

# **REGIÃO ECOLÓGICA DOS BABAÇUAIS: UMA MIRADA A PARTIR DAS MULHERES QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU E SEUS MODOS DE VIDA - BICO DO PAPAGAIO (TO)**

**Rejane Cleide Medeiros de Almeida**

Universidade Federal do Tocantins

**Juscelino Laurindo dos Santos**

Secretaria Municipal de Educação, Cultura e Lazer de Araguaína, Tocantins

## RESUMO

Este artigo, cujo objetivo é apresentar reflexões sobre mulheres quebradeiras de coco babaçu e seus modos de vida, é resultado da pesquisa “Cartografia social dos babaçuais: mapeamento social da região ecológica dos babaçuais”, do projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA). Como percurso metodológico, optou-se por mobilizar a História Oral na perspectiva de conhecer, a partir das narrativas orais, as histórias de vida das quebradeiras de coco babaçu e a relação de suas experiências com a região ecológica dos babaçuais. A História Oral foi utilizada por possibilitar o conhecimento sobre os modos de vida dessas mulheres e as suas territorialidades. Assim, busca-se compreender como os modos de vida das quebradeiras de coco reinventam o seu cotidiano, produzindo culturas. A partir do resultado da pesquisa, elaborou-se um mapa da Região Ecológica dos Babaçuais, que compreende os estados do Maranhão, Tocantins, Piauí e Pará. Esses são os estados principais quando se apontam áreas devastadas por fazendeiros para produzir pecuária extensiva e plantações de soja e eucalipto, dificultando o trabalho das quebradeiras de coco. Por sua vez, essas mulheres e seus modos de vida elaboram resistências cotidianas e se organizam para enfrentar essa situação.

**Palavras-chave:** História de vida. Mapeamento social. Resistências.

***BABAÇUAIS ECOLOGICAL REGION: A VIEW FROM THE WOMEN BABAÇU COCONUT BREAKERS AND THEIR WAYS OF LIFE - BICO DO PAPAGAIO (TO)***

## ABSTRACT

This article, whose objective is to present reflections on women who break babassu coconuts and their ways of life, is the result of the research named Social Cartography of the Babaçu Trees: social mapping of the ecological region of the babassu trees, from the New Social Cartography of the Amazon Project (NSCAP). As a methodological way, we chose the Oral History to try to know, from the oral narratives, the life stories of the babassu coconut breakers and their relationship with their experiences with the ecological region of the babaçu trees. The Oral History was used because it allows us to know about the ways of women's life and their territorialities.

In this way, we seek to understand how the way of coconut breakers reinvent their daily lives by producing cultures. From the results of this research, a map of the ecological region of the babassu (NSCAP) was prepared, which comprises the states of Maranhão, Tocantins, Piauí and Pará. These are the main states when we point out the areas devastated by farmers to produce extensive livestock and soy and eucalyptus plantations, making the work of coconut breakers difficult. In turn, these women and their ways of life develop daily resistances and organize themselves to face this situation.

**Keywords:** Life history. Social mapping. Resistances.

## **REGIÓN ECOLÓGICA DE BABAÇUAIS: UNA MIRADA DESDE LAS MUJERES QUEBRADORAS DE COCO BABAÇU Y SUS MODOS DE VIDA - BICO DO PAPAGAIO (TO)**

### RESUMEN

Este artículo, cuyo objetivo es presentar reflexiones sobre mujeres quebradoras de coco *babaçu* y sus modos de vida, es resultado de la investigación “Cartografía social de los *babaçuais*: mapeo social de la Región Ecológica de los *Babaçuais*”, del Proyecto Nueva Cartografía Social de la Amazonia (PN-CSA). En cuanto al recorrido metodológico, se optó por movilizar la Historia Oral con la intención de conocer, a partir de las narrativas orales, las historias de vida de quebradoras de coco *babaçu* y establecer la relación entre sus experiencias y la referida región. El uso de la Historia Oral se justifica por posibilitar conocer los modos de vida de esas mujeres y sus territorialidades. Así, se busca comprender cómo los modos de vida de las *quebraderas* de coco reinventan su cotidiano produciendo culturas. A partir del resultado de la investigación, se ha elaborado un mapa de la Región Ecológica de los *Babaçuais*, que comprende los estados de Maranhão, Tocantins, Piauí y Pará. Esos son los estados principales cuando se trata de señalar áreas devastadas por hacendados para ganadería extensiva y plantaciones de soja y eucalipto, dificultando el trabajo de las quebradoras de coco. Con sus modos de vida, esas mujeres elaboran resistencias cotidianas y se organizan para enfrentar la situación.

**Palabras clave:** Historia de vida. Mapeo social. Resistencias.

## 1 INTRODUÇÃO

As quebradeiras de coco babaçu constituem um grupo social de mulheres caracterizadas por sua forma de trabalho em comum, em que desenvolvem a coleta e a quebra do coco babaçu e realizam atividades de beneficiamento do fruto. São, na sua maioria, trabalhadoras rurais da Região Ecológica dos Babaçuais (Tocantins, Pará, Maranhão e Piauí), região assim denominada por essas mulheres. O trabalho no coco é realizado tradicionalmente com o uso de alguns utensílios, como o machado e o macete, esse último consiste em pedaços de madeira talhados com a finalidade de golpear os cocos sobre a lâmina do machado. Também utilizam o jacá (cesto), utensílio produzido com a palha da palmeira de babaçu, que se destina à coleta do fruto.

Em relação à palmeira de coco babaçu, destaca-se que as árvores nascem espontaneamente na região, e que ocupam, hoje, cerca de 25 milhões de hectares nos estados citados anteriormente. Para Almeida (1995), têm as quebradeiras sem-terra, sem moradia e sem acesso ao cultivo ou extração do coco; as que moram nas chamadas pontas de rua e beira de rodovias; as que desenvolvem diversas atividades, como lavadeiras, empregadas domésticas, diaristas em casas de família, cozinheiras, cuidadoras e ex-

trativistas; as que têm acesso ao coco, vivem em áreas de assentamentos rurais, acampamentos sem-terra, áreas de posses e áreas de terceiros, pagando aforamento.

Nesse sentido, as reflexões apresentadas no artigo são resultado da pesquisa do Projeto Cartografia Social dos Babaçuais (PNCSA)<sup>1</sup>. Ressalta-se que dialogar com as mulheres quebradeiras de coco, a partir das suas narrativas e do seu lugar de fala (Ribeiro 2017), possibilita compreender o modo de vida dessas mulheres e a relação ser humano-natureza que estabelecem em seus vínculos sociais. O objetivo do estudo foi compreender os modos de vida das mulheres quebradeiras de coco babaçu e a produção de territorialidades. Nossas interlocutoras são de Esperantina e São Miguel do Tocantins, ambos os municípios localizados na região do Bico do Papagaio.

Como percurso metodológico da pesquisa, optou-se por mobilizar a História Oral na perspectiva de conhecer - a partir das narrativas orais - temáticas relacionadas às histórias de vida das quebradeiras de coco babaçu e às suas experiências com a região ecológica dos babaçuais. Sobre os usos da História Oral, Paul Thompson (1992: 135) destaca que “[...] fontes orais estão sendo utilizadas para dar nova dimensão à história de comunidades.” O uso da História Oral, enquan-

<sup>1</sup> O resultado do projeto apontou para questões “[...] de impedimento de acesso das quebradeiras aos babaçuais, a atuação dos movimentos com suas ações de resistência, e a incidência de babaçuais em áreas apropriadas privadamente por fazendeiros e empresas. [...] pesquisa que se desenvolve com participação dos movimentos sociais nos Estados do Maranhão, do Pará, do Tocantins e do Piauí e conta com pesquisadores de organizações e universidades, como a UFT, a Unifesspa, a UFPA, a UFPI, e a Uema São Luis”. Fonte: <http://novacartografiasocial.com/wp-content/uploads/2015/04/1.jpg>.

to método de investigação, possibilita conhecer as vivências no território. Por sua vez, Portelli (1997) define que a História Oral é uma ciência, uma arte do indivíduo.

A essencialidade do indivíduo é salientada pelo fato de que a História Oral diz respeito a versões do passado, ou seja, à memória. Ainda que essa seja sempre moldada de diversas formas pelo meio social, em última análise, o ato e a arte de lembrar jamais deixam de ser profundamente pessoais. A memória pode existir em elaborações socialmente estruturadas, mas apenas os seres humanos são capazes de guardar lembranças. Se considerarmos que a memória é um processo, e não um depósito de dados, será possível constatar que, à semelhança da linguagem, a memória é social, e torna-se concreta apenas quando mentalizada ou verbalizada pelas pessoas. É um processo individual, que ocorre em um meio social dinâmico, valendo-se de instrumentos socialmente criados e compartilhados. Em vista disso, as recordações podem ser semelhantes, contraditórias ou sobrepostas. Porém, em hipótese alguma, as lembranças de duas pessoas são - assim como as impressões digitais ou como as vozes - exatamente iguais (Portelli 1997).

A memória, na perspectiva do autor, está ligada à experiência individual, ao ato de rememorar. Entretanto, ela se constitui de aspectos sociais e culturais e, assim, apresenta elementos de interação entre o indivíduo e os processos de sociabilidades.

Justifica-se a escolha da História Oral por possibilitar a análise dos processos históricos, dos padrões culturais e, sobretudo, das estrutu-

ras sociais a partir das quais essas mulheres são parte fundante das narrativas da pesquisa. As interlocuções com as mulheres sobre suas experiências e memória individual podem apontar os impactos sociais, culturais, econômicos e políticos que elas sofrem em suas vidas. Como procedimento, foram utilizadas as histórias de vida enquanto memória social.

Contribuindo com as análises sobre “história de vida”, Souza (2006:27) adverte que o uso dessa denominação é recorrente nas investigações e integra uma pluralidade de temas a partir das vozes dos atores sociais. Isso se dá “[...] através da tomada da palavra como estatuto da singularidade, da subjetividade e dos contextos dos sujeitos”.

Em relação a essas reflexões, Selau (2004) destaca que os acontecimentos que existem em lugares da memória ligados a uma lembrança podem ser individuais ou não ter apoio, no tempo cronológico, em identificação com o passado (pertença individual). Corroborando as premissas sobre história de vida, Meihy (1996) a destaca enquanto uma metodologia qualitativa de pesquisa, por meio da qual é possível apreender o presente e o passado a partir de experiências, vozes e narrativas dos atores sociais. O autor adverte que a história oral de vida é uma narrativa da totalidade da experiência de vida de uma pessoa.

Enquanto interlocutoras da pesquisa, foram entrevistadas cinco mulheres quebradeiras de coco babaçu - duas do território de São Miguel e três, de Esperantina (no Tocantins) - em uma região com grande incidência de babaçuais.

A pesquisa, realizada em rede por pesquisadores de diversas Instituições de Ensino Superior (IEs) da Amazônia e do Norte do Brasil, resultou na elaboração de um mapa da Região Ecológica dos Babaçuais (que compreende os estados já citados) e a incidência dos babaçuais nessas regiões. O mapa foi elaborado na perspectiva dos conhecimentos/saberes das mulheres do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB). Em especial, organizou-se o recorte de São Miguel do Tocantins e Esperantina, ambas localidades da microrregião do Bico do Papagaio (TO), que estão dispostas nos mapas na seção que caracteriza a respectiva região.

A pesquisa de campo apontou que as mulheres quebradeiras de coco continuam a enfrentar a dominação dos “donos de terras”, o que dificulta a quebra do coco babaçu com seu trabalho e diminui a possibilidade de gerar renda para suas famílias, que é um elemento fundamental do seu cotidiano. A quebra do coco babaçu é, para esse grupo social do Norte do Tocantins, uma forma de geração de renda. E o território é vivido como espaço de resistência contra as imposições dos atos de fazendeiros e empresários do agronegócio<sup>2</sup> com seus projetos de destruição que impactam o modo de vida das mulheres em seus territórios.

Aqui, o conceito “territorialidade” é utilizado a partir da definição de Almeida (2006:

77), para quem o termo consiste em uma forma dinâmica que funciona como um fator de identificação, defesa e força dos grupos que mantêm laços solidários e de ajuda mútua. Tais laços, como bem observa Almeida (2006), informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, apesar das disposições sucessórias que, porventura, possam existir. Trata-se de tomar como dimensão de análise o plano de relações sociais, que orienta as ações dos agentes, no âmbito do cotidiano, e que concorre para a construção social do território (Gaioso 2013).

Quanto à “ecologia”, aqui, mobilizamos o conceito utilizado por Ailton Krenak (2018). Sobre essa denominação, o autor afirma que ela:

[...] está relacionada a um conjunto de referências sobre um determinado lugar. Ecologia, para quem vive em uma floresta, é floresta viva a respirar e a inspirar: a vida da floresta é o suporte para a materialidade e a espiritualidade da existência, da cultura e da produção/reprodução da subsistência. Essa existência comum entre sujeitos coletivos e o lugar é desgarrada da Terra pela violência colonial, um processo político e marcado pela relação assimétrica de poder que caracteriza a expansão/conquista do capitalismo. (Krenak 2018: 1).

O que o autor traz para nossa reflexão coaduna-se com o que nossas interlocutoras defendem, ao se remeterem à palmeira como vida,

<sup>2</sup> Para Fernandes (2010), o termo “[...] ‘agronegócio’ constitui-se como uma construção ideológica para tentar mudar a imagem latifundista da agricultura capitalista [...]. Tentativa de ocultar o caráter concentrador, predador, expropriatório e excludente para dar relevância somente ao caráter produtivista, destacando o aumento da produção, da riqueza e das novas tecnologias.” (Fernandes 2010: 2).

como mãe criadora, na qual vivem a partir do que lhes possibilitam, em uma relação com a natureza semelhante ao que Krenak define como pertencer a um lugar:

O lugar transcende a Natureza em sua percepção como recurso e alcança a dimensão da existência como o sagrado. O lugar espiritual é onde a terra descansa, e se o lugar é sagrado é em razão da transcendência da Natureza da percepção como recurso (Krenak 2018: 2).

Dito isso, trazemos o lugar em que nossa pesquisa ocorreu, a microrregião do Bico do Papagaio<sup>3</sup>, onde há grande incidência de babaçuais e concentra-se a maioria das mulheres quebradeiras de coco babaçu. Seus modos de vida são elaborados na labuta diária por meio de suas práticas e vivências, o que constrói sentimentos de afetividade e pertencimento pelo território. Haesbert (1997: 42) destaca, conforme Mondardo, que o território sempre envolve

[...] uma dimensão simbólica, cultural, por meio de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de controle simbólico sobre o espaço onde vivem (sendo também, portanto, uma forma de apropriação), e uma dimensão mais concreta, de caráter político disciplinar: a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinariação dos indivíduos (Haesbert 1997 apud Mondardo 2008: 52).

Nessa perspectiva, abordaremos a caracterização da microrregião onde a pesquisa se desenvolveu e a apresentação de suas dinâmicas.

## 2 Caracterizando o território: microrregião do Bico do Papagaio (TO)

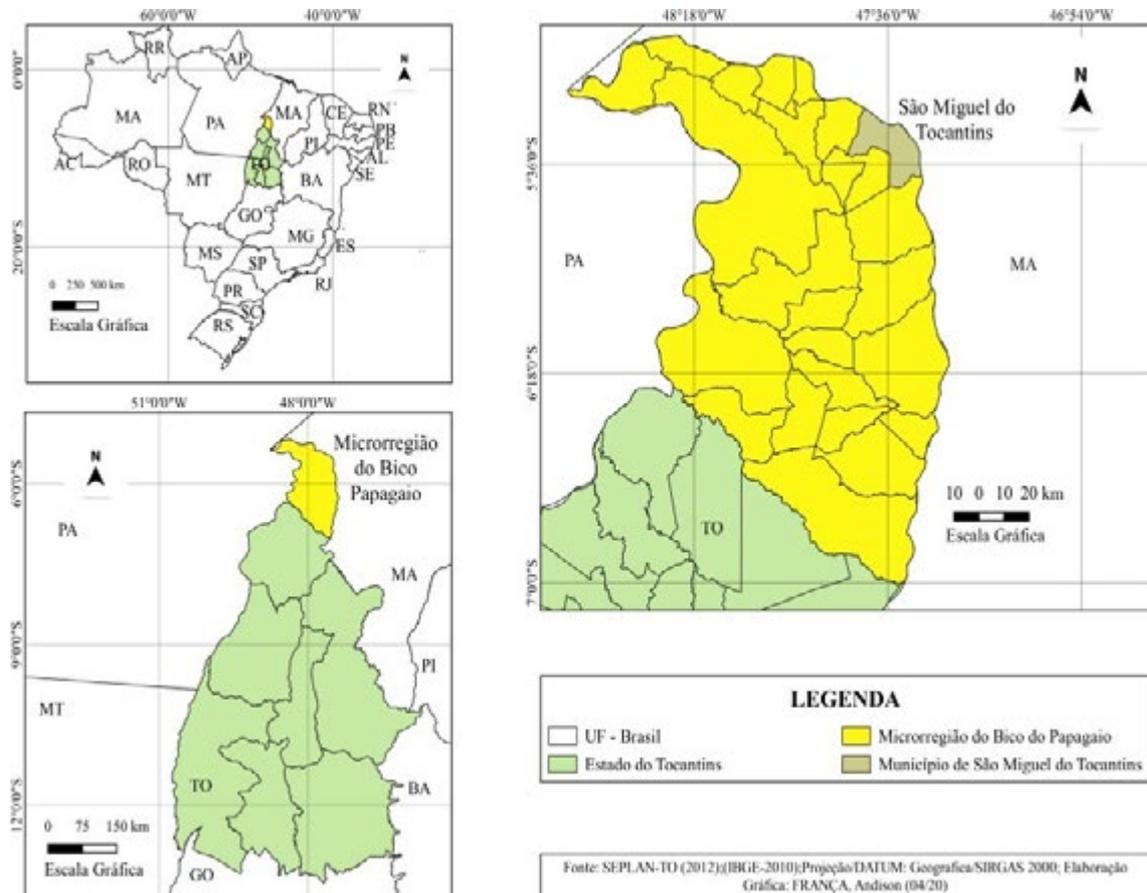
Para melhor situar o território onde a pesquisa ocorreu, essa seção busca caracterizar a microrregião do Bico do Papagaio (TO). Composta por 25 municípios,<sup>4</sup> possui uma população de 196.389 habitantes, dos quais 66.533 vivem na área rural, o que corresponde a 33,88% do total. Possui 7.201 agricultores familiares, 5.732 famílias assentadas e 44 terras indígenas da etnia Apinajé. Seu Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) médio é 0,62. O mapa 1 apresenta a localização do município de São Miguel do Tocantins.

---

<sup>3</sup> A região do Bico do Papagaio está localizada entre os rios Araguaia, a Oeste; e Tocantins, a Leste; fazendo fronteira com o estado do Pará, a Oeste; e o Maranhão, a Leste.

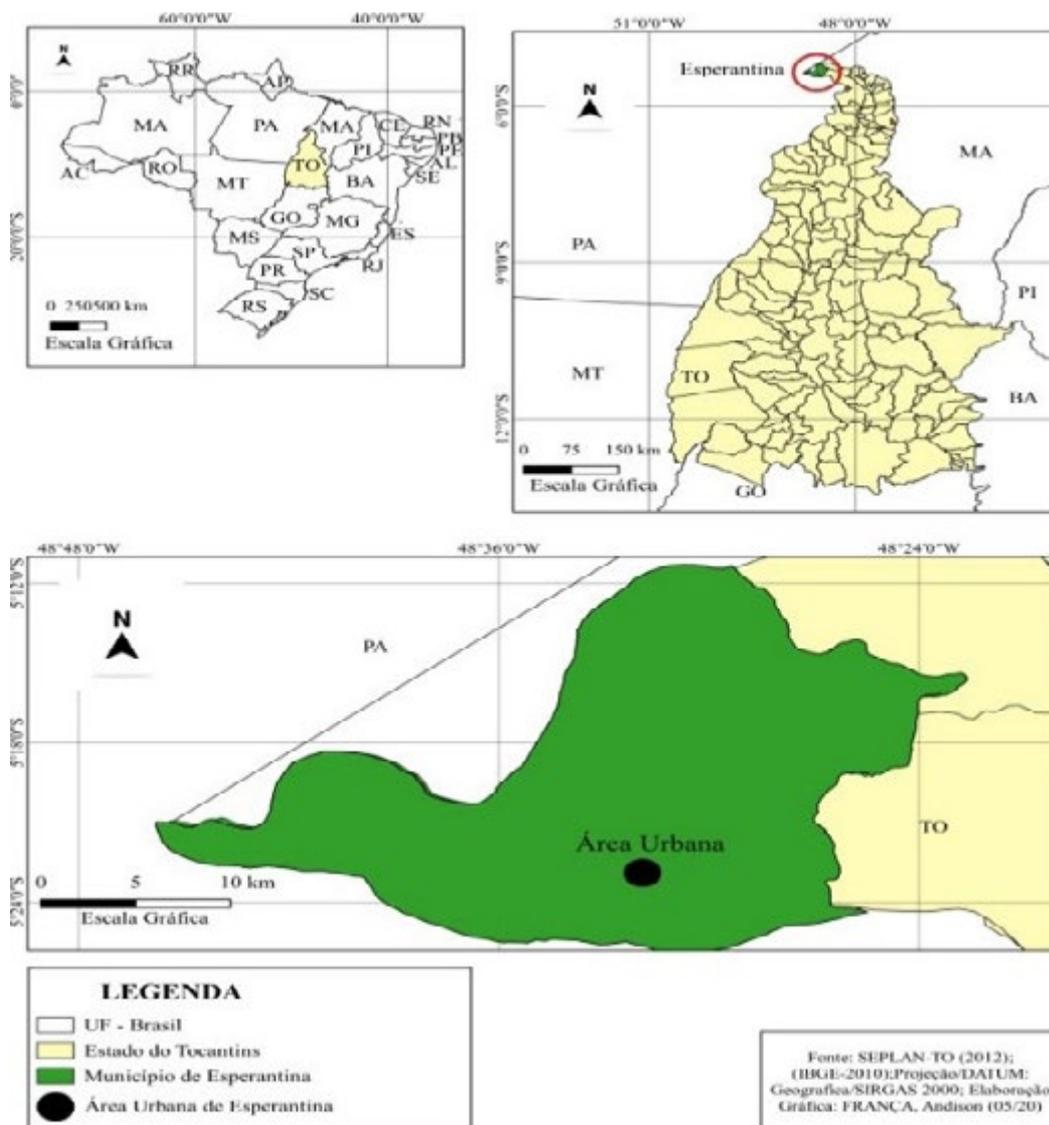
<sup>4</sup> Cidades que compõem a microrregião do Bico do Papagaio no Tocantins: Aguiarnópolis, Ananás, Angico, Araguaatins, Augustinópolis, Axixá do Tocantins, Buriti do Tocantins, Cachoeirinha, Carrasco Bonito, Darcinópolis, Esperantina, Itaguatins, Luzinópolis, Maurilândia do Tocantins, Mosquito, Nazaré, Praia Norte, Riachinho, Sampaio, Santa Terezinha do Tocantins, São Bento do Tocantins, São Sebastião do Tocantins, Sítio Novo do Tocantins, Tocantinópolis (Ibge 2010).

Mapa 1 - Município de São Miguel do Tocantins (TO). Fonte: França e Oliveira 2020.



Os primeiros moradores a chegar, em 1952, vieram de um lugar chamado Almeida, e se fixaram às margens do rio Itapecurú, cujo padroeiro é São Miguel, considerado um anjo guerreiro. Na fala da dona Maria Amália, está presente o processo de migração da região Nordeste para o antigo Goiás, onde a terra era boa para plantar e compartilhada, ou seja, de todas/os. O mapa 2 representa o território ocupado pelas mulheres e por suas famílias, vindos de vários municípios do Maranhão.

Mapa 2 - Município de Esperantina (TO). Fonte: França e Oliveira 2020.



Sobre a história desse povoado, observa-se na fala de dona Maria Amália a relação que ela faz com a chegada da sua família à região.

Eu vou fazer 66 anos em março, dia 25 de março, eu sou de Barra do Corda, no Maranhão, nasci lá, saímos de lá eu com seis anos de idade, viemos pra o Sitio Novo, Sitio Novo do Goiás, aquela época tudo era difícil. nós viemos foi de animal né? Atravessamos no rio, chegamos no Sitio Novo, ficamos dois anos trabalhando lá, eu com seis anos. Quando nós saímos de lá, eu já tinha oito anos, naquele tempo as coisa [sic] era muito difícil pra pessoa que vinha do Maranhão, mais o povo dizia que no Goiás as coisa era melhor né? Pra lá era tudo mais difícil e eu ficava em casa, mais a minha irmã mais nova que tinha três anos, minha mãe já deixava eu fazendo a comida, pra ir deixar pra ela, na roça né? Que ela trabalhava mais os meus irmão [sic] que era mais velho e, eu ia pra roça quando nós ficamos lá dois ano [sic], aí viemos pra Sampaio, lá foi que teve maior dificuldade, o povo dizia que não dava arroz, ele arrumou um centro pra trabalhar, lá. A gente vivia de quebra de coco, minha mãe não sabia quebrar coco, mais meu pai aprendeu primeiro, minha mãe não, aí no final de semana ele quebrava os coco, mais o meu irmão e levava pra vender no Sampaio, aquele tempo a gente comia mais era caça do mato, peixe, porque as coisa era mais difícil (Dona Maria Amália, Esperantina, 2019).

A população do Tocantins é formada, em grande parte, por migrantes dos seguintes estados: Maranhão, Pará, Piauí e Goiás. Em sua fala, dona Maria Amália destaca que veio da Barra do Corda, no Maranhão, em processo migratório. Os provenientes de outros estados representam 35,1% (no Brasil, os migrantes nacionais são 19%); desses, 74% estão no espaço urbano. É também uma população jovem, pois 48% dos habi-

tantes têm menos de 19 anos de idade (no Brasil, esse índice é de 40%) e a densidade populacional do estado é de 4,2 habitantes/km<sup>2</sup>. A taxa anual de crescimento populacional situa-se na faixa de 2,6%, contra 2,9% na Região Norte e 1,6% no país. Em relação a cor ou raça, a população do Tocantins é formada por 60,6% pardos, 30,6% brancos, 7,1% pretos, 0,2% amarelos e 0,9% indígenas (Almeida 2017). Essa história de chegada também nos apresenta dona Socorro, que veio do Piauí para tentar a vida no antigo Goiás, hoje Esperantina do Tocantins. Na sua fala, apresenta o seu processo de migração:

Eu sou do Piauí, eu nasci no município de Batalha, de lá vim pra cá aí vim vindo, vim vindo, eu vim pra lá do Piauí quando eu sai de lá já tinha seis filhos, vim pro Miarinche, aí ali no município de Porção de Pedra, passei quatro ano dentro dos cinco, vim pra cá pro Goiás, que ainda era Goiás nesse tempo, que eu cheguei né? Ai tá bom aqui, lá eu já vim com seis anos lá do Piauí, aí cheguei no Maranhão (Dona Socorro, Esperantina, 2019).

Dona Socorro faz uma digressão sobre sua trajetória de chegada ao Tocantins. Apresenta sua andança pela Região Nordeste até chegar à Região Norte. Mas, se no início era possível viver com a mãe natureza e protegê-la - em especial os babaçuais - com a chegada dos “sulistas” (assim chamados pela população da região), as coisas ficaram complexas. Eles chegaram em busca das terras do estado que consideravam “sem dono”, ignorando a existência de populações tradicionais. Conforme Almeida (2017):

A fronteira agrícola é um dos grandes fatores de concentração fundiária no Tocantins, isso porque sua localização geográfica é estratégica, possuindo uma topografia favorável para a exploração da atividade agrícola, com seus recursos hídricos, as vias de acesso e o incentivo das instituições públicas à expansão do agronegócio, a produção agrícola e a agropecuária, o que possibilita o aumento da concentração fundiária e a elevação do índice das desigualdades sociais resultando em diversos conflitos no campo (Almeida 2017: 77).

A população que hoje vive no Bico do Papagaio é formada por pessoas que entraram na região em 1960 e aí estabeleceram sua morada e seu lugar de trabalho, onde fizeram suas roças. Viviam da pesca, da caça, do garimpo e da extração do coco babaçu. Desse modo, adquiriram suas posses por meio de seu trabalho, e permaneceram no lugar com o objetivo de sustentar suas famílias, como é o caso de dona Socorro, de Esperantina.

Mais a gente venceu e eu tô aqui, e eu não vou desistir, enquanto eu puder, fazer eu faço, o povo diz assim, dona Socorro, a senhora já trabalhou muito pra criar seus filhos, eu tive onze filhos, já chega mulher, o povo chega e fala isso pra mim, e eu não gosto, eu não vou mentir, eu não gosto, quando as pessoas falam isso pra mim, mais eu faço aqui, isso aqui me ajuda muito, eu tenho meu carvão, eu tenho meu azeite, eu tempero mais e com azeite, eu torro no forno, eu tem um forno ali, só de torrar, já quebramos duas carradas de caçamba, caçamba, cheia, cheia, derrama o monte ai, fica dessa altura ai, por acolá, que eu olhava assim e pensava, num vamos quebrar esses cocos, mais só duas mulher quebrou esses cocos, só porque, eu ia fazer comida, correndo pra riba e pra baixo (Dona Socorro, Esperantina, 2019).

A partir da fala da quebradeira de coco dona Socorro, de 66 anos de idade, que vive no as-

sentamento Pingo D'água em Esperantina, observa-se a forma de resistência e construção de sua vida no território. Por trabalhar bastante na sua juventude, diz que venceu e que hoje vive mais tranquila.

Na perspectiva da região de ocorrência dos babaçuais, ela foi denominada “ecológica”, pelas mulheres quebradeiras de coco - na ocasião em que participaram da realização da cartografia - elas compreendem ecologia como o respeito às florestas, aos rios e aos animais, sustentando-se a partir do que a natureza oferece.

A região ecológica, termo criado pelas mulheres, compreende os estados do Maranhão, Piauí, Pará e Tocantins (Almeida 2005). Sua congruência vai desde o Vale do Parnaíba até o Tocantins-Araguaia. Compreende o Maranhão nas regiões do cerrado, dos cocais, das baixadas e dos chapadões. No Piauí, está desde o curso médio e baixo do rio Parnaíba, enquanto no estado do Tocantins localiza-se nas baixadas e nos vales úmidos às margens dos rios Tocantins-Araguaia (Brito 2019).

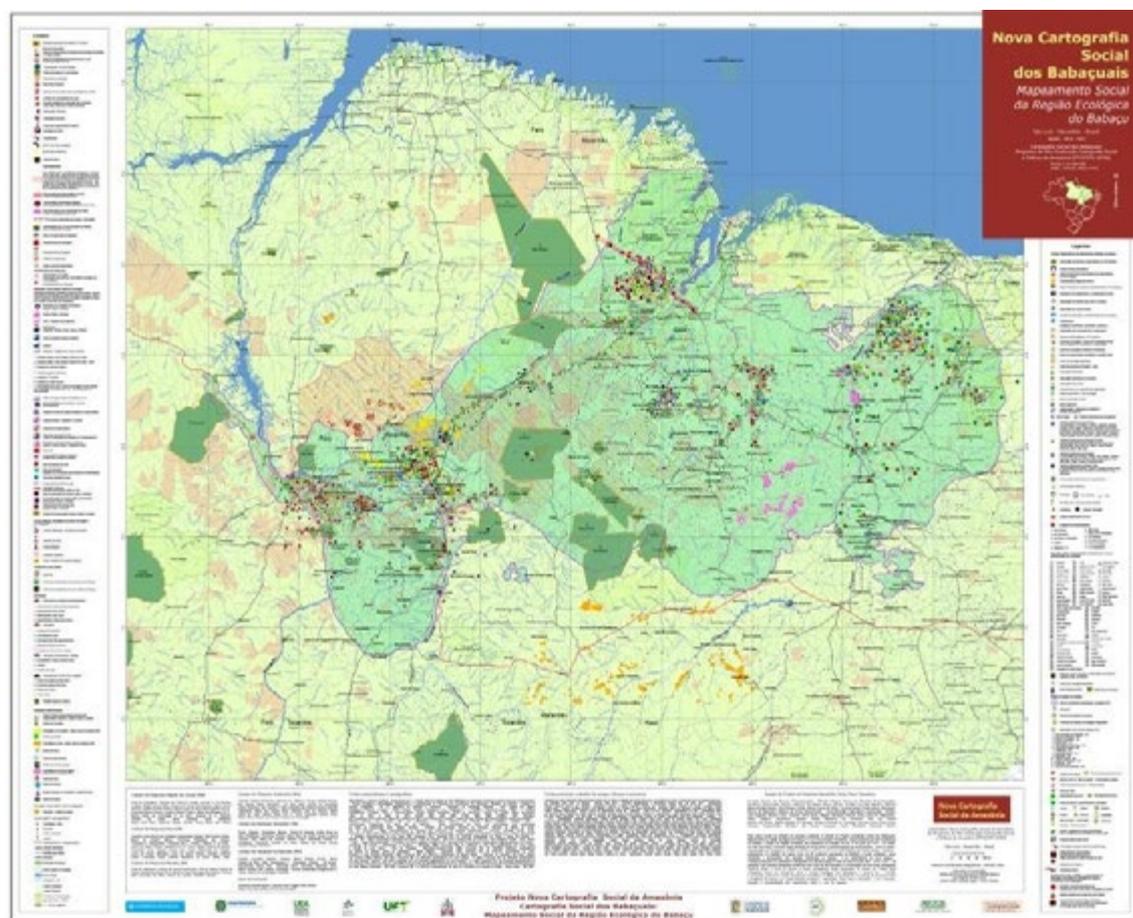
Da palmeira do babaçu, utilizam-se frutos, folhas, raízes, flores e estipe. É uma espécie de árvore que tem seu nome originado do tupi-guarani, *ibá-guaçu*, que significa “fruto grande”. A palmeira faz parte da vida das mulheres quebradeiras de coco babaçu, como são denominadas. Encontra-se nas regiões Norte e Nordeste do Brasil (Tocantins, Pará, Maranhão e Piauí), e chega a ter 30 metros de altura (Comissão Pastoral da Terra 2018).

Na seção que segue, apresenta-se o mapeamento social dos territórios dos babaçuais.

### 3 MAPEAMENTO SOCIAL ECOLÓGICO DA ZONA DOS BABAÇUAIS

O mapa “Nova Cartografia Social dos Babaçuais: Mapeamento Social da Região Ecológica do Babaçu” (Mapa 3), construído em 2014, foi resultado da parceria entre o MIQCB e um grupo de pesquisadores formado por diversas universidades brasileiras.

Mapa 3 - Região Ecológica do Babaçual. Fonte: PNCSA 2020.



A região tem 27 milhões de hectares de cobertura de babaçuais. As mulheres desenvolvem práticas que conservam as palmeiras e estabelecem uma relação de trabalho e geração de renda para suas famílias (Brito 2019). Enquanto referência de região ecológica, o MIQCB define a região dos babaçuais como uma área de quebradeiras de coco que vivem como uma comunidade tradicional na floresta de babaçu. De acordo com Almeida (2019):

O ato de mapear a conhecida “mancha”, correspondente à Região Ecológica do Babaçu, rompeu com a visão oficial formalizada durante a ditadura militar, em 1982, que estimava em 18,5 milhões de hectares a área de ocorrência de babaçu, distribuída pelos Estados do Maranhão, Piauí, Goiás (atualmente Tocantins), Pará e Mato Grosso. O eixo do problema foi deslocado da geografia – área de incidência de determinadas espécies de palmáceas – para a economia política – região ecológica de atuação dos movimentos sociais organizados pelas mulheres extrativistas, que se autodefinem como quebradeiras de coco babaçu (Almeida 2019: 28).

Como instrumento metodológico, de descrição etnográfica, a proposta da nova cartografia social parte do conhecimento dos próprios agentes sociais, da percepção que têm de si e dos outros, e da forma como se inventam enquanto coletividade, enquanto grupo. Os croquis elaborados pelos agentes sociais<sup>5</sup> foram incorporados no laboratório de mapas e

indicam uma série de situações e práticas tradicionais revestidas de experiências vivenciadas pelos agentes sociais que registram suas lembranças. A cartografia, segundo Gaioso (2013), materializa as subjetividades e representações simbólicas dos grupos. De acordo com o autor:

Os mapas são dinâmicos, circunstanciais, resultados de uma situação do presente. Nesse sentido, o mapa, longe de ser a realidade, nada mais é que uma representação elaborada no sentido de instruir diferenças em relação aos mapas oficiais, considerados como legítimos e verdadeiros. Os croquis produzidos, e os mapas, são mais do que meras informações objetivas das territorialidades dos grupos; são respostas a situações atuais; possibilitam a percepção do contexto, dos planos de organização, dos interlocutores; das diferentes posições que os agentes e os grupos assumem frente a diferentes situações. (Gaioso 2013: 71).

Nesse sentido, pode-se dizer que o mapa é um importante instrumento político de reivindicação e de luta; algo fundamental para o autorreconhecimento - enquanto quebradeira de coco, por exemplo - que corresponde a estratégias dessas novas situações. Em suma, dá visibilidade às territorialidades.

Na construção da Nova Cartografia Social, os mapas situacionais representam a realidade histórica, na qual a memória é um elemento relevante. Nesse aspecto, Selau (2004) adverte que a memória se constitui de elementos

<sup>5</sup> Aqui, o conceito de “agentes sociais” é entendido a partir do que caracteriza Bourdieu (2004) na sua defesa pelos agentes sociais e não por sujeitos: “A ação não é a simples execução de uma regra, a obediência de uma regra. Os agentes sociais, tantos nas sociedades arcaicas como nas nossas, não são apenas autômatos regulados como relógios, segundo leis mecânicas que lhes escapam. Nos jogos mais complexos [...] eles investem os princípios incorporados de um *habitus* gerador.” (BOURDIEU 2004: 21).

tais como acontecimentos, personagens e lugares, onde são tratados de forma individual e coletiva. Neles, os esquemas de explicação organizam-se a partir das experiências de vida individual ou coletiva em que o indivíduo está inserido, mesmo que não participe de todas as experiências do grupo.

Dessa forma, os acontecimentos vividos pelas quebradeiras de coco ocupam um determinado lugar, enquanto os vividos pelo coletivo, no processo de organização da luta pelo território, ocupam outro. A produção de mapas passa a compor as lutas sociais dos sujeitos no processo social, político e cultural. As experiências em mapeamentos e práticas de representação das populações locais são frequentes nas ações de representações espaciais. Além de contarem com o uso das novas tecnologias, os mapeamentos passam a ser feitos por novos agentes sociais, dando lugar

“[...] à constituição de um campo da representação cartográfica onde se estabelecem relações entre linguagens representacionais e práticas territoriais, entre a legitimidade dos sujeitos da representação cartográfica e seus efeitos de poder sobre o território.” (Acsegrad 2012: 9).

A relação do mapeamento social com os modos de vida das mulheres quebradeiras de coco babaçu - e os cuidados que essas desenvolvem com as palmeiras - refletem a forma como produzem e reproduzem suas vidas no campo. Assim, na seção a seguir apontam-se as reflexões sobre os modos de vida dessas mulheres.

#### **4 MULHERES QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU: MODOS DE VIDA**

Na região dos babaçuais, área de transição amazônica, encontra-se uma diversidade de povos e comunidades tradicionais que vive do extrativismo, como é o caso das mulheres quebradeiras de coco babaçu. Suas atividades na quebra do coco fazem parte da tradição passada de geração a geração.

As quebradeiras construíram sua identidade coletiva como mulheres, adultas e jovens, quilombolas, indígenas, agroextrativistas, mães, avós, filhas e companheiras. Seu movimento vem contribuindo para a construção contemporânea da noção de “populações tradicionais” (Oliveira 2011). Sua definição como povo tradicional é respaldada pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1989, que estabelece a autodefinição como critério fundamental de identificação dos povos e das comunidades tradicionais. Além disso, essas mulheres são reconhecidas pela Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), instituída no Brasil pelo Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007 (Actionaid Brasil 2015: 7).

As palmeiras do coco babaçu fazem parte da identidade das mulheres, e sua preservação é o objetivo maior. Nesse sentido, a destruição das palmeiras impacta no seu modo de vida. Dona Socorro adverte que as derrubadas são daninhas para o ambiente:

Quando passo e vejo os fazendeiros derrubando os babaçuais é como estivesse derrubando minha alma. Eles jogam veneno para elas morrerem e, cada dia fica difícil. Assim, nossos babaçus estão morrendo. Eles querem derrubar para plantar soja, eucalipto e criar gado (Dona Socorro, Esperantina, 2019).

Ao contrário do sentido que os babaçus têm para os fazendeiros/empresários da região, as mulheres quebradeiras de coco se misturam com as palmeiras em seus modos de vida. Entre os instrumentos de trabalho que carregam, estão um cofo, um machado e um macete. Assim, cada vez que ela ergue o braço para realizar sua tarefa, não é só um braço que está sendo levantado, mas a sua história que está sendo escrita a cada coco partido. É uma maneira de a quebradeira dizer, “estou aqui”, esse é “meu território”, “minha história”. Nesse ato, existe toda uma carga simbólica operando em sua realidade. A “labuta” diária das quebradeiras, todas as vezes que saem das suas casas para o campo e enchem seus cofos de amêndoas de coco, inundam suas almas com esperança.

As mulheres quebradeiras de coco babaçu precisam entrar nos babaçuais, que ficam quilômetros distantes de suas casas; para coletar o coco babaçu, adentram as florestas e caminham por pequenos e estreitos caminhos, levando cofos de palha. Ao encontrarem uma palmeira, apanham os frutos do babaçu caídos no chão. Elas enchem os cofos e os colocam na cabeça, retornando aos ranchos (casa pequena feita no meio dos babaçuais) onde juntam grande quantidade de cocos babaçus que, posteriormente, serão quebrados.

A quebradeira de coco babaçu, no meio do mato, em um rancho e solitária, senta-se ao chão e, com a perna direita sobre o cabo do machado, manuseia um pedaço de pau de, aproximadamente, 30 centímetros. Com ele, bate várias vezes até quebrar e separar a amêndoa da casca. A amêndoa é colocada no cofo, e as cascas, jogadas ao lado, fazem um monte. Essas cascas serão usadas para fazer carvão, produto útil na vida das mulheres no preparo da alimentação. As caeiras são abertas no meio do mato, próximo aos ranchos. Sobre isso, Santos (2021) discorre:

Das cascas de coco babaçu é feito o carvão. As cascas do coco babaçu são acumuladas e guardadas na medida que as mulheres vão quebrando o coco para juntar os bagos. O carvão é feito em caeiras, que são buracos redondos de aproximadamente 70 centímetros de profundidade cavados no chão onde o fogo é aceso dentro do buraco e todas as cascas colocadas dentro. Depois de queimadas as cascas, a água são jogadas por cima para apagar as labaredas do fogo e em seguida é o momento de colocar as palhas de bananeiras cortadas e cobrir com a terra que foi tirada de dentro do buraco. No dia seguinte, a quebradeira retira a terra, as palhas de bananeiras e o carvão com a mão de dentro do buraco, colocando-o em um saco grande. Esse carvão é utilizado todos os dias e é vendido na feira local como uma maneira de gerar renda para elas (Santos 2021: 38-39).

Ao descrever a lida da quebradeira de coco babaçu, dentro do mato, Santos (2021) enfatiza a geração de renda a partir dos materiais que produz para sua sobrevivência. O carvão é retirado da caeira e no dia seguinte é colocado em sacos grandes e transportado sobre a cabeça na caminhada até em casa. Com as amêndoas, as mulhe-

res também produzem azeite, utilizado na culinária da região, conforme destaca Santos (2021).

O azeite do coco babaçu é feito das amêndoas torradas, de onde se extrai o óleo. As amêndoas são colocadas em uma panela grande com o fogo aceso, onde se mexe com um pedaço de pau até que vão ficando pretas e torradas. Em seguida, essas amêndoas são quebradas em pedaços pequenos e pisadas no pilão ou moidas em um moinho pequeno, de onde se tira uma pasta que é colocada novamente em uma panela no fogo até ferver e o azeite subir (flutuar). Após esse processo a panela é retirada do fogo com o azeite ainda fervendo, deixando-o esfriar para, com um copo, ir retirando o azeite da panela e ir armazenando em garrafas. (Santos 2021: 37).

O azeite do coco babaçu - um produto consumido no seu dia a dia, no preparo dos alimentos - permanece na tradição das quebradeiras de coco e gera renda para as famílias. Do azeite, produz-se também o sabão do coco babaçu, utilizado para lavar roupas e utensílios domésticos. A forma como produzem o sabão é uma herança transmitida das mais velhas para as mais novas. Santos (2021) aponta que esse sabão de coco babaçu

[...] é feito com a mistura do azeite com soda cáustica em uma vasilha de plástico em que se mexe com um pedaço de pau até ficar pastoso. Conforme a cultura das quebradeiras de coco babaçu de São Miguel do Tocantins, conversar com outras pessoas durante o ritual de fazer o sabão, faz com que o produto não sirva para uso

depois de pronto. Segundo dizeres na região, se trata de um momento solitário, pois, se no ato da produção do sabão as pessoas falarem com tom de voz alto, o sabão pode ferver e não ficar pronto. Tanto o sabão, quanto o azeite, além de utilizados em casa no dia a dia é vendido na feira da cidade de São Miguel aos domingos (Santos 2021: 37).

Ao longo de suas trajetórias de vida, as mulheres quebradeiras de coco babaçu desenvolveram uma técnica própria, que se mistura com valores, crenças e tradições. A polivalência da palmeira permite o aproveitamento da planta em várias situações, de acordo com os modos de vida das quebradeiras. A coleta está, de certo modo, associada às lavouras de subsistência - plantam arroz, melancia, feijão, mandioca, milho etc. - e leva alguns meses para começar a produzir os primeiros frutos.

A roça de toco<sup>6</sup> também está ligada à dinâmica dos babaçuais. Logo que o arroz na roça está no ponto de ser colhido, a quebradeira deixa os babaçuais, temporariamente, e vai à colheita nas roças; ou seja, a mulher quebradeira de coco babaçu vive de acordo com a dinâmica dos territórios dos babaçuais do Bico do Papagaio.

Os modos de vida das quebradeiras de coco apresentam o babaçu como um alimento tanto para o consumo como para a geração de renda (Figuras 1 e 2).

<sup>6</sup> Roça de toco é uma prática transmitida de geração a geração nas comunidades tradicionais da região do Bico do Papagaio, em que as agricultoras/os familiares escolhem uma área para o plantio e realizam o corte de algumas árvores e depois de dois meses queimam o mato, recolhem os pedaços de pau que o fogo não queimou para então plantar arroz, feijão e leguminosas, prática que não agride a natureza, por sua pequena intensidade e aproveitamento das cinzas, tocos como substrato para o solo.

Figura 1 - Gongo, castanha e azeite no Assentamento Pingo d'água, Esperantina (TO). Foto: Rejane Almeida, 2019.



Figura 2 - Mulher realizando sua atividade no Assentamento Pingo d'água, Esperantina (TO). Foto: Rejane Almeida, 2019.



Nesse caso, as quebradeiras de coco têm suas identidades construídas pelo lugar, pelo espaço no qual estão inseridas e por suas culturas. São as manifestações das suas lutas, alimentadas pelas memórias das que as antecederam. Seus modos de viver, suas manifestações culturais são constituídas como um poder simbólico e de afirmação de sua identidade. Assim, o trabalho no coco

[...] consiste em uma prática extrativista e de beneficiamento, destinada tanto ao consumo na esfera familiar, como na comercialização, na maioria das vezes em pequena escala, e que funciona localmente como uma forma de complementação de outras práticas laborais [...] o trabalho no coco é uma atividade laboral capaz de gerar alguma renda, ainda bastante reduzida, que propicia a aquisição de certos bens de consumo não disponibilizados pela produção nativa e que, todavia, são imprescindíveis à economia familiar de subsistência (Silva Neto 2010: 8.443, grifo nosso).

Por pertencerem a uma classe de trabalhadoras rurais, as quebradeiras de coco são vistas pelos fazendeiros e empresários como mulheres com poucas habilidades e/ou competências para dinamizar a economia do lugar onde habitam. A força do capital globalizado fica evidenciada quando essas mulheres são impedidas de colher o coco nas fazendas, o que as força a criar mecanismos de sobrevivência dentro do território, conservando seus modos de viver e autoafirmando suas identidades, culturas, histórias e memórias.

Diz Thompson (1992: 197) que toda fonte histórica pode ser capaz de deslocar as camadas de memória, cavar fundo em suas sombras, na expectativa de atingir a verdade oculta. Dessa forma, nas memórias e narrativas das mulheres quebradeiras

de coco de São Miguel do Tocantins e de Esperantina, busca-se a visão sobre seu próprio trabalho.

Nossas interlocutoras dizem o que o coco representa para elas:

A quebra de coco representou tudo na minha vida, eu criei todos os meus filhos quebrando coco. Comprava arroz, carne, café, açúcar, tudo que uma casa precisa. Eu fazia tudo com a quebra do coco, quebrando coco. Nessa data eu quebrava dez quilos, doze quilos. Botava adjunto de vinte mulher, quebrava dois, três sacos de coco, quem comprava, nessa data, nosso coco era um homem chamado Santana. Adjunto era assim: a gente juntava aqueles cocos um mês, juntando, só juntando né? Aí, quando ele estava já largando (a amêndoa soltando da casca do coco), a gente juntava dez, quinze mulher e botava pra quebrar aquele coco de adjunto da gente. A gente trocava dia, eu quebrava pra as outras. Assim, uma comparação: eu quebrava um dia pra ela, se eu quebrasse dez quilos, ela tinha de quebrar dez quilos pra mim. Sobre isso é que a gente botava esse adjuntão, dava pra quebrar esse coco tudo de uma vez, dois sacos, três sacos. Aí, o comprador ia buscar lá no mato o coco (Dona Maria José, São Miguel, 2019).

Nas palavras de dona Maria Amália:

Eu quebrava mais minha mãe pra vender pra sobreviver e assim eu fui levando aquela vida, fazia bolo pra vender com azeite do coco que eu tirava né? Vendia, fazia aquela zoreinha, fazia bolim de tapioca, aprendi a fazer farinha né? E fui levando a vida. Mas sempre toda vida quebrando coco para semana, na hora que a gente chegava da roça de tarde, a gente já vinha passando naquelas palmeiras, já era juntando um monte de coco e deixando no barraco, quando era quinta-feira, o serviço da gente, era quebrar aqueles coco, quando era sábado botava aquela carguinha a jumentinha e montava no meio, ou num cavalo, ou num jumento, e ia para Sampaio, duas léguas e meia, vender aquele coco, ai lá comprava o sal, comprava café, comprava o açúcar, o querosene né? Aquele tempo tinha o ne-

gócio da querozena, ai eu fui crescendo, a minha mãe era doente, tinha problema de reumatismo, ai eu aprendi quebrar coco mais a muié que morava lá no São Miguel (Dona Maria Amália, Esperantina, 2019).

As narrativas de dona Maria José e dona Maria Amália manifestam a importância do coco babaçu nas suas histórias e na criação dos seus filhos; mostram a contribuição da mulher no sustento da casa e nos revelam a organização de mulheres para ajudar umas às outras. Podemos perceber que o trabalho da quebradeira acontece em conjunto, visto que, no ato da quebra de coco, existe uma troca de informação. O “adjunto”,<sup>7</sup> por exemplo, é uma troca, uma organização que demonstra a necessidade de realizar o trabalho de forma dinâmica.

As falas de Maria das Dores e Maria Amália representam uma gratidão ao coco babaçu, fruto da palmeira dos babaçuais de São Miguel do Tocantins e Esperantina, por esse ter sido (apesar das dificuldades e da escassez de recursos) um produto que as ajudou na criação dos filhos. Quando é dito que a quebra do coco “foi tudo pra mim”, compreende-se que o coco babaçu foi uma possibilidade de gerar renda, de se autoafirmar e de prover recursos mínimos para arcar com as despesas da família. As figuras 3 e 4 mostram as mulheres quebrando coco babaçu no assentamento Pingo d’água.

Figura 3 - Mulheres quebradeiras de coco babaçu (Maria Amália, Maria das Dores, Maria José e Luiza)<sup>8</sup>. Fonte: Almeida e Santos 2019.



<sup>7</sup> Um mutirão de mulheres que quebram o coco umas para as outras.

<sup>8</sup> Da esquerda para a direita, as mulheres e seus respectivos primeiros nomes (opção delas): Maria Amália, Maria das Dores, Maria José e Luiza, que não quis sair na foto de corpo inteiro.

Figura 3 - Dona Socorro, quebradeira de coco babaçu. Fonte: Almeida e Santos 2019.



É inegável que o modo de viver das quebradeiras de coco tem, em seu pertencimento, o território. E as estratégias, como o “adjunto”, são meios criados por elas para tornar mais rápida a quebra do coco, aproveitando o máximo possível do fruto. As imagens apresentadas nas figuras 2 e 3 simbolizam a cultura das mulheres quebradeiras de coco e seu cotidiano. O uso de utensílios, os instrumentos de trabalho e a produção da vida nos territórios.

Essas mulheres encontraram, na quebra do coco babaçu, um caminho para compor suas próprias narrativas, com as peculiaridades daquelas que não tiveram acesso aos códigos e signos da leitura e da escrita. Além das vozes de dona Maria das Dores e dona Maria Amália, sobre o ofício de quebrar coco, a fala de dona Maria Luiza destaca:

O coco trouxe tudo na minha vida, sou aposentada hoje e meu marido também, mas eu faço é gostar de quebrar coco, gosto de quebrar coco no mato, gosto de sentir o cheiro da terra molhada, do mato, ver as palhas das palmeiras balançar com o vento, ver os cachos de coco caírem no chão, gosto de fazer carvão. Cozinhar com carvão me parece que a comida fica mió. Me sinto bem tirando azeite de coco, o cheiro me lembra minha mocidade, me lembro da minha mãe que já morreu. Só lavo meus pratos com sabão de coco, dá mais espuma. Esse sabão comprado não é bom não. Quando eu tô no mato eu não penso em nada, parece que eu fico mais tranquila, minha cabeça esfria é muito bom, gosto de suntá o silêncio dentro do baxão da Quinô. (Dona Maria Luiza, São Miguel, 2019).

Na entrevista de dona Maria Luiza, percebemos a ligação com o próprio território. Essas mulheres têm as suas memórias conectadas a terra. O balançar das palhas de coco babaçu, produzido pelo

vento, é percebido por dona Maria Luiza como uma canção não cantada, não ouvida. Contudo, segundo seu depoimento, demonstra um momento em que a mulher sente acalmar o coração e a alma, como se suas esperanças fossem realimentadas. Percebe-se que a sua memória é acionada todas as vezes que ela sente o cheiro da terra molhada, do azeite de coco; suas memórias são mobilizadas por esses rituais em que a força do que é simbólico opera na realidade. Sobre esse aspecto, Bourdieu (2013) destaca que:

[...] tudo se passa como se os sistemas simbólicos estivessem destinados pela lógica de seu funcionamento enquanto estrutura de homologias e de oposições, ou melhor, de desvios diferenciais, a preencher uma função social de associação e dissociação, ou então, a exprimir os desvios diferenciais que definem a estrutura de uma sociedade enquanto sistemas de significações, arrancando os elementos constitutivos desta estrutura, grupos ou indivíduos, da insignificância. (Bourdieu 2013: 17).

Assim, seus modos de viver e de perceber a vida perpassam a força do simbólico, da dinâmica das estruturas que sustentam uma sociedade, estratificada a partir do território, das culturas e da relação com a natureza. É o simbólico se manifestando enquanto força capaz de alimentar e retroalimentar as memórias dessas mulheres. Dessa forma, sentir o cheiro da “terra molhada” é reafirmar o seu lugar de fala e, possivelmente, visualizar o seu próprio corpo; significa encher-se de vida quando ela diz “[...] gosto de sentir o cheiro da terra molhada [...]”. Isso é uma relação de sintonia com seu território; é a interligação de

sua identidade com seu lugar de fala. A cultura é gestada pela própria ação de quebrar coco babaçu, pois é no ato de quebrar coco com outras quebradeiras que se constroem seus modos de viver, de afirmar suas culturas e religiosidades, e de construir suas identidades. Nessa direção, apresenta-se o sentimento de dona Maria José em relação à palmeira babaçu:

O que eu sinto quando eu tô assim que eu vejo uma palmeira, só me dá vontade de pegar o tiracó e ir pro mato, porque eu gosto de quebrar coco, porque no mato quando eu tô quebrando coco a minha intenção é só mais de quebrar. Para mim a palmeira serve, pra esquecer os problemas da vida, da gente, que a gente muitas vez vai para o mato, comigo já aconteceu, cheia de problema mais, naquela vontade que eu tenho tão grande de quebrar coco que eu me esqueço dos problemas da minha vida, só lembro mesmo dos coco, quando eu rumo pra vim pra de tarde eu já tô imaginando, ô meu Deus, que, que aconteceu porque já tô indo pra casa, eu não sei o que tá acontecendo lá em casa, se eu pudesse eu ficava no mato dia e noite porque eu amo quebrar coco. (Dona Maria José, 2020).

Na fala da interlocutora, observa-se a afetividade dessas mulheres em relação às palmeiras e à “quebração” do coco babaçu. Sua narrativa pode ser interpretada como uma força simbólica que, em certa medida, as quebradeiras têm com os babaçuais. No trecho “[...] vontade que eu tenho tão grande de quebrar coco que eu me esqueço dos problemas da minha vida [...]”, observa-se que o ato de quebrar coco é também uma das maneiras de a quebradeira esquecer, por algumas horas, a dureza da vida. As palmeiras e o barulho do coco sendo partido pelo macha-

do são a forma que encontra para alimentar as próprias esperanças. Acima de tudo, é dentro dos babaçuais que essas mulheres se sentem pertencer e se revigoram para continuar resistindo à destruição causada pelas invasões de fazendeiros que matam as palmeiras e põem fogo nelas para, depois, colocar seu gado.

Nessa direção, as quebradeiras dão significado aos próprios modos de vida e às suas manifestações religiosas, construindo seus discursos e suas práticas de resistência. Percebemos, na voz de dona Maria Luiza, as várias vozes evocadas por sua memória. As quebradeiras carregam as memórias de suas ancestralidades, seus costumes e suas tradições, como define Paul Ricoeur (2007: 133): “[...] a memória coletiva [é] como uma coletânea de rastros deixados pelos acontecimentos que afetaram o curso da história dos grupos envolvidos”.

Dona Maria José nos diz como a vida de mulheres quebradeiras de coco babaçu, no território de São Miguel do Tocantins, representa os infinitos grotões espalhados pelo Norte do estado. O território dos babaçuais, para ela, foi a única alternativa encontrada para criar todos os filhos e sobreviver:

Eu era casada, vivia com meu marido trabalhando na roça, quebrando coco, fazendo caeira,<sup>9</sup> plantando roça de milho, arroz, fava, batata doce. Eu pari doze filhos, tudo de parto normal e em casa mesmo. Quem

pegava meus meninos era uma parteira. Mas aí um dia meu marido morreu, ele adoeceu, levei ele para o hospital de Imperatriz-Maranhão, mas Deus levou ele. Eu ainda fiquei prenha de sete meses, fiquei triste desesperada: como eu, ia criar minha filha sem a ajuda do meu marido e ainda prenha? Pari esse último no hospital, mas a criança nasceu morta, Deus levou, Deus sabe o que faz, né? Voltei pra casa e fui trabalhar. A quebra de coco babaçu foi tudo pra mim, foi meu marido, foi minha mãe, foi meu pai, foi tudo, tudo mesmo. Eu passava o dia no mato com o monte de menino quebrando coco, quando tava quebrando esse coco eu enchia uma cuia de gongo, levava para casa pra comer, e fazendo caeira e os meninos enchia as caeiras de coco e eu quebrando coco pra comprar arroz, farinha e feijão e carne pra eles. Sofri muito, muito, muito mesmo, porque demorei muito tempo pra me aposentar por viúva, mais de cinco anos. Assim, a quebra do coco pra mim, foi minha valença. (Dona Maria José, 2019).

As memórias de dona Maria José nos dão uma dimensão da importância do coco babaçu para seu grupo social, majoritariamente formado por mulheres negras. A fala dessa senhora revela que o babaçual representa a única fonte de renda desse grupo, e que o coco é o principal elemento, o que permite que a comida chegue às suas casas nas cidades de São Miguel do Tocantins e Esperantina. Em sua fala, também percebemos o sentimento de gratidão ao coco babaçu, quando diz que a quebra do coco foi sua “valença”.<sup>10</sup> Ficam explícitas as muitas possibilidades de uso do coco babaçu, como usar as cascas para fazer carvão (o que ela ainda usa para cozinhar suas

<sup>9</sup> Caeira é um buraco cavado no chão de, aproximadamente, 80 cm de profundidade, onde as quebradeiras de coco babaçu acendem fogo dentro do buraco para queimar as cascas de coco babaçu a fim de produzir o carvão de uso diário.

<sup>10</sup> Assemelha-se ao significado da palavra “sorte”.

comidas); vender na cidade e, com isso, conseguir algum dinheiro; fazer sabão para lavar as roupas, e comer os “gongos”<sup>11</sup> fritos, com farofa ou assados no espeto.

A memória de dona Maria José apresenta vários sentimentos. Desde a angústia e o medo até a força e a resistência de encarar a dureza da vida, mesmo com poucas possibilidades. A força do simbólico é acionada e demarca quais caminhos foram percorridos - e como foram percorridos - para criar seus 12 filhos. Dessa maneira, sua memória é, em certa medida, construída a partir de várias outras memórias e identidades. Trata-se de uma memória coletiva do grupo social a que pertencem (quebradeiras de coco). Nesse aspecto, Pollak (1992) possibilita compreender a memória enquanto:

[...] elementos constitutivos da memória, individual ou coletiva. Em primeiro lugar, são os acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são os acontecimentos que eu chamaria de “vividos por tabela”, ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. (Pollak 1992: 2).

Pela forma com que dona Maria José relata seu dia a dia no discurso, fica evidente que vivia uma vida em grupo com outras habitantes do território de São Miguel do Tocantins. Os acontecimentos pessoais, como a perda do marido, demonstram a força dessa mulher que viu na “quebração” do coco babaçu um meio para criar

seus filhos e suas filhas. Sua identidade apresenta uma ligação com a terra.

Se “[...] a identidade é formada na ‘interação’ entre o eu e a sociedade”, conforme afirma Hall (2006: 90), então as identidades, as culturas das quebradeiras de coco são formadas a partir de suas experiências sociais; organizadas pelas dinâmicas dos territórios onde habitam; vividas e sentidas no decorrer da sua construção social.

## CONSIDERAÇÕES

A análise dos modos de vida das quebradeiras de coco babaçu possibilita afirmar que as estratégias de resistências do cotidiano, como o “adjunto”, permitiram construir formas de organização do trabalho, respeitando suas particularidades.

Por meio das narrativas das mulheres quebradeiras de coco dos territórios de São Miguel do Tocantins e de Esperantina, foi possível conhecer as suas histórias de vida e a construção da identidade desse grupo social. Suas memórias e narrativas revelaram as construções de territorialidades e, no tecer do texto, tornaram-se o fio que conduziu a escrita sob uma perspectiva interdisciplinar. O entrelaçamento de várias histórias ligadas ao ato de quebrar o coco foi costurado por muitas memórias, que deram os nós nas narrativas e nas vozes dissonantes e as alinharam ao tema principal dessas reflexões: os modos de vida dessas mulheres.

<sup>11</sup> É uma larva que se desenvolve dentro da amêndoa do coco babaçu e é comestível.

É inegável que os modos de viver, as culturas, as identidades e as resistências das quebradeiras são um contraponto à ditadura da cultura dominante. A simplicidade desses aspectos é vista como ato de insubordinação em relação ao capital hegemônico.

Assim, as memórias precisam ser sempre revisitadas. As narrativas necessitam ser registradas para que as gerações conheçam e percebam a cultura e as infinitas e plurais vozes dos nativos da região, em especial desse grupo social.

Os resultados da pesquisa possibilitam afirmar que a força da história oral que essas mulheres conservam, em suas memórias, permitem que as futuras gerações conheçam suas tradições, identidades e ancestralidades. Assim, a História Oral dá visibilidade aos invisíveis (Alberti; Fernandes & Ferreira 2000).

A região ecológica dos babaçuais é assim denominada por ser um vasto cocal de babaçuais. As mulheres organizam-se em redes de proteção socioambiental para defender as palmeiras que caracterizam os elementos de territorialidades da região Norte do Tocantins. Elas produzem fazeres e saberes que, em processos de práxis culturais, elaboram gramáticas de proteção humana e ambiental (Almeida 2013).

## REFERÊNCIAS

Actionaid Brasil. 2015. *Acesso a terra, território e recursos naturais: a luta das quebradeiras de coco babaçu*. [http://actionaid.org.br/wp-content/files\\_mf/1493418575quebradeiras\\_actionaid\\_port\\_rev1.pdf](http://actionaid.org.br/wp-content/files_mf/1493418575quebradeiras_actionaid_port_rev1.pdf).

Acselrad, Henri. 2012. Mapeamentos, identidades e territórios in *Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate*. Organizado por Acselrad, Henri. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional.

Almeida, Alfredo W. B. 1995. *Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGCA-UFMA/Fundação Ford.

Almeida, Alfredo W. B.; Martins, Cynthia Carvalho e Shiraishi Neto, Joaquim. 2005. *Guerra ecológica nos babaçuais: o processo de devastação das palmeiras, a elevação do preço de commodities e aquecimento do mercado de terras na Amazônia*. São Luís: Miqcb/Balaios Typographia.

Almeida, Alfredo W. B.; Farias Júnior, Emmanuel de Almeida. 2011. *Povos e comunidades tradicionais: nova cartografia social*. Manaus: UEA Edições.

Almeida, Alfredo W. B. 2019. *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.

Almeida, Rejane Cleide Medeiros de. 2017. *Práxis política do movimento dos trabalhadores rurais sem-terra (MSTTO): trajetória de organização e formação política*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

Bourdieu, Pierre. 2007. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.

Bourdieu, Pierre. 2004. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense.

Brito, Kathiane Santana. 2019. “Não existe babaçu livre em terra presa”: estratégia, autonomia e resistência nos babaçuais. Dissertação de mestrado, Programa de Pós- Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, Universidade Estadual do Maranhão, São Luis.

Comissão Pastoral da Terra. 2018. *Do coco babaçu à emancipação: o poder das quebradeiras do Maranhão*. <https://cptnacional.org.br/publicacoes-2/destaque/4439-do-coco-babacu-a-emancipacao-o-poder-das-quebradeiras-do-maranhao>.

Fernandes, Bernardo Fernandes. 2010. Agronegócio e a Reforma Agrária. *Revista Nera*. [http://www2.fct.unesp.br/nera/publicacoes/AgronegocioReformaAgraria\\_Bernardo.pdf](http://www2.fct.unesp.br/nera/publicacoes/AgronegocioReformaAgraria_Bernardo.pdf).

Ferreira, Maneta Moraes; Fernandes, Tânia Maria; Alberti, Verena. 2000. *História oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Fundação Getúlio Vargas.

Gaioso, Arydimar Vasconcelos. 2013. Aspectos da produção etnográfica na antropologia para as denominadas comunidades tradicionais, in *Insurreição de saberes 3: tradição quilombola em contexto de mobilização*. Organizado por Martins, Cynthia Carvalho et al. Manaus: UEA.

Haesbaert, Rogério. 2006. *O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Hall, Stuart. 2006. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2019. *Dados da população do município de Esperantina*

(TO). <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/to/esperantina/historico>.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2019. *Dados da população dos municípios de Tocantins*. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/to/panorama>.

Krenak, Ailton. 2018. Ecologia Política. *Ethnoscientia* 3 (n. 2 especial). <http://www.ethnoscientia.com>.

Meihy, José Carlos S. B. 1996. *(Re) introduzindo história oral no Brasil*. São Paulo: Xamã.

Martins, Cynthia Carvalho. 2011. A afirmação identitária dos grupos étnicos na Amazônia: desafios à pesquisa, In: *Terras e Territórios na Amazônia: Demandas, Desafios e Perspectivas*. Organizado por Sauer, Sérgio; Almeida, Wellington. Brasília: UNB.

Pollak, Michel. 1992. Memória e identidade social. *Estudos Históricos* 5 (0): 200-212.

Portelli, Alessandro. 1997. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na História Oral. *Projeto História* 15.

Ribeiro, Djamila. 2017. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento.

Ricoeur, Paul. 2007. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp.

Santos, Juscelino Laurindo. 2021. As filhas das palmeiras do coco babaçu: memórias e narrativas de modos de vida de quebradeiras de coco de São Miguel do Tocantins (TO). 131 f. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Estudo de Cultura e Território, Universidade Federal do Tocantins, Araguaína.

Selau, Maurício de Silva. 2004. História oral: uma metodologia para o trabalho com fontes orais. *Revista Esboços* 11. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/486/9887>.

Silva Neto, Nirson Medeiros da. 2010. Trabalho como símbolo: ensaio sobre a dimensão simbólica do trabalho no coco no Bico do Papagaio. *Anais do XIX Encontro Nacional do CONPEDI*. Fortaleza: Conpedi.

Sistema de Informações Territoriais. 2010. <http://sit.mda.gov.br>.

Souza, Elizeu Clementino de. 2006. A arte de contar e trocar experiências: reflexões teórico-meto-

dológicas sobre história de vida em formação. *Revista Educação em Questão* 25 (11): 22-39. <https://periodicos.ufrn.br/educacaoemquestao/article/view/8285>.

Thompson, Paul. 1992. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.