara Karla s. A organização das quebradeiras de coco babaçu e sua produção do território. **Campo-Território**: revista de geografia agrária, Uberlândia, v. 15, n. 39, p. 145-161, dez. 2020. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/352230540_A_organizacao_das_quebradeiras_de_coco_babacu_e_sua_producao_do_territorio. Acesso em: 12 set. 2022.

ROSSI, R. A perspectiva territorial no debate das políticas públicas: contribuições a partir da problematização geográfica. **Geographos**, Alicante, v. 4, n. 33, p. 34-51, jan. 2013. Disponível em: https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/25647/1/Rafael_Rossi.pdf. Acesso em: 05 abr. 2020.

RUIZ-MALLEN, Isabel et al. Applied research in ethnoecology: fieldwork experiences. **Revista de Antropologia Iberoamericana**, Madrid, v. 7, n. 1, p. 9-30, abr. 2012. Disponível em: <https://aries.aibr.org/storage/antropologia/07v01/articulos/070101.pdf>. Acesso em: 27 out. 2020.

SANTOS, Aline Maria Demérito; CORONA, Hieda Maria Pagliosa; WEDIG, Josiane Carine. As mulheres rurais em novas demandas e transformações: o ecofeminismo em debate. **Anais**. 55º Congresso brasileiro da sociedade brasileira de economia, administração e sociologia rural. 30 de julho a 03 de agosto de 2017. Disponível em: <http://icongresso.itarget.com.br/tra/arquivos/ser.7/1/7698.pdf>. Acesso em: 07 de set. 2019.

SANTOS, Francisca Rodrigues dos. **Chica Lera**: a história dos movimentos sociais e a luta das quebradeiras de coco babaçu no piauí. Manaus: Uea Edições/Pncs, 2019.

SANTOS, Raimundo Lima dos. O canto e a vida das quebradeiras de coco do Maranhão. **Oficina do Historiador**, Goiânia, v. 14, n. 1, p. 284-299, dez. 2021. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/historia/article/view/64628>. Acesso em: 28 set. 2023.

SANTOS, Francisca Regina de Santana; PANTOJA, Vanda. “A luta é grande, mermã”: as quebradeiras de coco babaçu de imperatriz entre o machado e o som do macete. **Escritas**: Revista de História de Araguaiana, Araguaiana, v. 13, n. 1, p. 78-98, jan. 2021. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/escritas/article/view/11661>. Acesso em: 16 fev. 2024.

SANTOS, Débora Fragata dos; ZIMMERMANN, Silvia Aparecida. O MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS NA CONSTRUÇÃO DO FEMINISMO CAMPONÊS POPULAR:: protagonismo feminino, práticas feministas e história de luta. **Revista Novos Rumos Sociológicos**, Foz do Iguaçu, v. 7, n. 11, p. 269-299, jul. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/NORUS/article/view/17051>. Acesso em: 14 abr. 2024.

SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, dez. 1990. Disponível em: <file:///C:/Users/elida/Downloads/edsondeoliveira,+G%C3%AAnero.pdf>. Acesso em: 08 out. 2020.

SEIBEL, Ivan. Conhecendo os povos tradicionais: tradição e definição. In: JESUS, Sérgio Nunes. **Povos e comunidades tradicionais**: perspectivas além da epistemologia. Curitiba: CRV, 2017. pp. 75-81.

SEIBERT, Iridiani Graciele. RODRIGUES, Sandra Marli da Rocha. Aproximação teórica entre o Feminismo Camponês e Popular e o Marxismo Latino-Americano. **Anais VIII Simpósio Internacional de Geografia Agrária | IX Simpósio Nacional de Geografia Agrária**. Curitiba, Paraná. Novembro, 2017.

SHIRAISHI NETO, Joaquim; MARTINS, Rosirene Lima. Mujeres, prácticas de uso común, cuidado y conservación de los palmares de babasú em el Amazonas. **Polis – Revista Latinoamericana**. v.20, n. 60, pp. 193-206, 2021.

SIDRA. Sistema IBGE de Recuperação Automática. **Produção da Extração Vegetal e da Silvicultura**. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/289#resultado>. Acesso em: 12 out. 2022.

SIEBER, Shana Sampaio; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. Métodos participativos na pesquisa etnobiológica. In: ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de; LUCENA, Reinaldo Farias Paiva de; CUNHA, Luiz Vital Fernandes Cruz da. **Métodos e técnicas na pesquisa etnoecológica e etnobiológica**. Recife: NUPEEA. pp.85-106. 2010.

SILVA, A. J.; ARAÚJO, J. L. L.; BARROS, R. F. M. Reflexões sobre desenvolvimento local sustentável: extrativismo do coco babaçu (*Orbignya speciosa* Mart. Ex Spreng) em Miguel Alves (PI). In: ROCHA, J. R. S.; BARROS, R. F. M.; ARAÚJO, J. L. L. (Orgs.). **Sociobiodiversidade no Meio Norte brasileiro**. Teresina: Edufpi. pp. 11-32. 2012.

SILVA, Antonio Joaquim. **Extrativismo do coco babaçu (*Orbignya phalerata*, Mart.) no município de Miguel Alves-PI: caminhos para o desenvolvimento local sustentável**. 2011. 145 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2011.

SILVA, A. J. et al. Reflexões sobre desenvolvimento local sustentável: extrativismo do coco babaçu (*Orbignya speciosa* Mart. Ex Spreng) em Miguel Alves (PI). In: ROCHA, J. R. S.; BARROS, R. F. M.; ARAÚJO, J. L. L. (Orgs.). **Sociobiodiversidade no Meio Norte brasileiro**. Teresina: Edufpi, 2012. p. 11-32.

SILVA, Luciano Souza da. **Florística e estrutura de florestas secundárias dominada por babaçu (*Atalea speciosa* Mart. ex Spreng.) e sua importância na sucessão florestal em áreas agrícolas no sudeste do Estado do Pará, Brasil**. 2008. 52 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado em Ciências Florestais, UFRA, Belém, 2008.

SILVA, Jussara Gonçalves Souza e. **Efeitos da Assistência Técnica e Extensão Rural nas atividades socioprodutivas das mulheres do território de Cocais-PI**. 2019. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente — UFPI, 2019.

SILVA, Rejane Tavares da; FERNANDES, Verônica Soares. Guardiãs da biodiversidade: a realidade das quebradeiras de coco babaçu no Piauí. **Ciência e Trópico**, Recife, v. 37, n. 2, p. 129-149, 2013.

SILVA, Gilson de Araújo; FREITAS, Talita Maria Machado. O movimento interestadual de mulheres quebradeiras de coco babaçu: desafios e lutas pelo acesso aos recursos naturais do território. In: BASQUEROTE, Adilson Tadeu (org.). **Geografia: espaço, ambiente e sociedade** 2. Ponta Grossa: Atena, 2021. p. 80-86. Disponível em: <https://atenaeditora.com.br/catalogo/post/o-movimento-interestadual-de-mulheres-quebradeiras-de-coco-babacu-desafios-e-lutas-pelo-acesso-aos-recursos-naturais-do-territorio>. Acesso em: 13 fev. 2024.

SNIF. Sistema Nacional de Informações Florestais. **Definição de floresta**. Disponível em: <https://snif.florestal.gov.br/pt-br/florestas-e-recursos-florestais/167-definicao-de-floresta#:~:text=Cotidianamente%2C%20denomina%2Dse%20%22floresta,%2C%20bosque%2C%20capoeira%2C%20selva>. Acesso em: 10 out. 2022.

SOANES, Marek. Fornecendo financiamento climático a nível local: o fundo babaçu. **International Institute For Environment And Development**, São Paulo, 2018. Disponível em: <https://www.iied.org/pt-br/delivering-climate-finance-local-level-babacu-fund#:~:text=Est%C3%A1%20fornecendo%20subs%C3%ADdios%20para%20fortalecer,gest%C3%A3o%20das%20planta%C3%A7%C3%B5es%20de%20baba%C3%A7u..> Acesso em: 08 abr. 2024.

STEPP, Richard John. **Ethnoecology and medicinal plants of the highland maya**. Florida, USA: Springer, 2018.

SUÁREZ, Leonardo Güiza et al. Género y empoderamiento comunitario en um contexto de posconflicto: el caso de vergara, cundinamarca (colombia). **Estudios Socio-Jurídicos**, Bogotá, v. 18, n. 2, p. 117-146, jul. 2016. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0124-05792016000200004. Acesso em: 18 ago. 2020.

TEIXEIRA, Marcos Alexandre. Biomassa de babaçu no Brasil. Scielo, Campinas, v. 1, n. 1, p. 1-11, jan. 2014. Disponível em: <http://www.proceedings.scielo.br/pdf/agrener/n4v1/032.pdf>. Acesso em: 16 jan. 2024.

TOCANTINS, Genésio. **Coco Livre S/A**. Disponível em: <https://www.google.com/search?q=COCO+GENESIO+TOCANTINS>. Acesso em 20 de outubro de 2022.

TV ASSEMBLEIA. Entrevista do professor Thiago Patrício sobre a cadeia produtiva do babaçu. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TU4PK4Om5lk>. Acesso em 13 de outubro de 2022.

ULLOA, Astrid. Feminismos territoriales em América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. **Nomadas**, Bogotá, v. 1, n. 45, p. 123-139, out. 2016. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105149483020.pdf>. Acesso em: 12 out. 2020

VALENTE, Renata Curcio. **A GTZ no Brasil: uma etnografia da cooperação alemã para o desenvolvimento**. Rio de Janeiro: E-papers: UFRJ, Laced, 2010.

VIANNA JR, Aurélio. Pensar localmente, agir globalmente: a construção de uma agenda nacional para atuar frente às Instituições Financeiras Multilaterais. Proposta. v.1, n.79, p.12-19, dez.1998.

VIANNA JR, Aurélio. O reencantamento da cartografia. **Le Monde Diplomatique** (Brasil), v. Ano 2, p. 36-37, 2009.

VIANNA JR, Aurélio. **Ambientalismos** – notas de aula. Trabalho não publicado. 2022.

VIEIRA, Bruna Benazi; AZEVEDO, Michael Alvim Milward de. Ecofeminismo: a mulher rural como fomentadora dos saberes etnobotânicos e lutas ambientalistas. In: VII Simpósio de Gestão Ambiental e Biodiversidade. 19 a 21 de junho de 2018. **Anais**. 2018. Disponível em: <http://itr.ufrj.br/sigabi/anais>. Acesso em: 10 de set. 2019.

VIEIRA, Valdira de Caldas Brito et al. Sistema de informação geográfica para o agronegócio do babaçu no estado do Piauí - SIG GeoBabaçu. **Caderno de Geografia**, [s. l], v. 27, n. 1, p. 54-66, jan. 2017. Disponível em:

https://www.researchgate.net/publication/321297278_Sistema_de_informacao_geografica_para_o_agronegocio_do_babacu_no_estado_do_Piaui_-SIG_GeoBabacu_Geographic_Information_System_to_the_agribusiness_of_the_babacu_in_the_state_of_Piaui_-SIG_GeoBabacu. Acesso em: 04 abr. 2024.

SIG GeoBabacu Geographic Information System to the agribusiness of the babacu in the state of Piaui - SIG GeoBabacu. Acesso em: 04 abr. 2024.

WALDMAN, Maurício. **Ecologia e Lutas Sociais no Brasil**. 6 ed. São Paulo: Contexto, 2002.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4ª Ed. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 2009. Vol. I. P. 243-275).

ZYLBERSZTAJN, D; et. al. **Reorganização do agronegócio do babaçu no estado do Maranhão**. Relatório técnico. Grupo Pensa-USP, São Paulo, 2000.