

SOU QUEBRADEIRA DE COCO, A AFIRMAÇÃO QUE MERECE A LUTA DE TODA UMA A VIDA

Sádia Castro

Resumen

Este artigo apresenta a experiência das quebradeiras de coco babaçu, um grupo de trabalhadoras rurais, que vivem no Piauí, Nordeste do Brasil e sobrevivem da coleta e extração de uma espécie de pequenos cocos que, brotam em pencas numa palmeira típica desta região do País. Trata-se de um trabalho etnográfico, fundamentado na antropologia dos povos tradicionais, no qual se destaca o cotidiano dessas mulheres e a relação que estabelecem com o meio ambiente natural, reproduzindo conhecimentos e atitudes a favor dos recursos naturais. Pretende-se mostrar, ainda, o relato de mais de 30 anos de conflitos no campo e de batalhas judiciais, empreendidos por esse grupo, pelo direito ao usufruto dos babaçuais e contra o desmatamento das florestas nativas. O material exposto é resultado dos diários de campo produzidos em quase quatro anos de estudo nas comunidades das quebradeiras, convivendo com elas, ouvindo suas histórias, acompanhando-os na cata do coco, observando-os nas atividades domésticas, relações familiares e participando de suas manifestações e conferências. Onde se conclui que, a luta das quebradeiras de coco é marcada por práticas ambientais sustentáveis, com a afirmação do conhecimento tradicional na lógica do uso dos recursos naturais e do reconhecimento da identidade política e cultural das quebradeiras.

Palabras clave: quebradeiras de coco, identidade e recursos naturais

Introdução: Quebradeiras de coco - quem são essas mulheres?

Os babaçuais fazem parte de uma vegetação que nasce espontaneamente em áreas de transição entre as terras secas do Sertão e a umidade da Floresta Amazônica, ocupando áreas extensas dos estados do Piauí, Maranhão, Tocantins e Pará, todos ao Norte do Brasil. O babaçu é uma espécie de cocos pequenos que nascem em pencas e quando estão maduros se desprendem da árvore e caem sozinhos, sem necessitar, em sua coleta, de qualquer investida humana sobre a palmeira. Uma vez caídos, são coletados e rompidos para a retirada da amêndoa, que depois se transforma em azeite, manteiga, cosméticos e outros produtos cosméticos e alimentícios, atividade que é exercida historicamente por mulheres. De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE, no Brasil existem pelo menos 126.000 chefes de famílias, que declaram a quebra do coco babaçu como única atividade produtiva. As organizações de quebradeiras afirmam que ao todo são cerca de 400.000 mulheres que sobrevivem e sustentam suas famílias com esta atividade e que 50.000 delas vivem no Piauí. Este grupo se configura como o maior coletivo de povos tradicionais do Estado e tem sido tratado com certa invisibilidade pelas pesquisas e estudos que investigam a experiência das quebradeiras de coco. O foco dos trabalhos acadêmicos tem se direcionado recorrentemente às quebradeiras do Maranhão, Pará e Tocantins. Dada a precária disponibilização de informações que revelem as experiências das quebradeiras piauienses, realizei este trabalho com o objetivo de conhecer o repertório de saberes tradicionais produzidos por essas mulheres associado aos componentes social, cultural, econômico e tecnológico em que se baseia a sobrevivência material e simbólica delas. Importou-me, também, observar as mudanças ocorridas, depois da demarcação das áreas de babaçuais, da criação do MIQCB, Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, um movimento social feminino que combina consciência ecológica, saberes vivenciados pela prática, autonomia na produção e formação de uma identidade coletiva e, por último, apreender quais valores culturais de gênero ultrapassam os valores estritamente econômicos na atividade produtiva dessas mulheres (Stolcke, 2008).

Este trabalho revela-se pertinente, pois coincide com o momento em que o Piauí torna-se atraente aos grandes empreendimentos do agronegócio, especialmente, a produção de soja e eucalipto, o que resultando em grandes desmatamentos de florestas nativas como cerrado, caatinga e a mata de cocais, sendo as matas de babaçu uma das áreas mais atingidas. O Piauí é o estado que apresenta um dos mais baixos IDH - Índice de Desenvolvimento Humano- do País e o extrativismo vegetal do babaçu representa aproximadamente 50% da agricultura familiar, consequentemente a extinção dos babacuais implicaria em um forte problema ambiental e social. Para obter as observações e proceder a análise do material colhido, munciei meu olhar com os construtos teóricos da antropologia de comunidades tradicionais oferecidos por pensadores contemporâneos como Verena Stolcke, Tim Ingold, Felipe Descola, Marshall Sahlins e Viveiros de Castro.

O olhar da antropologia sobre as comunidades tradicionais

A antropologia das comunidades tradicionais nas últimas décadas tem-se tornado uma etnografia ecológica muito vigorosa. Muitos trabalhos foram publicados, demonstrando como traço comum, a vontade de situar o sujeito e sua relação com o meio ambiente natural no centro das reflexões como passos indispensáveis para compreender as teorias locais dos indivíduos, do social e do cosmos (Surrallés, 2004:140). É cada vez maior a quantidade de pesquisas, artigos e monografias realizadas sobre como as interações dos moradores das comunidades tradicionais com o seu meio ambiente natural constituem o fundamento das práticas sociais, a explicação do social e de outras questões como sustentabilidade, organização econômica e as relações de gênero. Os estudos recentes efetuados por Phillip Descola (1986), Tim Ingold (1996), Marshall Sahlins (2006) e Verena Stolcke (2002, 2008) representam esforços teóricos diferentes, mas em certo modo compatíveis para explicar as relações sociais, visão de mundo, organização política e social, as relações de gênero, bem como a produção do repertório cultural das quebradeiras do Piauí, tomando como referência o estudo das sociedades tradicionais e o meio ambiente natural do entorno delas. Existem diferenças

marcantes entre esses autores, porém, também suficientes semelhanças que tornam possível e importante utilizá-los como fundamentação para este trabalho. Descola, por exemplo, tem manifestado interesse pela análise dos símbolos e das representações. Ingold, em seus últimos trabalhos tem desenvolvido uma teoria sobre a percepção que as sociedades igualitárias têm do seu entorno natural, quando este funciona como o “meio” onde os indivíduos produzem a sobrevivência física e seus repertórios culturais e simbólicos. Sahlins, fala da economia como uma categoria da cultura e desta, a economia, servindo menos para satisfazer as necessidades individuais e mais ao processo vital e essencial da sociedade, ao mesmo tempo em que demonstra como a antropologia leva ao campo de ação da microeconomia, a explicação do valor de troca. Stolcke, nos ensina a perceber como valores culturais de gênero transcendem os fatores estritamente econômicos no processo das atividades produtivas. A reflexão destes autores me serviram como ponto de partida para compreender a experiência prática das mulheres quebradeiras de coco babaçu que sobrevivem nas diversas regiões do Piauí. Sendo assim, utilizamos exaustivamente técnicas e práticas etnográficas, tais como: a observação das práticas cotidianas, entrevistas intensas em grupo e individualmente, análise de documentos e fotografias e, principalmente, a vivência e convivência com os sujeitos em seu *habitat*, partilhando experiências tantas quantas forem possíveis e construindo o diário de campo como o mais valioso instrumento de coleta de dados, pois, a partir da observação dos acontecimentos “imponderáveis da vida real” podemos observar o que jamais seria percebido por meio de questionário ou análises de documentos. Por fim, a interseção entre temas relacionados à ecologia e à antropologia é, sem dúvidas, uma área de crescente relevância em um mundo cujo acesso, uso, gestão e exploração dos recursos naturais locais, a mudança climática, o conhecimento ecológico tradicional, os modos alternativos de exploração do meio ambiente e os vários tipos de exploração da flora nativa tornaram-se temas urgentes e de grande pertinência. Tal é sua importância que, em muitos casos, os temas que vinculam ecologia e antropologia ganham espaço no mundo acadêmico para influenciar de modo direto agentes sociais e instituições tão diversas como as ONGs, administrações públicas, empresas turísticas, produtores culturais, até mesmo multinacionais que exploram matéria-prima em regiões ricas em recursos naturais.

Dado o interesse renovado das sociedades contemporâneas pelas fontes de sabedoria ecológica produzida pelas comunidades tradicionais, o foco de intervenção e pesquisas na área de meio ambiente e ecologia tem se alterado, deslocando-se das carências e debilidades desses povos para suas fortalezas, que são seus conhecimentos produzidos no cotidiano a partir da convivência com o meio ambiente natural. Sabemos que existe um amplo debate sobre o significado de comunidades tradicionais¹ entretanto, aqui definiremos o termo como sendo os grupos humanos que desenvolveram historicamente saberes e formas particulares de manejo dos recursos naturais, não se propondo diretamente à lógica do mercado e do lucro e fazendo com que essa lógica seja atravessada por valores étnicos, de gênero e de reprodução cultural e, construindo suas percepções e representações do mundo natural marcadas pela ideia de associação com a natureza e dependência de seus ciclos. Os saberes dos povos tradicionais são produzidos na cotidianidade (Loureiro, 2006), através das práticas, pensamentos, costumes, hábitos e atitudes, compartilhados por determinado grupo social nas relações que estabelecem com o meio ambiente natural. E nesta dialética da convivência, retiram da natureza os elementos necessários para sua sobrevivência material, produzem relações sociais e culturais, geram uma espécie de economia e não exaurem os elementos naturais de seu entorno. No Piauí, estado na região Nordeste do Brasil, existem vários grupos humanos que, podem ser classificados como comunidades tradicionais. São pescadores, caçadores e coletores, vaqueiros, carnaubeiros, catadores de carangueijos, quebradeiras de coco babaçu, etc. que passaram a exercer um papel fundamental na preservação dos recursos naturais, ainda mais agora, quando o Estado atrai a atenção de investidores do agronegócio que se interessam em implantar na região grandes projetos de monocultura, especialmente de soja e eucalipto, às custas do desmatamento de florestas nativas como as palmeiras de babaçu.

¹ O Decreto nº 6040 de 07 de fevereiro de 2007, define povos tradicionais e comunidades tradicionais como: “grupos culturalmente diferenciados que se reconhecem enquanto tal, os quais mantêm suas próprias formas de organização social, ocupando e usando territórios e recursos naturais como condição para reprodução social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidas pela tradição”.

Contexto e história de 30 anos de lutas, perdas e ganhos

Desde de 1957, quando foi instituído o primeiro grupo de estudos do babaçu até os dias atuais, várias pesquisas foram realizadas e muitos trabalhos, publicados referentes às quebradeiras de coco babaçu, principalmente no campo da história, geografia, antropologia e até mesmo na área do direito. A maioria dos trabalhos trata da organização social das quebradeiras, problemas econômicos enfrentados por elas, a luta pela posse da terra, acesso aos babaçuais, os instrumentos legais que foram criados a favor ou contra a cata e quebra do coco e seu impacto nos grupos humanos que a exercem. Todos esses trabalhos se referem, recorrentemente, às quebradeiras dos Estados do Maranhão, Pará, Tocantins e suas diversas localidades. Porém, sobre as quebradeiras que vivem no Piauí, até então, são, todavia, poucas as pesquisas e publicações sobre as peculiaridades históricas, culturais, geográficas, econômicas, construção de identidade e território, tampouco, sobre os enfrentamentos, conflitos e organização política. As identidades das quebradeiras não são homogêneas tanto no que diz respeito à relação com a terra, quanto aos enfrentamentos que têm empreendido ao longo dos tempos. O que há em comum entre elas e as agrega sobre a mesma organização política e juridicamente constituída, o MIQCB, é a condição de quebradeiras de coco e o que esta condição implica em termos políticos, culturais, étnicos e de gênero. Pois, com relação à condição agrária, existem as que vivem em assentamentos, as posseiras, as sem-terra, as moradoras de reservas extrativistas, as pequenas proprietárias, as mulheres que vivem em terras indígenas e as quebradeiras quilombolas. Os embates também são diversos, além dos conflitos que se arrastam ao longo do tempo pela posse da terra e pelo direito ao acesso às palmeirais de babaçu e pelo reconhecimento identitário; cada grupo, de cada Região possui suas próprias questões relacionadas à proteção ambiental. No Maranhão, por exemplo, atualmente, as quebradeiras enfrentam os agropecuaristas que querem derrubar as palmeiras para abrir espaço para a criação de gado e búfalos; no Pará, as ameaças vêm da indústria siderúrgica que utiliza o babaçu para fazer carvão a fim de alimentar a produção de ferro gusa, neste caso, o babaçu é utilizado inteiro, desarticulando a cadeia de produção tradicional. As quebradeiras piauienses tornaram-se o um forte grupo de resistência ao desmatamento que ameaça

derrubar inúmeros hectares de babaçuais para a monocultura de soja e eucalipto. Assim, o agronegócio compõem mais um dos atores na conjuntura dos conflitos enfrentados pelas quebradeiras de coco babaçu do Piauí. Para responder às indagações desta investigação foi importante analisar os sistemas de representações, símbolos e mitos são construídos pelas comunidades das quebradeiras de coco babaçu, pois são nesses elementos nos quais elas se baseiam ou se orientam para intervir no meio ambiente natural do entorno. E também, porque é com base nessas representações e no conhecimento empírico acumulado que elas desenvolvem seus sistemas tradicionais de manejo dos babaçuais.

As matas de babaçu, cientificamente denominada de *Orbignya phalerata* Martius, ocorrem em outros lugares da América Latina, especialmente, México e Bolívia, mas é no Brasil que encontramos sua maior incidência, cobrindo uma área de aproximadamente 185 quilômetros quadrados. O Piauí constitui o maior território das Matas de Cocais (florestas de babaçu) do País. Caracterizada como uma vegetação de transição entre a região úmida da Floresta Amazônica e as terras secas do Sertão Nordestino, são quase dois milhões de hectares de terras do Estado que são cobertas pelas florestas de babaçu.

A cata e quebra do coco para retirada da amêndoa é uma atividade tradicional, repassada de mãe para filha, geração após geração. A maioria das quebradeiras é arrimo de família e chega a sustentar até cinco membros com o dinheiro que ganha com esta espécie de extrativismo vegetal. Esta atividade representa, senão a única, a mais representativa, fonte de renda das comunidades de quebradeiras e continua sendo desenvolvida de modo rudimentar, como faziam as pioneiras há mais de um século. Quebrar coco como meio de sobrevivência envolve longas horas de trabalho, sentadas no chão sobre uma das pernas com a outra flexionada e uma pedra grande ao meio para apoiar o coco que será rompido, com a ajuda de uma pedra menor e de uma machadinha bem afiada. Qualquer erro no manuseamento dos objetos pode ser atingida a mão ou um dos dedos. Mas ela possui uma prática tão rigorosamente elaborada pelo tempo que os acidentes são raríssimos de acontecer. O local de trabalho geralmente é uma pequena tenda ou barraco, com cobertura de palha, feita da folha da própria palmeira, localizada ao lado da casa, onde

também é construído um pequeno forno de barro para torrar a amêndoa no processo de fabricação artesanal do azeite.

Durante muito tempo as quebradeiras de todos os lugares, piauienses, maranhenses e paraenses, fizeram parte de um grupo socialmente invisível², perante as leis, tratados e acordos referentes à extração do babaçu e sua importância econômica. Ainda, em 1957 quando foi criado o Conselho Nacional do Babaçu, a entidade falava dos investimentos no beneficiamento da amêndoa, nas exportações e comercialização mas ignorava o trabalho humano envolvido na extração. Até os anos 80 não existia ainda uma organização específica das “quebradeiras”, elas se agregavam à luta dos trabalhadores rurais mesmo tendo em suas pautas outras reivindicações que transcendiam os critérios da luta masculina pela posse da terra. Entre o final dos anos 70 e início dos 80, iniciaram a articulação política no seio de entidades religiosas por meio da Pastoral da Terra e por organizações de base como as Comunidades Eclesiais de Base, das Cáritas, do Centro de Educação e Cultura dos Trabalhadores Rurais, Clube de Mães, dentre outros. A igreja católica teve importância marcante em todos os Estados, levando a juízo as denúncias das quebradeiras e até contratando advogados para orientá-las e defendê-las. Suas bandeiras sempre foram além da afirmação da identidade feminina ligada ao lar, trazendo outras problematizações, sobretudo no que diz respeito à fragilidade e a precariedade das relações humanas com o meio ambiente natural, exigindo dos homens um comportamento menos predatório com as florestas. E, especialmente, a não devastação das matas de babaçu, por temerem a perda do trabalho e da fonte de sobrevivência. E não só por isto, mas por terem toda sua existência, material, cultural e espiritual ligada ao ambiente dos babaçuais. “A devastação das palmeiras de babaçu é a devastação de nossas vidas, de nossas histórias, de nossas lutas”, diz Dona Chica Lera, 65 anos é uma das precursoras do movimento das quebradeiras.

Os anos 80 foi uma época de acirramento nos conflitos motivados pelo movimento que passou a se chamar de “coco

² Definimos visibilidade social como o resultado de processos complexos nos quais distintos grupos sociais fazem com que sua identidade e existência social sejam reconhecidas pela sociedade.

preso”, foi também o período em que as reivindicações das quebradeiras ganharam maior visibilidade dentro e fora do movimento dos trabalhadores rurais. Na fase, conhecida como “coco preso”, as quebradeiras eram proibidas pelos donos das terras a entrar nas matas de babaçu. Elas só poderiam apanhar coco na condição de vende-lo diretamente aos fazendeiros a um preço estabelecido por eles ou o trocaram por alimentos básicos nas quitandas das próprias fazendas. Foi o período em que as quebradeiras vivenciaram as piores violências física e simbólica no campo. Há relatos de espancamentos, torturas, prisão ilegal, violência sexual, tentativas de assassinatos e até mortes. Contudo, à medida em que cresciam os conflitos e a violência, crescia também a organização e a politização delas, a ponto de tempos depois conseguirem aprovar uma lei liberando os babaçuais e implantar políticas públicas contra a violência no campo e a favor da manutenção das florestas. Desde então, a luta das quebradeiras tem sido identificada com ações a favor de práticas ambientais específicas, como a afirmação desses saberes na lógica do uso dos babaçuais e do reconhecimento da identidade da quebradeira de coco e não mais somente como camponesas e trabalhadoras rurais apesar de que, a partir daí, ter-se ampliado nos debates em favor da reforma agrária.

É na quebra do coco que se constrói a identidade

De início, as reivindicações dessas mulheres eram específicas e propunha o livre acesso aos babaçuais, tendo esse direito garantido depois de quase duas décadas de luta, por meio de vários instrumentos jurídicos de intervenção nas estruturas do poder político local e nacional, iniciando nas Câmaras Municipais, depois nas Assembleias Legislativas e por fim no Congresso Nacional. Em 2003, foi aprovada a Lei Federal nº 747, conhecida como, “Lei do Babaçu Livre” que concedeu às quebradeiras a liberdade para catar o babaçu ainda que estes estejam em terras privadas e desde que seja explorado em regime de economia familiar e comunitária conforme os costumes da região. Assim, a batalha das quebradeiras se

converte em um direito e em 1991, foi criado o MIQCB³, que agrega as quebradeiras de todos os Estados. Se antes, as mulheres tinham vergonha em assumir ser uma quebradeira⁴ por considerar que esta atividade era relacionada com miséria, depois da criação dessa entidade e do reconhecimento político e social, passaram a se identificar coletivamente como quebradeiras e manifestam o prazer de quebrar coco até nas músicas do movimento que elas mesmas compõem e cantam com altivez: “eu sou quebradeira! Quebradeira eu sou!” Essa afirmação é feita de maneira imperativa e aparece em evidência em suas falas em público, nos bate-papos do cotidiano, nas cantigas e nas rezas que elas compõem e recitam em voz alta no caminho de ida ou voltam das matas. Elas saem à cata do babaçu aos primeiros raios de sol e depois dos afazeres domésticos como lavar roupa, limpar a casa e preparar o café da manhã para os filhos e o almoço para para comerem na mata. As saídas e retorno dos babaçuais representa um momento de diálogo, troca de informações, debates, reflexões sobre suas vivências, filhos, maridos, relacionamentos, brincadeiras, rizadas e muita cantoria. Existe um vasto repertório de temas e assuntos construídos quando as quebradeiras vão para a “lida” (como elas chama as saídas para a cata). É quando conversam e se aconselham mutuamente sobre problemas conjugais, domésticos, sonhos, desejos e o que pensam sobre si e o mundo. Nas conversas com outras pessoas alheias ao movimento ou à atividade de quebradeiras (nem todos estão engajadas no MIQCB) revelam o orgulho de ser quebradeiras e não somente agricultora. Para essas, a atividade da trabalhadora rural na agricultura é sazonal, enquanto dura o inverno; a da quebradeira, é perene.

³ O MIQCB, é uma ONG e não foi criado apenas para representar as diversidades regionais, mas também para lidar com novas responsabilidades e interagir com assessores e técnicos, assim, como para negociar com governos, com doadores, com a mídia e com a sociedade em geral.

⁴ Essa identidade não é reconhecida em todos os lugares que apresentam babaçuais. A nova positiva identidade de quebradeira de coco emerge onde foram criadas condições para o seu desenvolvimento. Essas condições foram proporcionadas por alguns fatores como a pose da terra, a autonomia do setor produtivo e do local da moradia e as formas de política-organizada permanente (Almeida, 1995:19).

Conhecem todo o ciclo da palmeira do babaçu e com ela estabelecem uma relação de cumplicidade, proximidade e identificação, rompendo o limite entre o humano e o não humano (Descola, 1986). Elas sabem por exemplo que no inverno os cocos colhidos duram mais tempo e que no verão eles devem ser rompidos e beneficiados rapidamente, pois o sol faz secar as amêndoas e criar um espécie de fungo chamado popularmente de “caruncho”. Sabem também, que é necessário esperar o coco cair da palmeira, o corte da penca enfraquece a árvore, diminuindo sua capacidade de reprodução e ciclo de vida. Segundo elas, quando a penca é cortada, a palmeira começa a jorrar um espedço fio de água, que elas interpretam com uma lágrima pela dor ter sido condenada a morte pela estupidez do manejo indevido. Elas dizem que “nós nunca cortamos uma palmeira, sentimos junto com ela a dor da agressão, a palmeira chora o corte da penca como a mãe chora a perda de um filho”.

A identidade de quebradeira, vai além de uma denominação externa e representa a extrapolação de um identificação construída internamente ao longo do tempo, lapidada pela sentimentos, desejos, conflitos e as práticas que se articulam na concretude do cotidiano. Elas são conscientes que a autodenominação de quebradeiras concede-lhes emponderamento, visibilidade política e social e acima de tudo, um capital cultural e político com o qual elas elaboram as estratégias de reivindicação e luta tanto no enfrentamento das questões de gênero quanto nas relativas à preservação do meio ambiental.

Observa-se um grande número de quebradeiras que são chefe de família, algumas já abandonaram ou foram abandonadas pelos os maridos ou companheiros e vivem com os filhos e suas mães, ex-quebradeiras que colaboram com o trabalho do lar e ajudam a cuidar dos netos. Chama a atenção o fato de que a figura masculina é recorrentemente ausente na organização familiar das quebradeiras de babaçu do Piauí, segundo elas, “os homens não gostam de viver com as quebradeiras porque nós passamos muito tempo fora de casa, catando coco”, “especialmente se a gente for envolvida com o movimento, aí mesmo é eles não querem nem saber”, diz Dona Raimunda, de 63 anos. Assim, com tantos enfrentamentos, no âmbito doméstico e social, elas construíram uma identidade de

gênero muito forte ligada à preservação dessa vegetação, uma vez que a quebra do coco é uma atividade feminina que transcende a relação puramente material e econômica. As relações de gênero acontecem no cotidiano das sociedades e por meio de constantes (re)negociações e das relações de poder que sempre aparecem entre homens e mulheres. Os homens não admitem abertamente que são ou foram quebradores de coco, no máximo dizem que exerceram esta atividade mas quando ainda eram crianças ou adolescentes. Se o fazem é por esporte ou para passar o tempo, nunca por necessidade. Isto é o que se houve dos homens da maioria dos homens que vivem nas comunidades onde há abundância de palmeiras de babaçu. É muito raro encontrar nesses locais um homem que sustente sua família quebrando coco.

A criação do MIQCB e a aprovação da Lei do Babaçu Livre, bem como a criação de cooperativas de comercialização do babaçu representam grandes avanços na vida das quebradeiras, hoje elas são beneficiadas com uma política de comercialização do babaçu para prefeituras para ser utilizado com base alimentar na preparação da merenda escola dos alunos da rede pública da educação básica, foi estabelecida uma linha de crédito em instituições financeiras públicas como o Banco do Brasil e Caixa Econômica, a fim de possibilitar a elas a implementação e a expansão de outras atividades econômicas relacionadas ao babaçu, além da venda da amêndoa e do azeite de fabricação caseira, como a produção artesanal de cosméticos, produtos de limpeza, utensílios domésticos e bijuterias.

Visibilidade política e emponderamento feminino

Dentre suas ações mais visíveis e que lhes garante o maior respaldo e identidade política e social está a luta contra a devastação dos babaçuais para abrir espaço à monocultura do agronegócio e a preservação do meio ambiente natural. Elas empreendem suas lutas por meio de ações específicas e planejadas como a preocupação com o conhecimento científico como uma maneira de obter mais incentivos e elementos para combater e enfrentar os desmatamentos, a burocracia estatal e a política governamental voltada para a expansão da pecuária

e do agronegócio às custas do sacrifício das matas nativas de babaçus.

Assim, o MIQCB tem se constituído como um agrupamento importante menos pelo ponto de vista económico e mais pelo aspecto político e pelo carácter de gênero e pela lógica de suas ações sempre voltadas para as questões de gênero e da sustentabilidade e políticas de preservação do meio ambiente natural. Ademais de toda visibilidade política e cultural, as quebradeiras, ainda, estão incluídas nas categorias que vivem nas áreas de excelência da pobreza e da exploração do trabalho feminino no Brasil. A exploração acontece na fase da comercialização das amêndoas, pois quem compra é quem diz quanto deseja pagar. Sem levar em conta o fato de elas desenvolverem suas atividades laborais de maneira insalubre, sem direitos trabalhistas e sem acesso fácil aos serviços públicos básicos de saúde como tratamento dentário, oftalmologistas e principalmente ginecologistas. A maioria delas nunca frequentam um consultório médico, dentário ou fez algum exame. Tem-se registrado, ultimamente, uma grande incidência de câncer de colo de útero entre de quebradeiras, os motivos de muitas serem diagnosticadas com esta enfermidade ainda não foram exaustivamente investigados, porém, muitos pesquisadores afirmam que a quantidade de horas em que elas passam diariamente sentadas na mesma posição sobre forte calor, enquanto quebram o coco deve ser uma variável bastante considerada neste caso. E para completar o quadro de carências, a maioria é analfabeta e mal sabe assinar o próprio nome.

À maneira de conclusão

Definir as quebradeiras de coco babaçu do Piauí como comunidade tradicional diz pouco sobre essas mulheres, assim, como defini-las tomando como fundamentação as teorias e conceitos de gênero também não abarca todo o sentido da identidade e da visão de mundo que elas elaboram cotidianamente. É evidente que as essas categorias se encontram e se articulam na concretude da vida que elas tecem e produzindo saberes, experiências e relações. Para entender como essas categorias se entrelaçam e fazer surgir delineada e vigorosamente a identidade de quebradeira de

coco babaçu é necessário percorrer o universo simbólico e material que se constrói no movimento das práticas cotidianas que ora se elabora internamente e se expande externamente e às vezes se faz em sentido contrário embebecidas pelo entorno natural, social e político, se reconstrói internamente fazendo parir uma visão de mundo que orienta e ilumina suas ações. É na dialética entre natureza e cultura, entre o ser humano e seu entorno material e imaterial que as quebradeiras vão se fazendo e dizendo quem são, de onde falam e o que falam. Ao afirmarem que são quebradeiras, assumindo em cada ponto a dor e a delícia de ser o que é “constroem uma narrativa feminina onde são a um só tempo os sujeitos e objetos da ação e a voz que narra. Ninguém consegue dizer mais nada, elas com suas práticas e ações preencheram quase todos limites do discursos. Partindo de espaços físicos, sociais tipicamente masculinos como a luta pela terra e a organização de uma entidade política, ficam pé nas interpretações e reivindicações das demandas femininas e se expandem para outros pontos de interseção, outros desejos e outros reconhecimentos. Por isto não se deixaram reduzir à meras porta vozes das questões femininas. Quando cantam, sou quebradeira, quebradeira eu sou! reagem à opressão doméstica, econômica, pública ou política que lhes alcança. Usam como arma poderosa de conquista e emponderamento exatamente o que lhes poderia enfraquecer, ou seja o fato de ser quebradeira, analfabeta e submetida ao poder masculino seja no âmbito público ou no privado. Negam o papel de meras coletoras de coco babaçu, se reconhecem na generosidade e amplitude da palmeira, adaptam-se aos seus limites, defendem sua regeneração e lutam pela existência e permanência das matas de babaçus como quem luta pela própria vida. Sabem elas que para além da existência material, cultural e espiritual e da preservação dos recursos naturais, é pela vida que se luta a cada dia.

Bibliografía

- Almeida**, Alfredo, Shiraiishi Neto, Joaquim and Martins, Cynthia (2007) Guerra ecológica nos babaçuais: o processo de devastação das palmeiras, a elevação do preço das commodities e o aquecimento do mercado de terras na Amazônia. São Luis: Editora Lithograf.
- Dajoz**, Roger (1983) Ecologia geral. Petrópolis: Editora Vozes.
- Descola**, Philip (1986) La nature domestique: symbolism et praxis dans l'ecologie des Achuar. Paris: Maison des sciences de l'home.
- Diegues**, Carlos (1986) O mito da natureza intocada. São Paulo: Editora Hucitec.
- Douglas**, Mary (2007) Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Durkheim**, Emile and Mauss, Marcel (1963) Primitive classification. Londres: Cohen and West.
- Geertz**, Clifford (1997) O saber local. Petrópolis: Editora Vozes.
- Guatari**, Felix (1995) As três ecologias. Campinas: Editora Papirus.
- Ingold**, Tim (1996) "Hunting and gathering as ways of perceiving the environment." In Redefining nature: ecology, culture and domestication, edited by Ellen, R and Fukui, K. Londres: Berg.
- Kuper**, Adam (2002) Cultura: a visão dos antropólogos. Bauru: Universidade Sagrado Coração de Jesus.
- Loureiro**, C. F. B. and Castro, R. S. de (2006) Pensamento complexo, dialética e educação ambiental. São Paulo: Editora Cortez.
- Descola**, P.; Pálsson, G. (1996). Nature and Society: antropological perspectives. London: Routledge.
- Sahlins**, M. (2006) Cultura y razón práctica: contra el utilitarismo en la teoría antropológica. Barcelona: Gedisa.
- Serres**, Michel (1990) O contrato natural. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Stolcke**, Verena (2002) "Dialéctica de género en el trabajo en las plantaciones de café-São Paulo, Brasil." In América Latina história y sociedade, edited by Piqué, Raquel and Ventura, Montserrat. Barcelona: ICCI.
- Viveiros de Castro**, Eduardo (2004) "Perspectivismo y multiculturalismo en la América indígena". In Tierra adentro: território indígena e percepção del entorno, edited by Surrallés, A. and Hierro, P. G. Lima: Tarea Gráfica Educativa.