

POPULAÇÕES TRADICIONAIS, MODERNIZAÇÃO NA AMAZÔNIA E AS QUEBRADEIRAS DE COCO-BABAÇU NO MUNICÍPIO DE SÃO DOMINGOS DO ARAGUAIA/PA

*Andréa Hentz de Mello*¹
*Valtey Martins de Souza*²

Resumo

Neste trabalho, o termo “populações tradicionais” ou “comunidades tradicionais” são índios, pescadores, populações quilombolas, seringueiros, trabalhadores rurais, que lutam para permanecer nos territórios ocupados por elas historicamente. A temática principal versa sobre o processo de modernização na Amazônia impactando as populações tradicionais, como as quebradeiras de coco-babaçu do município de São Domingos do Araguaia/Pará. Partindo do objetivo principal, o trabalho verificou como as quebradeiras locais percebem seus territórios que passaram por este processo de “modernização”. A metodologia utilizada fez uma releitura acerca do conceito de “população tradicional” e revisão das temáticas “modernização na Amazônia”. A pesquisa de campo apontou o território como um recurso e abrigo composto pela apropriação da tradição simbólica dessas comunidades.

Palavras-chave: Comunidades tradicionais. Territorialidade. Identidade.

Abstract

In this paper the term “traditional populations” or “traditional communities” are indigenous, fishermen, maroon peoples, rubber tappers, rural

¹ Doutora em Ciências do Solo e professora adjunta II da Faculdade de Ciências Agrárias de Marabá e do Programa de Pós-graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará – *Campus* Universitário de Marabá/PA. Contato: andreahentz@ufpa.br

² Geógrafo pela Ufpa e mestre pelo Programa de Pós-graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia. Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, *Campus* Universitário de Marabá/PA. Contato: valtey@ufpa.br

workers etc. struggling to remain in the territories occupied by them historically. Thus, the main theme is about the process of modernization in the Amazon impacting traditional populations such as babassu coconut breakers in São Domingos do Araguaia/Pará. Therefore, the main objective of this work is to check how local breakers perceive their territories that have undergone a process of “modernization”. The methodology to achieve this goal involves a reinterpretation of the concept of “traditional populations”, a review of the thematic “modernization in the Amazon”, babassu coconut breakers in São Domingos do Araguaia/Pará, and a field survey in which was found ways in which the local breakers perceive their territories. As a result we found that a group of breakers realizes that territory as a source of resource and shelter, and other group reports a symbolic appropriation of their lands.

Keywords: Traditional communities. Territoriality. Identity.

INTRODUÇÃO

Nesse trabalho, o termo “populações tradicionais” ou “comunidades tradicionais” é propositalmente abrangente e essas populações são índios, pescadores, populações quilombolas, seringueiros, trabalhadores rurais entre outros, que lutam para permanecer nos territórios ocupados por elas historicamente. Esses territórios são caracterizados por formas de apropriação coletiva e familiar da terra e dos recursos naturais que garantem a reprodução física, social e cultural dessas comunidades.

Partindo das características expostas e do reconhecimento estudado, entende-se que as mulheres quebradeiras de coco-babaçu fazem parte de comunidades tradicionais que vivem em uma região que passou por um processo de “modernização”. Desse modo, o trabalho versará sobre o processo de modernização na Amazônia impactando as populações tradicionais, entre elas as quebradeiras de coco-babaçu do município de São Domingos do Araguaia, no Estado do Pará. Portanto, busca-se, neste trabalho, verificar como as quebradeiras locais percebem seus territórios que passaram pelo processo de “modernização”.

O trabalho está estruturado em introdução, material e método, revisão conceitual e teórica, resultados e discussão e referências.

MATERIAL E MÉTODO

A metodologia para alcançar esse objetivo passa por uma releitura acerca do conceito de “população tradicional”, uma revisão das temáticas “modernização na Amazônia”, quebradeiras de coco-babaçu no município de São Domingos do Araguaia, Pará, e uma pesquisa de campo em que se verificou os modos como essas quebradeiras locais percebem seus territórios. Foram realizadas gravações das falas e anotações para que os dados fossem compilados, e fotografias foram tiradas para compor o registro dos territórios das quebradeiras, do modo como elas exercem suas territorialidades.

REVISÃO TEÓRICA E CONCEITUAL

Populações tradicionais

Cunha e Almeida (2001) falam que o uso do termo “populações tradicionais” é propositalmente abrangente. Todavia, essa abrangência não deve ser entendida com confusão conceitual. A definição do termo populações tradicionais pela adesão à tradição seria contraditório com os conhecimentos antropológicos atuais, como também seria mera tautologia defini-las como populações que têm baixo impacto sobre o ambiente, para depois afirmar que são ecologicamente sustentáveis.

Dessa maneira, Cunha e Almeida (2001) entendem que se as definirmos como populações que estão fora do mercado, se tornará difícil encontrá-las na atualidade. Para esses autores, nos textos acadêmicos e jurídicos descreve-se, em geral, as categorias por meio das propriedades ou características dos elementos que as instituem. Mas as categorias sociais também podem ser descritas “em extensão”, isto é, pela simples numeração dos elementos que as compõem. Portanto, esses autores entendem que a definição de populações tradicionais deve ocorrer de maneira “extensional”, ou seja, enumerando seus membros atuais, ou candidatos a membros.

Para Cunha e Almeida (2001), essa abordagem está de acordo com o destaque que eles dão à criação e à apropriação de categorias, e, o que é mais importante, ela direciona para a formação de sujeitos por meio de novas práticas. Os autores relatam que isso não é nenhuma novidade, visto que termos como “índio”, “indígena”, “tribal”, “nativo”, “aborígene” e “negro” são criações da metrópole, são frutos do encontro colonial. Esses termos foram sendo aos

poucos habitados por gente de carne e osso, embora tenham sido genéricos e artificiais ao serem criados. É o que acontece, mas não necessariamente, quando ganham *status* administrativo ou jurídico.

Nesses termos, Cunha e Almeida (2001) postulam que não deixa de ser notável o fato de que, com muita frequência, os povos que começaram habitando essas categorias pela força tenham sido capazes de apossar-se delas, transformando termos impregnados de preconceito em bandeiras mobilizadoras. Nesse caso, os autores entendem que a deportação para um território conceitual estrangeiro acabou na ocupação e defesa desse território. É a partir desse momento que a categoria que começou a ser definida “em extensão” começa a ser redefinida analiticamente a partir de propriedades. No início, a categoria incorporava seringueiros e castanheiros da Amazônia, ampliando-se para outros grupos que vão de coletores de berbigão de Santa Catarina a babaqueiras do sul do Maranhão e quilombolas do Tocantins.

Sob o ponto de vista de Cunha e Almeida (2001), o que todos esses grupos possuem em comum é o fato de que tiveram, pelo menos em parte, uma história de baixo impacto ambiental e têm, na atualidade, interesses em manter ou em recuperar o controle sobre o território que exploram. E, além do mais, estão dispostos a uma negociação: comprometem-se a prestar serviços ambientais em troca do controle sobre o território.

Já o Decreto Presidencial de n. 6040, de 7 de fevereiro de 2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – PNPCT, no inciso I, do Artigo 3º, designa como “Povos e Comunidades Tradicionais” os grupos culturalmente distinguidos e que se conhecem como tais, que possuem modos próprios de organização social, que ocupam e fazem uso de territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, fazendo uso de conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Territorialidades e identidades

Sob o escopo de Cruz (2009), as “comunidades tradicionais” são índios, pescadores, populações quilombolas, seringueiros, trabalhadores rurais etc., que lutam para permanecer nos territórios ocupados por elas historicamente. Esses territórios são caracterizados por formas de apropriação coletiva e familiar da terra e dos recursos naturais que garantem a reprodução física, social e cultural dessas comunidades.

Considerando essas reflexões, Cruz (2009) diz que o Estado é um dos principais antagonistas das comunidades tradicionais, pois atua como agente ordenador do território através da construção de infraestruturas como barragens, campos de treinamento militar, base de lançamento de foguetes, áreas reservadas à mineração, áreas de conservação, rodovias, ferrovias, portos e aeroportos, e isso tem afetado, de várias maneiras, os territórios dessas populações.

Cruz (2009) relata, ainda, que esse cenário de antagonismos e conflitos se completa com a territorialização do capital na região, expresso por meio das diferentes frações do capital – velhos e novos capitais – com suas estratégias territoriais de produção e reprodução que produzem, sistematicamente, a subalternização e a desterritorialização das comunidades tradicionais. Dentre as estratégias, o autor destaca a construção de usinas de ferro-gusa, mineradoras, madeireiras, carvoarias, empresas de energia elétrica, siderúrgicas, indústrias de papel e celulose, refinadoras de soja, frigoríficos e curtumes, laboratórios farmacêuticos e de biotecnologias.

Refletindo acerca deste cenário, Cruz (2009) corrobora com Gonçalves (2001) ao expor que esse novo contexto aponta para a construção de “novas” identidades coletivas surgidas de velhas condições sociais e étnicas, como é o caso das populações indígenas e negras, ou remetendo-se a uma determinada relação com a natureza (seringueiros, castanheiros, pescador, mulher quebradeira de coco) ou, ainda, exprimindo uma condição decorrida da própria ação dos chamados “grandes projetos” implantados na região, como estradas, hidrelétricas, projetos de mineração, entre outros (“atingidos”, “assentados”, “deslocados”). Trata-se de um processo de resignificação política e cultural que esses grupos sociais vêm produzindo da sua experiência cultural e da sua forma de organização política.

Assim, Cruz (2009) assevera que vem ocorrendo a formação de novos sujeitos políticos e a emergência de “novas” identidades territoriais arquitetadas pelas comunidades tradicionais nas lutas sociais pela certificação material e simbólica dos seus modos de vida. Portanto, essas identidades emergentes na Amazônia, arquitetadas pelos diferentes movimentos sociais, estão norteadas no sentido da superação de velhas identidades coletivas ligadas a um discurso moderno/colonial que se baseava na invisibilização, na romantização e, em especial, na estigmatização e no estereótipo do “caboclo” para (des)qualificar as populações como “atrasadas”, “ignorantes”, “indolentes” e “improdutivas”, qualificando tais populações como obstáculo a um projeto moderno urbano-industrial para a Amazônia.

Nessa perspectiva, Almeida (2004), citado por Cruz (2009), entende que essa multiplicidade de identidades cinde e relativiza o monopólio político do

significadas das expressões “camponês” e “trabalhador rural”, que, até então, eram empregadas como identidades sociopolíticas estruturantes dentro das arenas de lutas. Isso não significa uma destituição do atributo político das categorias de mobilização como “camponês” e “trabalhador rural”, mas é evidente que emergências das “novas” denominações/identidades dos movimentos sociais refletem um conjunto de novas práticas organizativas que manifestam transformações políticas mais profundas na capacidade de organização/mobilização desses grupos, em face do poder do Estado e em defesa de seus territórios.

Nesse sentido, Cruz (2009) percebe que as reivindicações das “comunidades tradicionais” são contrárias aos interesses do Estado e das várias frações do capital presentes na região. Desse modo, tais conflitos apresentam-se com grande amplitude, pois se trata de conflitos pela afirmação de diferentes matrizes de racionalidades econômicas, ambientais e jurídicas que demandam distintos modos de apropriação social da natureza, expressos em diversas formas de uso-significado da terra e dos recursos naturais. Essa confrontação de lógicas se materializa em distintos processos de territorialização e de constituição de territorialidades e identidades. E aponta para a alta complexidade que envolve esses conflitos, visto que não se tratam simplesmente de conflitos fundiários por redistribuição de terra, abarca também o reconhecimento de elementos étnicos, culturais e de afirmação identitária das “comunidades tradicionais”, assinalando para necessidade do reconhecimento jurídico de seus territórios e territorialidades.

Com base em Haesbaert (2002), Cruz (2009) diz se tratar de lutas pelo direito à territorialidade que é fundamental na reprodução dos modos de vida tradicionais, pois a territorialidade é, sem dúvida, uma dimensão basilar da afirmação desses direitos coletivos que se chocam com as concepções liberais de propriedade. É nela que reside a certeza do reconhecimento de uma identidade coletiva e dos direitos coletivos, pois o território é, para essas populações, ao mesmo tempo os meios de subsistência, os meios de trabalho e produção; e ao mesmo tempo é um referencial simbólico e subjetivo essencial na construção das identidades, portanto, o território é “abrigo” e “recurso”: abrigo físico, fonte de recursos materiais ou meio de produção e, ao mesmo tempo, elemento fundamental de identificação, simbolização e pertencimento para esses grupos sociais.

Considerando essas reflexões, Cruz (2009) dialoga com Little (2002) para afirmar que os territórios dos povos tradicionais se fundamentam em décadas, em alguns casos, séculos de ocupação efetiva. A extensa duração dessas ocupações (domínio estratégico-funcional e apropriação simbólico-expressiva) provê um peso histórico às suas reivindicações territoriais e afirmações identitária.

A manifestação dessas territorialidades, então, não reside na figura de leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que congrega dimensões simbólicas e identitárias na integração do grupo com a sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território.

Desse modo, no diálogo com Wolkmer (2003), Cruz (2009) assevera que essas comunidades tradicionais, na luta pelo reconhecimento de suas territorialidades, buscam novos padrões normativos que possam melhor solucionar suas necessidades, aproximando as leis e os direitos das práticas sociais cotidianas. Nessa direção, buscam estabelecer direitos para além das formas jurídicas positivas e dogmaticamente estabelecidas, legadas pelo processo de colonização; buscam o reconhecimento jurídico para existência de outras manifestações normativas informais, não decorridas dos canais estatais, mas emergentes de lutas, conflitos e das flutuações de um processo histórico-social participativo em permanente reafirmação capaz de dar conta das formas coletivas da terra e dos recursos naturais.

Modernização na Amazônia

No entender de Cruz (2006), a Amazônia vem passando por um profundo processo de reestruturação socioespacial e reordenamento histórico-cultural nas últimas décadas. Esse processo, que vem acontecendo especialmente a partir da década de 1960, resulta da tentativa de “integração” e incorporação da região na divisão territorial do trabalho nas escalas nacional e internacional. Agora a região torna-se um espaço estratégico para a concepção de nação que o Estado brasileiro autoritário cogitava para o país naquele momento histórico.

Na concepção de Becker (1996), *apud* Cruz (2006), para que acontecesse a concretização de tal projeto, a prioridade tomou forma na “modernização” da Amazônia. Para tanto, buscava-se uma modernização do território por meio de “uma tecnologia espacial” que lhes impusesse uma malha de controle técnico e político, uma “malha programada”, formada pelo conjunto de programas e planos governamentais que alocassem a Amazônia à condição de uma fronteira de recursos naturais a ser ferozmente incorporada pelo grande capital.

Ainda desenvolvendo esse raciocínio, o autor completa dizendo que o processo de ocupação da Amazônia foi orientado pelo modelo chamado de economia de fronteira, pautada na ideia de progresso e de desenvolvimento como crescimento econômico e prosperidade infinita com base na exploração dos recursos naturais, também eles colocados como infinitos.

Desse modo, Cruz (2006), tendo como pano de fundo Escobar (1998), complementa dizendo que a premissa organizadora desse modelo de ocupação e apropriação era a crença no papel da modernização como a única força capaz de destruir as crenças e relações arcaicas, não importando o seu passivo social, cultural e político. Assim, a industrialização e a urbanização eram vistas como inevitáveis e, fundamentalmente, progressivos caminhos em direção à modernização.

Nessa conjuntura, Cruz (2006) afirma que, junto com o projeto de modernização que foi inserido na Amazônia, chegou a cosmovisão da modernidade pautada em um conjunto de “magma de significação” que cunharam um imaginário em que se atribui *a priori* uma positividade ao novo, ao moderno e uma negatividade ao velho, ao passado, ao tradicional. Para o autor, essa perspectiva de compreensão da história e da realidade se pauta em uma ideologia do progresso e numa espécie de “fundamentalismo do novo”, presentes num aglomerado de práticas e representações abalizadas pela violência e pelo colonialismo que serviam e ainda servem como modo de justificação para a subalternização das populações que historicamente viveram na região (índios, ribeirinhos, pequenos agricultores, seringueiros, varzeiros, castanheiros, populações quilombolas, mulheres quebradeiras de coco).

No entendimento desse autor, essas populações passam a ser classificadas como tendo modos de vida “tradicionais”, por estarem ajustadas em outras temporalidades históricas e conformadas em outras formas de territorialidades e, ainda, por apresentarem modos de vida estruturados a partir de racionalidades econômicas e ambientais como saberes e fazeres distintos da racionalidade capitalista. Lima e Pozzobon (2005) completam afirmando que, se o critério de racionalidade econômica capitalista ordenava os segmentos sociais segundo o seu grau de desenvolvimento e integração ao mercado, o uso de critérios de sustentabilidade ecológica³ atribui aos segmentos sociais, antes inferiorizados, uma valoração ecológica positiva. Assim, o critério de valoração ecológica passa a atribuir novos patamares para uma valoração política dos segmentos sociais e concebe um novo quadro ordenatório da diversidade social da Amazônia.

Segundo Cruz (2006), o projeto de modernização conservadora concretizado nos planos e projetos do Estado autoritário e na implantação de “grandes

³ Na concepção de Lima e Pozzobon (2005), esse termo pode ser entendido como a capacidade de uma dada população de ocupar uma determinada área [território] e explorar seus recursos naturais sem pôr em risco, ao longo do tempo, a integridade ecológica do meio ambiente.

projetos” a partir da década de 1960 via tais populações e seus modos de vida “tradicionais” como barreiras que impediam o “desenvolvimento”, pois nessa visão se distingue um único futuro possível para todas as culturas e todos os povos (a modernização ocidental capitalista e a sociedade de consumo urbano-industrial). Nesse ponto de vista, aqueles que não conseguirem se agrupar a esta marcha inexorável da história estão fadados a desaparecer. Assim sendo, Lander (2005), sob a análise do autor, completa afirmando que as outras formas de ser, as outras configurações de organização da sociedade, as outras formas de conhecimento são convertidas não só em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-modernas e são situadas num momento precedente ao desenvolvimento histórico da humanidade, o que, no imaginário do progresso, realça sua inferioridade.

De acordo com Cruz (2006), essa história de violência e subalternização que a modernidade colonial trouxe para a Amazônia pelo avanço da fronteira demográfica e econômica passa a ser posta em dúvida a partir do final dos anos 1980, notadamente, pelo crescimento e fortalecimento da organização da sociedade civil, em especial, pelo desempenho dos movimentos sociais que através de inúmeras lutas procuram asseveração das territorialidades e das identidades de populações “tradicionais”. Dessa forma, esses movimentos instituem inúmeras redes e alianças com auxílio internacional por intermédio, principalmente, das ONGs. Isso se dá em várias escalas, do local ao global, dando novas definições para as formas de luta e de resistência dos sujeitos subalternizados na região.

Para Cruz (2006), a partir desse momento começa a se esboçar uma nova geografia na Amazônia, que no seu desenrolar aponta para um processo de emergência de diversos movimentos sociais que lutam pela afirmação das territorialidades e identidades territoriais como elemento de r-existência das populações “tradicionais”; trata-se de movimentos sociais de r-existência, pois que, de acordo com Gonçalves (2001), citado por Cruz (2006), não só lutam para resistir contra os que exploram, dominam e estigmatizam essas populações, mas também por um determinado modo de existência, um determinado modo de vida e de produção, por distintos modos de sentir, agir e pensar.

Nesse cenário, Cruz (2006) afirma que esses movimentos apontam para o caráter emancipatório das lutas que se orientam numa politização da própria cultura e de modos de vida “tradicionais”, numa politização dos “costumes em comum” produzindo uma espécie de “consciência costumeira” que vem dando um novo significado à construção das identidades dessas populações que, ancoradas nas distintas formas de territorialidade, se afirmam num processo

o qual, ao mesmo tempo, as direciona para o passado, buscando nas tradições e na memória sua força, e aponta para o futuro, sinalizando para concepções alternativas de produção e organização comunitária, bem como de afirmação e participação política.

Nessas condições, Cruz (2006) assevera que vêm ocorrendo a constituição de novos sujeitos políticos e a emergência de “novas” identidades territoriais edificadas pelas populações “tradicionais” nos embates sociais pela afirmação material e simbólica dos seus modos de vida. Essas populações mobilizam estratégica e performaticamente novos discursos identitários na procura pela consideração de sua cultura, memória e territorialidade. Historicamente, foram marginalizadas, suprimidas, silenciadas e inviabilizadas e agora começaram a tornar visível o que era invisível, a dar voz ao que foi silenciado, a transformar em presença as ausências e, dessa forma, aclaram a r-existência e o protagonismo dessas populações no processo de construção da história e da geografia da região.

Quebradeiras de coco-babaçu no município de São Domingos do Araguaia/PA

Consideram-se as quebradeiras de coco-babaçu, do município de São Domingos do Araguaia/PA, como populações tradicionais, especialmente por elas terem se constituído em novos sujeitos políticos pela emergência de “novas” identidades territoriais, nos embates sociais pela afirmação material e simbólica dos seus modos de vida. Como afirmado anteriormente, essas populações mobilizaram estratégica e performaticamente novos discursos identitários na procura pela consideração de sua cultura, memória e territorialidade das quais, historicamente, foram marginalizadas.

Assim, para caracterizar essas quebradeiras, Souza (2012), com base em seus estudos, relata que Almeida (1995) tinha razão ao afirmar que a maioria das mulheres quebradeiras vive na beira das rodovias ou nas pontas de ruas, pois foi verificado que cerca de 73% delas habita as margens das estradas (BR-230 e 153) ou vilas que margeiam essas rodovias. Nesse caso, suas moradias, além de serem bastante humildes (grande parte delas é coberta com a palha do babaçu), situam-se principalmente nas áreas menos valorizadas, denotando, desse modo, um estilo de vida mais integrado ao ambiente rural (figura 1).

Fotografia 1 – Cozinha de uma quebradeira em Vila São José, distrito de São Domingos do Araguaia.



Fonte: Trabalho de campo, Souza (2013).

Souza (2012) também verificou que a coleta e a quebra do coco são feitas, em 80% dos casos, na companhia de um familiar ou mais (figura 2). Esses dados corroboram com os de Shiraishi Neto (2005), o qual afirma que isso se explica o motivo pelo qual as amêndoas, além de serem utilizadas para o consumo da própria família, quando são transformadas em óleo, leite e sabão, principalmente, são também comercializadas visando à aquisição de produtos básicos para o uso comum da família.

Fotografia 2 – Quebra do coco-babaçu realizada por duas famílias em Vila São José, distrito de São Domingos do Araguaia.



Fonte: Trabalho de campo, Souza (2013).

Nesse sentido, corrobora-se também com Barbosa (2007) que relata que as quebradeiras de coco diferenciam coletar o coco de catar o coco. Para elas, a coleta do babaçu é a prática de juntar o coco que já se desprendeu dos cachos da palmeira, ou mesmo derrubar o coco que já está maduro para quebrá-lo. A ação dos “catadores de coco” é inversa à das quebradeiras, pois os primeiros

atuam cortando o cacho inteiro das palmeiras, tirando o coco ainda verde e destinando-os a empregadores de indústrias de ferro-gusa. Nesse caso em específico, o destino é também a produção de ração para animais (figura 3).

Fotografia 3 – Produção de ração para animais a partir do coco-babaçu nas proximidades de Vila São José, distrito de São Domingos do Araguaia.



Fonte: Trabalho de campo, Souza (2013).

Ao questionar acerca do destino das amêndoas, Souza (2012) verificou que 100% das quebradeiras produzem azeite, 44,44% delas além de produzir o azeite vendem as amêndoas (figuras 4 e 5), e 16,66% tiram o “leite” para uso como condimento alimentar. A produção do azeite pode ser entendida como uma forma de se agregar mais valor ao produto final das mulheres quebradeiras, corroborando assim com a fala de Buarque (2002) no diálogo com Amaral Filho (2001), tratando do desenvolvimento endógeno. Na fala dos autores, o desenvolvimento endógeno pode ser compreendido como um processo de aumento econômico dependente de uma constante ampliação da capacidade de agregar valor à produção, bem como da capacidade de absorção da região, cujo desdobramento é a retenção do excedente econômico que é gerado na economia local e/ou a atração de excedentes provenientes de outras regiões.

Fotografias 4 e 5 – Venda do azeite e das amêndoas na Feira do Produtor Rural na cidade de São Domingos do Araguaia.



Fonte: Trabalho de campo, Souza (2013).

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Como as quebradeiras percebem seus territórios

Entende-se que a territorialização do capital na região, com suas estratégias territoriais de produção e reprodução, gera sistematicamente a subalternização e a desterritorialização das comunidades tradicionais. Desse modo, essa territorialização ocorreu por meio da construção de usinas de ferro-gusa, mineradoras, madeiras, carvoarias, empresas de energia elétrica, siderúrgicas, indústrias de papel e celulose, refinadoras de soja, frigoríficos e curtumes, laboratórios farmacêuticos e de biotecnologias.

Assim, as estratégias territoriais de produção e reprodução do capital na região proporcionaram transformações nos territórios das quebradeiras de coco-babaçu no município de São Domingos do Araguaia, causando assim subalternização e desterritorialização dessas mulheres e seus familiares. Portanto, se tornou necessário verificar o modo como tais quebradeiras percebem seus territórios.

Em pesquisa de campo, buscou-se compreender como essas mulheres quebradeiras de coco-babaçu percebem os locais onde moram, coletam, quebram e vendem o que produzem. Assim, surgiram respostas como essa de uma quebradeira de Vila Santana: “Aqui é um lugar, assim, que não tem outra ocupação, então, o nosso ramo é quebrar e é disso que nós vive” (F. A. S.). Sua resposta indica que ela percebe esse território, entendido como seu espaço de vivência, como um local de usufruto dos recursos. Já uma quebradeira residente no centro da cidade de São Domingos do Araguaia entende que é nesse território que acontece tudo, além de espaço de trabalho é o local onde passeia, se diverte e do qual gosta muito. Outras se referem à calma e tranquilidade longe da correria que esse território proporciona.

Nessa mesma linha de raciocínio, houve outros relatos de quebradeiras que percebem seus territórios, como uma entrevistada em Vila Santana. No seu relato ela disse que o local é bom de viver, pois: “... estou criando meus filhos e netos tirando o sustento do aposento e da quebra do coco” (M. P. S.). No entanto, surgiram relatos de dificuldades quando a quebradeira não é proprietária da terra, devido à necessidade de se preservar os babaçuais. Porém, a maioria delas se referiu a esse território como um lugar de produção, como é o caso de uma entrevistada de Vila São José que disse: “A produção maior é mesmo o coco, nós num sabe fazê outra coisa e nosso produto é esse mermo” (M. J. P.). Outra, de Vila Açaizal, disse que é: “...um lugar bom pá vivê, o coco dá pá tirá

uma renda, dá pá comprar umas coisinha” (R. P. A.). Nota-se, portanto, que há quebradeiras que percebem esse território como em Godelier (1984), que fala da importância dada ao território como fonte de recurso, quanto ao seu acesso, controle e uso. E, como em Santos *et al.* (2000), citado por Haesbaert (2010), o qual relata que numa distinção entre território como recurso e território como abrigo, para os atores hegemônicos, o território usado é um recurso, aval de realização de seus interesses particulares, porém, para os atores hegemonzados trata-se de um abrigo, sendo que estes buscam constantemente se adaptar ao meio geográfico local, ao mesmo tempo que recriam estratégias que garantam suas sobrevivências nos lugares. Na interação território-sociedade, o território participa num sentido explicitamente relacional, tanto como “ator” quanto como objeto da ação.

Respostas na linha de entendimento do território usado como fonte recursos e abrigo surgiram durante as entrevistas quando se questionou o que os babaçuais significam para essas mulheres quebradeiras de coco-babaçu. Uma entrevistada de Vila Açaizal disse que os babaçuais significam: “...muita coisa, é muito bonita, a gente precisa muito das palmeiras” (M. C.). Outras falaram que é um meio de vida, de tirar o sustento, como se pode notar através do relato de uma entrevistada de Vila São José: “O babaçu é muito importante, não posso desclassificar uma coisa que foi com ele que sobrevivi e ainda hoje sobrevivo com ele” (M. H. G. C.). Outra quebradeira residente nessa mesma vila faz um relato semelhante: “Prá mim é a vida, porque eu sou aposentada e tiro o meu sustento do babaçu, toda vida eu lembro que meu ramo é o coco, uma caixa de fósforo vem do dinheiro do babaçu. Eu gosto de mexer com o babaçu” (Z. R. C. S.).

Assim, se entende que essas quebradeiras recriam estratégias que garantem suas sobrevivências e suas territorialidades através da exploração dos recursos oferecidos pelos babaçuais, embora haja conflitos pela apropriação desses recursos. Para Haesbaert (2002), é na territorialidade que reside a garantia do reconhecimento de uma identidade coletiva e dos direitos coletivos, pois o território é, para essas populações, ao mesmo tempo os meios de subsistência, os meios de trabalho e produção; e, ao mesmo tempo, é um referencial simbólico e subjetivo basilar na construção de identidades, portanto, o território é “abrigo” e “recurso”: abrigo físico, fonte de recursos materiais ou meio de produção e, concomitantemente, elemento essencial de identificação, simbolização e pertencimento para esses grupos sociais.

Barbosa (2008), ao falar do processo de construção da identidade das mulheres quebradeiras de coco-babaçu, assevera que essas agroextrativistas

têm concebido os babaçuais como um elemento marcante de suas identidades, cultura e histórias, além de notá-los como recurso natural com forte potencial econômico, pois os utilizam em diferentes momentos de seus cotidianos, como na construção de casas, cercas, abanos, cestos e artesanatos diversos. Para a autora, são múltiplas as possibilidades de vinculação entre o uso utilitário do babaçu e a configuração de processos sociais que levaram os agroextrativistas a considerarem os babaçuais como um elemento definidor de suas identidades, cultura e história, e como recurso natural com forte potencial econômico. Essa autora ainda considera que, para além da importância econômica do babaçu, estabelecem-se relações outras, de sentimentos e afetos. Às questões econômicas e ao nível pragmático-utilitário liga-se um modo culturalmente característico de ser e existir.

Durante a pesquisa de campo, se questionou, ainda, qual seria a sensação que as quebradeiras sentiam quando viam alguém derrubando as palmeiras. A maioria das respostas se refere à perda de recurso ou abrigo, mas também se encontrou aquelas que mostram apropriação simbólica dos babaçuais. Haesbaert (2010) mostra que a conceituação de Godelier (1984) citada na discussão sobre a perspectiva materialista de território apresenta importantes nuances, reivindicando, também, a inclusão de uma dimensão ideal ou apropriação simbólica, pois o acesso, o controle e o uso é o que reivindica uma sociedade ao se apropriar de um território, tanto das realidades visíveis quanto dos poderes invisíveis que os compõem, e que parecem partilhar o domínio das condições de reprodução da vida dos homens, tanto a deles própria quanto a dos recursos dos quais são dependentes.

No caso da resposta se referir a perda de recurso, a fala de uma quebradeira de Vila Santana é bem ilustrativa:

Fico assim, acho que não devia derrubá mas eles não sabe que num pode. Poderia ter uma lei que não deixasse eles derrubá, senão como é que nós vai viver? Daqui uns dia acaba tudo e nós num pode mais tirá o nosso sustento. As palmeira serve de tudo, porque nós usa a 'paia', o coco, o estrume. Se derrubá tudo, as coisa vão ficando mais longe, nós tem que ir buscá muito longe. Quiria que num derrubasse mais, sinto um aperto no coração se vê as pessoa derrubando (F. A. S.).

Uma entrevistada do bairro Novo Planalto, um dos bairros da sede municipal, faz um relato semelhante, dizendo: “Sinto um aperto no coração, não sei o que fazê, fico muito triste. Parece que se derrubá as palmeira nós pode não tê mais o coco, aí tudo fica mais difícil. Como é que nós vai criar nossos filhos?” (F. C. S.). Outro relato semelhante é feito por uma entrevistada de

Vila São Benedito: “Eu não sinto muito sartifeita não, é mermo que quebra uma perna da gente. Com elas a gente já passa necessidade e sem ela?” (M. R. T.). Outra quebradeira de Vila Açaizal relata: “Sinto que eu fico muito triste, é delas que eu tiro o sustento dos meus filhos, se derrubá elas, de onde vou tirá o sustento dos minino? Eu sei viver é disso, de quebrar o coco, fazer o azeite e depois vender. Aí compra as coisinha que tá faltando” (R. P. A.).

As respostas que denotam uma apropriação simbólica de seus territórios foram dadas por quatro quebradeiras, sendo que uma de Vila São José relatou: “Me sinto muito triste, parece que tão matando uma pessoa que eu gosto muito, até choro quando vejo, é delas que tiramos nosso sustento (M. H. G. C.)”. Outra, de Vila Santana, disse: “Me sinto muito triste, é mermo que matar um parente meu, parece que esse povo que derruba não tem consciência não, pra eles o que importa é tê o pasto pro gado (M. P. S.)”.

Outras duas fizeram relatos que denotam apropriação simbólica de seus territórios, sendo que uma delas, de Vila Açaizal, ao ser questionada acerca do que ela sente quando vê alguém derrubando as palmeiras, disse:

A dor dentro do coração. Se vê uma pessoa derrubando, diz que está matando as pessoa. Eu agora no dia que fui no Maranhão, eu não conheci o lugar, tá tudo derrubado, eu chorei quando vi aquilo. Ave Maria, doeu dentro de mim pa vê aquela fazenda que gado berrava caçando sombra. Minha gente, pra que fez isso? E dissero: A, porque não entrou lei aqui. Aí eu falei, pois lá onde eu moro, pois lá nós não derruba não, se derrubá uma palmeira vai a Fetagri e o dono ainda paga multa. A palmeira ficou pro povo morador (M. D.).

A entrevistada de Vila São José fez uma analogia das palmeiras com elas próprias que são mães:

Uma palmeira é igual a uma mãe de família, sinto uma grande comoção. Daquele bagaço quando apodrece dá pra fazer um canteiro, plantá verdura pra se alimentá. A palha serve, o azeite, tudo é produção, da palmeira não se perde nada. Uma palmeira carregada é igual a uma mãe de família, com os horrô de filho arredor, dando vida pros outro (M. J. P.).

Nesse sentido, se corrobora com Barbosa (2008) que reforça a ideia de que o babaçu tem sido um elemento a partir do qual essas mulheres se auto-identificam e em relação ao qual constroem sentimentalidades. Além de suas produções artísticas e culturais serem reveladoras da militância política dessas extrativistas, o são também de seu universo simbólico, pois interagem com a natureza que as rodeia e com os diversos aspectos culturais presentes em seu

cotidiano, o que se observa, por exemplo, na “Ave-Maria das Quebradeiras”. Ao mesmo tempo que implora à Virgem pela não derrubada dos babaçuais, a canção traça uma comparação da palmeira com a santa. Desse modo, essa representação da palmeira como “mãe” e “virgem” mostra os contatos sociais e simbólicos constituídos entre quebradeiras e Igreja Católica.

Portanto, entende-se que as formas de territorialização das quebradeiras de coco-babaçu no município de São Domingos do Araguaia se dão pela relação com os recursos naturais que elas acessam, controlam e usam, pois é o que reivindica uma sociedade ao se apropriar de um território, tanto das realidades visíveis quanto dos poderes invisíveis que os compõem. Parecem partilhar o domínio das condições de reprodução da vida dos homens, tanto a deles próprios quanto a dos recursos dos quais são dependentes.

CONCLUSÃO

Conclui-se que há dois modos distintos de percepção dos territórios por parte das quebradeiras de coco-babaçu no município de São Domingos do Araguaia, Pará. Um grupo de quebradeiras percebe esse território como fonte de recurso, quanto ao seu acesso, controle, uso e como abrigo. Outro grupo relata uma apropriação simbólica de seus territórios. Portanto, o território é, para essas populações, ao mesmo tempo os meios de subsistência, os meios de trabalho e produção; e simultaneamente é um referencial simbólico e subjetivo basilar na construção de identidades. Portanto, o território é “abrigo” e “recurso”: abrigo físico, fonte de recursos materiais ou meio de produção e, concomitantemente, elemento essencial de identificação, simbolização e pertencimento desses grupos sociais. O acesso, o controle e o uso é o que reivindicam as quebradeiras ao se apropriarem de um território, tanto das realidades visíveis quanto dos poderes invisíveis que o compõem, e parecem partilhar o domínio das condições de reprodução de suas vidas e dos recursos dos quais são dependentes.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M. W. B. Amazônia: a dimensão política dos “conhecimentos tradicionais”. In: ACSELRAD, H. *Conflitos Ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Fundação Heinrich Boll, 2004.

- _____. Quebradeiras de coco-babaçu: identidade e mobilização. *III Encontro Interstadual das quebradeiras de coco-babaçu*, São Luís, 1995.
- AMARAL FILHO, J. A endogeneização do desenvolvimento econômico regional. *In: Planejamento e Políticas Públicas – PPP. (IPEA)*, n. 23, jun. 2001, p. 261-286. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/ppp/index.php/PPP/article/viewFile/78/89>. Acesso em: 18 nov. 2013.
- BARBOSA, V. O. Mulheres de Fibra na Luta por Direitos Sociais. *In: III Jornada Internacional de Políticas Públicas*. São Luiz/MA, 28 a 30 de agosto de 2007. Disponível em: <http://www.joinp.ufma.br/jornadas/.../688e9d6daa5f94af5643viviane.pdf>. Acesso em: 12 out. 2011.
- _____. Trabalho, conflitos e identidade numa terra de babaçu. *In: História Social*, n. 14/15, p. 255-275, Campinas/SP, 2008. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/view/137/130>. Acesso em: 28 dez. 2012.
- BECKER, B. K. Redefinindo a Amazônia: o vetor tecno-ecológico. *In: CASTRO, I. E. et al. (Orgs.). Brasil: questões atuais da reorganização do território*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Secretaria de Desenvolvimento Territorial. *Territórios da Cidadania: Proposta do Ministério do Desenvolvimento Agrário para redução da desigualdade social no meio rural brasileiro*. 2008. Disponível em: http://www.cpact.embrapa.br/forum/11_06_07.pdf. Acesso em: 15 dez. 2013.
- BUARQUE, S. C. *Construindo o desenvolvimento local sustentável*. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.
- CRUZ, V. C. R-existências, territorialidades e identidades na Amazônia. *In: Revista Terra Livre*. ano 22, v. 1, n. 26, jan.-jun./2006. Disponível em: http://www.agb.org.br/files/TL_N26.pdf. Acesso em: 2 out. 2011.
- _____. *A “ambientalização” e “etnização” das lutas sociais pela terra na Amazônia: novas agendas, novos agenciamentos político-territoriais*, 2009. Disponível em: http://egal2009.easyplanners.info/area02/2197_CRUZ_VALTER.pdf. Acesso em: 16 out. 2013.
- CUNHA, M. C; ALMEIDA, M. W. B. Quem são as populações tradicionais? 2001. Disponível em: <http://uc.socioambiental.org/territ%C3%B3rios-de-ocupa%C3%A7%C3%A3o-tradicional/quem-s%C3%A3o-as-popula%C3%A7%C3%B5es-tradicionais>. Acesso em: 12 out. 2013.
- ESCOBAR, A. *La invención del tercer mundo: construcción y desconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma, 1998.
- GODELIER, M. *L'idéal et le materiel*. Paris: Fayard, 1984.
- GONÇALVES, C. W. P. *Amazônia, Amazônias*. São Paulo: Contexto, 2001.
- HAESBAERT, R. *Territórios Alternativos*. Niterói: Contexto, 2002.
- _____. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. 5ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

- LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, E; LANDER, D. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Bueno Aires: Clacso, 2005.
- LIMA, D; POZZOBON, J. Amazônia socioambiental: sustentabilidade ecológica e diversidade social. In: *Estudos Avançados*, n. 19, 2005.
- LITTLE, P. E. *Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Série Antropologia. UNB, n. 322 (Digital), 2002.
- SANTOS, M. *et al.* O Papel Ativo da Geografia: um manifesto. Florianópolis, XII Encontro Nacional de Geógrafos, 2000.
- SHIRAISHI NETO, J. “Crise” nos Padrões Jurídicos Tradicionais: o direito em face dos grupos sociais portadores de identidade coletiva. 2005. Disponível em: http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/Joaquim_Shiraishi_Neto.pdf . Acesso em: 12 out. 2011.
- SOUZA, V. M. *Mulheres quebradeiras de coco, desenvolvimento local e cidadania em São Domingos do Araguaia-PA*. Monografia (Especialização em Educação Ambiental, Cidadania e Desenvolvimento Regional). Marabá, Ufpa/Neam, 2012.
- WOLKMER, A. C. “Pluralismo Jurídico: Nuevo marco emancipatório en América Latina”. (Digital). 2003.

