

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ – UESPI  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO CENTRO DE  
CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
INTERDISCIPLINAR EM SOCIEDADE E CULTURA**

**AMARA PRYSCILIANA BRANDÃO DA SILVA FERREIRA**

**CUTUCAR O CACHO, COMPARTILHAR A VIDA: SABERES E  
RESISTÊNCIAS DAS MULHERES DO BABAÇU EM ZUNDÃO DOS  
CAMILOS (UNIÃO – PI) FRENTE À EXPANSÃO DA COMVAP**

**TERESINA**

**2025**

AMARA PRYSCILIANA BRANDÃO DA SILVA FERREIRA

CUTUCAR O CACHO, COMPARTILHAR A VIDA: SABERES E RESISTÊNCIAS  
DAS MULHERES DO BABAÇU EM ZUNDÃO DOS CAMILOS (UNIÃO – PI)  
FRENTE À EXPANSÃO DA COMVAP

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Sociedade e Cultura (PPGSC), da Universidade Estadual do Piauí (UESPI), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura:

Orientador: Dr. Alcebíades Costa Filho

TERESINA

2025

F383c Ferreira, Amara Prysciliana Brandão da Silva.

Cutucar o cacho, compartilhar a vida : saberes e resistências das mulheres do babaçu em Zundão dos Camilos (União-PI) frente à expansão da COMVAP / Amara Prysciliana Brandão da Silva Ferreira. - 2025.

120 f.: il.

Dissertação (mestrado) - Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Sociedade e Cultura - PPGSC, Campus Poeta Torquato Neto, Universidade Estadual do Piauí, Teresina-PI, 2025.  
"Orientador: Prof. Dr. Alcebíades Costa Filho".

1. Quebradeiras de coco babaçu. 2. Resistência. 3. Território.  
4. Desenvolvimento. 5. Gênero. I. Costa Filho, Alcebíades . II.  
Título.

CDD 331.4

AMARA PRYSCILIANA BRANDÃO DA SILVA FERREIRA

CUTUCAR O CACHO, COMPARTILHAR A VIDA: SABERES E RESISTÊNCIAS  
DAS MULHERES DO BABAÇU EM ZUNDÃO DOS CAMILOS (UNIÃO – PI)  
FRENTE À EXPANSÃO DA COMVAP

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Sociedade e Cultura (PPGSC), da Universidade Estadual do Piauí (UESPI), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura:

Orientador: Dr. Alcebíades Costa Filho

Aprovada em \_\_\_/\_\_\_/2025

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Alcebíades Costa Filho - Orientador  
Universidade Estadual do Piauí

---

Prof. Dr. Antonio Alexandre Isídio Cardoso – Examinador Interno  
Universidade Federal do Maranhão

---

Prof. Dr. Igor Thiago Silva de Sousa – Examinador Interno  
Universidade Estadual do Piauí

---

Prof. Dra. Arydimar Vasconcelos Gaioso – Examinadora Externa  
Universidade Estadual do Maranhão

Ao meu filho Arthur,  
Que nasceu junto com a minha coragem.  
Teu olhar ilumina meu caminho, e tua existência deu sentido a cada linha deste trabalho.  
Esse trabalho também é teu, minha pupuca.

## AGRADECIMENTOS

Antes que qualquer palavra se forme, elevo o coração em silêncio àquele que é princípio e fim de todas as coisas. A Deus, minha eterna rocha e luz, e a São Bento, meu intercessor, minha fortaleza espiritual, santo ao qual confio meus caminhos e devoto minhas preces mais sinceras. Foi neles que encontrei alento nas madrugadas inquietas e nas travessias mais duras desta jornada. A eles, minha devoção eterna e minha mais serena gratidão.

Com o coração profundamente grato, volto meus olhos à minha família. Agradeço aos meus avós Benedito e Conceição, cujo amor por mim construiu as primeiras pontes para o conhecimento. Foram eles que, com mãos firmes e olhos cheios de esperança, me ensinaram que o estudo é herança e liberdade. Obrigada por cada gesto, cada incentivo e pela fé silenciosa que sempre tiveram na minha caminhada.

Lembro com saudade e reverência dos meus avós já falecidos, Terezinha e Ozório. Que suas memórias me abracem nos momentos em que eu me esquecer de onde vim. Foram eles parte do alicerce que me sustenta até hoje, mesmo ausentes fisicamente. Sua existência habita em mim.

Aos meus pais, minha gratidão é uma árvore de raízes profundas. À minha mãe, Daniela, agradeço pela coragem, pelas palavras doces e firmes, pela sensibilidade que me ensinou a ouvir com o coração e pela força que herdei sem nem perceber. À minha mãe, devo a ternura que moldou minha forma de olhar o mundo. Ao meu pai, Abel, meu exemplo de retidão e trabalho. Agradeço pelo silêncio que fala, pela presença constante, mesmo nos dias de ausência, e pela confiança que sempre depositou em mim. Ambos são as linhas mestras desta construção.

Agradeço também à Marcele, minha madrasta, e ao Francisco, meu padrasto, por fazerem parte desta rede de afetos que me fortalece. Por cada gesto de cuidado, pela presença carinhosa, pela escuta generosa.

Aos meus irmãos, a quem carrego com amor e orgulho: Abel Júnior, obrigada por ser meu porto discreto, pela forma com que acompanha meus passos com respeito e incentivo. Maria Eduarda, irmã e mãe de Bernardo e da Beatriz, agradeço pela cumplicidade, pelas trocas sinceras e por caminharmos lado a lado como mulheres que se fortalecem. João Pedro, meu caçula, obrigada pela doçura, pela alegria inocente, por trazer leveza ao meu caminho, por me ensinar a ser mãe, por ser sua Mainha.

Aos meus sobrinhos Bernardo e Beatriz, agradeço pela luz que espalham e pela alegria que me lembra do que é essencial. Suas presenças, mesmo pequenas, tem um poder imenso de transformar os dias em esperança.

Às minhas tias Minéia e Maria do Carmo, minha gratidão é afetuosa e cheia de reconhecimento. Vocês foram presença firme e coração aberto nos momentos em que precisei de apoio com o meu filho. Obrigada por fazerem parte da minha rede de acolhimento, quando meus braços já não davam conta, e por serem mãos estendidas sempre que a vida me exigia demais. Ao meu tio Ramerson, por sempre me acolher em seus braços desde os primeiros meses de minha vida.

À minha sogra, Lúcia, ofereço um agradecimento terno. Nos momentos delicados da gestação e nos cuidados com meu filho Arthur, sua ajuda foi bálsamo e firmeza. Obrigada por estar ao meu lado, por cuidar e me fortalecer com carinho e presença.

Ao meu esposo Tiago, dedico um parágrafo inteiro, mas meu agradecimento se estende muito além das palavras. Obrigada por ser o chão em que pisei quando tudo parecia instável, pela escuta atenta, pelo abraço que me reconectou à esperança. Você foi parceria, foi luz em noites difíceis, foi ombro, silêncio, mão estendida. Sua fé em mim sustentou muito mais do que esse texto: sustentou minha força e minha identidade. Este mestrado também é seu, é da nossa casa, do nosso amor traduzido em paciência e cuidado.

Ao meu filho Arthur, dedico não só este parágrafo, mas todo o sentido desta dissertação. Foi por você e com você que escrevi cada linha, mesmo que às vezes com lágrimas nos olhos e o corpo cansado. Sua existência me ensinou a redefinir o tempo, a força, o amor. Você foi minha razão, minha urgência e meu refúgio. Ainda bebê, esteve comigo nas salas de aula, no colo, nas madrugadas de escrita, como parte inseparável deste caminho. Tudo em mim se fez mais forte porque você existe. Toda essa conquista é tua também, meu filho.

Aos amigos do mestrado em Sociedade e Cultura da Universidade Estadual do Piauí, meu abraço mais sincero. Foram ombro, presença e inspiração. A vocês que dividiram comigo a sala, os trabalhos, os lanches apressados, e também a ternura nos momentos em que eu chegava com Arthur ainda bebê nos braços: obrigada. Não foi fácil, mas ao lado de vocês foi possível. Em especial, agradeço aos amigos de sempre, os que são quase irmãos: Antônio Davi e João Gabriel, por caminharem comigo com amizade verdadeira e firme.

Ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura, minha gratidão profunda. À professora Cristiana, coordenadora incansável, mas também muito além

disso, a primeira a me ver como pesquisadora, ainda na graduação. Foi ela quem plantou a semente que germinou neste trabalho, quem acreditou em mim quando eu mesma ainda tateava os contornos da pesquisa. Obrigada por tudo: pela generosidade, pelo olhar atento, por me agraciar com o tema que se tornaria minha paixão acadêmica.

Ao meu orientador, professor Dr. Alcebíades Costa Filho, meu reconhecimento e afeto. Obrigada por me acolher com liberdade e respeito, por ser farol nos momentos em que precisei de direção, por sua escuta generosa e por acreditar no que eu escrevia, mesmo nos momentos em que eu duvidava. Sua orientação foi bússola e foi abrigo.

Ao meu coorientador, professor Antônio Alexandre, minha gratidão pela presença atenta e pelo auxílio sempre preciso. Suas contribuições foram valiosas e me ajudaram a construir com mais firmeza esta trajetória.

À professora Arydmar, que esteve na minha banca de qualificação e permanece agora, obrigada pela escuta cuidadosa e pelo apoio desde o início. Seu olhar foi fundamental para que eu repensasse e aprofundasse aspectos importantes do trabalho.

Aos professores do mestrado, minha gratidão por terem me acolhido com carinho desde a gravidez. Em cada aula, encontrei compreensão, respeito e incentivo. Obrigada por olharem para mim não apenas como aluna, mas como mulher, mãe e pesquisadora. Isso fez toda a diferença. Um abraço afetuoso aos mestres Lucineide Barros de Medeiros, Robson Carlos da Silva, Salânia Maria Barbosa Melo, Solimar Oliveira Lima e Bruno Mello Souza.

Com o coração tocado pela convivência, agradeço profundamente à comunidade Zundão dos Camilos, solo fértil de histórias, saberes e resistências. Obrigada por abrirem as portas, os quintais, os sorrisos e as memórias. Em especial, meu carinho e admiração às mulheres da comunidade, cujas palavras e silêncios ecoam nesta dissertação com a força de quem nunca se dobra ao esquecimento. Em nome de Dona Cleidimar, Dona Eliza e Dona Maria de Fátima, estendo meu mais sincero agradecimento a todas, por me ensinarem mais do que os livros jamais poderiam. Este trabalho também é de vocês.

Agradeço profundamente à pesquisadora Lia Monielli, pela companhia generosa nas idas a campo, pela escuta atenta, pelo conhecimento compartilhado em cada conversa e pelos conselhos que foram se tornando bússola nos momentos de dúvida. Sua generosidade ao confiar em mim e disponibilizar parte do seu material de pesquisa, especialmente as entrevistas, foi fundamental para que eu pudesse concluir este trabalho. Mais do que uma parceria acadêmica, encontrei em Lia uma presença firme, sensível e solidária, que fez da caminhada um espaço de aprendizado mútuo e afeto.

Agradeço, com carinho e respeito, ao Núcleo de Estudos e Documentação em História, Sociedade e Trabalho – NEHST, pelo generoso compartilhamento de materiais essenciais à construção desta pesquisa. Jornais, documentos, denúncias e registros preciosos que me foram confiados serviram de alicerce para compreender e escrever sobre a realidade enfrentada pela comunidade diante da presença da COMVAP. Em nome do amigo Lucas Ramyro; companheiro desde os tempos de graduação, sempre atento, solidário e comprometido, estendo minha gratidão a todos os integrantes do grupo. O gesto de confiança e partilha foi mais do que acadêmico: foi político, ético e profundamente necessário.

Por fim, agradeço à CAPES, pelo financiamento através da bolsa, que tornou possível a dedicação a esta pesquisa. A política pública que financia a ciência transforma vidas, e a minha é testemunha disso.

A cada voz que me amparou, a cada gesto que me sustentou, a cada presença que se fez ponte nos dias em que o abismo parecia grande demais: meu obrigada profundo, inteiro e verdadeiro. Esta dissertação não é fruto de uma jornada solitária. Ela nasce das relações que me constituem, das dores e alegrias que me atravessaram, das mãos que seguraram as minhas quando fraquejei, dos olhares que me diziam “vá”, mesmo quando eu só queria parar.

Sou feita de encontros, e é nos encontros que esta pesquisa se enraíza. Encontros com pessoas, com territórios, com histórias de luta, com memórias vivas, com a palavra que resiste e insiste em ser dita.

Por tudo isso, finalizo esta etapa com o coração leve e o espírito rendido à gratidão. Que cada nome aqui citado se sinta parte viva e indissociável deste trabalho. Que cada gesto de cuidado, afeto, paciência ou força retorne em forma de bênção.

E que esta dissertação, mais do que páginas e citações, seja semente. Semente de justiça, de memória, de respeito às comunidades e seus saberes. Semente de um futuro em que a pesquisa esteja cada vez mais comprometida com a vida real e com os que muitas vezes são esquecidos.

Agradeço, enfim, com a serenidade de quem percorreu um longo caminho e, ao olhar para trás, reconhece que cada passo foi guiado por amor.

Obrigada.

*Ora et labora, Deus adest sine mora.*

- São Bento

## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo analisar os saberes, as formas de resistência e os sentidos de território produzidos pelas quebradeiras de coco babaçu da comunidade Zundão dos Camilos, localizada no município de União, no estado do Piauí. A pesquisa busca compreender como essas mulheres, organizadas em torno do extrativismo do babaçu, enfrentam os impactos provocados pela expansão da monocultura da cana-de-açúcar e pela atuação da Companhia de Álcool e Açúcar do Piauí (COMVAP), cuja presença na região intensificou os processos de expropriação de terras, devastação ambiental e negação de direitos coletivos. A partir de um recorte temporal que abrange o período de 1960 a 2024, o estudo privilegia a história oral como instrumento central, considerando a memória como prática viva e política. Complementam a metodologia a análise documental e a pesquisa bibliográfica, com atenção especial a fontes produzidas por movimentos sociais, sindicatos e organizações de defesa dos direitos humanos no início dos anos 1990, como o dossiê “COMVAP: entre suor e sangue”. A fundamentação teórica articula contribuições de Silvia Federici, especialmente no que tange à crítica feminista da acumulação capitalista e à valorização do trabalho reprodutivo; de Carlos Rodrigues Brandão e Teresinha de Jesus Mesquita Queiroz, no reconhecimento dos saberes populares como formas legítimas de conhecimento; e de Conceição de Maria Batista Costa e Viviane Barbosa cujas reflexões ajudam a tensionar o conceito de território como espaço vivido, disputado e marcado por relações de poder. A oralidade é abordada a partir das contribuições de Lucília Delgado, Monique Augras e Jerusa Ferreira, que ressaltam a dimensão subjetiva e política da memória. A escolha pela comunidade de Zundão dos Camilos se ancora não apenas em sua relevância empírica, mas também em um vínculo pessoal e afetivo da pesquisadora com o território, o que favorece uma aproximação etnográfica sensível e comprometida. A pesquisa denuncia os limites da concepção estatal de desenvolvimento, que, sob o discurso da modernização, invisibiliza os modos de vida tradicionais e os direitos das populações do campo. Em contrapartida, destaca-se a atuação das quebradeiras como sujeitas políticas, produtoras de saberes e defensoras de um modo de vida sustentado na partilha, na solidariedade e na preservação dos bens comuns. Ao dar centralidade às narrativas dessas mulheres, o trabalho não apenas registra suas histórias, mas afirma outras possibilidades de futuro, em que o cuidado com a terra, o corpo e a memória coletiva são estratégias de resistência diante do avanço do capital.

**Palavras-chave:** Quebradeiras de coco babaçu; Território; Gênero; Desenvolvimento; Resistência.

## Resumen

Este trabajo tiene como objetivo analizar los saberes, las formas de resistencia y los sentidos de territorio producidos por las quebradoras de coco de babasú de la comunidad Zundão dos Camilos, ubicada en el municipio de União, en el estado de Piauí. La investigación busca comprender cómo estas mujeres, organizadas en torno al extractivismo del babasú, enfrentan los impactos provocados por la expansión del monocultivo de caña de azúcar y por la actuación de la Companhia de Álcool e Açúcar do Piauí (COMVAP), cuya presencia en la región intensificó los procesos de expropiación de tierras, devastación ambiental y negación de derechos colectivos. A partir de un recorte temporal que abarca el período de 1960 a 2024, el estudio privilegia la historia oral como instrumento central, considerando la memoria como una práctica viva y política. Complementan la metodología el análisis documental y la investigación bibliográfica, con especial atención a fuentes producidas por movimientos sociales, sindicatos y organizaciones de defensa de los derechos humanos a inicios de la década de 1990, como el dossier “COMVAP: entre sudor y sangre”. El marco teórico articula contribuciones de Silvia Federici, especialmente en lo que respecta a la crítica feminista de la acumulación capitalista y la valorización del trabajo reproductivo; de Carlos Rodrigues Brandão y Teresinha de Jesus Mesquita Queiroz, en el reconocimiento de los saberes populares como formas legítimas de conocimiento; y de Conceição de Maria Batista Costa y Viviane Barbosa, cuyas reflexiones ayudan a tensionar el concepto de territorio como espacio vivido, disputado y marcado por relaciones de poder. La oralidad se aborda a partir de las contribuciones de Lucília Delgado, Monique Augras y Jerusa Ferreira, quienes destacan la dimensión subjetiva y política de la memoria. La elección de la comunidad de Zundão dos Camilos se basa no solo en su relevancia empírica, sino también en un vínculo personal y afectivo de la investigadora con el territorio, lo que favorece un enfoque etnográfico sensible y comprometido. La investigación denuncia los límites de la concepción estatal de desarrollo, que, bajo el discurso de la modernización, invisibiliza los modos de vida tradicionales y los derechos de las poblaciones rurales. En contrapartida, se destaca la actuación de las quebradoras como sujetas políticas, productoras de saberes y defensoras de un modo de vida sustentado en el compartir, la solidaridad y la preservación de los bienes comunes. Al dar centralidad a las narrativas de estas mujeres, el trabajo no solo registra sus historias, sino que afirma otras posibilidades de futuro, en las que el cuidado de la tierra, del cuerpo y de la memoria colectiva son estrategias de resistencia frente al avance del capital.

**Palabras clave:** Quebradoras de coco de babasú; Territorio; Género; Desarrollo; Resistencia.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Visita a Comunidade Zundão dos Camilos em junho de 2024 .....	22
Figura 2 - Mapa das Potencialidades do Piauí .....	49
Figura 3 - Mapa De União – PI .....	66
Figura 4 – Mapa dos Povoados de União – PI .....	67
Figura 5 - 8º Feira do Babaçu Livre da Comunidade Zundão dos Camilos .....	73
Figura 6 - Variedade de produtos apresentados na feira .....	73
Figura 7 - Competição masculina de “quem quebra mais coco babaçu” .....	73
Figura 8 - Barraca com produtos produzidos pela Comunidade Zundão Dos Camilos ..	74
Figura 9 - Recorte do jornal “O Estado”, década de 1990. Ary Magalhães denunciado .....	82
Figura 10 - Recorte do jornal “O Estado”, década de 1990. COMVAP e a exploração de menores .....	83
Figura 11 - Reportagem o histórico de violência da COMVAP .....	85
Figura 12 – Reportagem sobre a expulsão de famílias de suas terras pela COMVAP ....	86
Figura 13 - Registro da pesquisadora em visita à comunidade Zundão dos Camilos, União-PI, durante a realização do trabalho de campo .....	109

## **LISTA DE QUADROS**

Quadro 1 - Modos de uso do território em Zundão dos Camilos: práticas das quebradeiras x lógica da COMVAP .....	23
Quadro 2 - Evolução na produção do babaçu no Piauí (1960 – dias atuais) .....	55
Quadro 3 - Comparaçāo entre o Babaçu, a Carnaúba e a Monocultura da Cana-de-Açúcar no Piauí: dinâmicas socioeconômicas, territoriais e ambientais .....	60
Quadro 4 - A evolução histórica do setor sucroenergético e seus impactos socioambientais .....	88

## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 1- Exportação do Babaçu no Piauí (1926–1931) ..... 54

## **LISTA DE SIGLAS**

ADAPI – Agência de Defesa Agropecuária do Piauí

CEPAC – Centro de Educação Popular e Assessoria Comunitária

CEPRO – Fundação Centro de Pesquisas Econômicas e Sociais do Piauí

COMVAP – Companhia Agroindustrial Vale do Parnaíba

CONAB – Companhia Nacional de Abastecimento

CUT – Central Única dos Trabalhadores

DETRAN – Departamento Estadual de Trânsito

EMATER – Instituto de Assistência Técnica e Extensão Rural do Piauí

FETAG – Federação dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares

GECOSA – Indústrias Reunidas Gervásio Costa S/A

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IAA – Instituto do Açúcar e do Álcool

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

MIQCB – Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu

NEHST – Núcleo de Estudos e Documentação em História, Sociedade e Trabalho

PI – Piauí

PIB – Produto Interno Bruto

PM – Polícia Militar

Proálcool – Programa Nacional do Álcool

SEDUC – Secretaria de Educação do Piauí

SEFAZ – Secretaria da Fazenda do Piauí

SESAPI – Secretaria de Saúde do Piauí

SSP – Secretaria de Segurança Pública

TDs – Territórios de Desenvolvimento

# SUMÁRIO

<b>1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS .....</b>	<b>17</b>
1.1    Por que quebradeiras de coco babaçu? .....	17
1.2    Por que Zundão dos Camilos? .....	21
1.3    A feira do babaçu como território vivido, trabalho feminino e economia do cotidiano .....	25
1.4    Escolhas teórico-metodológicas.....	27
1.5    Caminhos da escrita: apresentação dos capítulos .....	39
<b>2. O TERRITÓRIO ENTRE RIOS: O BABAÇU COMO CENTRO DE VIDA E DISPUTA.....</b>	<b>44</b>
2.2    União: entre raízes fundiárias e resistência feminina.....	64
2.3    Zundão dos Camilos: a terra onde o coco é raiz, herança e reexistência .....	69
2.4    O babaçu como território de memória e futuro .....	75
<b>3. ENTRE A PALMA E A CANA: O AGRONEGÓCIO, A RESISTÊNCIA DAS QUEBRADEIRAS E O DESCOMPASSO DO DESENVOLVIMENTO .....</b>	<b>77</b>
3.1    Impactos da COMVAP nas comunidades rurais do Piauí: exploração, resistência e transformações socioeconômicas.....	80
3.2    Evolução do Setor Sucroenergético no Brasil: de colônia a potência mundial ...	87
3.3    COMVAP e Piauí: dois projetos de mundo em confronto .....	92
3.4    Comunidades envolvidas e suas trajetórias: fragmentos de uma geografia interrompida .....	94
3.5    A implantação da COMVAP no Piauí: quando o Estado abre caminho para o capital	97
3.6    A resistência das comunidades frente à expansão da COMVAP: entre facão, memória e luta.....	100
3.7    Quando a terra fala: memórias insurgentes diante do avanço da cana .....	102
<b>4. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>106</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>112</b>

## 1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

### 1.1 Por que quebradeiras de coco babaçu?

O interesse em estudar as quebradeiras de coco babaçu nasceu do cruzamento entre três dimensões da minha trajetória: a formação acadêmica, a experiência pessoal e uma inquietação política mais ampla diante do silenciamento histórico das mulheres camponesas no Brasil.

A formação acadêmica foi o ponto de partida. Durante a graduação em História, desenvolvi a pesquisa intitulada “*As Quebradeiras de coco babaçu do Piauí: da autonomia à sustentabilidade*”, apresentada em 2017 como monografia de conclusão do curso. Nela, ainda que de forma inicial, busquei compreender as práticas de trabalho, a transmissão de saberes e a invisibilização dessas mulheres nos registros historiográficos e nas políticas públicas. O trabalho, fundamentado em autores como Viviane Barbosa e Teresinha Queiroz, articulava análise documental, e já apontava a necessidade de uma abordagem interdisciplinar que reconhecesse a centralidade do gênero e da memória nos estudos sobre o campo piauiense, além do uso da história oral como metodologia importante. A defesa desse estudo marcou o início de um percurso acadêmico que se consolidaria neste mestrado, reafirmando a relevância de olhar para essas mulheres não como resquícios de um passado em desaparecimento, mas como protagonistas de um presente em disputa.

A experiência pessoal também se entrelaça a essa escolha. O vínculo com a comunidade de Zundão dos Camilos foi potencializado pela presença de meu padrasto, ex-trabalhador da GECOSA em Novo Nilo, localidade vizinha. Suas memórias sobre a região despertaram em mim um olhar mais atento para os modos de vida das mulheres e para as transformações impostas pela chegada das agroindústrias. O contato direto com a comunidade, em visitas de campo, fortaleceu esse laço: participar da Feira do Babaçu, ouvir as histórias de Dona Cleidinar, Dona Eliza e Dona Maria de Fátima, acompanhar gestos cotidianos de resistência silenciosa diante da expansão da monocultura da cana-de-açúcar foram experiências que atravessaram não apenas meu percurso acadêmico, mas minha própria sensibilidade política e afetiva.

A inquietação política, por sua vez, foi se aprofundando a partir da constatação de como as quebradeiras de coco permanecem à margem das narrativas dominantes sobre desenvolvimento. Em grande parte dos discursos oficiais, são retratadas como

personagens de um passado em extinção, quando, na realidade, sustentam práticas coletivas que desafiam a lógica da acumulação capitalista. Estudar essas mulheres é denunciar as formas de apagamento que o Estado e o mercado produzem, mas é também afirmar sua centralidade na produção de saberes, na conservação ambiental e na economia do cuidado. Como nos lembra James C. Scott (2013), os “saberes práticos” e as formas de resistência cotidiana dos grupos subalternos escapam ao olhar do poder, e é nesse espaço de silêncio e persistência que as quebradeiras reafirmam sua existência e seu direito ao território.

Scott argumenta que as formas de resistência cotidiana não são necessariamente articuladas em discursos abertos ou confrontos diretos, mas aparecem em práticas como a dissimulação, a ironia, o humor, o desvio e a persistência. Essas formas de resistência são visíveis no cotidiano das quebradeiras, na insistência em quebrar o coco onde ele nasce, em ensinar às filhas, em não abandonar o que muitos consideram uma prática “ultrapassada”.

Assim, o interesse por estudar as quebradeiras de coco babaçu nasceu no cruzamento entre experiências pessoais, formação acadêmica e uma inquietação política mais ampla sobre as formas de silenciamento histórico de mulheres camponesas no Brasil. Desde a graduação em História, quando realizei uma pesquisa inicial, ainda incipiente, sobre essas mulheres, ficou evidente o quanto suas trajetórias, práticas e saberes estavam à margem das discussões historiográficas e das políticas públicas.

As quebradeiras de coco babaçu, embora centrais na dinâmica econômica e cultural de diversas regiões do Nordeste, em especial do Piauí, continuam sendo tratadas com superficialidade ou invisibilizadas. É comum que sejam representadas de maneira estereotipada, como resquícios de uma tradição que estaria condenada ao desaparecimento frente ao avanço do “progresso”. Contudo, o que se revela em suas práticas é a permanência de um modo de vida que desafia as lógicas hegemônicas de desenvolvimento.

A escolha desse grupo não se deu apenas por razões temáticas, mas por motivações afetivas e políticas que envolveram também um processo de escuta e de pertencimento. Trata-se de mulheres que realizam um trabalho multifacetado, que vai muito além da coleta do coco: elas cultivam uma relação com a terra, com o tempo e com o coletivo que desestabiliza lógicas de mercado e de produtividade.

Viviane Barbosa (2005, 2008, 2015) destaca a atuação das quebradeiras de coco no estado do Maranhão como fundamentais para a sustentabilidade ambiental, a

autonomia econômica e a luta por direitos. Seus textos permitiram olhar para comunidades de mulheres que resistem à mercantilização da natureza e da vida, reivindicando um modo de existir ancorado em saberes ancestrais e no cuidado com a coletividade. Barbosa evidencia também como essas mulheres reconfiguram o que entendemos por trabalho, por economia e por gênero.

A atuação das quebradeiras se manifesta em múltiplas frentes: na conservação ambiental, na economia familiar, na educação dos filhos, na participação política em movimentos sociais e na transmissão intergeracional de saberes. Elas são, portanto, sujeitos complexos, que condensam em si experiências diversas e que não podem ser reduzidas a papéis fixos ou identidades simplificadas.

Para entender a noção de comunidade, Carlos Rodrigues Brandão (2012a, 2012b), escreve que a comunidade não pode ser pensada apenas como um espaço geográfico, mas como um corpo simbólico, tecido por relações afetivas, culturais e sociais. As quebradeiras são, nesse sentido, mais do que habitantes de um espaço: são o próprio espaço vivido e transformado pela resistência cotidiana. Elas são, como afirma Brandão, "da comunidade", não apenas "na comunidade".

Desse modo, a comunidade não deve ser entendida apenas como espaço físico, mas como corpo simbólico e relacional. Nesse sentido, há uma diferença fundamental entre *estar na comunidade* e *ser da comunidade*. Estar na comunidade significa habitar o território de maneira externa, como mera localização geográfica, sem necessariamente compartilhar dos vínculos, valores e práticas coletivas que o estruturam. Já ser da comunidade implica pertencer a ela de forma profunda: é participar das redes de solidariedade, das memórias partilhadas e das práticas cotidianas que dão sentido ao espaço vivido. As quebradeiras de coco babaçu exemplificam essa condição, pois não apenas residem no território, mas o constituem com seus saberes, afetos e resistências, fazendo do babaçu um elo entre identidade, memória e luta coletiva. Suas trajetórias, por isso, desafiam o Estado e o capital que tentam padronizar territórios e sujeitas. A relação que estabelecem com a natureza, com o trabalho e com o coletivo é uma expressão de autonomia e de territorialidade.

A contribuição dos escritos da professora Carmem Lúcia tem sido fundamental para essa compreensão. Sua atuação na luta pelo reconhecimento do Território Coletivo das Quebradeiras de Coco no Piauí lança luz sobre a dimensão política do pertencimento. O território, nesse caso, não é apenas espaço de produção, mas de identidade, de direito

e de vida. A concepção de território coletivo desestabiliza o paradigma da propriedade individual e da produtividade mercantil, propondo outra lógica de habitar o mundo.

As proposições do projeto de cartografia social coordenado por Alfredo Wagner Berno de Almeida se mostram aqui particularmente relevantes. Ao defender a produção de mapas construídos pelas próprias comunidades, o projeto propõe um gesto de afirmação: “aqui estamos, aqui resistimos”. Em Zundão, essa cartografia ainda é porosa e informal, mas pulsa nas falas, nos caminhos e nos gestos das mulheres. A cartografia, aqui, é feita com os pés descalços na terra e com a memória viva na boca.

Apesar de já terem tido contato com o MIQCB (Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu) por meio de oficinas pontuais, as quebradeiras da comunidade de Zundão dos Camilos não possuem vínculos orgânicos com a instituição. Essa ausência de articulação mais sólida com redes como o MIQCB revela uma lacuna importante entre o protagonismo cotidiano dessas mulheres e os canais institucionais de representação política. É preciso problematizar os limites das organizações centralizadas em alcançar comunidades mais periféricas ou isoladas, que muitas vezes permanecem fora dos fluxos de visibilidade mesmo quando compartilham da mesma luta. A crítica aqui não é à existência do movimento, mas à sua capacidade de efetivamente integrar vozes que, como as de Zundão, sustentam silenciosamente a resistência e a preservação dos babaçuais, e de luta por reconhecimento que envolvem território, gênero, meio ambiente e cultura. Essas formas de organização têm ganhado reconhecimento e influenciado a formulação de políticas públicas em níveis local e nacional.

Estudar essas mulheres, portanto, é também estudar uma forma de inteligência coletiva que se recusa a desaparecer, que se adapta, mas não se submete. Elas representam o que Scott chamou de "infrapolítica": uma ação política subterrânea, que se movimenta sob a superfície, mas que tem efeitos profundos sobre a ordem social.

A atuação dessas mulheres desafia também a narrativa de que o desenvolvimento econômico necessariamente precisa destruir os modos de vida tradicionais. Elas mostram que é possível viver em relação com a natureza de forma sustentável, coletiva e autônoma, fora das lógicas da acumulação capitalista.

Nesse sentido, a escolha pelas quebradeiras de coco babaçu é também um posicionamento epistemológico. Trata-se de reconhecer que o conhecimento não está apenas nos livros ou nas universidades, mas também nas mãos que trabalham, nos corpos que resistem, nas palavras que circulam entre as redes de solidariedade e entre os troncos dos babaçuais.

A escuta dessas mulheres é, assim, parte fundamental de uma pedagogia do território, uma forma de aprender com quem vive as contradições de maneira encarnada. Essa escuta não é passiva: é ato político, é parte de um projeto maior de produção de saberes a partir do Sul global, de forma descolonizada, feminista e enraizada na realidade.

A escolha por esse grupo, portanto, não é apenas temática, mas epistemológica e política. Ao dar centralidade às quebradeiras de coco babaçu, reafirmo a importância de uma ciência comprometida com os sujeitos históricos do campo, com suas memórias e com suas práticas insurgentes, reconhecendo nelas não apenas objeto de estudo, mas produtoras de conhecimento e alternativas de futuro.

## **1.2 Por que Zundão dos Camilos?**

Como já mencionado, a escolha pela comunidade de Zundão dos Camilos, localizada no município de União, no Piauí, não decorreu apenas de uma estratégia analítica ou metodológica. Ela emerge de um vínculo afetivo e político que se entrelaça à trajetória pessoal e à escuta atenta das dinâmicas territoriais da região. A presença do meu padrasto como ex-trabalhador da GECOSA em Novo Nilo, localidade vizinha, e suas memórias sobre a região, despertaram em mim uma atenção mais sensível ao que se vivia ali, sobretudo no que dizia respeito às mulheres e à terra.

O recorte temporal entre 1960 e 2024 foi escolhido com o intuito de mapear, com profundidade histórica, as transformações nas formas de uso do território, nas práticas produtivas e nos modos de vida. A escolha desse marco temporal também dialoga com a pesquisa de Teresinha Queiroz, que destaca o período entre 1917 e 1920 como o auge da expressividade da produção de amêndoas de babaçu no Brasil, em especial nos estados do Maranhão e Piauí. Esse crescimento coincidiu com os impactos da Primeira Guerra Mundial, quando a escassez de óleos vegetais na Europa, essenciais para a indústria cosmética, alimentícia e de armamentos, impulsionou a demanda por oleaginosas tropicais. O babaçu, com alto teor de óleo na amêndoas, passou a ser exportado em grandes volumes, sobretudo para Alemanha, França e Inglaterra (QUEIROZ, 2006). No entanto, com o crash da Bolsa de Nova York em 1929 e a consequente retração do comércio internacional, a comercialização do babaçu sofreu forte queda. A crise de 1929 impactou diretamente os preços e a estrutura de exportação, provocando o encolhimento das redes de escoamento e a perda de valor do produto no mercado externo. Ainda que a cultura do babaçu tenha resistido de forma significativa até meados do século XX, o declínio

acentuado do extrativismo começou por volta da década de 1950, com a consolidação da lógica desenvolvimentista do Estado brasileiro e a crescente ocupação de terras por monoculturas mecanizadas. A introdução da pecuária extensiva e, mais tarde, da cana-de-açúcar, transformou profundamente o uso do solo, substituindo os babaçuais e deslocando o protagonismo das mulheres extrativistas. A década de 1960 marca o início da intensificação das políticas desenvolvimentistas no Piauí e o avanço da ocupação agroindustrial, contexto que culmina na instalação da COMVAP, em 1979, e suas consequências sobre os babaçuais e as comunidades extrativistas.

Zundão dos Camilos se destaca como uma localidade onde as práticas tradicionais de coleta do coco babaçu coexistem, de forma tensa, com os impactos do agronegócio. Essa tensão aparece nas falas das mulheres, nos modos de organização da vida cotidiana e nas estratégias de resistência silenciosa ao avanço da monocultura da cana-de-açúcar. Elas narram a crescente dificuldade de acesso aos babaçuais, o empobrecimento do solo e as disputas fundiárias como elementos estruturantes do presente.

As visitas de campo reforçaram meu vínculo com a comunidade. A primeira foi durante a Feira do Babaçu Livre, onde percebi que o babaçu não é só recurso econômico, mas também memória, cultura e política. Na segunda, já em convivência mais próxima, aprendi que a pesquisa se constrói no silêncio partilhado, nos causos contados e nos gestos daquebra do coco. A terceira, acompanhada da pesquisadora Lia Monnielli, mostrou o Zundão como espaço de formação e de ensino, revelando a oralidade como saber legítimo e prática de resistência.

**Figura 1 – Visita a Comunidade Zundão dos Camilos em junho de 2024**



Fonte: arquivo pessoal / Pesquisa de campo, 2024. Na foto: amigos, meu padrasto Francisco, Dona Cleidimar (de quadriculado) e Dona Eliza (de branco).

Zundão dos Camilos representa, assim, um microcosmo das disputas entre o tradicional e o moderno, entre o comunitário e o empresarial. O babaçu, nesse contexto, não é apenas um recurso: é um marcador de território, um código simbólico que estrutura as relações sociais e o pertencimento. Sua centralidade na organização da vida comunitária exige que ele seja compreendido como patrimônio cultural e político.

O território de Zundão dos Camilos é, portanto, um espaço atravessado por múltiplas camadas: é geografia, mas também é história, cultura e afeto. É memória viva, inscrita nas práticas do extrativismo, na arquitetura das casas, nas receitas de óleo e sabão, nos rituais da colheita e na transmissão de saberes. Pensar o território apenas como espaço físico é ignorar sua espessura simbólica, suas disputas e sua força coletiva.

A atuação da COMVAP, por outro lado, tensiona profundamente essas camadas. Desde sua instalação, a empresa representa uma ameaça direta à continuidade do modo de vida tradicional. A substituição dos babaçuais por canaviais, o uso intensivo de agrotóxicos e a concentração fundiária minaram as bases ecológicas e sociais da comunidade. Há, portanto, uma disputa territorial e epistêmica em curso: de um lado, a lógica do agronegócio e da monocultura; de outro, o saber das mulheres e dos babaçuais.

Para melhor compreender o contraste entre os dois modos de uso e apropriação do território presentes na região, o das quebradeiras de coco e o da monocultura de cana de açúcar, elaboramos o quadro a seguir. A tabela sintetiza as principais diferenças entre esses dois modelos, com base nos dados de campo, nas narrativas orais e na literatura consultada, especialmente os estudos de Viviane Barbosa (2005, 2008, 2015), Carlos Rodrigues Brandão (2012a, 2012b), James C. Scott (2013) e os Dossiê da FETAG.

**Quadro 1: Modos de uso do território em Zundão dos Camilos: práticas das quebradeiras x lógica da COMVAP**

Elemento	Práticas das quebradeiras de coco	Lógica da COMVAP / Monocultura da Cana
<b>Base organizacional</b>	Família, comunidade (vizinhança, redes de apoio)	Empresa privada, hierarquia vertical
<b>Uso da terra/utilização do solo</b>	Coleta extrativista não predatória	Cultivo intensivo com desmatamento dos babaçuais
<b>Impacto ambiental</b>	Preservação do solo e da biodiversidade	Erosão, uso de agrotóxicos, monocultura
<b>Gênero/Tipo</b>	Feminino, comunitário	Masculinizado, mecanizado

<b>de trabalho</b>		
<b>Relação com o tempo</b>	Tempo circular, sazonal	Tempo linear, voltado para a produtividade

Fonte: autora

O quadro evidencia que o conflito em curso não se limita a uma disputa por terra ou recursos naturais: trata-se de uma disputa entre duas formas radicalmente distintas de estar no território. As quebradeiras praticam um extrativismo baseado no respeito aos ciclos naturais, na transmissão oral de saberes, na manutenção de vínculos comunitários e na sustentabilidade ambiental. Já a lógica da COMVAP representa o avanço de um modelo que privilegia a produtividade, a centralização e a exploração intensiva dos bens comuns, desconsiderando os modos de vida ali historicamente constituídos.

Essa oposição reflete também modelos distintos de organização do trabalho e das relações de gênero. Enquanto as quebradeiras protagonizam um trabalho historicamente feminino, relacional e coletivo, pautado em redes de solidariedade e interdependência, o modelo agroindustrial privilegia a masculinização das funções, a mecanização e a fragmentação das relações sociais. A monocultura rompe com a lógica comunitária, desestrutura laços e impõe uma racionalidade produtivista que ignora os tempos da natureza e da vida cotidiana.

Do ponto de vista político, a permanência das práticas extrativistas das quebradeiras pode ser compreendida, à luz de James C. Scott (2013), como uma forma de infrapolítica. Ao recusarem o abandono do babaçu e insistirem em sua prática, essas mulheres realizam um gesto de enfrentamento simbólico à modernização excludente. Seus corpos e seus gestos cotidianos tornam-se espaços de resistência ativa, silenciosa, mas profundamente transformadora. O território, portanto, não é apenas o campo do conflito: é também o campo da reinvenção da vida, da autonomia e da luta.

As falas das moradoras expressam uma resistência que não é feita de barricadas, mas de insistência: insistir em quebrar o coco, em permanecer na terra, em ensinar às crianças o valor da mata. É essa resistência cotidiana que precisa ser narrada, compreendida e valorizada. Como ensinou James C. Scott, há uma potência política nas ações do cotidiano que escapam ao radar do poder institucional.

Portanto, ao escolher Zundão dos Camilos como lugar de fala e de escuta, este trabalho busca não apenas analisar uma comunidade, mas aprender com ela, construir com ela e reconhecer sua centralidade na formulação de outros futuros possíveis. Trata-se de compreender o babaçu e as quebradeiras não como objetos de estudo, mas como

sujeitos de mundo e produtores de saberes que desafiam a colonialidade, a patriarcalidade e a lógica extrativista.

### **1.3 A feira do babaçu como território vivido, trabalho feminino e economia do cotidiano**

A feira do babaçu realizada em Zundão dos Camilos ocorre anualmente e constitui um dos momentos mais aguardados pela comunidade, mobilizando intensamente o cotidiano do povoado. Organizada com o apoio da associação de moradores, a feira envolve praticamente todas as famílias, que expõem e comercializam uma diversidade de produtos derivados do babaçu, como óleo, carvão, mesocarpo, bolos, broas, cocadas e outros preparados. A participação extrapola os limites do Zundão, reunindo também moradores de povoados vizinhos, seja como expositores, seja como visitantes, ampliando a circulação de pessoas, saberes e produtos. Nesse período, o povoado assume uma dinâmica própria, marcada pelo encontro, pela movimentação coletiva e pela visibilidade do trabalho extrativista, historicamente realizado pelas mulheres.

Para além de sua dimensão econômica, a feira se configura como um evento social e cultural de grande relevância, articulando celebração, sociabilidade e afirmação identitária. A programação inclui apresentações musicais, momentos de confraternização e atividades que reforçam os laços comunitários, como a competição masculina de quebra de coco, que, embora simbolicamente distinta do trabalho cotidiano das quebradeiras, integra o repertório festivo do evento. A feira também se insere em uma rede regional de reciprocidades: quando outros povoados realizam suas próprias feiras, os moradores de Zundão dos Camilos se deslocam para prestigiar e participar, fortalecendo vínculos e reafirmando pertencimentos compartilhados. Nesse sentido, a feira ultrapassa o caráter de evento pontual, consolidando-se como espaço de reconhecimento social e de continuidade dos modos de vida locais.

Não é irrelevante que o evento seja denominado pela própria comunidade como Feira do Babaçu Livre. A escolha do nome carrega sentidos que dialogam diretamente com as experiências históricas de restrição de acesso ao babaçu e com as disputas pelo uso do território. O termo “livre” remete à defesa do uso comum do babaçual, à autonomia do trabalho extrativista e à circulação direta dos produtos, sem mediações empresariais. Essa denominação se articula, ainda, à aprovação da Lei do Babaçu Livre no estado do Piauí, que reconhece juridicamente o direito das quebradeiras de coco ao acesso aos

babaçuais e o caráter social, econômico e cultural do extrativismo tradicional. Contudo, a feira evidencia que tal reconhecimento legal não se traduz automaticamente em garantia efetiva no cotidiano: ao mesmo tempo em que dialoga com um direito instituído no plano normativo, ela reafirma, na prática, a necessidade permanente de lutar pela efetivação desse direito. Assim, a Feira do Babaçu Livre materializa, no território vivido, tanto a conquista política quanto os limites da ação estatal, revelando a feira como espaço onde trabalho, cultura e disputa se entrelaçam.

A feira do babaçu em Zundão dos Camilos não pode ser compreendida apenas como um espaço episódico de comercialização de produtos extrativistas. Ela se inscreve no cotidiano da comunidade como uma prática social contínua, que articula trabalho, memória, relações de gênero e permanência no território. A feira materializa, em um tempo e espaço específicos, um conjunto de saberes e fazeres construídos no interior das casas, nos quintais e nos babaçuais, revelando uma economia profundamente enraizada na experiência das mulheres quebradeiras de coco.

O babaçu, nesse contexto, organiza o tempo do trabalho e da vida. A multiplicidade de produtos derivados do coco: carvão, azeite, mesocarpo, bolos, broas, cocadas e geleias, expressa uma lógica de aproveitamento integral que não responde apenas à necessidade de geração de renda, mas à racionalidade do cuidado e da sobrevivência coletiva. Essa lógica é explicitada na fala de Cleudinar, quebradeira de coco da comunidade, ao descrever o processo de transformação do babaçu e sua circulação no período das feiras:

“Nós faz o, do babaçu nós tira o carvão. Nós faz a caieira, que é para tirar o carvão, para fazer, pra acender o fogo e fazer a comida. E o coco, nós tira o azeite... pra temperar... e vender também, nós também vende. (...) Do coco nós tira o mesocarpo (...) e do mesocarpo nós faz o bolo, nós faz as broas. Do leite do coco nós faz a geleia (...) e nós faz a cocada. Tudo nós faz e vende. Quando é no período das feiras.” (Cleudinar, quebradeira de coco babaçu, Zundão dos Camilos, União-PI. Entrevista concedida à pesquisadora Lia Monielli, jul. 2024. Uso autorizado para fins acadêmicos).

A narrativa evidencia que a feira não inaugura o trabalho, mas o torna visível. O que chega às bancas é o resultado de uma cadeia longa de atividades, marcadas pelo esforço físico, pelo conhecimento técnico acumulado e pela divisão sexual do trabalho. Trata-se de um trabalho majoritariamente feminino, historicamente desvalorizado, mas que sustenta a reprodução social das famílias e a permanência da comunidade no território. Nesse sentido, a feira funciona como um espaço de reconhecimento simbólico desse trabalho, ainda que tal reconhecimento não se traduza automaticamente em valorização econômica nos moldes do mercado formal.

Além de sua dimensão produtiva, a feira do babaçu configura-se como espaço de sociabilidade e circulação de narrativas. É ali que as mulheres trocam informações, compartilham experiências sobre o acesso ao babaçu, comentam as dificuldades impostas pelas transformações territoriais e reafirmam vínculos comunitários. A oralidade, presente tanto na venda quanto nas conversas informais, constitui-se como elemento estruturante desse espaço, funcionando como meio de transmissão de saberes, de construção de memória e de elaboração coletiva das experiências vividas.

A feira da comunidade também pode ser compreendida como um território político cotidiano. Ainda que não se apresente como espaço formal de reivindicação, ela expressa formas de resistência silenciosa frente aos processos de expropriação e às narrativas desenvolvimentistas que tendem a invisibilizar as economias tradicionais. Ao colocar em circulação produtos derivados do babaçu, as mulheres afirmam o direito de uso do território e a legitimidade de um modo de vida baseado na relação histórica com o babaçual. Assim, a feira tensiona, no plano da prática, os projetos que buscam reduzir o território à sua função produtiva para o capital.

A feira deve ser entendida como uma expressão concreta do território vivido. Ela condensa trabalho, gênero, memória e resistência, revelando uma economia que não se orienta exclusivamente pela acumulação, mas pela continuidade da vida. Ao iluminar esse espaço no início da dissertação, torna-se possível compreender que os conflitos analisados nos capítulos seguintes não surgem de forma abstrata, mas incidem diretamente sobre práticas cotidianas que sustentam a existência material e simbólica da comunidade

#### **1.4 Escolhas teórico-metodológicas**

O desenvolvimento desta pesquisa parte de uma concepção epistemológica que privilegia os saberes situados, os conhecimentos produzidos no interior das comunidades e a construção dialógica do conhecimento. Isso significa dizer que a metodologia adotada não se limita à coleta de dados, mas busca estabelecer relações de escuta e reciprocidade com os sujeitos envolvidos, especialmente as mulheres quebradeiras de coco babaçu da comunidade Zundão dos Camilos.

A base metodológica do trabalho repousa sobre três pilares principais: a revisão bibliográfica interdisciplinar, a análise documental qualificada e a história oral como dispositivo central de escuta e construção de memória coletiva. Essas três dimensões

dialogam constantemente, promovendo uma leitura crítica da realidade a partir das falas, dos gestos, das práticas e dos silêncios das mulheres entrevistadas.

#### Revisão bibliográfica interdisciplinar:

A construção da base teórico-metodológica deste trabalho parte do reconhecimento de que compreender o território Entre Rios e, em particular, a realidade das comunidades extrativistas de União-PI, exige mais do que categorias técnico-administrativas. O aporte teórico mobilizado opera como uma lente crítica que desnaturaliza os discursos sobre desenvolvimento e evidencia as disputas que permeiam o campo piauiense. Nesse sentido, a escolha dos autores e autoras não se deu por conveniência, mas por afinidade epistemológica com uma perspectiva que privilegia os sujeitos historicamente silenciados e os modos de vida invisibilizados pelas narrativas oficiais.

Uma das referências centrais é Carlos Rodrigues Brandão (2015), que oferece uma abordagem humanizada e simbólica da noção de território. Para Brandão, o território é mais que espaço físico: é espaço vivido, construído a partir da memória, da prática e da relação afetiva com o chão. Essa compreensão é fundamental para este trabalho, pois permite interpretar as práticas das quebradeiras de coco não apenas como formas de subsistência, mas como gestos de pertencimento, resistência e reexistência. Ao citar Brandão, reafirmamos o território como um espaço onde a vida se desenha em comum, em oposição à lógica do capital que reduz a terra a ativo econômico.

A leitura crítica do território, neste trabalho, também é intensificada pelas contribuições de Alfredo Wagner Berno de Almeida, coordenador da Nova Cartografia Social da Amazônia. Sua abordagem recusa o mapeamento técnico como prática neutra e propõe a cartografia como instrumento de visibilização de lutas, memórias e identidades coletivas. A metodologia da Nova Cartografia serve de inspiração para pensar os territórios das quebradeiras de coco não como divisões administrativas, mas como espaços de produção de existência e disputa simbólica. Essa perspectiva fortalece o compromisso deste trabalho com os sujeitos do território, em oposição ao olhar verticalizado do Estado e das empresas.

Embora o projeto não tenha sido aplicado formalmente em Zundão, suas premissas inspiraram a forma de escuta adotada, valorizando as narrativas locais como formas legítimas de mapeamento simbólico do território. Cada relato de mulher se

transforma, assim, em uma espécie de cartografia oral que reposiciona o território a partir da experiência vivida.

A contribuição de Teresinha de Jesus Mesquita Queiroz (2006) também se destaca pela análise do ciclo da carnaúba no Piauí, uma palmeira transformada em commodity e símbolo de um extrativismo voltado para elites locais. Ao compararmos essa trajetória com a do babaçu, sob domínio das mulheres campesinas, revelam-se dois modelos de exploração profundamente distintos. Queiroz evidencia como o extrativismo pode ser capturado por lógicas patriarcais e concentradoras de renda, servindo aqui como contraponto histórico e crítico à resistência das quebradeiras de coco, que constroem outro paradigma de relação com a natureza e com o trabalho.

Viviane Barbosa (2007; 2013) é outra autora fundamental para a compreensão do extrativismo como campo de disputa de gênero, saber e poder. Seus estudos sobre a institucionalização do MIQCB e a crítica à Lei do Babaçu Livre desmistificam a ideia de que conquistas legais são, por si só, instrumentos de emancipação. Barbosa mostra que as lutas das mulheres quebradeiras frequentemente são reappropriadas por interesses estatais ou empresariais, perdendo seu caráter transformador. Sua leitura fornece um instrumental decisivo para pensar a ambiguidade das políticas públicas voltadas ao campo e a necessidade de uma escuta ativa das vozes femininas no processo legislativo e territorial.

No mesmo campo de análise crítica, Silvia Federici (2017; 2019) aprofunda a ideia de que a economia do cuidado, muitas vezes realizada por mulheres em contextos rurais, é sistematicamente desvalorizada pelo capitalismo neoliberal. Federici denuncia a captura institucional das lutas femininas e alerta para a transformação do trabalho das mulheres em “imagem de resistência” esvaziada de conteúdo político. Sua crítica é essencial para este trabalho, pois permite ler a Feira do Babaçu Livre não apenas como um evento econômico, mas como um território simbólico e político onde as mulheres afirmam sua existência diante das formas contemporâneas de espoliação.

Duas autoras de sobrenome Costa são mobilizadas nesta pesquisa com contribuições distintas, ambas valiosas. A pesquisadora Lia Monnielli Feitosa Costa (2018) apresenta uma leitura do Meio-Norte piauiense a partir da resistência silenciosa de seus sujeitos campesinos, centrando-se na cultura de sobrevivência, nas memórias coletivas e na construção simbólica do território. Sua leitura implícita de território é preciosa, pois revela como os campesinos e campesinas constroem sentidos de pertencimento mesmo em meio à pobreza e à exclusão. Já a pesquisadora Conceição de

Maria Sousa Batista Costa (2021) centra sua análise nos impactos do agronegócio sobre os modos de vida tradicionais, denunciando a reconfiguração do trabalho e a precarização das comunidades. A leitura cruzada dessas duas autoras permite tensionar as continuidades entre violência fundiária histórica e as novas formas de expropriação.

A crítica à racionalidade técnica do planejamento estatal encontra amparo na obra de Enrique Leff (2006), que oferece uma chave teórica para entender a invisibilização dos saberes locais pelos discursos institucionais. Leff propõe a ideia de racionalidade ambiental como contranarrativa à racionalidade econômica dominante, abrindo espaço para valorizar os conhecimentos tradicionais das comunidades extrativistas. Essa crítica é crucial quando se observa a representação dos babaçuais nos mapas do governo, onde a floresta aparece como "potencial" e não como realidade viva e produtiva, revelando o abismo entre a cartografia oficial e o território vivido.

Boaventura de Sousa Santos (2007) e Pierre Bourdieu (2011) são acionados para aprofundar a crítica ao campo jurídico e às armadilhas da institucionalização. Santos propõe o conceito de ecologia dos saberes, que denuncia a hegemonia dos saberes científicos e jurídicos sobre os saberes populares, especialmente no campo da legislação ambiental. Já Bourdieu nos alerta para o papel do direito como instrumento de conservação simbólica da ordem social, mostrando como leis aparentemente progressistas, como a do Babaçu Livre, podem ser cooptadas para preservar interesses dominantes. Ambos contribuem para que esta pesquisa não caia na armadilha da fetichização legalista.

O texto também dialoga com os estudos de José de Souza Martins (1981), que cunhou o conceito de “posse-trabalho” para descrever formas informais e subordinadas de permanência na terra. Essa ideia permite compreender como muitas famílias do Zundão dos Camilos passaram décadas habitando terras sem título, submetidas a pactos autoritários com os antigos donos. A noção de posse-trabalho revela a estrutura de dominação camouflada sob a aparência de concessão, iluminando as continuidades entre o coronelismo clássico e as novas formas de controle fundiário no Piauí contemporâneo.

A referência a Nunes e Abreu (1995), bem como a Leal (1975), contribui para o entendimento histórico do processo de concentração fundiária e da instalação do coronelismo como modelo político-econômico regional. Ao abordar a ocupação do território de União-PI desde o século XIX, os autores oferecem as bases para uma crítica estrutural ao presente, evidenciando que o avanço da cana e a exclusão das quebradeiras de coco não são desvios, mas desdobramentos lógicos de uma longa história de poder e

dominação territorial. Ao iluminar essa genealogia, o trabalho evita leituras episódicas dos conflitos agrários e reconhece sua profundidade histórica.

A articulação com autores como Porro (2019) e Barbosa (2013) permite historicizar o extrativismo do babaçu nos anos 1970 e 1980, com destaque para os conflitos gerados pela concentração fundiária e a derrubada dos babaçuais. Esses estudos ajudam a compreender que a luta das quebradeiras não é recente, mas sim um fio contínuo de resistência frente ao avanço do capital sobre a floresta. Os autores ressaltam o papel das mulheres como principais provedoras e defensoras dos sistemas extrativistas, o que reforça a centralidade de gênero na análise territorial proposta neste trabalho.

Autores como Brito, Barros e Lima (2023) são fundamentais para afirmar uma epistemologia do território. No artigo “Onde tem palmeira, tem uma quebradeira”, os autores demonstram que as quebradeiras não apenas produzem economia, mas produzem espaço, memória, cultura e política. Essa leitura é extremamente valiosa, pois rompe com a visão instrumental do babaçu e apresenta a palmeira como elo entre natureza e cultura, trabalho e espiritualidade. Esse conceito inspira a leitura do território como um organismo vivo e não como uma superfície neutra de exploração.

Se baseando em referências como Andrada (1994), Brito, Barros e Lima (2023), defendem que a luta por território precisa ser entendida não apenas como uma disputa material, mas como uma defesa da própria existência cultural e identitária de um grupo. A territorialidade, nesse sentido, é um modo de habitar o mundo, e por isso carrega afetos, memórias e sentidos que não podem ser reduzidos à lógica do capital ou da propriedade formal. Essa perspectiva é especialmente importante quando se fala de comunidades tradicionais, camponesas, indígenas ou extrativistas, como no caso das quebradeiras de coco babaçu, cujos vínculos com a terra não são apenas econômicos, mas existenciais.

Ainda nesse texto Brito, Barros e Lima (2023), articulam suas ideias com Almeida (2008), onde o autor afirma que:

(...) resultante de uma conjunção de fatores, que envolvem a capacidade mobilizatória, em torno de uma política de identidade, e um certo jogo de forças em que os agentes sociais, através de suas expressões organizadas, travam lutas e reivindicam direitos ao Estado. As relações comunitárias neste processo também se encontram em transformação, descrevendo a passagem de uma unidade afetiva para uma unidade política de mobilização ou de uma existência atomizada para uma existência coletiva. A chamada ‘comunidade tradicional’ se constitui nesta passagem. (p. 118)

Há o aprofundamento do entendimento de que as territorialidades não são apenas espaços delimitados geograficamente, mas expressões vivas de coletividades em movimento, cujas identidades são politizadas na luta por reconhecimento e justiça. É uma leitura que desloca o foco do “direito à terra” para o “direito de ser e pertencer” a um território conforme seus próprios modos de vida.

História oral como dispositivo central de escuta e construção de memória coletiva:

A história oral foi escolhida como método principal de construção empírica da pesquisa, por permitir o acesso às experiências subjetivas das mulheres, à sua memória coletiva e às suas narrativas de resistência. Como nos ensinam Delgado (2006), Ferreira (1997) e Augras (1997), a história oral é mais do que uma técnica: é uma epistemologia que valoriza a subjetividade, a oralidade e a experiência vivida.

A contribuição de Lucília de Almeida Neves Delgado (2006) é estruturante para o modo como esta pesquisa comprehende a história oral como prática metodológica comprometida com a escuta ativa e com a produção de memória coletiva. Para Delgado, o trabalho com narrativas orais não se limita à coleta de dados: ele implica uma responsabilidade ética e política com os sujeitos entrevistados, reconhecendo-os como portadores de saberes e de historicidades próprias. A autora nos alerta que toda entrevista é um encontro entre memórias, atravessado por expectativas, silêncios e disputas de sentidos. Essa perspectiva é fundamental para este estudo, que se propõe a ouvir as quebradeiras de coco como intelectuais do território, agentes de memória e narradoras de sua própria história. Delgado fornece, portanto, as bases para que a oralidade aqui mobilizada não seja mera ilustração do texto escrito, mas sim um eixo central de construção do conhecimento, dotado de densidade histórica e política.

Jerusa Ferreira (1997), ao tratar dos desafios da “voz viva”, acrescenta uma camada crítica à metodologia oral ao explicitar as dificuldades de escutar, transcrever e representar narrativas carregadas de subjetividade, emoção e corporeidade. Ferreira nos ensina que a voz das mulheres camponesas, muitas vezes relegada ao silêncio pela historiografia tradicional, carrega não apenas dados factuais, mas modulações de afeto, pausas, tons e ritmos que também são expressão de resistência e memória. A escuta da quebradeira que hesita, que muda de assunto, que repete ou que sussurra, não é ruído: é dado. É por isso que a pesquisa aqui desenvolvida se recusa a depurar o testemunho das entrevistadas em nome da objetividade. Ao contrário, assume a oralidade como um campo

de presença e tensão, onde o corpo fala e o silêncio grita. Ferreira contribui, assim, para que se compreenda a voz da quebradeira não apenas como portadora de conteúdo, mas como performance política que resiste à invisibilização.

Monique Augras (1997), por sua vez, oferece uma abordagem sensível e filosófica sobre a oralidade, propondo a escuta das narradoras como um mergulho na subjetividade histórica. Para Augras, a história oral permite acessar zonas não documentadas da experiência, especialmente aquelas marcadas por dor, opressão ou silêncio social. A autora destaca que o testemunho oral não pode ser reduzido a relato factual: ele é, muitas vezes, uma elaboração subjetiva que transforma a memória em resistência simbólica. Essa compreensão é decisiva para esta pesquisa, que lida com experiências de expropriação territorial, violência fundiária e apagamento institucional. As narrativas das quebradeiras, mesmo quando fragmentadas ou contraditórias, são formas legítimas de saber. Ao incorporar essa perspectiva, a pesquisa se alinha a uma ética da escuta que valoriza a pluralidade da experiência humana e reconhece que o saber das quebradeiras se expressa também naquilo que foge à lógica acadêmica; no choro, na risada, no “não sei”, no “me lembro pouco”, no “era assim que a gente vivia”.

Esses autores reforçam que a história oral é um espaço de “voz viva”, de confronto e de múltiplas interpretações do passado e do presente. A partir dela, foi possível identificar não apenas os impactos da COMVAP ou a importância do babaçu, mas também as dimensões simbólicas, afetivas e espirituais que compõem o universo das quebradeiras.

As entrevistas realizadas foram semiestruturadas, priorizando a liberdade das narradoras para contarem suas trajetórias conforme julgassem pertinente. Houve o cuidado de registrar também os silêncios, as pausas e os olhares, elementos fundamentais para compreender os limites e as potências da fala em contextos marcados por desigualdade e apagamento.

Durante a primeira visita à comunidade, a convite das próprias moradoras, participei da Feira do Babaçu, um evento que celebra não apenas o fruto, mas os modos de vida, os saberes e as práticas que ele simboliza. A feira evidenciou a força cultural e política das mulheres locais, seu orgulho e sua consciência coletiva da importância do babaçu para a identidade comunitária. Percebi, desde então, que qualquer análise sobre a economia ou o meio ambiente da região só faria sentido se partisse da escuta dessas mulheres.

A segunda visita aconteceu em um momento de maior maturidade investigativa, já sem mediações, apenas guiada pela escuta e pela convivência. Nessa ocasião, os

vínculos foram aprofundados, amizades foram firmadas e a compreensão da realidade local se fez de forma mais orgânica, no compasso do cotidiano da comunidade. Sentar à sombra dos babaçuais, ouvir causos, observar os gestos na quebra do coco foram gestos que enriqueceram não apenas o olhar analítico, mas a sensibilidade política da pesquisa.

Na terceira visita, acompanhei a pesquisadora Lia Monielli em uma jornada de campo, atuando como mediadora e intérprete das dinâmicas locais. Essa experiência permitiu observar a comunidade também como espaço formador, capaz de ensinar, sensibilizar e desafiar os olhares acadêmicos externos. Foi possível compreender, ainda mais profundamente, o quanto os saberes ali produzidos extrapolam a técnica da coleta e adentram a esfera da memória, da espiritualidade e da identidade.

A inclusão de falas como as de Chica Lera, Francisca, Eliza e Cleidimar não é meramente ilustrativa: elas são, em si, epistemologia. Suas falas, cheias de memória e análise, atravessam este texto como vozes de autoridade e crítica. Chica Lera, em especial, é tratada como intelectual orgânica no sentido freireano, uma mulher que articula saber e prática, denúncia e cuidado. Incorporar essas vozes é reconhecer que os saberes do território não estão apenas nos livros, mas nas mãos e nas palavras de quem nele resiste. A metodologia, portanto, não se limita a mobilizar autores, mas se compromete com o diálogo entre saberes, com a escuta atenta e com a restituição epistêmica às mulheres que fazem do babaçu muito mais que um fruto: fazem dele vida, política e futuro.

#### A análise documental qualificada:

Além dos documentos oficiais e dos registros de movimentos sociais, esta pesquisa também considera a literatura piauiense como fonte histórica e metodológica. A opção por trabalhar com textos literários decorre do entendimento de que a literatura é igualmente portadora de memória, cultura e visões de mundo. Como lembra Antonio Cândido (2002), a literatura é forma de conhecimento social, capaz de revelar dimensões simbólicas que os documentos oficiais frequentemente silenciam.

Nesse sentido, mobilizo dois tipos de produção: a literatura de ficção, que recria o real por meio da narrativa, dos personagens e das metáforas; e a literatura memorialista, que se ancora em lembranças pessoais e coletivas, registrando experiências vividas e transmitidas pela memória. A ficção, mesmo quando inventada, traduz modos de vida, valores e sensibilidades de uma época; já a escrita memorialista funciona como

documento subjetivo que preserva práticas culturais, memórias familiares e visões locais sobre o sertão e seus povos.

A literatura piauiense oferece pistas importantes para compreender esse lugar e suas gentes. Francisco Gil Castelo Branco, em “Ataliba, o vaqueiro” e em “O Piauí: a terra, o homem e o meio”, retrata com sensibilidade o sertão como espaço pleno de cultura, memória e relações profundas entre humanos e natureza. Sua prosa, marcada pela observação da vida miúda, dialoga com a densidade das experiências das quebradeiras de Zundão. Os personagens sertanejos de Castelo Branco, moldados pela terra e pelos ciclos naturais, ecoam a existência cotidiana dessas mulheres.

Na mesma linha, a obra “A civilização do couro”, de Renato Pires Castelo Branco, ao explorar os códigos simbólicos e econômicos do trabalho no sertão, oferece uma chave para pensar o babaçu como civilização. Se no passado o couro estruturou relações sociais e econômicas, hoje o babaçu pode ser lido como eixo de uma outra civilização: feminina, extrativista, comunitária e resistente. Essa analogia permite vislumbrar que o babaçu não é apenas matéria-prima, mas um sistema de vida, com ética própria, com tempo próprio.

A análise documental também se revelou uma frente essencial nesta pesquisa, tanto como fonte de dados quanto como campo de disputa simbólica. Foram consultados documentos da Comissão Pastoral da Terra (CPT), relatórios da Fundação Centro de Pesquisas Econômicas e Sociais do Piauí (CEPRO), dados do IBGE, arquivos do INCRA, dossiês produzidos por movimentos sociais, legislações estaduais, reportagens da imprensa regional e registros de arquivo sobre a instalação da COMVAP no município de União. A seleção dos documentos seguiu o critério da relevância para o estudo das transformações fundiárias, socioeconômicas e ambientais no Território Entre Rios. Sua leitura não buscou apenas confirmar dados, mas interpretar silêncios, apagamentos e contradições presentes nas narrativas oficiais.

Esse cruzamento entre documentação escrita e narrativa oral revelou divergências profundas entre o discurso institucional do “desenvolvimento” e a realidade material vivida pelas comunidades camponesas. As narrativas sobre a chegada da COMVAP, por exemplo, aparecem nos documentos oficiais como iniciativas de modernização, geração de emprego e dinamização econômica. No entanto, os relatos orais evidenciam perdas de território, expropriação de modos de vida, precarização das condições de trabalho e o silenciamento das mulheres extrativistas. Esse cruzamento entre documentação escrita e

fala viva permitiu desconstruir a retórica do progresso, revelando seus custos humanos, ambientais e culturais.

A Comissão Pastoral da Terra se destacou como uma das fontes mais densas e críticas no acompanhamento histórico dos conflitos agrários no estado do Piauí. Suas publicações anuais, como os Cadernos de Conflitos no Campo, foram fundamentais para traçar a cronologia de violações, grilagens e expulsões de famílias camponesas na região. Além disso, a CPT oferece registros de denúncias, mapas de áreas em disputa, relatos de ameaças a lideranças e notas técnicas que dialogam diretamente com as experiências das quebradeiras do Zundão dos Camilos. A CPT não apenas documenta os conflitos: ela se posiciona politicamente, reconhecendo os territórios tradicionais e denunciando os processos de desterritorialização promovidos pelo agronegócio e por políticas estatais coniventes.

A documentação da CEPRO também foi objeto de leitura crítica. Os mapas de potencialidades econômicas do Piauí, os estudos técnicos sobre os Territórios de Desenvolvimento e os diagnósticos socioeconômicos apresentam uma visão planejadora que tende a invisibilizar os sujeitos do extrativismo. Por exemplo, nas descrições do Território Entre Rios, pouco ou nada se menciona sobre o trabalho das quebradeiras de coco, o valor social dos babaçuais ou a importância da economia de subsistência. Ao contrário, há ênfase na expansão agrícola mecanizada e nas “áreas subutilizadas”, conceito que desconsidera o uso coletivo da terra por comunidades camponesas. Essa ausência não é mero esquecimento: trata-se de um apagamento sistemático dos saberes e práticas que não se alinham à lógica do capital.

A potência analítica do Dossiê COMVAP: entre suor e sangue reside não apenas no conteúdo empírico que ele apresenta, mas na forma como organiza uma narrativa coletiva de resistência, costurada por sujeitos diversos: sindicalistas, lideranças comunitárias, quebradeiras, trabalhadores urbanos e agentes pastorais. Essa multiplicidade de olhares tensiona as versões unilaterais de desenvolvimento que dominaram os relatórios técnicos e publicações institucionais da década de 1990. Ao ser lido em paralelo com os mapas da CEPRO e os dados do IBGE, o dossiê torna visível o que os números silenciam: a dor, o deslocamento forçado, a perda do território simbólico. Essa justaposição de linguagens, estatística e testemunhal, permitiu à pesquisa compor uma análise mais densa sobre os impactos da cana-de-açúcar na vida concreta das famílias camponesas.

Outro elemento decisivo na leitura do dossiê foi a sua capacidade de evidenciar a ruptura de vínculos comunitários que a chegada da COMVAP impôs. Ao descrever as transformações no cotidiano das comunidades de União e Teresina, o documento mostra que o avanço da monocultura não apenas ocupou terras, mas também desfez práticas de solidariedade, cooperação e partilha, bases centrais do modo de vida das quebradeiras de coco. O trabalho coletivo, a circulação livre pelos babaçuais, os mutirões e a transmissão intergeracional de saberes foram interrompidos ou precarizados. Esses relatos foram fundamentais para problematizar, na pesquisa, o que se entende por “impacto social”: não como um efeito colateral quantitativo, mas como um processo de desestruturação das formas de viver, sentir e cultivar o mundo.

A metodologia do dossiê, marcada pela escuta atenta e pela construção de memória coletiva, inspirou também os caminhos éticos e políticos deste trabalho. Ao não hierarquizar as vozes, colocando lado a lado um trabalhador boia-fria e uma liderança sindical, o documento afirma que todas as experiências são legítimas para narrar o território. Esse princípio foi incorporado nas entrevistas desta pesquisa, evitando-se a idealização ou o enquadramento das quebradeiras em categorias previamente definidas. Ao contrário, procurou-se ouvir suas falas em sua inteireza, incluindo as hesitações, os silêncios, as repetições, os afetos. Assim como o dossiê, este trabalho busca fazer da escuta um ato de reconhecimento e reposicionamento epistemológico.

Por fim, a própria circulação restrita do Dossiê COMVAP ao longo dos anos revela muito sobre o controle do discurso nos espaços públicos. Apesar de seu valor histórico e documental, o texto raramente é citado em pesquisas acadêmicas ou em documentos governamentais. Essa invisibilidade reforça o argumento central desta dissertação: a história das quebradeiras de coco e das comunidades impactadas não é apenas negada, mas sistematicamente apagada por estruturas institucionais que privilegiam o agronegócio e a lógica da produtividade. Recolocar esse dossiê em cena, como fonte legítima e provocadora, é também um gesto político de afirmação da memória camponesa como saber legítimo e necessário para a crítica das narrativas desenvolvimentistas que ainda hoje estruturam o planejamento territorial no Piauí.

Assim, a análise documental nesta pesquisa foi concebida como prática política e epistêmica. A escolha dos documentos não foi neutra, mas guiada pela intenção de desestabilizar discursos dominantes e restituir visibilidade às formas subalternizadas de saber. O cruzamento entre documentos oficiais, registros de movimentos sociais e narrativas orais foi decisivo para construir uma leitura mais complexa e situada da

realidade. Os documentos, longe de serem provas objetivas, foram lidos como artefatos históricos impregnados de interesses, ideologias e silenciamentos. Ao tratá-los criticamente, a pesquisa se alinha a uma metodologia insurgente, que afirma o direito das comunidades tradicionais de narrar sua própria história e reivindicar seus territórios como espaços de memória, vida e luta.

A pesquisa também se propõe a um exercício de interdisciplinaridade profunda. Como lembra Hilton Japiassu (1976), a interdisciplinaridade não é apenas justaposição de saberes, mas uma postura de abertura, curiosidade e diálogo. Ao mobilizar a História, a Antropologia, as Ciências Sociais, o Direito e os Estudos de Gênero, o trabalho busca construir uma análise capaz de dar conta da complexidade da realidade estudada.

Nesse contexto, o Direito aparece como campo de disputa por reconhecimento. A noção de “território coletivo” defendida por Carmem Lúcia e outros autores vinculados à luta dos povos tradicionais permite repensar o pertencimento à terra como direito originário, vinculado à história, à cultura e à ancestralidade.

James C. Scott (2013) também oferece uma contribuição fundamental, ao discutir as formas de resistência cotidiana dos sujeitos subalternos. Seu conceito de “infrapolítica” ajuda a compreender as práticas das quebradeiras não como simples atos de sobrevivência, mas como estratégias silenciosas de enfrentamento e negação do domínio hegemônico.

As mulheres de Zundão, ao insistirem em quebrar o coco, em ensinar suas filhas, em preservar os babaçuais, estão, na prática, afirmado outras formas de vida e de mundo. Essa dimensão política invisível aos olhos do Estado ou do mercado é central para esta pesquisa, e Scott nos ajuda a reconhecê-la e valorizá-la.

É importante destacar, contudo, que a história oral também carrega desafios metodológicos. A memória é seletiva, os relatos são atravessados por afetos, silêncios e disputas internas. Por isso, a triangulação com documentos, dados estatísticos e observação direta se faz imprescindível para ampliar o alcance interpretativo da pesquisa.

Do mesmo modo, o lugar da pesquisadora no campo deve ser constantemente problematizado. Não se trata de assumir uma falsa neutralidade, mas de reconhecer os limites e as potências da própria escuta. A reflexividade é, portanto, um elemento estruturante do trabalho, como propõem autoras feministas que discutem a ética na pesquisa com mulheres.

Por fim, a metodologia adotada busca construir conhecimento em aliança com os sujeitos do campo, de forma ética, horizontal e comprometida. Isso significa que os

resultados da pesquisa não serão apenas devolvidos à comunidade, mas construídos em conjunto com ela, respeitando seus tempos, suas memórias e suas lutas.

Essa postura metodológica é também política: propõe uma ciência que escuta, que se afeta e que se posiciona ao lado das mulheres que seguem, dia após dia, fazendo da quebra do coco um gesto de liberdade, ancestralidade e resistência.

### **1.5 Caminhos da escrita: apresentação dos capítulos**

O texto está estruturado em dois capítulos centrais que procuram refletir o percurso de investigação, desde a contextualização do território e suas dinâmicas socioculturais até a crítica ao modelo agroindustrial que marca a presença da COMVAP no Piauí. A estrutura segue uma lógica que articula descrição densa, escuta de campo, análise crítica e reflexão teórico-metodológica, partindo sempre da centralidade das mulheres quebradeiras de coco babaçu.

O primeiro capítulo tem como título “O Território Entre Rios: o babaçu como centro de vida e disputa”. Este primeiro capítulo situa o recorte territorial adotado pela pesquisa: o Território de Desenvolvimento Entre Rios, conforme reconhecido pelo planejamento oficial do estado do Piauí. A crítica recai sobre as representações técnicas e cartográficas que, embora aparentemente neutras, invisibilizam as comunidades tradicionais e seus modos de vida. A análise do “Mapa das Potencialidades” revela como o extrativismo, especialmente o feminino, é minimizado frente à lógica produtivista do agronegócio e da mineração. A seção também introduz os primeiros contrastes entre a leitura estatal e a experiência vivida pelas populações camponesas, sobretudo aquelas ligadas ao babaçu.

Esse capítulo se desenrola em alguns tópicos, sendo o primeiro o “União: entre raízes fundiárias e resistência feminina”, o foco se volta para o município de União, território histórico de práticas agroextrativistas, mas também de conflitos fundiários e heranças coronelistas. A leitura cartográfica é aprofundada por meio da análise de mapas do IBGE e da distribuição desigual de infraestrutura entre o núcleo urbano e os povoados rurais. Ressalta-se a ausência de nomeação e visibilidade de comunidades como Zundão dos Camilos e Novo Nilo, o que contribui para a exclusão territorial e política dessas populações. A presença histórica de famílias dominantes, como os Camilos e o coronel Gervásio (dono da antiga GECOSA), permite traçar um paralelo com as formas contemporâneas de dominação e resistência. O tópico seguinte “Zundão dos Camilos: a

terra onde o coco é raiz, herança e reexistência”, é o coração etnográfico do trabalho. A partir dos relatos de moradoras e das observações em campo, reconstrói-se a história de Zundão dos Camilos como território forjado pela solidariedade camponesa, pela presença ancestral e pelo trabalho das mulheres. A seção aborda as práticas cotidianas de cuidado, cultivo, quebra e beneficiamento do coco babaçu, destacando o caráter coletivo e afetivo do extrativismo. Também é problematizado o avanço da monocultura da cana-de-açúcar e o impacto da COMVAP na desestruturação dos modos de vida locais. A 8<sup>a</sup> Feira do Babaçu Livre é apresentada como espaço de resistência estética e política, e ganha força na análise com o uso de imagens e referências como Silvia Federici (2019), que reforça a ideia do trabalho das quebradeiras como expressão de uma “economia do cuidado ampliada”.

No terceiro tópico “Transformações produtivas e apagamentos: o Piauí que deixou o babaçu para trás”, são analisados os efeitos das políticas de desenvolvimento no campo piauiense, com ênfase na substituição de babaçuais por canaviais e na marginalização das práticas extrativistas. O tópico reúne vozes de diferentes comunidades que denunciam a expropriação silenciosa de seus territórios, o esvaziamento dos babaçuais, o cansaço físico e simbólico, e a luta constante por dignidade. Ao articular os relatos com autores como Enrique Leff, Barbosa (2007) e dados secundários (CEPRO, IBGE), o texto mostra como as transformações produtivas desestabilizam não só o meio ambiente, mas as formas de pertencimento, de memória e de futuro das quebradeiras. A conclusão reforça que a defesa do babaçu é, em si, uma luta por outra concepção de desenvolvimento, ancorada na permanência, na reciprocidade e na sabedoria das mulheres do campo. O último tópico “2.4 O babaçu como território de memória e futuro”, reafirma que o babaçu é território, memória e resistência, e que as quebradeiras de coco são protagonistas de uma luta por reconhecimento, justiça territorial e modos sustentáveis de vida, desafiando o modelo hegemônico de desenvolvimento imposto pelo agronegócio e pelo Estado.

Este capítulo evidenciou que a luta das quebradeiras de coco babaçu, especialmente nas comunidades do município de União como Zundão dos Camilos, não é apenas uma questão de subsistência, mas uma afirmação radical de um outro modo de estar no mundo. Ao longo dos tópicos, vimos como essas mulheres constroem territórios não apenas físicos, mas também simbólicos, espirituais e políticos. Sua presença não é periférica ao debate sobre desenvolvimento: é central. São elas que, com suas práticas cotidianas de cuidado, partilha e trabalho coletivo, desafiam os discursos que associam

modernização à monocultura e progresso à expulsão. O extrativismo do babaçu, longe de ser um resquício do passado, mostra-se como uma verdadeira tecnologia social de resistência e invenção de futuro.

As políticas públicas, os mapas estatais e os grandes empreendimentos produtivos continuam operando com lógicas que invisibilizam ou criminalizam os modos de vida tradicionais. Quando o Estado não reconhece comunidades como Zundão ou Novo Nilo em seus documentos oficiais, ele também apaga suas memórias, seus direitos e suas reivindicações. A luta dessas mulheres é, portanto, uma luta por nomeação, por território, por tempo e por reconhecimento. Suas práticas extrativistas, ao mesmo tempo econômicas e afetivas, inscrevem-se em uma ética da permanência que se opõe ao modelo predatório do agronegócio. Em vez de devastar, elas cultivam; em vez de expropriar, elas compartilham. Seu trabalho é, como diria Silvia Federici (2019), parte de uma economia do cuidado ampliada, que sustenta a vida em sua complexidade.

O segundo capítulo desta pesquisa analisa os impactos da instalação da Companhia Agroindustrial Vale do Parnaíba (COMVAP) no território Entre Rios, no Piauí, sob uma perspectiva histórica, territorial e crítica. O objetivo é compreender como o avanço da monocultura da cana-de-açúcar, respaldado pelo Estado e por discursos de modernização, afetou profundamente comunidades camponesas e extrativistas, com destaque para as mulheres quebradeiras de coco babaçu. A análise destaca a invisibilização histórica das mulheres quebradeiras e propõe uma crítica inicial ao modelo de desenvolvimento baseado na produtividade, em contraste com os modos de vida que valorizam a sustentabilidade e o bem viver. A seguir, apresenta-se a estrutura dos tópicos que compõem este capítulo, com seus eixos centrais.

O tópico intitulado “Impactos da COMVAP nas Comunidades Rurais do Piauí: exploração, resistência e transformações socioeconômicas”, apresenta os efeitos sociais, econômicos e ambientais da instalação da COMVAP nas comunidades do entorno, com foco em Zundão dos Camilos. O texto aborda a destruição de casas e babaçuais, o cercamento do território, o empobrecimento das famílias e a perda da autonomia das mulheres extrativistas. Utilizando referências como Silvia Federici e Monique Augras, analisa-se como o avanço do capital reconfigura corpos e geografias. O tópico seguinte “Evolução do Setor Sucroenergético no Brasil: de colônia a potência mundial”, traça uma linha do tempo da expansão da cana-de-açúcar no Brasil, desde o período colonial até os programas de incentivo como o Proálcool. Explica-se como a monocultura da cana se mantém como vetor de desigualdades territoriais, a partir de uma lógica que privilegia o

mercado e marginaliza populações rurais. É apresentada uma tabela que sintetiza os ciclos do setor sucroenergético e seus impactos nas comunidades tradicionais. O terceiro ponto “COMVAP e Piauí: dois projetos de mundo em confronto”, é focado na contraposição entre dois modelos de desenvolvimento: o estatal-capitalista, baseado em produtividade e concentração de terra, e o modelo das comunidades tradicionais, centrado na sustentabilidade, no uso comum do território e na preservação do babaçu. O debate é ancorado em autores como Boaventura de Sousa Santos, Maristella Svampa e Carlos Walter Porto-Gonçalves, e mostra como a imposição de um “único mundo possível” leva à exclusão dos saberes locais e à destruição de formas autônomas de vida.

O segundo capítulo segue com o tópico “Comunidades envolvidas e suas trajetórias: fragmentos de uma geografia interrompida”, onde há o resgate da diversidade das comunidades atingidas (Melancias, Centro do Sítio, Três Irmãos, Havre de Graça e Meruoca) e suas formas de organização social e produtiva antes da chegada da empresa. A partir de uma abordagem etnográfica e territorializada, são descritas as rupturas causadas pelas remoções forçadas e as formas de recomposição social e afetiva dos grupos, com ênfase no papel das mulheres como guardiãs da memória e da terra. O tópico “A implantação da COMVAP no Piauí: quando o Estado abre caminho para o capital”, revela os bastidores políticos da instalação da COMVAP, evidenciando o papel do Estado na viabilização do projeto empresarial. Detalham-se as articulações entre governos, secretarias e a direção da empresa, bem como os instrumentos legais e burocráticos utilizados para legitimar desapropriações e cercamentos. A crítica aponta para o uso do discurso de desenvolvimento como mecanismo de exclusão e para a ausência total de políticas de reparação às comunidades atingidas. O tópico seguinte; “A resistência das comunidades frente à expansão da COMVAP: entre facão, memória e luta”, destaca as múltiplas formas de resistência das comunidades, em especial das mulheres quebradeiras de coco. Desde o enfrentamento direto à empresa até a construção de redes de apoio, participação em movimentos sociais e elaboração de denúncias, a resistência é apresentada como prática cotidiana e política. O arremate final do capítulo vem com o tópico “Quando a terra fala: memórias insurgentes diante do avanço da cana”, onde se reafirma que a instalação da COMVAP no Piauí foi um processo violento de reconfiguração territorial, realizado sob a justificativa de desenvolvimento, mas sustentado pela exclusão de comunidades tradicionais. A monocultura da cana-de-açúcar avançou sobre territórios habitados por famílias agricultoras e quebradeiras de coco,

destruindo modos de vida, silenciando saberes e impondo uma lógica produtivista alheia às realidades locais.

No entanto, a narrativa não é apenas de perda: é também de resistência. As mulheres queradeiras de coco, principais atingidas pela expansão da usina, reorganizaram-se, articularam denúncias, preservaram práticas culturais e afirmaram outro modo de existir. Quebrar coco tornou-se gesto político e símbolo de permanência. A resistência não se deu apenas por meio de protestos, mas também na partilha do trabalho, no resgate da memória e na recriação das redes comunitárias.

O texto reforça a crítica ao modelo hegemônico de desenvolvimento, que associa progresso à destruição da diversidade e à subordinação dos territórios. Com base em autores como Boaventura de Sousa Santos e Maristella Svampa, a conclusão propõe reconhecer o valor dos saberes locais e das práticas sustentáveis como formas legítimas de futuro. As queradeiras, com sua força e organização, não apenas resistem: constroem um outro horizonte possível.

A divisão entre esses dois capítulos expressa o compromisso deste trabalho com a escuta das vozes silenciadas e com a crítica fundamentada às estruturas que sustentam a desigualdade e o apagamento dos modos de vida tradicionais. A escolha por começar pelo território, e não pela empresa, responde a uma ética de pesquisa centrada nas mulheres, na terra e na memória. Assim, ao abordar o Entre Rios como território vivido e não apenas como delimitação geográfica, o texto constrói uma narrativa comprometida com a justiça social, a reparação histórica e a valorização dos saberes do mato.

## 2. O TERRITÓRIO ENTRE RIOS: O BABAÇU COMO CENTRO DE VIDA E DISPUTA

O território pode ser compreendido de maneiras múltiplas, refletindo diferentes perspectivas sobre o espaço, a sociedade e a política. Em primeiro lugar, entende-se o território como espaço vivido, um lugar de práticas, experiências e sentidos construídos historicamente pelas comunidades que nele habitam. Para as quebradeiras de coco babaçu da comunidade Zundão dos Camilos, o território não se reduz a coordenadas geográficas ou limites administrativos: é constituído pelas palmeiras, pelos caminhos percorridos no mato, pelas rotinas de coleta e processamento do babaçu, pelos encontros e saberes transmitidos de geração em geração. Nessa perspectiva, inspirada na geografia humana de Milton Santos (2007) e na antropologia de Carlos Rodrigues Brandão (2015), o território é simultaneamente físico, social e simbólico, expressando relações de pertencimento, memória coletiva e identidade comunitária.

Segundo Milton Santos, o espaço vivido é parte do que ele chama de espaço socialmente produzido, em oposição ao espaço concebido e ao espaço planejado. O espaço concebido é representado em mapas, projetos e estudos acadêmicos, enquanto o espaço planejado refere-se às intervenções estatais e institucionais que regulam, organizam e controlam o território. Assim, o território vivido pelas quebradeiras se caracteriza pela experiência cotidiana, pelo uso dos recursos naturais e pela construção de sentidos coletivos, muitas vezes tensionando-se com o território planejado pelo Estado ou pelo mercado, que delimita propriedades, políticas públicas e estratégias de exploração econômica.

Em contraste, o território também pode ser abordado como uma estratégia de planejamento administrativo e governamental, instrumento de controle, regulação e organização do espaço. No caso do território do Entre Rios, essa concepção se manifesta em mapas oficiais, projetos de desenvolvimento agrícola, políticas de gestão fundiária e intervenções sobre recursos naturais, incluindo o babaçu. Aqui, o território deixa de ser apenas vivido para se tornar objeto de planejamento e disputa política, refletindo as prioridades do Estado e as pressões econômicas sobre a região. Essa perspectiva dialoga com a geografia política e econômica, que analisa como o espaço é moldado por estruturas de poder e estratégias de governança, e permite compreender a tensão entre o território como experiência comunitária e o território como instrumento administrativo.

Portanto, a análise das quebradeiras de coco babaçu requer a articulação dessas duas noções de território: a primeira revela a dimensão subjetiva, cultural e histórica do espaço, enquanto a segunda evidencia as lógicas institucionais e econômicas que atravessam a vida comunitária. Entre a prática cotidiana das mulheres e os projetos de intervenção externa, emerge um território tensionado, marcado por relações de resistência, negociação e reconstrução de sentidos. Essa abordagem permite apreender o território do Entre Rios de forma complexa, integrando os aspectos sociais, culturais, ambientais e políticos que configuram a experiência e a gestão do espaço.

Essa abordagem conceitual permite compreender o território do Entre Rios, um dos 12 Territórios de Desenvolvimento do Piauí, tanto como espaço de prática comunitária quanto como instrumento de planejamento administrativo. Oficialmente, os Territórios de Desenvolvimento foram instituídos pelo Estado como estratégia de descentralização das políticas públicas e promoção do crescimento econômico regional, articulando municípios com identidades históricas e culturais, patrimônio natural e dinâmicas econômicas próprias (Pereira, Nascimento e Rodrigues, 2017). No caso do Entre Rios, localizado em posição estratégica com a capital Teresina e municípios circunvizinhos, o planejamento oficial busca racionalizar o espaço, identificar vocações produtivas e otimizar a aplicação de políticas públicas.

Compreender a dinâmica desses territórios é essencial para analisar como o estado busca reduzir desigualdades e fortalecer suas potencialidades. Cada um dos 12 territórios possui características específicas, relacionadas tanto às suas vocações produtivas quanto aos desafios estruturais que enfrentam. Neste capítulo, exploraremos esse modelo de organização territorial, destacando seus impactos no desenvolvimento socioeconômico do Piauí.

Embora a análise conte sobre o conjunto dos territórios de desenvolvimento, o foco deste estudo será o território Entre Rios. Localizado em uma posição estratégica, abarcando a capital Teresina e municípios circunvizinhos, esse território se destaca por sua centralidade econômica, diversidade produtiva e complexidade urbana. Aprofundaremos a discussão sobre as dinâmicas regionais, os desafios enfrentados e as oportunidades que fazem do Entre Rios um espaço-chave para compreender os rumos do desenvolvimento piauiense.

No ano de 2017, a Fundação CEPRO organizou um estudo intitulado *Compatibilização entre Territórios de Desenvolvimento e Instâncias de Gestão Regionais*, com o objetivo de combinar os territórios de desenvolvimento e as diretorias, gerências e

coordenações regionais da administração estadual. Esse estudo foi organizado pelos autores Sofia Laurentino Barbosa Pereira, Maria do Socorro Nascimento e João Victor de Sousa Rodrigues. Desse material criou-se uma nota técnica que teve a colaboração de diversos órgãos: Secretaria de Saúde do Piauí (SESAPI), Secretaria de Educação (SEDUC), Secretaria de Fazenda (SEFAZ), Departamento Estadual de Trânsito (DETRAN), Secretaria de Segurança Pública (SSP), Polícia Militar (PM), Instituto de Assistência Técnica e Extensão Rural do Piauí (EMATER) e Agência de Defesa Agropecuária do Piauí (ADAPI).

Segundo Pereira, Nascimento e Rodrigues (2017) os Territórios de Desenvolvimento (TDs) são unidades de planejamento da ação governamental no Estado do Piauí, organizadas para promover o desenvolvimento sustentável, reduzir desigualdades e melhorar a qualidade de vida da população (p. 7). Eles são compostos por um conjunto de municípios com identidade histórica e cultural, patrimônio natural, dinâmica e relações econômicas e organização social (p. 8). Esses territórios foram instituídos pela Lei Complementar nº 87, de 22 de agosto de 2007, e atualizados pela Lei nº 6.967/2017 (p. 6).

Os principais objetivos dos Territórios de Desenvolvimento, segundo os autores já mencionados, são: promover o desenvolvimento sustentável, implementando políticas públicas que incentivem o crescimento econômico de maneira sustentável, respeitando o meio ambiente e os recursos naturais, reduzir desigualdades diminuindo as disparidades socioeconômicas entre as diferentes regiões do estado, proporcionando oportunidades iguais para todos os cidadãos e melhorar a qualidade de vida, aumentando o bem-estar da população por meio de melhorias nos serviços públicos, infraestrutura, saúde, educação e segurança.

De acordo com esse documento “o Estado do Piauí é organizado em 12 Territórios de Desenvolvimento (TDs), que são unidades de planejamento da ação governamental, considerando as peculiaridades locais e regionais, visando à promoção do desenvolvimento sustentável do Estado, a redução das desigualdades e a melhoria da qualidade de vida da sua população” (p. 6, 2017). Assim sendo, os 12 territórios piauienses são: Planície Litorânea, Cocais, Carnaubais, Entre Rios, Vale do Sambito, Vale do Rio Guaribas, Vale do Canindé, Serra da Capivara, Vale dos Rios Piauí e Itaueiras, Tabuleiros do Alto Parnaíba, Chapada das Mangabeiras e Chapada do Rio Itaim.

O discurso estatal sobre desenvolvimento sustentável, tal como apresentado nos documentos e falas institucionais, opera a partir de uma concepção técnica de território,

entendido como espaço passível de gestão, ordenamento e otimização produtiva. Nessa perspectiva, a sustentabilidade aparece associada à racionalização do uso dos recursos naturais, à mitigação de impactos e à compatibilização entre crescimento econômico e preservação ambiental. Trata-se de uma narrativa que tende a apresentar o desenvolvimento como processo linear e consensual, desconsiderando as desigualdades históricas e os conflitos que atravessam os territórios onde esses projetos se materializam.

Como observa Acselrad, o desenvolvimento sustentável não constitui um conceito neutro, mas um campo de disputas simbólicas e políticas, no qual diferentes rationalidades sobre o uso do território entram em confronto. Ao ser apropriado pelo Estado, o termo frequentemente assume a função de legitimar intervenções que reorganizam o espaço segundo as necessidades do capital, enquanto as práticas e saberes das populações locais são enquadrados como obstáculos, resíduos ou elementos a serem “integrados” às políticas públicas (ACSELRAD, 2010). Nesse movimento, a sustentabilidade deixa de ser critério de justiça socioambiental e passa a operar como linguagem de gestão do conflito.

No território entre rios, essa concepção estatal entra em choque com formas de uso e ocupação historicamente construídas pelas comunidades locais, em especial pelas quebradeiras de coco babaçu. O babaçual, para essas mulheres, não é um recurso a ser explorado de maneira eficiente, mas parte constitutiva de um modo de vida que articula trabalho, alimentação, renda e pertencimento. Ao reduzir o território a seus atributos produtivos, o discurso do desenvolvimento sustentável invisibiliza essas práticas e fragiliza as condições materiais que sustentam a reprodução social das comunidades.

Carlos Walter Porto-Gonçalves chama atenção para o fato de que o território não pode ser compreendido apenas como base física para projetos de desenvolvimento, mas como espaço de vida, memória e identidade. Quando políticas estatais desconsideram essa dimensão, produzem não apenas impactos ambientais, mas processos de desterritorialização simbólica e material. No caso do babaçu, isso se traduz em restrições de acesso, cercamentos e reconfigurações do uso da terra que comprometem práticas tradicionais apresentadas, paradoxalmente, como sustentáveis apenas no plano retórico.

A crítica ao desenvolvimento sustentável, nesse sentido, não se dirige à ideia abstrata de preservação ambiental, mas à forma como o Estado a mobiliza para ordenar o território sem reconhecer os sujeitos que historicamente o produzem. Como argumenta Conceição de Maria Sousa Batista Costa (2021), projetos desenvolvimentistas tendem a operar por meio da homogeneização do espaço, apagando territorialidades específicas e

silenciando conflitos. O que se apresenta como sustentabilidade revela-se, na prática, como continuidade de políticas que privilegiam grandes empreendimentos em detrimento das economias tradicionais.

O contraste entre o discurso estatal e a experiência das comunidades do território entre rios evidencia que o desenvolvimento sustentável, tal como formulado, não contempla as rationalidades locais de uso do babaçu. Enquanto o Estado propõe modelos de gestão ambiental orientados por indicadores e metas, as quebradeiras sustentam o território por meio de práticas cotidianas que garantem a continuidade dos babaçuais e da vida comunitária. O conflito, portanto, não é circunstancial, mas estrutural, resultante do choque entre diferentes concepções de desenvolvimento, sustentabilidade e território.

Os chamados modelos de desenvolvimento não se constituem apenas como conjuntos de diretrizes econômicas ou ambientais, mas como formas socialmente construídas de apropriação do mundo material. Como afirma Acselrad, “os modos sociais de apropriação do mundo material, dimensão integrante dos chamados ‘modelos de desenvolvimento’, articulam formas técnicas, definidas por sua espacialidade e temporalidade, formas sociais, que exprimem os padrões de desigualdade de poder sobre os recursos ambientais, e formas culturais que encerram os valores e rationalidades que orientam as práticas sócio-técnicas” (p. 17, 2004). Segundo o autor, tais modelos se sustentam por meio de determinados “acordos simbióticos” entre práticas espaciais, nos quais cada protagonista figura interessado em um certo tipo de sucesso do outro, definido segundo suas próprias razões (ACSELRAD, 2004).

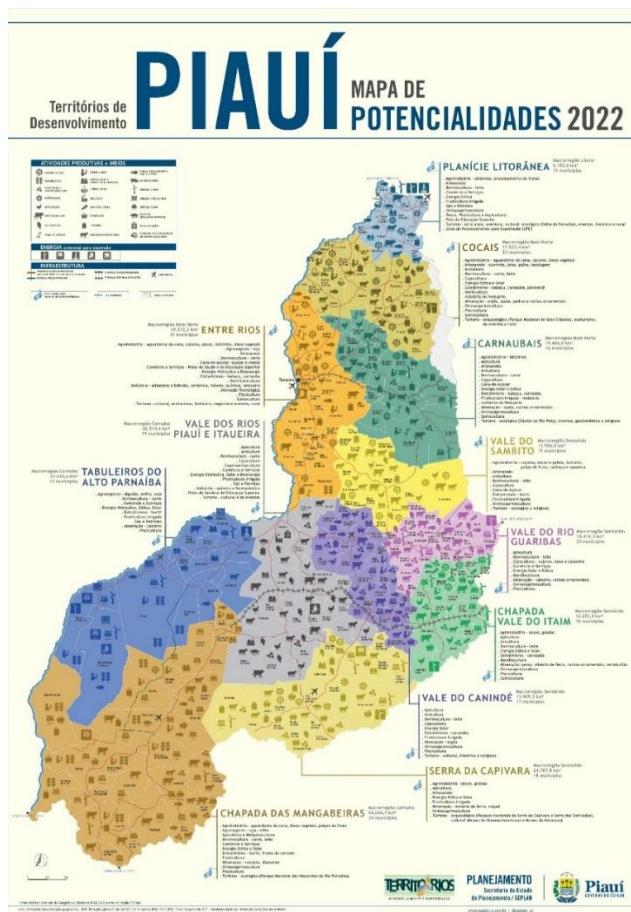
O Território de Desenvolvimento Entre Rios, um dos doze instituídos no estado do Piauí, figura como espaço emblemático de tensões entre projetos antagônicos de ocupação e uso da terra: de um lado, a expansão do agronegócio, com sua lógica de monocultura, concentração fundiária e extração intensiva de recursos; de outro, os modos de vida camponeses, que articulam agricultura familiar, extrativismo vegetal e relações solidárias de produção e reprodução social. Neste embate, é preciso perguntar: onde está o babaçu? Onde estão as quebradeiras?

Antes mesmo de se aprofundar na leitura institucional do território Entre Rios, é preciso recuperar o seu enraizamento material, histórico e simbólico. Esse território não pode ser apreendido apenas pela malha técnica do Estado; ele é vivido, disputado e constantemente recriado pelas populações que nele habitam. Entre suas múltiplas faces, o Entre Rios abriga um complexo entrelaçamento entre saberes ancestrais, práticas agroextrativistas e formas comunitárias de produção e resistência. A leitura dominante,

contudo, tende a invisibilizar esse substrato sociocultural, operando com categorias como "potencialidade econômica", "setores produtivos" e "vocações regionais", que muitas vezes ignoram o que pulsa nos territórios por baixo dos mapas oficiais. É nesse contexto que se faz necessária uma leitura crítica da representação estatal do espaço, como observada no material técnico do planejamento regional.

A configuração do Território de Desenvolvimento Entre Rios é, oficialmente, apresentada nos instrumentos de planejamento do Governo do Estado do Piauí como uma tentativa de racionalizar o espaço, otimizar a aplicação de políticas públicas e identificar as chamadas "potencialidades regionais". O "Mapa das Potencialidades do Piauí" (Figura 1), elaborado pela Superintendência de Planejamento Estratégico e Territorial (2022), destaca as principais atividades econômicas mapeadas no território: agropecuária, extrativismo vegetal e mineração. No entanto, uma leitura crítica do material revela um padrão de silenciamento sobre os modos de vida das populações tradicionais, especialmente das mulheres extrativistas.

**FIGURA 2: MAPA DAS POTENCIALIDADES DO PIAUÍ**



Apesar de o extrativismo vegetal estar presente nas legendas cartográficas, ele é representado como atividade secundária, ou mesmo marginal, nos territórios onde o babaçu constitui a espinha dorsal da vida econômica e cultural de centenas de comunidades. O município de União, por exemplo, não aparece com destaque como área extrativista, mas sim como espaço de transição agroindustrial. Tal ausência cartográfica se traduz em ausências orçamentárias, técnicas e políticas, como mostram os dados sobre os investimentos públicos nos territórios mais rurais do Entre Rios (CEPRO, 2022).

Essa invisibilização espacial reforça a crítica de Leff (2006) sobre como a técnica, mesmo sob aparência neutra, opera como dispositivo de poder e exclusão. Ao reduzir o território a meras vocações produtivas, o Estado desconsidera os territórios existenciais aqueles construídos a partir da relação histórica entre comunidades e a paisagem. No caso do babaçu, o que está ausente no mapa não é apenas uma palmeira: é toda uma rede de relações sociais, culturais, espirituais e econômicas sustentadas por ele.

União, município situado na macrorregião Meio-Norte, destaca-se nesse contexto. A presença da capital Teresina dentro do mesmo território confere à região uma centralidade político-administrativa que, paradoxalmente, reforça desigualdades. Como observado no Mapa das Potencialidades, os investimentos se concentram nos centros urbanos, esvaziando as periferias rurais de infraestrutura e políticas públicas consistentes. As comunidades localizadas fora dos eixos estratégicos permanecem à margem das decisões e dos recursos.

Ao caracterizar o Meio-Norte, Costa (2018) pontua a região como marcada por suas condições socioeconômicas, marcada por uma forte presença de camponeses e trabalhadores rurais que vivenciam condições de pobreza e dependência econômica. Ela ressalta a existência de uma cultura de sobrevivência que se manifesta nas práticas cotidianas, na resistência silenciosa e na construção de memórias coletivas de fartura e escassez, mesmo em contextos de adversidade. Além disso, o Meio Norte é apresentado como uma região onde há uma relação complexa entre os processos de exploração, tradições culturais e estratégias de resistência, que se refletem tanto na narrativa oral quanto nas práticas sociais e econômicas do cotidiano dos seus habitantes

Entre as atividades econômicas mapeadas em Entre Rios, há predominância de agroindústria, serviços, extrativismo vegetal e, mais recentemente, do agronegócio. Contudo, esse retrato desconsidera o papel estruturante de práticas como a quebra do coco babaçu para a reprodução social de centenas de famílias. Em localidades como Zundão dos Camilos, essa atividade é mantida por mulheres que, mesmo sem acesso pleno a

crédito, assistência técnica ou regularização fundiária, transformam o fruto em múltiplos produtos: azeite, sabão, carvão, doces, bolos e artesanato.

Esse saber-fazer, transmitido entre gerações, articula conhecimentos sobre o tempo da colheita, os ciclos da floresta, as técnicas de beneficiamento e as estratégias de comercialização. É uma racionalidade territorial e ambiental que escapa aos critérios tradicionais de produtividade. Como lembra Brandão (2015), o território não é apenas um espaço físico ou administrativo, mas uma construção social e simbólica. No caso das quebradeiras, essa construção está intimamente ligada à presença das palmeiras, à liberdade de acesso ao mato e à convivência comunitária.

Interessante observar aqui, que nos estudos de Costa (2018) a concepção de território é abordada pela autora de maneira implícita e contextualizada no desenvolvimento das narrativas e das práticas sociais descritas ao longo do texto. A autora destaca que as questões relacionadas à posse de terra, as práticas de resistência e as relações de poder entre patrões e trabalhadores rurais estão profundamente conectadas às noções de território, especialmente ao falar sobre jogos de poder, a expropriação, e a luta por manter ou conquistar o espaço territorial.

Por exemplo, ela discute a vulnerabilidade dos camponeses frente à ausência de contratos judiciais e a ameaça de expulsão, o que mostra a importância do território enquanto espaço de direito e de resistência simbólica e prática. Além disso, a narrativa sobre migrações, deslocamentos e as estratégias de ressignificação do espaço reforça a concepção de território como uma arena de conflitos, de identidade e de luta por direitos. Embora a autora não formalize uma definição estrita de território, ela o considera um elemento central na configuração das relações sociais, na memória coletiva e na luta de classes no contexto do Meio Norte, no contexto do Entre Rios.

Essa ideia de território como experiência vivida, narrada e disputada encontra ressonância em outros campos do saber, como a literatura. A literatura piauiense, especialmente aquela voltada à vida sertaneja, oferece mais que um retrato regionalista: ela revela formas de existir e resistir a partir da terra. Em Ataliba, o vaqueiro e O Piauí: a terra, o homem e o meio, Francisco Gil Castelo Branco constrói uma escrita que se ancora nos detalhes do cotidiano sertanejo, a escassez e a abundância que convivem no mesmo chão, o silêncio das relações com a natureza e o rumor das práticas do dia a dia. Sua prosa compõe uma cartografia literária onde o tempo é ritmado pela oralidade, pelos ciclos naturais e pelas formas coletivas de vida. Essa concepção de território vivido se aproxima

das formas de existência das queradeiras do Zundão dos Camilos, cuja vida é organizada por outro tempo: o tempo da mata, do fruto, do corpo e da comunhão.

As mulheres do Zundão, assim como os personagens de Gil Castelo Branco, constroem uma relação com a terra que é simultaneamente material e simbólica. O babaçu não é apenas fonte de renda: é linguagem, ética e memória. Essa territorialidade, fundamentada no cuidado, na resistência e na partilha, também aparece na obra *A civilização do couro*, de Renato Pires Castelo Branco. Nela, o couro funciona como eixo de uma civilização sertaneja marcada por valores, códigos e formas próprias de organização social. Ao deslocar essa leitura para o universo do babaçu, vemos emergir uma nova civilização: feminina, extrativista, comunitária e resistente. O território do babaçu não é apenas o espaço onde se coleta o fruto, mas um sistema de vida que resiste à lógica da propriedade privada, da monocultura e da devastação ambiental.

Dessa forma, ao articular as vozes das queradeiras, as análises acadêmicas e a literatura, amplia-se o entendimento do território como espaço polifônico, onde a terra, a memória e a linguagem se entrelaçam. O território narrado pela literatura e o território vivido pelas queradeiras se espelham, ambos tecem uma resistência profunda aos projetos de invisibilização e expropriação. E ao fazer isso, reafirmam que o território não se mede apenas por cercas, mas por histórias, afetos e práticas que insistem em permanecer.

A regionalização proposta pelo Estado, embora busque superar a centralização histórica de recursos, ainda opera com uma lógica tecnocrática que não reconhece essas formas de produção da vida. A descentralização política não se efetiva enquanto os sujeitos locais, especialmente as mulheres rurais, continuarem excluídos dos processos decisórios. A fragmentação entre os entes públicos e a baixa participação social, já apontadas por Pereira, Nascimento e Rodrigues (2017), seguem como entraves à efetividade das políticas territoriais.

A proposta de interiorização do desenvolvimento, conforme anunciada nos documentos oficiais, não tem revertido os padrões de exclusão histórica. Como observa a nota técnica da CEPRO (2017), a delimitação dos Territórios de Desenvolvimento tem pouca repercussão concreta na melhoria das condições de vida das populações rurais. Essa constatação se torna ainda mais crítica quando observamos o impacto da ausência de políticas específicas para o extrativismo e para as economias do cuidado, majoritariamente femininas.

A monocultura da cana-de-açúcar, em franca expansão no território, avança sobre áreas tradicionalmente ocupadas por babaçuais. Empresas como a COMVAP recebem incentivos públicos e estruturam cadeias produtivas excludentes, que desconsideram os sistemas locais de produção. O impacto disso é múltiplo: degradação ambiental, insegurança alimentar, precarização do trabalho e erosão das culturas locais. Como aponta Costa (2021), a entrada do agronegócio da cana na região reconfigurou as atividades de trabalho e precarizou os modos tradicionais de reprodução da vida.

Apesar disso, comunidades como Zundão dos Camilos têm construído respostas políticas a partir de suas práticas cotidianas. A Feira do Babaçu Livre, realizada anualmente, é expressão concreta dessa resistência. Ali, mulheres e homens da comunidade organizam a venda de produtos derivados do babaçu, promovem debates sobre território e agroecologia, e reafirmam o direito de viver de seus próprios modos. A feira é mais do que um espaço de troca econômica: é um território político de afirmação camponesa.

Ainda que a quebra do coco seja majoritariamente realizada por mulheres, como mostram estudos de Barbosa (2007), na comunidade de Zundão há uma divisão de tarefas que reforça a solidariedade de gênero. Os homens, embora não assumam centralidade no processo de quebra, apoiam suas companheiras em outras etapas da produção, como o transporte do fruto, a construção das estruturas de beneficiamento e a comercialização em feiras. Trata-se de um arranjo local que desafia leituras homogeneizantes sobre o extrativismo do babaçu e evidencia a importância da análise territorializada.

Almeida (2019, p. 86) ao citar Cunha (1979) elucida que o predomínio masculino na coleta do coco inteiro e o feminino na quebra revela mais do que uma simples divisão técnica do trabalho: reflete uma estrutura social de gênero consolidada historicamente no extrativismo do babaçu. Nesse modelo, o homem ocupa o espaço da coleta, associado à força e à mobilidade, enquanto a mulher permanece no espaço da quebra, marcado pela paciência e pelo caráter doméstico. Assim, Almeida (2019) coloca o termo “catador”, como uma carga simbólica que reforça a naturalização das fronteiras de gênero no interior das comunidades babaçueiras.

Entretanto, a realidade observada em Zundão dos Camilos, rompe com essa lógica tradicional. Diferentemente do padrão encontrado por Cunha (1979) em Bacabal, Caxias e Chapadinha, a atividade da quebra do coco é realizada por toda a comunidade, homens, mulheres, jovens e idosos, assumindo um caráter mais coletivo e menos hierarquizado. Nesse sentido, o trabalho em Zundão subverte a dicotomia entre o espaço masculino e o

feminino, mostrando que a quebra do coco pode ser compreendida como uma prática de cooperação comunitária e transmissão cultural intergeracional, e não como uma tarefa restrita a um gênero específico.

Essa inversão revela um importante traço de resistência sociocultural, pois o ato de quebrar o coco, tradicionalmente associado à figura da mulher, passa a ser um elemento de identidade e pertencimento coletivo. Contudo, a continuidade dessa prática enfrenta desafios, especialmente entre os mais jovens, cujo desinteresse crescente pela quebra (como demonstram as entrevistas realizadas na comunidade) aponta para uma possível ruptura na transmissão dos saberes tradicionais. Além disso, a expansão da Comvap e do agronegócio canavieiro na região representa uma força externa que ameaça a sustentabilidade dessa forma de organização comunitária e produtiva.

Assim, ao se comparar o estudo clássico com a experiência contemporânea de Zundão dos Camilos, percebe-se que o trabalho com o babaçu não é apenas uma questão econômica, mas também um campo de disputa simbólica e política, onde se entrelaçam gênero, território, memória e resistência frente à homogeneização imposta pelo avanço do agronegócio.

As palmeiras nativas do Piauí carregam histórias muito distintas. A carnaúba, símbolo estadual por excelência, ocupou lugar central no projeto agroexportador do século XX. Como analisa Teresinha de Jesus Mesquita Queiroz (2006), sua extração consolidou elites locais, fundou cidades e sustentou boa parte das finanças públicas estaduais até meados da década de 1950. No entanto, seu ciclo foi conduzido por lógicas patriarcais, hierárquicas e voltadas para o mercado externo. O extrativismo da carnaúba, sob o comando dos chamados "barões da cera", pouco dialogava com a autonomia dos trabalhadores ou com a sustentabilidade do território. Era uma palmeira gerida como commodity, com exploração intensiva, pouco valor agregado local e marcada por relações de poder verticais.

A trajetória do comércio do babaçu no Piauí entre 1926 e 1931 registra uma forte dependência das exportações, com volume oscilante e queda acentuada nos preços e na renda a partir da crise de 1929. A Tabela 1 reproduz o Quadro 3 do livro *Economia Piauiense: da pecuária ao extrativismo*, de autoria de Teresinha Queiroz no ano de 2006, demonstrando essa dinâmica:

**Tabela 1: Exportação do Babaçu no Piauí (1926–1931)**

Ano	Quantidade (t)	Valor (contos de réis)	Preço médio (réis/kg)
-----	----------------	---------------------------	--------------------------

<b>1926</b>	8.360	124	0,903
<b>1927</b>	13.077	271	0,812
<b>1928</b>	11.246	961	0,820
<b>1929</b>	6.112	4.425	0,724
<b>1930</b>	7.294	4.186	0,574
<b>1931</b>	9.772	1.466	0,600

Fonte: PORTO (1978, p. 40), in QUEIROZ (2006, p.50)

Os dados evidenciam que, mesmo diante de recuperação volumétrica (como em 1931), os preços e o valor arrecadado não acompanharam, refletindo a fragilidade da cadeia frente à volatilidade externa. Na análise das décadas posteriores, dados compilados por IBGE e estudos acadêmicos permitem organizar um panorama comparativo.

**Quadro 2: Evolução na produção do babaçu no Piauí (1960 – dias atuais)**

Década	Contexto histórico	Volume de produção	Tendência	Fatores relevantes
<b>1960</b>	Início da exploração em larga escala	~58 mil toneladas	↑ Crescimento	Demanda crescente por óleos vegetais
<b>1970</b>	Consolidação da atividade extrativista	~110 mil toneladas	↑ Crescimento acelerado	Políticas de desenvolvimento rural
<b>1980</b>	Crise econômica e mudanças agrícolas	~95 mil toneladas	↑ Crescimento acelerado	Concorrência com outras culturas
<b>1990</b>	Redução significativa da produção	~60 mil toneladas	↓ Queda acentuada	Expansão da soja e mudanças de mercado
<b>2000</b>	Estabilização com iniciativas de valorização	~65 mil toneladas	→ Estabilização	Movimentos sociais de quebradeiras
<b>2010 atual</b>	– Recuperação parcial com nichos de mercado	~80 mil toneladas	↑ Recuperação moderada	Demanda por produtos sustentáveis e orgânicos

Fonte: Dados compilados a partir de fontes históricas e relatórios governamentais

Nota: Valores são estimativas baseadas em dados disponíveis

Porro (2019) afirma em seus escritos que

Nas décadas de 1970 e 1980, processo intenso de concentração fundiária antagonizou fazendeiros e posseiros em conflitos associados

à derrubada de babaçuais para a formação de pastagens. Durante o momento mais agudo desses conflitos, a subsistência local, em muito, dependia dos serviços e produtos obtidos do babaçu: da agricultura de corte-e-queima, praticada em terras cobertas de palmeiras, que fornecem biomassa suficiente para colheitas razoáveis, e da extração e da venda de amêndoas, realizadas predominantemente por mulheres.

No entanto, a partir da década de 1980, a produção começou a declinar, evidenciando os desafios enfrentados pela cultura do babaçu. A crise econômica e a concorrência com culturas mais lucrativas, como a soja, se desenvolvem para essa queda (Barbosa, 2013). A transição para monoculturas em algumas regiões desestimulou a produção de babaçu, que, apesar de ser uma cultura tradicional e sustentável, perdeu espaço em um mercado cada vez mais competitivo. Essa fase de declínio é preocupante, pois reflete não apenas uma questão econômica, mas também social, afetando as comunidades que dependem dessa atividade.

A estabilização da produção na década de 2000, embora modesta, é um sinal positivo. A recuperação parcial observada nos últimos anos sugere que iniciativas de valorização do babaçu, como o fortalecimento de cooperativas de quebradeiras e a busca por nichos de mercado sustentáveis, estão começando a dar frutos. A crescente demanda por produtos orgânicos e sustentáveis no mercado global pode ter contribuído para essa recuperação, destacando a importância de estratégias de marketing e valorização do babaçu como um produto regional. Barbosa (2013, p. 21) salienta que “os anos 2000 implicaram em novas mudanças nas organizações de mulheres pelo Brasil; em 2002, o MIQCB foi institucionalizado”.

O impacto histórico dessa transição é atravessado por uma lógica de exclusão e invisibilização das quebradeiras de coco. Consigo visualizar as mulheres extrativistas como sendo "sujeitas epistêmicas", cujo saber sobre a floresta e o cuidado com os territórios sustenta a cadeia produtiva, mas permanece invisível no discurso comercial. Figueiredo (2005, p. 99) ao citar Marin (1999):

Marin descreve várias situações de exclusão das mulheres das estruturas de poder em várias frentes públicas (sindicalismo, crédito, direito a terra, administração política local, etc.), e quase sempre vamos encontrar na outra ponta uma valorização do homem nessas estruturas.

Ao cruzar a trajetória histórica (1926–1931) com a produção e estrutura produtiva das décadas seguintes, identificam-se padrões persistentes: o extrativismo sem valorização local, a supremacia de atores externos e a desvalorização do trabalho feminino. Mesmo após leis como a Lei do Babaçu Livre (1997), que garante acesso das

quebradeiras aos babaçuais, as violações de direitos e invisibilidade continuaram prevalecendo.

É importante pontuar aqui as elucidações de Viviane Barbosa em um de seus preciosos textos que abordam a questão das quebradeiras e essa importante lei para essas mulheres:

[...] pode-se afirmar que fundamentos da Lei do Babaçu Livre, resultado das lutas históricas das quebradeiras de coco em período mais recente e através da qual se deveria permitir que os camponeses colocassem e quebrassem coco em propriedades privadas, foram pensados bem antes pelos setores comerciais e empresariais ainda que com outros propósitos. (2013, p. 60)

A gênese da Lei do Babaçu Livre, celebrada por movimentos sociais como conquista histórica das quebradeiras de coco, não escapa às contradições do campo jurídico e político. Como alerta a citação acima mencionada. Essa afirmação desestabiliza leituras lineares da legislação como produto puro da luta popular e sugere que certos dispositivos, como o direito de acesso às palmeiras em terras privadas, foram, em momentos anteriores, mobilizados por agentes do capital interessados não em garantir justiça social, mas em assegurar matéria-prima barata, reduzir custos de coleta e neutralizar conflitos no campo. Pierre Bourdieu (2011) nos ajuda a compreender esse fenômeno ao afirmar que o direito pode funcionar como um "instrumento de conservação social", sendo ao mesmo tempo campo de disputa e de consagração simbólica.

Boaventura de Sousa Santos (2007), por sua vez, argumenta que há uma ecologia dos saberes silenciada nas normas jurídicas convencionais, que tendem a traduzir de forma imperfeita, e frequentemente perversa, as lutas dos sujeitos coletivos. Nesse sentido, a Lei do Babaçu Livre carrega a tensão entre uma tradução insurgente do saber das quebradeiras e o risco de sua captura institucional. Federici (2017) reforça esse alerta ao mostrar que, em contextos de neoliberalismo tardio, conquistas legais podem coexistir com novas formas de espoliação, à medida que os territórios comuns são reconfigurados como “recursos” e os corpos femininos como meras operadoras de “economia verde”.

Assim, a legislação, mesmo quando aparentemente progressista, pode operar como uma reapropriação simbólica do território e do trabalho das mulheres, mascarando desigualdades persistentes com a linguagem da cidadania formal. O desafio, portanto, não é apenas conquistar leis, mas disputar seu conteúdo, sua aplicação e seus efeitos concretos, de modo a impedir que os instrumentos da luta sejam ressignificados para fins de contenção ou gestão neoliberal da vida camponesa e extrativista.

A promulgação da Lei Estadual nº 7.888/2022 no Piauí, embora celebrada como um marco jurídico, não pode ser entendida como conquista isolada nem como ponto de chegada. Trata-se de um reconhecimento tardio, fruto de décadas de luta autônoma das quebradeiras de coco organizadas, sobretudo através do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), e não de iniciativa espontânea do Estado. A lei estabelece diretrizes como o livre acesso aos babaçuais mesmo em propriedades privadas, a proibição da derrubada das palmeiras, do uso de agrotóxicos e de práticas predatórias que comprometem a regeneração natural dos babaçuais. No entanto, a aplicação concreta dessa normativa enfrenta resistência direta dos grandes proprietários de terra e inércia dos próprios órgãos estatais, que muitas vezes operam a favor da lógica da monocultura e do agronegócio, em detrimento do extrativismo tradicional.

Como já observaram lideranças do MIQCB, há um abismo entre a letra da lei e as condições reais de sua execução nos territórios: ausência de fiscalização, omissão nos conflitos fundiários e descontinuidade de políticas públicas estruturantes. Mesmo a criação de uma Comissão Estadual para monitoramento da lei, com participação das quebradeiras, carece de orçamento, cronograma de execução e respaldo técnico. O reconhecimento do modo de vida das quebradeiras como patrimônio cultural imaterial, embora simbolicamente importante, ainda não se traduziu em garantias efetivas de permanência nos territórios, nem em acesso justo às cadeias de comercialização do babaçu. O risco, como alertam teóricas como Silvia Federici (2017), é que o Estado incorpore a luta das mulheres apenas como imagem, esvaziando sua potência transformadora e reproduzindo uma lógica de captura institucional.

Antes mesmo da sanção da lei em 2022, esse sentimento de descrença já rondava as falas das próprias quebradeiras, como expressa a quebradeira de coco Chica Lera:

Sobre a questão do Babaçu Livre, gente, essa lei é uma lei difícil e já foi aprovada. Foi aprovada em alguns municípios do Maranhão e Tocantins. Agora na semana passada, a menina veio de Imperatriz, disse que ia levar para a Câmara dos Vereadores, para ser aprovada a Lei do Babaçu. Eu tive a notícia, assim por alto, que juntou um pouquinho de quebradeira, mas os vereadores mesmo não pisaram lá. Por que eles não foram? Porque os babaçuais estão dentro da terra deles, eles não querem [...] (2019, p. 85)

Peço licença para contextualizar e apresentar essa, que talvez seja uma das maiores lideranças dentro dos babaçuais piauienses: Francisca dos Anjos da Silva, mais conhecida como Chica Lera, é uma das mais importantes e combativas lideranças do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB) no Piauí. Natural

da comunidade São Domingos, no município de Esperantina, Chica Lera é quebradeira de coco, educadora popular e ativista, cujo nome passou a circular em fóruns nacionais e internacionais como símbolo da resistência dos povos tradicionais do Cerrado.

Mulher negra, camponesa, formada nas escolas do babaçu e da luta coletiva, Chica é o que Paulo Freire chamaria de “intelectual orgânica do chão”. Não passou pelas universidades formais, mas sua pedagogia é a do cotidiano, do trabalho compartilhado, da fala certeira e da escuta atenta entre as mulheres. Ela atua há mais de duas décadas no MIQCB, participando de articulações com movimentos feministas, agroecológicos, quilombolas e ambientais, fazendo da palmeira um ponto de união entre gênero, território e ancestralidade.

Chica também atua na formação política das mais jovens, ajudando a construir uma memória coletiva das lutas e a ampliar o repertório crítico das novas gerações de quebradeiras. Sua liderança é relacional, construída não pela imposição da fala, mas pelo acolhimento da escuta.

Chica Lera é, portanto, mais do que uma militante: é síntese de uma epistemologia do território, onde o saber da floresta, o tempo da natureza e o cuidado com a vida coletiva se entrelaçam. Representa a recusa em desaparecer, uma presença que incomoda os poderosos, mas que fortalece o chão de onde brota o babaçu.

O caso do babaçu revela uma outra paisagem social. Em vez de latifundiários e exportadores, o que se vê são comunidades locais, especialmente mulheres, que constroem modos de vida a partir da partilha do território, da reciprocidade e do cuidado. Como mostram Brito, Barros, Lima (2023), no artigo “Onde tem palmeira, tem uma quebradeira: Territorialidades, identidade e luta”, as quebradeiras não apenas colhem o coco: elas produzem o território. O babaçu não é apenas um recurso, mas um elo entre natureza e cultura, trabalho e afeto, espiritualidade e política. Esse contraste entre as duas palmeiras permite compreender melhor por que a invisibilização do babaçu nos planos oficiais não é uma falha técnica, mas uma opção política, que escolhe não reconhecer uma forma de viver e produzir que desafia o modelo dominante.

A carnaúba, hoje em declínio, deixou como herança um modelo de extrativismo que concentrou renda e terras, sem democratizar acesso ou promover justiça socioambiental. Já o babaçu, mesmo diante da negligência estatal, permanece vivo graças à luta cotidiana das mulheres que insistem em quebrar o coco, circular seus produtos, ensinar os ofícios e defender o mato comum. Enquanto uma palmeira foi moldada ao mercado, a outra foi transformada em resistência. É nesse contraste que se revela a

potência do extrativismo feminino, territorializado e autônomo; não como um modelo do passado, mas como uma proposta de futuro.

O discurso oficial sobre desenvolvimento sustentável, presente em programas do Governo do Estado como o "Piauí Sustentável e Inclusivo" (2024), precisa ser tensionado a partir dessas experiências. Não basta adotar diretrizes de mitigação de impactos se elas não dialogam com os modos de vida já existentes. A sustentabilidade, para as quebradeiras, não é técnica: é vivência, é partilha, é cuidado com o território. Como afirma Leff (2006), trata-se de uma racionalidade ambiental que reconhece os saberes locais como fundantes de outro projeto civilizatório.

A compreensão das dinâmicas territoriais e socioeconômicas no Piauí exige um olhar atento às distintas formas de apropriação e uso dos recursos naturais, especialmente as palmeiras babaçu e carnaúba, bem como a crescente monocultura da cana-de-açúcar. Cada um desses ciclos produtivos carrega implicações profundas para as comunidades locais, modos de vida, organização social e meio ambiente. Enquanto o extrativismo do babaçu representa um saber-fazer comunitário e feminino, ancorado em práticas sustentáveis e relações solidárias, o ciclo da carnaúba historicamente se articulou a uma lógica mais concentradora e mercantil, refletindo as estruturas tradicionais de poder regional. Em contraponto, a monocultura da cana-de-açúcar, expressão do agronegócio contemporâneo, impõe um modelo produtivo intensivo e muitas vezes predatório, que desconsidera as formas locais de convivência e apropriação do território. A tabela a seguir sintetiza essas diferentes dimensões, oferecendo uma visão comparativa que ilumina as tensões e contradições que atravessam o uso das palmeiras e o avanço da cana no estado, evidenciando os desafios para a construção de políticas públicas que dialoguem com a diversidade sociocultural e a justiça ambiental.

**Quadro 3: Comparação entre o Babaçu, a Carnaúba e a Monocultura da Cana-de-Açúcar no Piauí:  
Dinâmicas Socioeconômicas, Territoriais e Ambientais**

ASPECTO	BABAÇU	CARNAÚBA	MONOCULTURA DA CANA DE AÇUCAR
<b>Contexto histórico</b>	Extrativismo tradicional, comunitário e ancestral, presente há séculos nas comunidades rurais do Piauí.	Ciclo agroexportador no Piauí com auge entre as décadas de 1930 a 1950, ligado à exportação da cera e da palha.	Expansão acelerada a partir do final do século XX, fortemente associada ao agronegócio e à agroindústria.

<b>Papel econômico</b>	Base para reprodução social local, especialmente para mulheres extrativistas; produção diversificada e multifuncional.	Fonte principal de renda para elites regionais no auge do ciclo; economia concentrada em poucas mãos e exportadora.	Setor-chave da economia moderna do estado, gerando emprego, porém com forte concentração e precarização.
<b>Relação social de trabalho</b>	Predominantemente feminino; trabalho coletivo e solidário, fundamentado em saberes ancestrais e comunitários.	Trabalho masculino, hierarquizado, pautado por relações de poder e exploração intensiva; pouco controle dos trabalhadores.	Trabalho assalariado, frequentemente precarizado, com forte adoção de tecnologias e controle empresarial.
<b>Dimensão territorial</b>	Territorialidade comunitária, acesso coletivo e gestão sustentável dos babaçuais; produção ligada ao território comum.	Território sob controle fundiário concentrado, uso intensivo e quase exclusivamente comercial do recurso.	Monocultura expansiva, avançando sobre territórios tradicionais, promovendo desmatamento e alterando ecossistemas locais.
<b>Impactos socioambientais</b>	Manutenção da biodiversidade e equilíbrio ecológico; práticas sustentáveis e tradicionais de manejo.	Esgotamento dos recursos naturais e degradação ambiental progressiva pelo modelo intensivo.	Esgotamento dos recursos naturais e degradação ambiental progressiva pelo modelo intensivo.
<b>Visibilidade institucional</b>	Invisibilização nas políticas públicas e planos oficiais; ausência de reconhecimento e suporte governamental.	Reconhecimento simbólico como patrimônio cultural e natural, mas ciclo em forte declínio econômico e social.	Incentivo estatal robusto, incluindo financiamentos e políticas públicas favoráveis ao agronegócio da cana.
<b>Resistência e agência</b>	Fortes movimentos de resistência, liderados por mulheres; construção política e cultural centrada no cuidado e comunhão.	Resistência tímida ou ausente; modelo sucumbiu sem alternativa organizada dos trabalhadores.	Crescente contestação social e ambiental, com mobilizações de movimentos sociais e ONGs ambientais.
<b>Significado simbólico</b>	Símbolo de vida, identidade cultural, autonomia feminina e conexão espiritual com a natureza.	Símbolo do progresso e desenvolvimento econômico tradicional,	Representa modernidade, produção em escala e crescimento econômico, mas

		associado a elites locais.	com controvérsias quanto à justiça socioambiental.
--	--	----------------------------	--

Fonte: autora

A análise comparativa entre o babaçu, a carnaúba e a monocultura da cana-de-açúcar revelam tensões profundas no modo como o território e seus recursos são apropriados, valorizados e disputados no Piauí. Como destaca Queiroz (2006), o ciclo da carnaúba configurou um modelo extrativista tradicional, porém marcado por relações de poder patriarcais e centralização econômica, um padrão que reproduziu desigualdades e limitou a autonomia dos trabalhadores locais. Por outro lado, o extrativismo do babaçu, protagonizado majoritariamente por mulheres quebradeiras, constitui um saber-fazer ancestral que articula práticas sustentáveis e comunitárias, desafiando as formas convencionais de exploração e mercantilização da natureza (Azevedo et al., 2023; Barbosa, 2007).

No entanto, esse extrativismo feminino e territorializado permanece marginalizado nas políticas públicas e invisibilizado em mapas e planos oficiais, o que dificulta o reconhecimento institucional das comunidades tradicionais e compromete a efetividade de políticas voltadas ao desenvolvimento rural sustentável (CEPRO, 2022). Simultaneamente, a expansão da monocultura da cana-de-açúcar, impulsionada por incentivos estatais e pela lógica do agronegócio, avança sobre os territórios tradicionais, provocando degradação ambiental, precarização do trabalho e erosão dos modos de vida camponeses (Costa, 2021).

Essa dinâmica evidencia como as palmeiras no Piauí, quer sejam babaçu ou carnaúba, não são apenas recursos naturais, mas também símbolos e agentes de disputas políticas e culturais sobre o controle do território, os modos de produção e as formas de vida. Portanto, compreender as diferenças e conexões entre esses ciclos produtivos é fundamental para pensar alternativas que superem o paradigma hegemônico do desenvolvimento, pautando-se no reconhecimento da diversidade sociocultural e na justiça ambiental (Leff, 2006).

A seguir, aprofundaremos a análise sobre o município de União, com foco em sua trajetória histórica, sua estrutura agrária e os conflitos socioambientais que tensionam as relações entre comunidades camponesas e o capital agroindustrial. O que está em jogo, como veremos, é a própria possibilidade de permanência no território para mulheres que encontram no babaçu não apenas o sustento, mas o sentido da vida coletiva.

## **2.1 Transformações produtivas e apagamentos: o Piauí que deixou o babaçu para trás**

Nas últimas décadas, os territórios tradicionalmente ocupados por comunidades extrativistas no Piauí vêm enfrentando uma transformação estrutural profunda, impulsionada pela modernização agrícola e pelo avanço do agronegócio. Esse processo não se dá de forma neutra ou técnica: ele carrega em si uma violência lenta, mas persistente, que desestrutura os modos de vida camponeses e extrativistas, invisibiliza os saberes das mulheres e impõe uma lógica produtivista desconectada da vida local.

Na região de União, as quebradeiras de coco relatam essas transformações como uma espécie de desmanche do mundo que conheciam. Dona Rosa, moradora da comunidade Formosa, relata que antigamente era só palmeira, elas caminhavam livremente, quebravam e riam; hoje, tudo está cercado, não podem mais passar nem catar, até o mato ficou com dono. Esse sentimento de perda territorial é partilhado por diversas mulheres ouvidas durante a pesquisa de campo. As mudanças não vieram acompanhadas de consulta prévia, compensações ou alternativas. A chegada das empresas e das monoculturas impôs uma reconfiguração do espaço rural que, como lembra Leff (2006), desconstrói as rationalidades ecológicas locais em nome de uma modernização seletiva e concentradora.

O agronegócio chegou dizendo que ia trazer progresso, mas tirou a água, matou a palmeira e deixou as comunidades sem saber onde quebrar coco. Que progresso é esse que empurra as pessoas para fora da própria terra? Essa declaração, incorporada ao corpo do texto, evidencia a dimensão de perda material e simbólica imposta às comunidades.

O modelo de desenvolvimento adotado no Piauí ao longo das últimas décadas priorizou o crescimento industrial e a produtividade voltada para exportação, deixando de lado os arranjos socioprodutivos sustentáveis das comunidades tradicionais. A instalação da COMVAP, por exemplo, alterou radicalmente a paisagem do território Entre Rios: babauais foram substituídos por canaviais, áreas coletivas foram cercadas e rios antes perenes passaram a secar nos meses mais quentes, como observam diversos moradores locais.

Esse processo produziu um tipo de apagamento ambiental e cultural, no qual o saber das quebradeiras, transmitido oralmente, vivido no corpo e sustentado pela experiência, foi sendo desvalorizado e silenciado. Dona Raimunda, do Novo Nilo, recorda que a comunidade foi ficando para trás, as meninas novas não querem mais

quebrar coco porque não há onde quebrar, as palmeiras estão sumindo e quando falam, dizem que isso é coisa do passado.

Esse ficar para trás não é uma escolha das comunidades, mas o resultado de um modelo que não reconhece a importância do extrativismo como prática econômica, ecológica e cultural. Como enfatiza Barbosa (2007), o trabalho das quebradeiras carrega uma dimensão política que desafia as estruturas patriarcas, fundiárias e produtivistas do campo.

A substituição das palmeiras por monoculturas, além de comprometer a biodiversidade local, desorganiza as redes de solidariedade que sustentavam as práticas extrativistas. Dona Fátima, uma das organizadoras da Feira do Babaçu Livre, observa que antes a comunidade se ajudava para catar o coco; hoje, há lugares onde nem existe mais coco. Onde antes havia palmeira, agora há cerca, e é preciso andar mais de uma hora para encontrar quantidade suficiente. Isso cansa o corpo e entristece a alma.

Esse cansaço é físico, mas também simbólico. As mulheres que resistem carregam nas costas não apenas o peso do saco de coco, mas também a memória de um tempo em que suas práticas eram respeitadas. Resistir, hoje, é também recusar o apagamento e manter viva a cultura do babaçu como forma de existência digna e coletiva.

As transformações produtivas no território de União, portanto, não podem ser compreendidas apenas por meio de indicadores econômicos. É preciso escutar as vozes que narram a devastação silenciosa, as perdas invisíveis, os deslocamentos internos e a luta constante pela permanência.

O que está em jogo não é apenas o espaço geográfico, mas a própria possibilidade de seguir vivendo conforme uma ética de cuidado, reciprocidade e conexão com a floresta. Contra o avanço de um modelo que promove a monocultura da cana, as mulheres quebradeiras reafirmam o valor do babaçu como modo de vida, identidade e futuro.

## **2.2 União: entre raízes fundiárias e resistência feminina**

O município de União, localizado na microrregião de Teresina e inserido no Território de Desenvolvimento Entre Rios, é uma síntese das contradições que marcam o campo piauiense: uma história de exclusão territorial, marcada pela violência fundiária, e uma atualidade pulsante de resistência camponesa, especialmente protagonizada por mulheres. Sua trajetória fundiária remonta à ocupação luso-brasileira, quando curraleiros, religiosos e militares adentraram o sertão para subjugar povos indígenas como

Tremembés e Tabajaras e consolidar uma estrutura agrária baseada na pecuária extensiva (NUNES; ABREU, 1995). Tal dinâmica não apenas expropriou territórios originários, mas instaurou uma lógica de dominação que persiste até hoje. Segundo os autores:

[...] o motivo maior e subjacente a essa tarefa era o de limpar a área, deixando-a desimpedida e livre para instalarem currais de gado e receberem posteriormente o título sesmarial das terras conquistadas (NUNES; ABREU, 1995, p. 85).

Esse processo fundiário e de exclusão marcou profundamente a organização do território. A formação do povoado Estanhado, embrião do atual município, data do século XIX, e sua elevação à condição de vila com o nome de União ocorreu oficialmente em 1853, com a criação da Paróquia de Nossa Senhora dos Remédios. A oficialização como cidade deu-se em 1899, por meio do Decreto Estadual nº 1 (NUNES, 1937, p. 266-267).

A figura do Barão de Gurguéia é central nesse processo, não apenas como doador das terras, mas como exemplo do coronelismo que se estabeleceu como forma dominante de organização política e social no Piauí oitocentista. Como analisa Leal (1975), o coronelismo implicava uma estrutura de dominação local baseada no controle dos recursos, na manipulação eleitoral e na mediação clientelista entre Estado e população.

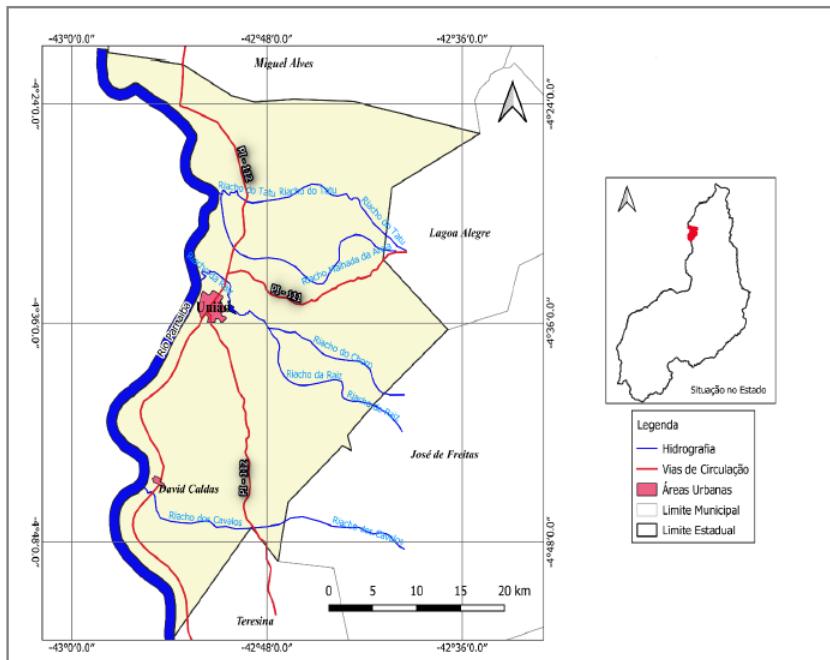
A formação histórica de União, portanto, está estreitamente ligada às dinâmicas de poder rural, à concentração fundiária e à exclusão dos grupos subalternizados, especialmente os indígenas e camponeses. Essa herança se reflete até hoje na estrutura social do município e nas desigualdades que atravessam suas comunidades urbanas e rurais.

Do ponto de vista físico, União apresenta uma área de aproximadamente 1.173 km<sup>2</sup> e está localizada entre os rios Parnaíba e seus afluentes, o que justifica seu nome. O relevo é marcado por morros isolados, como o Morro do Urubu, e o clima tropical apresenta variações entre 21°C e 36°C, com média pluviométrica de 1.200 mm anuais, concentrada entre os meses de fevereiro e abril.

Ao observarmos a configuração espacial do município de União, o contraste entre centro urbano e áreas rurais salta aos olhos. O mapa elaborado pelo IBGE (Figura 2) ainda em 2000 já evidenciava uma fragmentação territorial que pouco dialogava com a realidade das comunidades extrativistas. A concentração de infraestrutura e serviços básicos no núcleo urbano e em torno da BR-343 reforça um padrão de centralidade administrativa que tende a marginalizar os pequenos povoados, como Zundão dos Camilos, Novo Nilo, Formosa e tantos outros. Tais localidades, apesar de sua densidade

social e importância cultural, permanecem como manchas periféricas nos mapas oficiais, ora omitidas, ora reduzidas à condição de “zona rural genérica”.

**FIGURA 3: MAPA DE UNIÃO – PI**



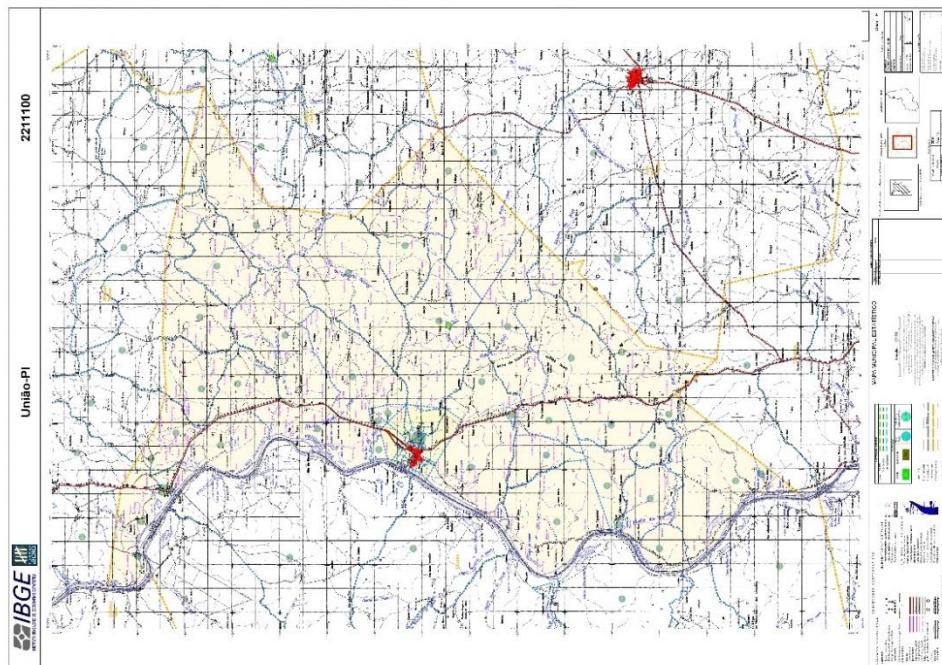
FONTE: IBGE. Sistema de Coordenadas Geográficas, 2000.

A ausência de detalhamento cartográfico reflete e reforça a desigualdade histórica no acesso à terra, à moradia digna, à água potável, à energia elétrica e aos direitos territoriais. Como apontam Nunes e Abreu (1995), a gênese fundiária de União, marcada pela doação de terras e posterior consolidação do coronelismo, legou ao município uma configuração espacial excludente, onde o mapa desenha, literalmente, quem é visto e quem é esquecido. O espaço vivido pelas quebradeiras de coco, com seus saberes territoriais, suas trilhas de babaçu, seus quintais produtivos e suas relações comunitárias, não encontra correspondência nos instrumentos técnicos de gestão pública. Esse apagamento cartográfico tem efeitos materiais: dificulta o acesso a políticas públicas, compromete a regularização fundiária e inviabiliza a participação efetiva dessas comunidades nos processos de planejamento. Assim, o mapa do IBGE não apenas mostra o território: ele também revela aquilo que o Estado prefere não ver ou que escolhe apagar.

Para além da representação básica do território municipal, é fundamental observar como os mapas que buscam detalhar os povoados de União também contribuem para uma cartografia seletiva, na qual algumas localidades são nomeadas e reconhecidas, enquanto outras permanecem ignoradas, ou mesmo apagadas, apesar de sua relevância histórica,

social e produtiva. A Figura 3 apresenta um desses mapas, que, mesmo mais recente, ainda revela lacunas significativas. Algumas comunidades extrativistas, como Zundão dos Camilos e Novo Nilo, aparecem de forma marginal ou apenas sob designações genéricas, dificultando seu reconhecimento institucional e acesso a políticas públicas territoriais.

**FIGURA 4 – MAPA DOS Povoados de União - PI**



União abriga uma diversidade de comunidades rurais, ainda que não exista um levantamento oficial completo. Entre as comunidades identificadas estão Zundão dos Camilos, Zundão dos Binhas, Novo Nilo, Forma e Divinópolis. Essas localidades são marcadas por baixa infraestrutura, forte dependência da agricultura familiar e um sistema produtivo que combina atividades agrícolas, extrativistas e de criação de pequenos animais.

A hidrografia do município é dominada pelo Rio Parnaíba, que, além de abastecer a população, é utilizado para pesca, transporte e práticas culturais tradicionais. Embora o Parnaíba seja o único rio de grande porte a banhar o território, há dezenas de riachos, lagoas e olhos d'água que, segundo Nunes (1937), "refrescam em todos os sentidos o seu solo riquíssimo" (p. 270).

A fauna regional, descrita por Odilon Nunes em sua monografia histórica, é rica e diversificada. Inclui espécies como lobo-guará, tatu-canastra, onça-pintada, veado-mateiro, macaco-prego, tamanduá-bandeira e várias aves, como o saci e o ferreirinho-de-testa-parda. Essa biodiversidade, entretanto, vem sendo ameaçada pela expansão das monoculturas, do desmatamento e da pressão sobre os recursos naturais.

No início do século XX, já se reconhecia o potencial agrícola e geográfico da cidade de União. Baptista (1920, p. 113) registrou que,

[...] solo fecundo de boas matas, próprias à cultura em grande escala de cereais e legumes, e mais ainda, excelente para a cultura do algodão, está a interessante cidade de União [...] Pela sua posição topográfica, pelos seus recursos naturais, pela relativa facilidade de suas comunicações com o norte e sul do Estado, através da navegação fluvial, é uma das cidades mais florescentes e de um grande futuro para o Estado.

Essa riqueza natural também foi ressaltada por Costa (2018), ao afirmar que a região do Entre Rios entra na rota de possibilidades do bem-viver, por suas terras férteis, boas para o cultivo e ricas em água, rios Parnaíba e Poti, que cortam aquelas terras e as matas extensas de babaçuais, que vicejaram aos olhos dos sertanejos após longas travessias.

A geografia física de União é marcada por uma configuração hidrográfica privilegiada, cortada por rios como o Parnaíba e o Poti, além de dezenas de riachos, olhos d'água e lagoas. A vegetação predominante é a Mata dos Cocais, com forte presença de babaçuais, carnaúbas e buritizeiros, formando um bioma de transição rico em biodiversidade e fundamental para o extrativismo vegetal tradicional. Franciosi (2022) ressalta a importância dessa vegetação na manutenção das práticas extrativistas e da cultura camponesa. Esse cenário, no entanto, sofre intensas pressões da expansão agroindustrial.

Com cerca de 1.173 km<sup>2</sup>, União abriga uma diversidade de comunidades rurais que vivem majoritariamente da agricultura familiar, da criação de pequenos animais e do extrativismo do babaçu. Zundão dos Camilos, Zundão dos Binhas, Formosa, Novo Nilo e Divinópolis são algumas dessas localidades, marcadas pela ausência crônica de infraestrutura e pela invisibilidade política. Nessas comunidades, práticas como a produção de farinha, a criação de animais em regime de terreiro e o beneficiamento do coco babaçu seguem como pilares da reprodução da vida camponesa.

A tradição extrativista se revela também nas relações sociais e culturais estabelecidas no interior dessas comunidades. O território é mais do que um espaço geográfico: é um espaço afetivo, simbólico e político. Brandão (2015) nos lembra que os territórios camponeses são construídos na relação entre memória, ancestralidade e práticas produtivas, o que é visível em União na forma como se organiza a vida cotidiana

das famílias. A casa, o quintal, a roça e o mato são partes de um mesmo sistema de pertencimento e sustentabilidade.

O avanço do agronegócio, no entanto, tem imposto mudanças profundas nessa organização. A monocultura da cana-de-açúcar, impulsionada por empresas como a COMVAP, transformou extensas áreas de babaçuais em plantações mecanizadas que consomem água, contaminam o solo com agrotóxicos e reduzem drasticamente a biodiversidade. Como aponta Costa (2021), o agronegócio reorganizou os sistemas produtivos e reconfigurou as relações sociais nas comunidades, precarizando as condições de trabalho e introduzindo um modelo de renda complementar e temporária.

Esse processo de expropriação simbólica e material acirra os conflitos fundiários e gera insegurança territorial, especialmente entre posseiros e agricultores sem título. A figura do morador agregado, tal como descrita por Motta (2009) e Santos (2023), revela como as formas de dependência e subordinação se mantêm camufladas sob aparências de liberdade, impondo limites às possibilidades de luta coletiva por direitos.

Apesar das adversidades, as comunidades têm reagido. Em Zundão dos Camilos, por exemplo, a realização da Feira do Babaçu Livre consolidou-se como uma estratégia de afirmação territorial e de visibilidade política. Organizada majoritariamente por mulheres, a feira mobiliza saberes e produtos que vão do azeite artesanal ao artesanato, passando por doces, carvão e sabão, tudo extraído do babaçu e produzido em redes de cooperação familiar e comunitária.

O papel das mulheres é decisivo nesse processo. Como destaca Costa (2018), são elas que articulam os vínculos de solidariedade, praticam a medicina tradicional, organizam as formas de ajuda mútua e mantêm vivas as práticas religiosas e culturais. A Feira do Babaçu Livre é, assim, um espaço de reconhecimento dessas múltiplas funções femininas, que vão além da produção econômica e alcançam dimensões políticas, afetivas e espirituais.

A seguir, aprofundaremos a vivência concreta da comunidade de Zundão dos Camilos, analisando a prática do extrativismo como forma de resistência frente à expansão do capital e como expressão de um modelo alternativo de desenvolvimento, centrado na vida, na partilha e na permanência no território.

### **2.3 Zundão dos Camilos: a terra onde o coco é raiz, herança e reexistência**

Zundão dos Camilos não é apenas uma comunidade rural no município de União; é um território de memória, luta e pertença, cujo nome carrega a marca da história agrária da região. A localidade surgiu em terras que pertenciam originalmente a uma família conhecida como "os Camilos", de onde deriva o nome da comunidade. Durante décadas, essa família controlou vastas porções de terra na região, em uma configuração fundiária típica do Piauí oitocentista. No entanto, com o tempo, a presença de famílias camponesas, muitas oriundas de migrações internas impulsionadas pela seca e pela expulsão de outras áreas, reconfigurou a posse territorial.

A história da comunidade é marcada por um processo de ocupação silenciosa, popular e profundamente enraizada no trabalho camponês e no extrativismo do babaçu. Como lembra a quebradeira de coco Maria Cleidinar Moreira, de 51 anos: “Ninguém sabe direito, mas a partir da década de 1940 eles iam construindo casinhas e dando pra quem chegava.” Essa memória aponta para a formação de um território a partir da prática, e não da escritura. A terra era compartilhada de maneira informal, como parte de um arranjo que, à primeira vista, parecia generoso. No entanto, o gesto de “dar a terra” escondia um pacto desigual: “A gente morava na terra, mas trabalhava para o dono como se fosse um aluguel”, completa Cleidinar, evidenciando que a ocupação vinha atrelada à subordinação, e não à autonomia.

José de Souza Martins (1981) analisa esse tipo de relação como a condição do “morador”, figura comum nas regiões rurais brasileiras marcada pela ambiguidade entre pertencimento e subordinação. Trata-se de um trabalhador que reside na terra, cultiva o solo e cuida dos recursos naturais, mas não detém nenhum direito formal sobre o território. Sua permanência está condicionada a obrigações tácitas para com o proprietário, que detém o controle simbólico e material da terra. O vínculo, embora não formalizado juridicamente, é sustentado por práticas rotineiras de dependência, obediência e sujeição. Nesse contexto, o ato de “dar casinhas”, como relatado pelas quebradeiras, funciona menos como gesto de generosidade e mais como mecanismo de controle social, uma forma de manter a comunidade sob tutela, restringindo o acesso pleno à terra e aos direitos que dela deveriam decorrer.

Carlos Rodrigues Brandão oferece ferramentas analíticas para compreender essa realidade. Ao discutir comunidades tradicionais, ressalta que estas são: “o lugar humano da vida... o lugar social arrancado da natureza, ou nela encravado, no qual as pessoas se reúnem para viver suas vidas e dar um sentido a elas” Essa definição dialoga diretamente com a vivência das quebradeiras: comunidade é morada construída coletiva e ritualmente

no tempo e no território, mesmo que marcada por relações desequilibradas com os supostos detentores do poder oficial. Quando a lógica do lucro avança, o território torna-se mercadoria e o trabalho coletivo se distorce em aluguel informal.

Assim, quando se fala da "generosidade" da família Camilos, percebe-se que ela era ambígua: garantia moradia, mas em troca de subalternidade autoritária. Esse pacto, aparentemente benevolente, oblitera os direitos à autonomia e à autodeterminação. Para Brandão, a comunidade tradicional emerge num instante de convivência com a natureza, de saberes compartilhados e de identidade construída junto à terra. O regime de "posse-trabalho" interrompe esse viver pleno e substitui a memória coletiva por uma economia de subsistência controlada, o que revela a necessidade de retomar a luta não apenas pelo território físico, mas pelo direito simbólico de existir enquanto comunidade autônoma.

Essas famílias, sem títulos formais, ocuparam e cultivaram a terra de forma solidária, transformando-a em espaço de convivência, trabalho e ancestralidade. O nome da família fundiária permaneceu, mas foi ressignificado pelas práticas coletivas que deram origem à comunidade como é hoje. Essa reapropriação simbólica do território marca o início de uma história de resistência camponesa no Zundão, forjada no cotidiano das mulheres quebradeiras de coco e na organização popular.

Esses relatos revelam que a constituição do território se deu muito antes do Estado reconhecer sua existência. A memória oral é o principal arquivo da comunidade. Como lembra Eliza, quebradeira e liderança local: "Aqui tudo é de boca. O mato, a terra, a palmeira... ninguém tem papel, mas a gente tem raiz. Meu avô foi enterrado aqui. Isso vale mais que documento."

A construção do território foi marcada pela partilha coletiva dos recursos naturais. O babaçu, nesse contexto, sempre foi mais do que uma árvore: era o que unia famílias, era o sustento compartilhado. Dona Eliza menciona:

A gente nunca pega tudo de uma vez, não. A gente cutuca, só pra cair o que tá no tempo certo. O que cai é da gente, o que fica é da próxima. Porque a palmeira não é só de uma pessoa, é de todas nós. Se a gente derruba o cacho todo, a outra que vier depois vai encontrar o quê? Aqui ninguém é criada pra ser sozinha, a gente aprendeu a viver partilhando, dividindo o coco, a farinha, o tempo. Babaçu é assim também: tem que ter respeito, tem que deixar pra outra mulher também tirar o dela.

Essa partilha define um modo de existência: o território de Zundão é resultado de um processo de ocupação coletiva, não violento, guiado por uma ética da reciprocidade e por uma política da solidariedade cotidiana. Não se trata apenas de habitar um espaço

físico, mas de construir um lugar de pertença a partir do trabalho comum, da escuta entre vizinhos, da roda de histórias, do benzimento das crianças, da ajuda mútua nos tempos de colheita.

É nesse chão compartilhado que se ergue o sistema produtivo local, baseado na agricultura de subsistência, na criação de pequenos animais e, sobretudo, na coleta e beneficiamento do coco babaçu. Como explica Cleudinar, agricultora e quebradeira:

Eu acordo às 5h. Primeiro cuido da horta, depois vou catar o coco. Às vezes sozinha, às vezes com minha menina. Quando tem muito, a gente faz mutirão. No outro dia, a gente faz o azeite, rala pra farinha, guarda a casca pro carvão. Nada se perde.

Esse "nada se perde" é mais do que prática econômica, é pedagogia territorial. Trata-se de um conhecimento complexo, passado entre gerações, que envolve botânica, culinária, espiritualidade e economia. A floresta, nesse contexto, é mais que recurso: é escola, é templo, é ventre. Quebrar coco, aqui, é gesto ancestral e cotidiano, é economia e rito, é sustento e cultura.

A história de Zundão também é feita de enfrentamentos. Nos últimos vinte anos, a pressão do agronegócio se intensificou. A proximidade dos canaviais da COMVAP, as cercas em áreas outrora livres e os conflitos fundiários têm se tornado constantes. Como relata dona Eliza: "Já teve vez de trator passar perto da casa de gente. Já teve ameaça, teve papel dizendo que aqui era deles. Mas nós não saímos. A terra é nossa pelo tempo."

A tensão se intensifica com o avanço do capital sobre os babaçuais. A derrubada das palmeiras é acompanhada de promessas de progresso, enquanto a realidade é a expulsão silenciosa de mulheres, de saberes, de histórias. A criminalização das práticas extrativistas, os impedimentos ao acesso às matas, a ausência de políticas de apoio à agricultura camponesa e o silêncio estatal diante dos conflitos tornam a vida no campo uma luta cotidiana por dignidade.

A resistência se dá em múltiplas frentes. A realização da Feira do Babaçu Livre é uma delas, como já mencionado anteriormente, é espaço de comercialização, mas também de articulação política. É ali que se discutem os direitos das quebradeiras, o acesso a políticas públicas, os desafios do campo.

A 8ª Feira do Babaçu Livre, realizada em 2024, é uma síntese visual e vivencial dessa potência. Mais do que um espaço de circulação de produtos, ela se consolidou como território performativo de afirmação política e cultural. Nas imagens abaixo, observa-se não apenas a diversidade de produtos derivados do babaçu, como azeites, doces, carvão,

mas também o protagonismo das mulheres na organização do evento, na mediação de debates e na criação de redes de solidariedade. A feira se torna, assim, espaço-tempo de encontro entre o saber ancestral e a luta contemporânea, entre o cuidado com a terra e o enfrentamento político das estruturas que tentam expulsá-las do território.

**FIGURA 5: 8º FEIRA DO BABAÇU LIVRE DA COMUNIDADE ZUNDÃO DOS CAMILOS**



**FIGURA 6: VARIEDADE DE PRODUTOS APRESENTADOS NA FEIRA**



**FIGURA 7: COMPETIÇÃO MASCULINA DE “QUEM QUEBRA MAIS COCO BABAÇU”**



**FIGURA 8: BARRACA COM PRODUTOS PRODUZIDOS PELA COMUNIDADE ZUNDÃO DOS CAMILOS**



Fonte: arquivo pessoal / Pesquisa de campo, 2024.

Essas imagens revelam o que Silvia Federici (2019) chama de “economia do cuidado ampliada”: um sistema onde o trabalho das mulheres não apenas sustenta a reprodução da vida, mas também alimenta redes políticas, afetivas e espirituais. Em um contexto de esvaziamento de políticas públicas e avanço do capital sobre os territórios, a feira atua como contra espaço, onde a memória se atualiza em prática coletiva, e onde o babaçu não é apenas fruto: é símbolo de resistência, linguagem política e matéria de futuro.

Na feira, o azeite, o sabão, os doces, o carvão, o artesanato ganham formas e vozes. Mulheres que foram empurradas à margem se colocam no centro do território. A feira é palco e trincheira, é símbolo de uma economia do cuidado que resiste à lógica do lucro. É lugar de afirmação: o babaçu é nosso, o território é nosso, o futuro também.

Zundão dos Camilos é, assim, um território político de afirmação, mas também de sobrevivência diante de dinâmicas históricas persistentes de concentração fundiária e poder patriarcal. A estrutura agrária que moldou o território camponês no Piauí não se dissolveu com o tempo: ela se atualiza em novas formas de dominação e controle, como mostram os conflitos em torno do babaçu. O que se vê hoje ecoa a tradição coronelista que marcou o Nordeste por décadas.

É inevitável traçar paralelos entre essa realidade e outras experiências no município de União, como o caso da comunidade extrativista de Novo Nilo, onde a figura do coronel Gervásio, proprietário da antiga GECOSA (Indústrias Reunidas Gervásio Costa S/A), sintetiza esse legado. Assim como os Camilos detinham vastas áreas e impunham uma lógica de controle informal, Gervásio construiu seu poder sobre a

exploração da terra e o domínio político das populações locais. Seu império rural era sustentado por relações de subordinação típicas do coronelismo clássico: o favor em troca de lealdade, a imposição silenciosa de regras e o controle sobre os corpos, especialmente os corpos das mulheres.

Nos relatos das quebradeiras de Zundão e Novo Nilo, há ressonâncias claras: a vigilância constante sobre o trabalho, a apropriação dos frutos coletados, a expulsão de famílias que ousavam questionar o poder. Se no passado o coronel controlava as urnas, os títulos e as armas, hoje o poder se encarna nas empresas, nas cercas e nos silêncios institucionais. Mas a resistência também se reconfigura. Ao ocuparem o espaço público com suas feiras, seus produtos e suas narrativas, as mulheres quebram não apenas coco, mas estruturas históricas de exclusão.

Ao se manterem na terra, ao organizarem mutirões, ao reivindicarem políticas, ao transmitirem saberes, essas mulheres constroem uma reexistência. Um modo de viver que desobedece à lógica da concentração e da monocultura, e que insiste em afirmar o babaçu como direito, a terra como memória e o futuro como horizonte compartilhado.

## **2.4 O babaçu como território de memória e futuro**

O que se apresenta ao longo deste capítulo é mais que uma análise territorial: é a tentativa de colocar em diálogo múltiplos tempos e vozes, resgatando a dignidade de experiências historicamente silenciadas. O território Entre Rios, e em especial o município de União, abriga muito mais que estatísticas de baixa renda ou índices de produtividade. Ele abriga histórias que se entranham no chão batido, nos babaçuais retorcidos pelo sol, nas feiras organizadas com mãos firmes e nas palavras que sobrevivem ao esquecimento.

A presença das quebradeiras de coco não é periférica ao debate sobre desenvolvimento: ela é central. São elas que, com seus corpos marcados pelo trabalho e sua inteligência ancestral, oferecem uma alternativa radical ao modelo de progresso pautado na monocultura e na subordinação das formas de vida tradicionais. O que se viu, nas falas e gestos dessas mulheres, foi a força de um conhecimento forjado na resistência e mantido com persistência diante do descaso do Estado e da violência dos grandes empreendimentos agroindustriais.

A lógica do capital, ao cercar terras, derrubar palmeiras e silenciar matas, não destrói apenas o meio ambiente. Ela apaga possibilidades de existência. Nesse sentido, a

luta pelo babaçu não é apenas uma demanda por acesso a recursos naturais: é uma luta por tempo, por memória, por dignidade e por reconhecimento. É uma forma de insistir que o desenvolvimento precisa, antes de tudo, ser enraizado na vida e não nas planilhas.

As mulheres de Zundão dos Camilos, de Novo Nilo, da Formosa e de tantas outras comunidades não esperam que o futuro lhes seja entregue: elas o constroem diariamente com gestos pequenos e potentes; ao preparar o azeite, ao dividir o coco, ao ensinar suas filhas, ao plantar o quintal, ao ocupar as feiras. Cada uma dessas ações é, em si, uma forma de planejar o amanhã.

O extrativismo do babaçu, portanto, deve ser compreendido como uma tecnologia social de resistência e de invenção de futuro. Não se trata apenas de extraír o fruto da palmeira, mas de preservar um modo de vida coerente com o território, com o corpo e com a história coletiva. É um fazer que mobiliza dimensões espirituais, ecológicas e políticas, e que se sustenta na ética do cuidado, da partilha e da permanência.

Reafirmar a centralidade das quebradeiras de coco é, assim, afirmar a possibilidade de um desenvolvimento que não exclui; que escuta, aprende e transforma a partir dos saberes locais. Um desenvolvimento que não expulsa, mas acolhe. Um modelo de sociedade que, ao invés de eliminar o passado em nome do progresso, reconhece nas práticas ancestrais a chave para um futuro mais justo e enraizado.

É nessa perspectiva que este trabalho se insere: como documento de memória, denúncia e celebração. Memória do que foi apagado, denúncia do que segue sendo violado, e celebração do que ainda resiste, no som da casca do coco se partindo, no cheiro do azeite sendo fervido, na roda de conversa à sombra da palmeira. Aqui, o babaçu não é apenas árvore: é território, é história, é política viva.

### **3. ENTRE A PALMA E A CANA: O AGRONEGÓCIO, A RESISTÊNCIA DAS QUEBRADEIRAS E O DESCOMPASSO DO DESENVOLVIMENTO**

No coração do Nordeste brasileiro, entre as margens do Rio Parnaíba e os campos cada vez mais domados pelo avanço do monocultivo, sobrevive uma economia silenciosa, invisibilizada pelas estatísticas do PIB e pelas manchetes dos jornais. É nesse espaço que pulsa a vida das quebraqueiras de coco babaçu, como as do Zundão dos Camilos, em União (PI), que há décadas sustentam suas famílias com o trabalho árduo, coletivo e ancestral do extrativismo. O babaçu, para essas mulheres, não é apenas matéria-prima: é território, identidade, sustento, cultura e espiritualidade. Entretanto, essa economia do cuidado, da partilha e da mata vem sendo sistematicamente engolida por um modelo de agronegócio que opera como rolo compressor sobre modos de vida considerados “improdutivos” aos olhos do capital.

O agronegócio, como sustentáculo do modelo de desenvolvimento econômico brasileiro, vem sendo exaltado por sua capacidade de gerar divisas, aumentar exportações e alimentar o mercado global. Araújo, Oliveira e Monteiro (2017) destacam que ele representa um dos principais pilares da economia nacional, sendo responsável por parcela significativa do Produto Interno Bruto. No entanto, essa face grandiosa e produtivista oculta contradições profundas, especialmente nos territórios onde a lógica do capital se choca com a vida concreta de comunidades tradicionais.

É o caso do Piauí, onde o avanço da monocultura de cana-de-açúcar, impulsionado por programas estatais como o Proálcool e, mais recentemente, pela busca por biocombustíveis, promoveu não apenas a conversão de terras e paisagens, mas a conversão forçada de formas de vida. Zundão dos Camilos é exemplo vivo dessa tensão: mulheres que desde os anos 1960 quebram coco para sobreviver viram sua autonomia ser ameaçada pela expansão de usinas como a COMVAP, que transformou babaquais em campos de cana e impôs, sobre territórios livres, a lógica da produtividade industrial.

A expansão do setor sucroenergético, responsável por posicionar o Brasil como o maior produtor mundial de açúcar e etanol (CONAB, 2015; Nachiluk, 2021), tem sido vendida como solução energética “limpa” para os dilemas ambientais contemporâneos. Porém, esse discurso ignora as desigualdades enraizadas na terra. Como bem lembra Wanderley (2001), “um meio rural dinâmico requer uma população que o veja como um lugar de vida e trabalho, e não apenas como campo de investimento”. O que ocorre em

regiões como União é o oposto disso: um campo convertido em ativo financeiro, onde comunidades são expulsas ou submetidas a condições de trabalho análogas à servidão.

Delgado (2012) e Sauer (2008), ao analisarem o agronegócio como expressão da modernização conservadora no campo, revelam que o discurso da produtividade mascara a concentração fundiária, o envenenamento ambiental e a exclusão de sujeitos históricos, como as mulheres extrativistas. A mecanização, os pacotes tecnológicos e o uso intensivo de agrotóxicos, que os dados tratam como indicadores de sucesso, significam, na prática, a destruição de lavouras familiares, o adoecimento da população e a contaminação das águas.

É nesse cenário que a resistência das quebradeiras assume contornos de luta territorial e política. Elas não defendem apenas o babaçu, defendem a possibilidade de existir no mundo sem precisar ser assalariada por uma usina, sem entregar seus filhos ao corte da cana por centavos por braçada. A fala de Eliza, quebradeira do Zundão, ecoa essa resistência cotidiana: “a gente cutuca o cacho, não derruba tudo. Porque a gente sabe que tem outra mulher que vai precisar daquele coco. Não é só pra mim”.

A crítica ao modelo de desenvolvimento agrícola brasileiro, presente nas análises de Araújo, Oliveira e Monteiro (2017), ressoa nas vozes dessas mulheres. Elas denunciam um campo transformado em deserto verde, onde a diversidade dá lugar à monocultura e a liberdade à precarização. Para as quebradeiras, a cana não representa progresso, mas expropriação. Não é raro ouvir, nos relatos orais, que a terra “foi cercada pela Comvap” ou que “os babaçuais foram envenenados”, expressões que traduzem o sentimento de perda e a percepção clara de que estão sendo removidas da história oficial.

O extrativismo do babaçu, ao contrário do que sugere a lógica capitalista, é profundamente sustentável. Não há derrubada de árvores, não há uso de veneno, não há devastação. Há conhecimento transmitido entre gerações, manejo consciente do território, respeito ao tempo da natureza. Ao passo que o agronegócio investe em máquinas e barragens, as quebradeiras investem em redes de solidariedade e na manutenção da vida. Elas são o oposto do latifúndio: são multiplicadoras de autonomia.

Santos (2012) alerta que a chamada modernização rural carrega consigo alterações profundas nas estruturas de poder. Em União, essa modernização veio com trator, canga e patrão, veio como ameaça ao que antes era comum. As quebradeiras passaram a ter medo de serem “presas por estarem catando coco na terra da usina”. Ouvir isso em pleno século XXI, num país que se diz democrático, é uma vergonha histórica.

Contudo, essa expansão tem sido marcada por uma série de controvérsias, principalmente no que diz respeito à apropriação de terras tradicionais. Grandes empresas, como a Companhia de Álcool e Açúcar do Piauí (Comvap), adquiriram vastas extensões de terra para o cultivo de cana-de-açúcar, frequentemente em áreas antes ocupadas por comunidades tradicionais que dependiam dessas terras para sua subsistência. Essa apropriação tem gerado tensões e conflitos, colocando em xeque a sustentabilidade das práticas culturais e econômicas dessas comunidades. Sobre isso, Araújo, Oliveira e Monteiro (2017) afirmam que:

A expansão dos monocultivos de cana de açúcar tem se acentuado em todo o país e reconfigurado as formas de apropriação territorial em diversas regiões brasileiras, o que implica em prejuízos à existência de territórios de comunidades tradicionais, como indígenas e quilombolas e a diversidade de sujeitos do campo, que tem na terra e na mão de obra familiar a base de suas atividades produtivas (p. 02).

A cana, como símbolo da colonialidade agrária brasileira, repete hoje o que fez há séculos: sequestra territórios, impõe violência e transforma o campo em espaço de lucro. A diferença é que, agora, ela vem embalada em discurso ambientalista, como mostra Costa et al (2014), que analisam o reposicionamento do etanol como energia limpa. Mas qual energia é mais limpa do que o trabalho das quebradeiras? Que tecnologia é mais eficaz do que séculos de convivência harmônica com o babaçu?

É preciso, como sugerem os estudos de Viviane Barbosa e Jerusa Ferreira, ouvir essas mulheres não apenas como vítimas, mas como intelectuais do território. Elas sabem da terra mais do que qualquer engenheiro agrônomo. Sabem da chuva, do tempo da colheita, da época da “cutucada” do coco. Sabem quando o cheiro do mato mudou por causa do veneno. Sabem que seus corpos também foram contaminados, pelo trabalho mal pago, pela comida que escasseia, pela água que não dá mais gosto.

A expansão do agronegócio, portanto, precisa ser lida não como avanço inevitável, mas como escolha política que prioriza o lucro de poucos em detrimento do bem viver de muitos. E é nessa escolha que se revelam as ausências – ausência de reforma agrária, de políticas de incentivo ao extrativismo, de reconhecimento das quebradeiras como guardiãs da biodiversidade. Araújo, Oliveira e Monteiro (2017) lembram que o “crescimento” não gerou desenvolvimento rural. Mas no Zundão dos Camilos, elas já sabiam disso há muito tempo.

Essa é uma luta de narrativas. Enquanto os relatórios celebram o aumento da produção de açúcar e a exportação de etanol, comunidades inteiras denunciam a perda da

terra, da água, da dignidade. Enquanto se celebra a produtividade por hectare, o que desaparece são os quintais, os terreiros, os currais, os babaçuais. As quebradeiras, no entanto, seguem. E seguem quebrando coco como quem quebra o silêncio, com força, com sabedoria e com uma teimosia que já derrubou impérios.

### **3.1 Impactos da COMVAP nas comunidades rurais do Piauí: exploração, resistência e transformações socioeconômicas**

O Piauí, terra de campos abertos e palmeiras resistentes, foi moldado historicamente por formas coletivas de uso da terra, por redes de solidariedade camponesa e pelo extrativismo feminino que, no silêncio das florestas, sustentou famílias e culturas. Nesse chão, as quebradeiras de coco babaçu, como as do Zundão dos Camilos, formaram um modo de vida que alia o trabalho à ancestralidade, o sustento à dignidade. Não eram só lavradoras, eram também curandeiras, rezadeiras, parteiras e detentoras de um saber-fazer milenar. Com a chegada da Companhia Agroindustrial Vale do Parnaíba (COMVAP), a partir de 1979, esse mundo começou a ser ameaçado.

A usina, criada sob a justificativa do Programa Nacional do Álcool (Pró-Álcool), impôs um novo regime territorial sobre as comunidades rurais, em especial aquelas localizadas nos municípios de União, José de Freitas e Teresina. A monocultura da cana-de-açúcar chegou como promessa de modernidade, emprego e desenvolvimento. Mas o que se viu, como denuncia o dossier *COMVAP: uma história de suor e sangue* (CEPAC, 1991), foi a expropriação de territórios, o apagamento de culturas e a precarização brutal das condições de trabalho. Para as mulheres extrativistas, a instalação da usina representou o fim do acesso livre aos babaçuais e a conversão da floresta em propriedade privada cercada e vigiada.

A presença da COMVAP nas localidades de Melancias, Centro do Sítio, São Domingos e Meruoca desestruturou o sistema de vida que girava em torno do trabalho familiar e da terra compartilhada. Antes, as quebradeiras colhiam o coco no tempo certo, respeitando a palmeira e a necessidade da vizinha. Depois, passaram a viver com medo. O medo de serem presas por “invadir” a terra da empresa, o medo do trator passar por cima do roçado, o medo do veneno matar os animais. Essa passagem abrupta de um modo de vida autônomo para uma economia de submissão foi violenta e traumática, especialmente para as mulheres.

Silvia Federici (2017), ao analisar os cercamentos modernos, aponta que a violência sobre os corpos das mulheres e sobre os bens comuns andam lado a lado na lógica do capitalismo. O que aconteceu com as quebradeiras do Piauí segue essa trilha: os babaçuais, antes bens comuns, foram cercados; os corpos femininos, antes livres para plantar, colher e cuidar, foram empurrados para a servidão assalariada, ou para a miséria das periferias urbanas. A devastação não foi apenas ambiental, foi simbólica, afetiva e estrutural.

O discurso da modernização prometia postos de trabalho. Mas como lembra Monique Augras (1997), a violência institucional raramente se apresenta de forma aberta, ela se infiltra nas rotinas, silencia as subjetividades, impõe o esquecimento. A instalação da COMVAP foi acompanhada da destruição de casas, do aliciamento de crianças para o corte da cana, da imposição de jornadas exaustivas sem direitos garantidos. Apenas 645 dos cerca de 3.000 trabalhadores tinham carteira assinada. As mulheres, quando empregadas, ganhavam menos que os homens e eram frequentemente relegadas às atividades mais pesadas ou menos visíveis. Muitas foram impedidas de continuar quebrando coco por não terem mais acesso à terra.

O campo da história oral e da memória social nos ensina que os rastros da violência não se apagam com o tempo, ao contrário, eles se reatualizam, se entrelaçam às lutas presentes e às vozes que resistem ao esquecimento. É nesse sentido que o uso de imagens de jornais, como as que aqui apresentamos, ganha potência política e metodológica: não se trata apenas de documentos informativos, mas de fragmentos de um tempo que insiste em se fazer lembrar.

Os recortes reproduzidos a seguir foram publicados pelo jornal *O Estado*, no início dos anos 1990, em um momento de forte mobilização social contra as práticas da COMVAP. As matérias denunciavam, com imagens e testemunhos, o uso de trabalho infantil, a negligência com a segurança dos trabalhadores, a presença de práticas análogas à escravidão e a conivência do poder público com os desmandos da empresa. São cenas que atravessam o estômago: corpos mutilados, crianças feridas, trabalhadores exaustos e aglomerados em barracões improvisados.

O uso dessas imagens nesta pesquisa tem dois propósitos centrais. Primeiro, evidenciar que os relatos das quebradeiras de coco babaçu sobre a violência estrutural da COMVAP não são isolados ou recentes, mas parte de uma história de longa duração, marcada por violações sistemáticas. Segundo afirmar que a memória das vítimas não deve ser despolitizada ou tratada como nota de rodapé: ela é fundamento de justiça social.

FIGURA 9: Recorte do jornal “O Estado”, década de 1990. Ary Magalhães denunciado



FONTE: Jornal Denúncia – agosto, 1991, Acervo CEPAC – NEHST

FIGURA 10: Recorte do jornal “O Estado”, década de 1990. COMVAP e a exploração de menores

## COMVAP explora trabalho de menores

Aproveitando-se da miséria e das difíceis condições de vida que enfrentam as populações que vivem na periferia do canavial, em grande parte ex-possessores expulsos pela própria empresa, a COMVAP contrata o trabalho de menores que vão de 9 a 18 anos.

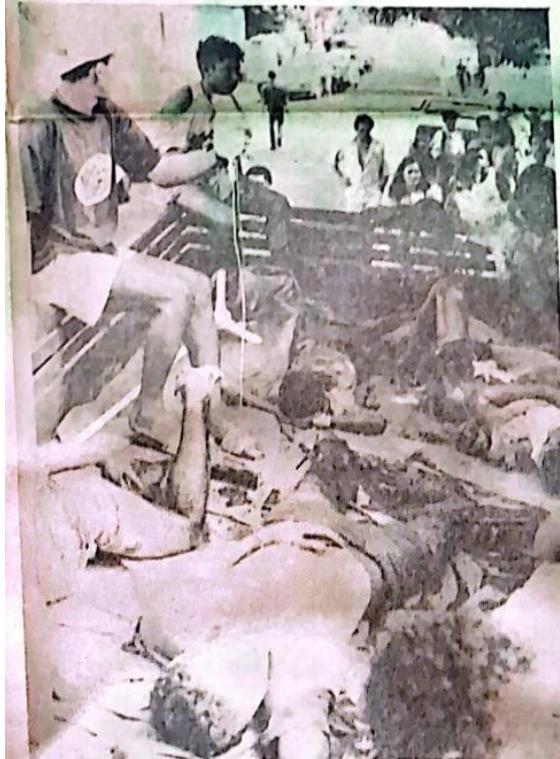
Estes menores não têm contrato de trabalho e recebem, por uma semana de trabalho, salários que variam entre um e três mil cruzeiros, e ainda são submetidos a uma carga horária de até dez horas de trabalho por dia. A prova mais concreta desta exploração está no último acidente do dia 19/07, no qual menores morreram e outros ficaram feridos, inclusive

com membros amputados, como é o caso de Francisco Alexandre de apenas doze anos, que perdeu as duas pernas, ou de Antônio Carlos de Sousa, de dez anos de idade e que perdeu a vida no acidente. Em 1986 um outro menor de 16 anos, Raimundo Nonato de Sousa Amorim, foi esmagado por um trator da usina e o caso foi escondido da imprensa pela gerência da COMVAP. Os menores são submetidos a trabalhos que estão acima de sua capacidade física e sofrem constantes ameaças dos seguranças de Ary Magalhães. O Estatuto do Menor e do Adolescente que discorre sobre os direitos dos menores, parece não ser do conhecimento da COMVAP.



O jovem Alexandre, de 12 anos, perdeu as duas pernas no acidente.

## Trabalho escravo dentro da empresa



O drama dos bóias-frias: explorados no trabalho e abandonados no acidente.

A apenas 30 Km de Teresina, trabalhadores rurais bóias-frias são vítimas de exploração de trabalho escravo nos canaviais da COMVAP. Os bóias-frias são alijados pelos "gatos", em diversos municípios de Piauí, Maranhão e Estados vizinhos, com promessas de bons salários mais alimentação e alojamento. Mas quando chegam no canavial, são obrigados a aceitar as imposições dos "gatos" e da empresa. O trabalho começa às cinco horas da manhã e encerra às 18 horas, com direito apenas a uma hora de descanso para o almoço e são vigiados durante o trabalho por seguranças contratados pela usina. Se o trabalhador parar algum instante o seu dia é cortado e descontado no final da semana. Os "gatos" descontam do pagamento dos bóias-frias a alimentação e o alojamento e os que não aceitam estas condições são ameaçados pelos jagunços. No final de semana de trabalho, pouco ou nenhum

dinheiro sobra para o bóia-fria, por isso ele não pode ir embora, já que quase sempre fica devendo ao intermediário, ou seja, no "gato". Vendo-se nesta situação, muitos bóias-frias são obrigados a fugir e, muitos, quando aí chegam, a pedir como única forma de escapar da escravidão branca a que são submetidos. Desta forma, o trabalhador assalariado da COMVAP é explorado pela usina, que, além de pagar salários baixos, ainda "rouba" na pesagem da cana, segundo depoimento de alguns bóias-frias, e são também explorados pelos "gatos" de diversas formas. Nesta situação, que mais parece o período colonial no Brasil que vivem os bóias-frias da COMVAP. Como um verdadeiro Senhor de engenho, o diretor-presidente da COMVAP impõe sua vontade utilizando-se para isto das armas dos jagunços, em lugar do chicote que açoitava os antigos escravos.



Ato de solidariedade às vítimas do acidente da COMVAP.

FONTE: Jornal Denúncia – agosto, 1991, Acervo CEPAC – NEHST

Imagens e relatos de trabalhadores/as bóias-frias explorados/as e abandonados/as após acidentes, incluindo menores de idade como Alexandre, de 12 anos, que perdeu as duas pernas após ser atropelado por um trator da empresa. Testemunhos de exploração e sobrevivência que ecoam até os dias de hoje.

Denúncias de violência institucional, grilagem de terras, transporte precário, exploração infantil e trabalho escravo nos canaviais da COMVAP. O jornal registra tragédias evitáveis e o silêncio conivente das autoridades à época.

Como nos lembra Walter Benjamin (2012), “todo documento de cultura é também um documento de barbárie”. As imagens que aqui inserimos falam por si mesmas, mas gritam ainda mais alto quando compreendidas à luz das palavras silenciadas das mulheres que viveram à margem desse modelo de "desenvolvimento". São imagens que rompem o silêncio, desafiam a neutralidade da narrativa histórica e convocam o leitor a ver, de frente, aquilo que tantas vezes preferimos desviar o olhar.

Os dados do dossiê indicam que cerca de 250 famílias foram expulsas de Centro do Sítio em 1982 e outras 350 de Melancias em 1985. Essas remoções foram realizadas sem indenizações e com o uso de força, tratores destruíam as plantações, e as famílias viam-se forçadas a migrar. A perda da terra significava mais que a perda de um bem material: era o fim da autonomia. Era o fim do quintal, do fogão à lenha, do barracão onde se partia o coco, do espaço onde se criavam galinhas e se contavam histórias.

As imagens veiculadas no *Jornal Denúncia* (agosto de 1991), hoje preservadas pelo Acervo CEPAC – NEHST, são registros contundentes desse processo. Porém, a ausência de metadados atualizados e de rastreamento formal da origem do jornal impede uma análise mais sistemática, revelando a fragilidade da memória institucionalizada dos conflitos agrários. Isso nos obriga, mais uma vez, a confiar nos arquivos alternativos: nas vozes, nos relatos, nos depoimentos que circulam em papel amarelecido, em pastas da CPT, da FETAG, nos acervos domésticos das próprias quebradeiras. A ausência de dados oficiais é, por si só, um sintoma da tentativa de apagamento desses conflitos pela institucionalidade.

**FIGURA 11:** Reportagem o histórico de violência da COMVAP

# Jornal Denúncia

Orgão Informativo da Coordenação de Apoio à luta dos trabalhadores da COMVAP • Agosto/91 • Teresina-PI.

## OS CRIMES DA COMVAP



Os boias-frias mutilados (inclusive menores) e abandonados pela COMVAP no acidente que vitimou 10 trabalhadores.

## Uma história de violência

Tendo sua implantação iniciada em 1979, com a aquisição das primeiras áreas para plantio de cana-de-açúcar, a COMVAP, ao longo destes 12 anos, deixa atrás de si um rastro de crimes e violências que desrespeitam o mais elemental dos direitos da pessoa humana. Com recursos subsidiados pelo governo federal, através do PROALCOOL, a COMVAP inicia o cultivo da cana e aos poucos vai ampliando a área plantada, ocupando as comunidades: Centro do Sítio, Meruoca, Melâncias, Havre de Graça, Dois Irmãos etc. Destas terras foram expulsos mais de 600 famílias num total de aproximadamente 3.000 trabalhadores rurais. A violência contra estas famílias foi coisa pouco vista na história do Piauí. Jagunços armados e tratores pesados destruíram casas e planta-

ções dos posseiros, que nada puderam fazer diante das intimidações e ameaças do Sr. Ary Magalhães.

Com o início do funcionamento da usina de álcool, começa o processo de transformação dos antigos posseiros e pequenos produtores em boias-frias assalariados. E toma exploração! Apesar de se dizer "moderno", o empresário diretor-presidente da COMVAP utiliza o trabalho escravo, através do antigo sistema de "Gato", que são intermediários que aliciam boias-frias em vários municípios do Piauí e até mesmo no Estado do Maranhão. Neste sistema, o bójatiria é explorado duas vezes: primeiro, pela COMVAP e, segundo, pelo Gato que impõe condições para garantir alojamento e alimentação aos trabalhadores. Prática co-

mum na COMVAP também é o desrespeito às leis trabalhistas: são aproximadamente dois mil boias-frias sem carteira assinada e submetido a condições sub-humanas de trabalho, tanto no corte da cana como na produção do álcool na usina. A exploração do trabalho do menor é outro crime flagrante na usina do Sr. Ary Magalhães. Inclusive um destes menores, Raimundo Nonato de Sousa Amorim foi esmagado por um trator em 1986 dentro da COMVAP. A COMVAP ainda é acusada pelos boias-frias de contratar jagunços para intimidar e, até mesmo, prender, em cadeia da própria empresa, aqueles que desrespeitam as ordens ou discordam das condições impostas pela usina. Em 1987 Ary Magalhães foi denunciado por

fraude contra o IAA e seu ex-gerente administrativo, Raimundo Gomes de Araújo, lhe fez severas acusações que nunca foram apuradas.

O acidente ocorrido no carnaval da COMVAP no dia 19 de julho do ano em curso, em que perderam a vida dez boias-frias, foi mais que uma fatalidade. Foi um crime, uma violência a mais contra os boias-frias da COMVAP, fruto da falta de respeito aos direitos trabalhistas e às condições mínimas de trabalho. Fruto também da ganância de lucros de um empresário inescrupuloso. A denúncia firme destes crimes é obrigação de toda a sociedade piauiense, de todos que têm o mínimo de compromisso com uma sociedade justa e com os direitos da pessoa humana.

FONTE: Jornal Denúncia – agosto, 1991, Acervo CEPAC – NEHST

Figura 12 – Reportagem sobre a expulsão de famílias de suas terras pela COMVAP

## Milhares de famílias expulsas da terra

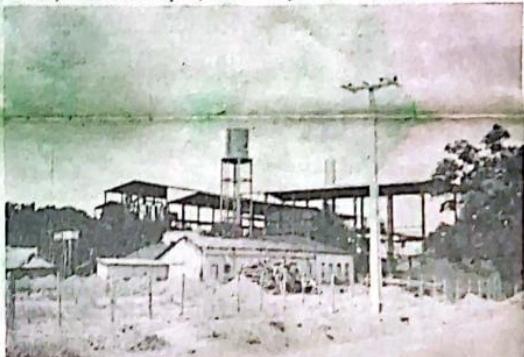


Mais de 3 mil trabalhadores rurais expulsos pela COMVAP; dezenas de casas derribadas e queimadas para dar lugar à usina de álcool e às plantações de cana da empresa.



De 1979 até hoje, mais de três mil trabalhadores rurais foram expulsos das terras que hoje pertencem à COMVAP, de forma injusta e gerando um grave problema social. As terras das comunidades Centro do Sítio, Meruoca, Melâncias, Ilavre de Grasa, Dois Irmãos e outras eram ocupadas por posselhos e pequenos produtores que cultivavam a terra e sustentavam desta forma suas famílias. Com a chegada da COMVAP, teve início uma história de tormento e violência para aqueles pacatos posselhos. Os tratores, impiedosos, destruíram casas e plantações, com a proteção de jagunços armados que impediam qualquer reação dos trabalhadores. Suas famílias ficaram sem teto e sem terra, e a violência atingiu indiscriminadamente homens, mulheres e crianças.

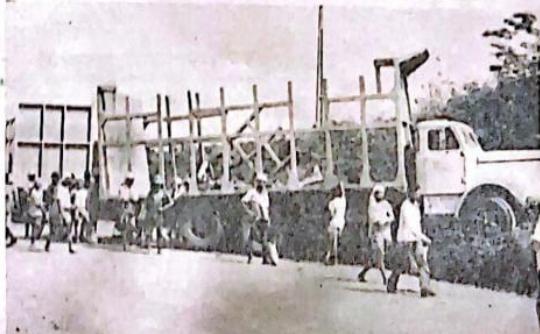
O Sr. Ary Magalhães, preocupado com sua imagem, apressou-se em justificar suas ações, dizendo



## Desrespeito às leis trabalhistas

A COMVAP na sua fome de lucros fecha os olhos para direitos trabalhistas há muito conquistados pelos trabalhadores brasileiros, ois muitas destas conquistas são esquecidas abertamente pela empresa. O transporte dos bôniais é feito nos caminhões próprios para o transporte da cana, ou não lhes dá nenhuma segurança, e foi a causa maior da morte de dez trabalhadores e ferida dos embros de muitos outros, no recente acidente entre caminhões da serra. Os bôniais-trabalhadores, em doze horas por dia, sem receber nenhuma hora extra de trabalho que ultrapassam o que garante a lei, ou

seja oito horas diárias. Irregular também é a exploração do trabalho do menor, que contradiz completamente o Estatuto do Menor e do Adolescente. Apesar uns poucos trabalhadores têm suas carteiras assinadas, principalmente aqueles que trabalham diariamente com a produção do álcool. Os cortadores de cana e outros trabalhadores são contratados e demitidos sem receber nenhum dos direitos que lhes garante a lei. Esta situação irregular dos bôniais-trabalhadores deixou muitos deles ou suas famílias em difícil situação, pois agora dependem de ações na justiça para serem indenizados.



Bôniais-trabalhadores são transportados ilegalmente, em caminhões abertos.

FONTE: Jornal Denúncia – agosto, 1991, Acervo CEPAC – NEHST

Esses registros jornalísticos, apesar de sua precariedade documental, continuam a ser fontes preciosas para a compreensão do impacto estrutural da COMVAP sobre o território e os corpos que dele dependem. A ausência de dados recentes apenas reforça o caráter político do esquecimento.

Nas comunidades afetadas, as consequências foram múltiplas. As famílias que migraram para as cidades enfrentaram a precarização da moradia, a informalidade do

trabalho urbano e a ruptura dos laços comunitários. Já aquelas que permaneceram viraram-se obrigadas a negociar com a empresa, a aceitar empregos intermitentes ou a buscar formas de resistência territorial, como ocupações, denúncias e mobilizações sindicais. Foi nesse cenário que muitas quebradeiras passaram a articular-se em associações, fortalecer redes com o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB) e reivindicar a Lei do Babaçu Livre.

A luta por acesso ao babaçu e por reparação histórica se tornou, então, central. Em Zundão dos Camilos, por exemplo, há registros de confrontos diretos com funcionários da empresa para impedir a derrubada de palmeiras. “A gente vai pra riba mesmo, com pau, com pedra. Ninguém vai derrubar as palmeiras não”, disse Eliza, moradora da comunidade. Esse enfrentamento físico, simbólico e jurídico revela que a luta pela terra não acabou, ela apenas mudou de contornos.

O impacto da COMVAP não foi apenas um episódio isolado, mas parte de um projeto sistemático de apropriação dos territórios comuns em nome de uma modernidade excludente. Como afirma Federici (2017), “a destruição dos comuns foi a base para a expansão do capitalismo”. O caso das quebradeiras é, portanto, uma denúncia viva dessa lógica. Suas vidas, seus corpos e suas florestas seguem em disputa.

As transformações socioeconômicas impostas pelo avanço da empresa deixaram marcas profundas: adoecimento físico e psicológico, evasão escolar, destruição de laços familiares, aumento da fome e da insegurança alimentar. Ainda assim, como mostram os depoimentos de Laiane, Eliza, Ozianir e outros moradores do Zundão, a resistência persiste. Persistem os saberes, os mutirões, os quintais reinventados, as redes de apoio entre mulheres, as festas de Nossa Senhora do Carmo e as rezas por entre os babaçuais.

A história da COMVAP no Piauí não pode ser contada apenas pelos números da produção de etanol ou pela expansão da fronteira agrícola. Ela precisa ser narrada a partir das vidas arrancadas, das palmeiras queimadas, das casas destruídas. Precisa ser recontada por aquelas que ainda andam descalças pela mata, com um facão na cintura e o coco nas mãos. Porque são elas, as quebradeiras, que mantêm de pé a memória e o futuro de um modo de vida que insiste em não morrer.

### **3.2 Evolução do Setor Sucroenergético no Brasil: de colônia a potência mundial**

A história do setor sucroenergético brasileiro não é apenas a história do açúcar, do etanol ou do crescimento do PIB. É, sobretudo, a história da cana como instrumento de

dominação, da terra, dos corpos, dos ciclos produtivos e dos sentidos de desenvolvimento. Desde o século XVI, com a chegada dos portugueses, a cana foi imposta como cultura econômica central da colônia. Mas o que se costuma romantizar como “época dos engenhos” foi, de fato, um dos primeiros capítulos do que Silvia Federici (2017) chama de “guerra contra as mulheres e contra os comuns”, travada no nascimento do capitalismo.

Andrade (2007) lembra que a colonização do território brasileiro foi estruturada a partir da cultura da cana-de-açúcar, com fins claramente voltados para a exportação. Os engenhos, erguidos com sangue negro e terra indígena expropriada, não apenas inauguraram uma economia de plantation, eles também forjaram uma cultura política marcada pelo autoritarismo, pela violência e pela naturalização da desigualdade. A cana, nesse contexto, não foi apenas um produto agrícola: ela foi o eixo de uma engrenagem colonial que ainda move parte significativa do campo brasileiro.

Para compreender os efeitos do setor sucroenergético sobre comunidades tradicionais como as quebradeiras de coco babaçu, é necessário colocar em perspectiva histórica, seu percurso e contrastar as promessas de desenvolvimento com os impactos vividos nos territórios. O quadro a seguir sintetiza essa trajetória, evidenciando as principais fases da cana-de-açúcar no Brasil e os efeitos perversos que, apesar das roupagens tecnológicas e sustentáveis, permanecem sobre os modos de vida no campo.

**Quadro 4: A Evolução Histórica do Setor Sucroenergético e Seus Impactos Socioambientais**

Período histórico	Fase do setor sucroenergético	Características principais	Impactos sobre Comunidades Tradicionais
Século XVI a XVIII	Modernização dos engenhos, expansão no Sudeste	Escravidão africana, expropriação indígena, economia plantation	Violência estrutural, apagamento de culturas originárias
Século XIX e início do XX	Modernização dos engenhos, expansão no Sudeste	Transição do trabalho escravo para o assalariado precário, introdução de tecnologias rudimentares	Marginalização de povos quilombolas e camponeses
1933 a 1970	Criação do IAA e regulação estatal	Estado investe no setor, estabilização de preços, fortalecimento de usinas	Concentração fundiária e exclusão de pequenos produtores

<b>1975 a 1990</b>	Proálcool e “revolução verde”	Incentivos fiscais, mecanização, subsídios públicos para grandes empresas	Expulsão de comunidades, como Melancias e Centro do Sítio
<b>2000 em diante</b>	Etanol “verde”, expansão globalizada e fusões empresariais	Abertura ao capital internacional, motor flex, discurso de energia limpa	Cercamento de babaúais, envenenamento ambiental, precarização do trabalho das quebradeiras
<b>2020 em diante</b>	Intensificação do agrocombustível e modernização industrial	Automatização, aumento da produtividade, uso de biomassa	Redução de postos de trabalho, ameaça ao extrativismo feminino, novas formas de resistência

Fonte: Adaptado de Andrade (2007), Coelho (2001), Silva e Martins (2010), Mendonça, Pitta e Xavier (2012), Costa et al. (2014), CONAB (2023), e dados etnográficos sobre Zundão dos Camilos.

Essa herança colonial se atualizou ao longo dos séculos. Nos séculos XVII e XVIII, o açúcar brasileiro abastecia os mercados europeus e enriquecia a Coroa Portuguesa, enquanto comunidades quilombolas e indígenas resistiam ao avanço das plantações. O que se via, então, era uma expansão agrícola movida pela destruição de modos de vida diversos, como os dos povos originários e dos africanos escravizados. Como bem destaca Coelho (2001), essa relação entre a expansão da cana e a subordinação de corpos e territórios continua até os dias atuais.

Com a criação do Instituto do Açúcar e do Álcool (IAA) em 1933, durante o governo Vargas, o setor açucareiro entrou numa nova fase de regulação e incentivo estatal. Essa institucionalização do açúcar como política de Estado reforçou a centralidade da cana na matriz econômica nacional. O Brasil passou a investir na industrialização do setor e no aproveitamento de subprodutos como o álcool. No entanto, como denunciam Silva e Martins (2010), foi a partir da década de 1970, com a crise do petróleo, que o ciclo da cana se expandiu com ainda mais agressividade, agora travestido de solução energética.

O Programa Nacional do Álcool (Proálcool), criado em 1975, é expressão clara desse novo ciclo de violência institucionalizada. Com o argumento de buscar fontes alternativas de energia, o governo militar passou a subsidiar a produção de etanol, concentrando investimentos em grandes usinas e promovendo a expansão desenfreada das monoculturas. Como alertam Mendonça, Pitta e Xavier (2012), tratava-se de um

projeto que associava industrialização agrícola, repressão política e desapropriação de terras.

No Piauí, essa expansão teve nome, sobrenome e endereço: COMVAP, a usina instalada no município de União com financiamento público, violência privada e uma longa lista de promessas não cumpridas. As quebradeiras de coco, que antes circulavam livremente pelos babaçuais, viram-se cercadas, expulsas ou empurradas para condições de trabalho degradantes. As comunidades de Zundão dos Camilos, Melancias e Centro do Sítio foram atravessadas pela mesma lógica de ocupação colonial que movia os antigos engenhos: o lucro de poucos à custa da vida de muitos.

Nos anos 2000, a lógica do “agronegócio verde” voltou a impulsionar o setor, com o etanol sendo promovido como energia limpa e sustentável. Costa et al. (2014) destacam que essa nova onda de expansão foi favorecida pelo desenvolvimento de motores flex-fuel, pela pressão internacional por fontes renováveis e pela ideia de que a cana poderia resolver, ao mesmo tempo, as crises energética, climática e econômica. Mas o que foi vendido como solução global continuou sendo, para as comunidades locais, um problema estrutural.

Para as mulheres extrativistas, essa expansão significou mais desmatamento, mais conflitos fundiários, mais envenenamento das águas e da terra. As promessas de desenvolvimento nunca chegaram a Zundão em forma de escola, hospital ou estrada. Chegaram, sim, em forma de caminhões transportando cana, tratores destruindo roçados e contratos de trabalho precários. Como lembra Laiane, moradora da comunidade: “tem quinzena que eles tiram 500 reais... Quando a cana é ruim, que dá na pedra, ele não faz nadinha”.

Relatos de trabalhadores apontam que muitas práticas exploratórias persistem, como jornadas extenuantes, falta de segurança adequada e baixa remuneração. A promessa de melhorias nas condições de trabalho ainda não se concretizou totalmente, e os sindicatos continuam denunciando a precarização do emprego nas lavouras e fábricas. Vejamos agora mais um depoimento de Laiane de Sousa, que participou de uma entrevista conosco e relata que seu esposo trabalha na Comvap:

Ele sai é cedo para trabalhar. Passa o dia todo no sol. Lá não tem moleza. É o dia todo trabalhando, cortando muita cana embaixo do sol, para no final ganhar muito pouco. É difícil... Tem dia que ele chega fadigado do sol quente, volta pra casa morto (2024).

E é interessante salientar aqui, que mesmo com a mudança de donos, de gestão da empresa COMVAP, hoje pertencente ao Grupo Olho D'Água, empresa pernambucana, o que vemos no depoimento de Laiane se perpetua desde a década de 1990, quando a empresa ainda pertencia a família Magalhães. A expansão da produção e os investimentos em infraestrutura indicam um novo momento para a companhia, com maior diversificação dos produtos e modernização das fábricas. No entanto, a pergunta central permanece: a transição de donos resultou em mudanças estruturais nas condições de trabalho e nos impactos socioeconômicos? Não. E isso pode ser visto no um relato de um assentado e ex funcionário da empresa, esse relato se encontra no Dossiê:

[...] naquela época era escravidão. Além do emprego de mão de obra infantil, a empresa também foi responsável por vários acidentes de trabalho, sendo que no ano de 1991 ocorreu um de maior proporção, quando “[...] um caminhão da COMVAP – próprio para o transporte de cana – que conduzia cerca de 70 trabalhadores, chocou-se com outro caminhão da mesma Empresa resultando em 10 mortos, 15 pessoas mutiladas e 46 feridas gravemente (Almeira, Gonçalves, 1991, p. 7).

Mendonça, Pitta e Xavier (2012) relatam que o crescimento do setor nos anos 2000 resultou na entrada de grupos internacionais, em fusões, aquisições e na ampliação da mecanização. Mas para quem está no cabo da enxada, essa modernização não trouxe segurança nem dignidade. A mecanização tirou empregos, aumentou a vulnerabilidade de pequenos produtores e intensificou a pressão sobre os recursos naturais. No Piauí, a substituição do babaçu por cana resultou não apenas na perda da cobertura vegetal, mas também na fragmentação das redes de apoio entre as mulheres.

Hoje, os dados da CONAB confirmam que o Brasil segue como líder na produção de açúcar e etanol. Mas os relatórios não falam da água contaminada que as quebradeiras têm de beber, dos babaquais que sumiram do horizonte, dos filhos que foram trabalhar no corte da cana com 13 anos. Essa é a parte da história que não aparece nos gráficos, mas que vive nos corpos marcados pelo sol, pelo cansaço e pela luta.

O desafio atual é enfrentar essa história de forma honesta. Não se trata de negar a importância econômica da cana, mas de questionar o modelo sobre o qual ela se ergueu. Trata-se de perguntar: quem realmente se beneficiou desse progresso? E quem pagou o preço?

A história do setor sucroenergético é, sim, a história do Brasil, mas é uma história escrita com o sangue de trabalhadores e trabalhadoras rurais. É preciso reescrevê-la a partir da perspectiva de quem resistiu: das mulheres que seguiram quebrando coco mesmo

com a terra cercada, que enfrentaram trator, veneno e milícia, que fizeram do facão um símbolo de resistência.

Se o Brasil quer, de fato, pensar um futuro sustentável, precisa começar por ouvir essas mulheres. Elas conhecem o tempo da natureza, sabem os caminhos da floresta, manejam o babaçu com respeito. E mais do que tudo: sabem que não há energia mais limpa do que o trabalho feito com dignidade e amor à terra.

### **3.3 COMVAP e Piauí: dois projetos de mundo em confronto**

A história da instalação da COMVAP no território do Entre Rios não é apenas uma narrativa sobre uma empresa que chega ao campo. Ela é o retrato de um confronto mais profundo, mais estrutural, entre dois projetos de mundo: de um lado, a racionalidade estatal que promoveu e sustentou a expansão da monocultura da cana-de-açúcar como símbolo do progresso; do outro, os modos de vida tradicionais que historicamente estruturaram os vínculos entre terra, gente e mata. O que está em jogo, aqui, não é apenas terra, é a disputa sobre o que se entende por “desenvolvimento”.

Ao longo do século XX, e com mais força a partir da década de 1970, o Estado brasileiro passou a associar desenvolvimento à industrialização do campo. Essa modernização, como mostra Boaventura de Sousa Santos (2006), operou sob uma lógica monocultural do saber e do poder, desprezando completamente os conhecimentos populares, os modos de produção não capitalistas e os valores culturais das populações locais. No caso do Piauí, essa lógica encontrou seu braço empresarial na COMVAP, e seu campo de experimentação nas comunidades de Melancias, Centro do Sítio, Meruoca e tantas outras.

A empresa chegou com discursos grandiosos. Seria o fim da pobreza, o início do progresso, a oportunidade de transformar o Piauí em um polo produtivo. Mas não havia espaço nesse projeto para os roçados, para os babaçuais, para o extrativismo das mulheres. O Estado, ao aliar-se à COMVAP, não apenas financiou economicamente a empresa, ele legitimou uma narrativa que excluía toda forma de vida que não coubesse no campo semântico da produtividade. O “atraso” precisava ser removido para que o “futuro” pudesse avançar. E foi assim que se expulsaram pessoas, se derrubaram casas, se silenciaram histórias.

Carlos Walter Porto-Gonçalves (2006) nos lembra que essa disputa não é apenas econômica, mas epistemológica. Para o modelo estatal, desenvolvimento é sinônimo de

crescimento, rentabilidade, exportação. Para as comunidades tradicionais, como as quebradeiras de coco de Zundão dos Camilos, desenvolvimento é viver com dignidade, manter o vínculo com a terra, alimentar os filhos com o que se planta, partilhar os frutos da mata e garantir que a floresta permaneça em pé. A terra, para elas, não é capital, é sustento, ancestralidade e vida comum.

Foi essa diferença radical de entendimento que produziu o conflito. O que a COMVAP via como espaço produtivo era, para as comunidades, território de existência. O que o Estado chamava de ocupação racional da terra, as mulheres viam como devastação. O que se vendia como energia limpa, elas viam como fumaça tóxica nos canaviais, como veneno nas águas, como destruição dos babaçuais. Como afirma Maristela Svampa (2019), o extrativismo moderno, mesmo quando recoberto por um discurso verde, mantém a mesma lógica colonial de expropriação.

Essa lógica se manifesta não apenas nas ações da empresa, mas nos silêncios do Estado. Não houve consulta às comunidades. Não houve investimento em alternativas produtivas baseadas no extrativismo. Não houve políticas de proteção aos saberes locais. Em vez disso, houve cercamento, repressão, coação e criminalização. A ausência de uma política pública para as quebradeiras é, por si só, uma política, a política do esquecimento, da negligência institucionalizada, do desenvolvimento que exclui.

Laymert Garcia dos Santos (2005) alerta para o perigo de um desenvolvimento surdo: aquele que não escuta as populações que pretende transformar. No caso do Piauí, esse surdo-mudo institucional não apenas impôs um modelo, mas destruiu a possibilidade do diálogo. A COMVAP não veio para somar. Veio para substituir. E, ao fazer isso, eliminou caminhos que poderiam ter gerado desenvolvimento verdadeiro, aquele enraizado na cultura, no cuidado, na reciprocidade.

As quebradeiras não rejeitam o desenvolvimento. O que elas rejeitam é o desenvolvimento que lhes exige renunciar à própria existência. Elas sabem que progresso não se mede apenas em cifras. Sabem que plantar com veneno envenena o futuro. Sabem que cortar a floresta é cortar também a memória. E, acima de tudo, sabem que é possível viver de outro modo. Como ensina Boaventura de Sousa Santos, é preciso construir traduções entre os saberes, e não impor silenciamentos.

Esse confronto de visões se materializa em cada pedaço de terra cercada, em cada babaçual devastado, em cada história interrompida. A COMVAP não apenas transformou a paisagem. Ela deslocou sujeitos, desorganizou redes, fragmentou territórios e negou sentidos. O que o Estado via como “integração produtiva” foi vivido como expulsão. O

que se anunciou como “modernização” se fez com destruição de casas, envenenamento dos solos e adoecimento da vida.

No entanto, como mostram os relatos das quebradeiras, esse projeto nunca foi plenamente aceito. Houve resistência. Houve enfrentamento. Houve reinvenção. As mulheres continuaram quebrando coco, mesmo com medo. Continuaram rezando nos terreiros, mesmo com as palmeiras rareando. Continuaram transmitindo o saber, mesmo com a escola longe. O modelo imposto não foi absoluto. E é nesse intervalo, entre o que se tentou destruir e o que se manteve vivo, que está o germe de um outro desenvolvimento.

Não se trata apenas de relatar violações. Trata-se de disputar sentidos. De dizer que o futuro não pode ser feito à revelia das comunidades que há séculos constroem a vida no território. De afirmar que o desenvolvimento, para ser legítimo, precisa ser coletivo, plural e baseado na escuta dos povos. E de reconhecer que, no Piauí, as quebradeiras de coco já sabiam disso muito antes de qualquer plano estatal.

### **3.4 Comunidades envolvidas e suas trajetórias: fragmentos de uma geografia interrompida**

A história das comunidades atingidas pela instalação da COMVAP no território do Entre Rios, especialmente nos municípios de União, José de Freitas e Teresina, é uma narrativa costurada por ausências, resistências e reconfigurações forçadas. As localidades de Melancias, Centro do Sítio, Três Irmãos, Havre de Graça e Meruoca, entre outras, abrigavam modos de vida fundados na relação simbiótica com a terra, no extrativismo do babaçu, na pesca de igarapé e nos laços de solidariedade familiar e comunitária. Não havia luxo, mas havia autonomia (Almeida, Gonçalves, 1991). Não havia infraestrutura estatal, mas havia cuidado mútuo e uma noção coletiva de pertencimento que o avanço da monocultura da cana e o cercamento do território colocariam em risco.

Antes da chegada da empresa, as famílias organizavam-se em torno de práticas que envolviam plantio diversificado, roçados comunitários, criações de pequeno porte, extrativismo do babaçu e feiras locais. As mulheres, especialmente, eram centrais nesse sistema de vida. Quebravam coco para fazer azeite, carvão, sabão e até brinquedos. Eram elas que movimentavam a economia local, ainda que sua contribuição não constasse nas estatísticas do IBGE nem nos relatórios de produtividade. A terra era espaço de cultivo e

de vínculo. Não era propriedade privada no sentido jurídico-capitalista, mas bem comum, com regras próprias de uso e partilha.

A comunidade de Melancias, por exemplo, hoje conhecida como São Vicente, era composta por cerca de oito localidades às margens do rio Parnaíba. Era um território fértil, irrigado naturalmente e com mata densa. Ali, a diversidade biológica sustentava também uma diversidade cultural: festas religiosas, mutirões, tradições orais e um sistema de ajuda mútua. O babaçu fazia parte do cotidiano como alimento, material de construção, fonte de renda e símbolo de identidade. A chegada da COMVAP, com tratores, vigilantes armados e cercas, transformou esse modo de vida em ameaça. (Almeida, Gonçalves, p. 04, 1991)

Centro do Sítio, por sua vez, era uma comunidade de economia híbrida: produção agrícola familiar e extrativismo coexistiam com atividades como a pesca, a coleta de frutas nativas e a criação de animais. Havia autonomia alimentar e organização local. A ausência de título legal das terras, no entanto, foi utilizada como argumento pela empresa e pelo Estado para legitimar o processo de remoção. A “terra sem dono”, segundo a retórica desenvolvimentista, era “terra disponível”, ainda que nela houvesse casas, roçados, cemitérios e histórias enterradas há gerações (Almeida, Gonçalves, p. 04, 1991).

Em Três Irmãos e Havre de Graça, localizadas em áreas rurais de Teresina, as famílias articulavam-se em redes familiares que, mesmo em condições precárias de acesso a bens públicos, mantinham formas de sociabilidade enraizadas na coletividade. Nessas comunidades, o deslocamento forçado promovido pela COMVAP teve efeitos que extrapolaram o territorial: provocou a fragmentação de vínculos, a separação de famílias extensas, a perda da referência espacial como eixo da vida social (Almeida, Gonçalves, p. 04, 1991).

Meruoca, em José de Freitas, era menor em população, mas desempenhava um papel ecológico importante: sua localização estratégica entre outras comunidades fazia dela um ponto de passagem, de travessia, de intercâmbio. Sua função como território comum foi apagada pela lógica da cana-de-açúcar, que redesenhou os mapas com base no rendimento por hectare e não na vida que ali florescia (Almeida, Gonçalves, p. 04, 1991).

Essas comunidades, embora atingidas por um mesmo projeto de expropriação, não reagiram de forma homogênea. Algumas buscaram alianças com sindicatos e movimentos sociais; outras se retrairam, com medo da repressão e da incerteza. Muitas famílias migraram para a cidade em busca de alternativas, mas levaram consigo as marcas do

deslocamento forçado, que se expressaram em formas de precarização urbana, insegurança alimentar, perda de autonomia e sentimento de injustiça. A migração compulsória, nesse contexto, não foi apenas geográfica, mas existencial: deixou cicatrizes que ainda não foram curadas.

A ausência de políticas públicas de reparação aprofundou essa ferida. Até hoje, as famílias que foram removidas não receberam qualquer forma de compensação pelas perdas. Não houve programas de reassentamento com dignidade, nem reconhecimento formal da violação de direitos. O Estado, que financiou a instalação da COMVAP e acompanhou a repressão às comunidades, manteve o silêncio como resposta. Essa omissão institucional contribuiu para a perpetuação da invisibilidade desses sujeitos históricos.

Apesar disso, o território não desapareceu completamente. Ele foi reconfigurado, ressignificado, reconstruído, especialmente pelas mulheres. Em locais como Zundão dos Camilos, a resistência assumiu formas múltiplas: da denúncia formal às instituições à retomada simbólica do território por meio de festas, rituais e redes de solidariedade. As quebradeiras, com seus corpos marcados pelo trabalho e pela memória, transformaram a dor em política, a exclusão em narrativa e o babaçu em símbolo de autonomia.

As novas gerações herdaram não apenas os traumas da expulsão, mas também as estratégias de enfrentamento. Muitos jovens dessas comunidades estão hoje articulados a movimentos sociais, cursando universidades, organizando coletivos de juventude rural. A memória da terra, transmitida pelas mães e avós, continua sendo um referencial para a luta. O território vive, mesmo que fragmentado. Vive no corpo, na fala, no canto, na saudade.

Há uma geografia da resistência sendo costurada com cuidado. Em várias dessas localidades, surgiram associações, hortas comunitárias, projetos agroecológicos e campanhas pela titulação coletiva. A relação com o babaçu permanece central, não apenas como fonte de renda, mas como marca de identidade. Quebrar coco, hoje, é também um ato político: de afirmação, de lembrança e de recusa ao apagamento.

As trajetórias das comunidades atingidas não podem ser lidas apenas em termos de perda. É necessário reconhecer a potência de sua capacidade de recomposição, de sua inteligência coletiva, de sua força cultural. Essas comunidades não foram passivas diante do avanço do capital. Elas reagiram, reorganizaram-se e continuam lutando. O pensamento dessas mulheres quebradeiras é: “a gente perdeu muita coisa, mas não perdeu a vontade de ficar de pé”.

Reconhecer essas trajetórias é reconhecer também o fracasso do modelo de desenvolvimento que as violentou. Um modelo que não escutou, não dialogou e não reparou. Um modelo que ainda hoje insiste em tratar o campo como lugar de expansão econômica, e não como espaço de existência. O futuro dessas comunidades depende, em parte, da capacidade do Estado de ouvir o que antes ignorou, e da sociedade de reconhecer, nessas mulheres e nesses territórios, não o atraso, mas o que há de mais avançado: a produção da vida com dignidade.

### **3.5 A implantação da COMVAP no Piauí: quando o Estado abre caminho para o capital**

A história da instalação da Companhia Agroindustrial Vale do Parnaíba (COMVAP) no Piauí não pode ser contada como simples iniciativa privada de expansão do setor sucroenergético. Ela deve ser compreendida como parte de um processo estruturado, profundamente articulado entre os interesses estatais, empresariais e técnicos de planejamento, em um contexto histórico marcado pelo autoritarismo e pela crença cega na industrialização como caminho único para o “progresso”. A COMVAP foi, portanto, menos um empreendimento e mais uma operação de engenharia político-econômica que produziu efeitos duradouros sobre o território, sobre as formas de vida locais e, sobretudo, sobre as mulheres que sustentavam a economia invisibilizada do babaçu.

A chegada da empresa ao Piauí, em 1979, deve ser lida à luz do Programa Nacional do Álcool (Pró-Álcool), criado pelo governo federal em 1975. Em resposta à crise internacional do petróleo, o Brasil buscou alternativas energéticas nacionais, e o etanol, produzido a partir da cana-de-açúcar, tornou-se aposta prioritária. O Nordeste, tradicionalmente negligenciado em políticas industriais de grande escala, passou a ser visto como território viável para a instalação de usinas, tanto pelo baixo custo da terra como pela disponibilidade de mão de obra barata. O Piauí, nesse cenário, foi mapeado como fronteira a ser ocupada, modernizada e explorada.

O papel do Estado piauiense foi decisivo. Durante o governo de Lucídio Portela (1979–1983), as articulações para a instalação da COMVAP avançaram de forma acelerada. José Arimatéia Martins Magalhães, então secretário da Fazenda do Estado, assumiu simultaneamente a função de presidente da empresa, um entrelaçamento de funções públicas e privadas que expõe a profundidade da promiscuidade institucional. Foi ele quem negociou terras, garantiu financiamentos públicos e costurou os apoios

necessários à implantação do projeto. A presença do Estado não se deu como mediação entre empresa e sociedade, mas como facilitador direto do capital (Almeida, Gonçalves, p. 05, 1991).

A operação de instalação da usina seguiu uma lógica clássica do “desenvolvimentismo” autoritário: desapropriações sem consulta, ausência de estudos de impacto social, ausência de consulta prévia às comunidades locais e promessas de infraestrutura que jamais se cumpriram. As terras foram declaradas “improdutivas” com base em critérios técnico-burocráticos que ignoravam os modos de uso tradicional. As comunidades que ali viviam, algumas há mais de 50 anos, foram removidas sob ameaça, sem título de propriedade, sem indenização e, muitas vezes, sem para onde ir.

Não houve, em nenhum momento, planejamento de reassentamento digno. A lógica da urgência industrial, do investimento rápido e da execução técnica excluiu completamente qualquer escuta às populações atingidas. O modelo implementado era linear: abrir estradas, instalar usina, plantar cana. Tudo que estivesse no caminho era ruído, era entrave, inclusive gente, mata, roçado, babaçu. O “atraso” precisava ser superado, mesmo que isso implicasse a destruição da base socioeconômica de dezenas de comunidades.

A COMVAP não chegou com diálogo, chegou com decreto, trator, cerca e vigilância. A terra foi cercada antes que a população fosse informada. Os babauais, que sustentavam a vida de centenas de mulheres, foram convertidos em pasto e, depois, em fileiras homogêneas de cana. As palmeiras foram vistas como entrave à mecanização. A floresta foi classificada como “matagal”. O saber das quebradeiras foi rebaixado à categoria de costume “rudimentar”. E assim, com aval técnico do Estado, apagou-se o que não cabia nos relatórios de produtividade.

O discurso de legitimação do projeto foi construído sobre a ideia de modernidade. Falava-se em geração de empregos, aumento de arrecadação, integração regional. Mas os empregos oferecidos eram precários, sazonais, sem carteira assinada. Os dados do dossiê elaborado pela FETAG (1991) apontam que menos de um quarto dos trabalhadores tinha vínculo formal. Os salários eram baixos, e a jornada extenuante. Para as mulheres, os postos eram ainda mais precários: limpeza de fornos, varrição de bagaço, serviços braçais mal remunerados, ou, na maioria dos casos, nenhuma inserção formal no trabalho da usina.

As promessas de infraestrutura também não se concretizaram. Os postos de saúde, escolas e moradias anunciadas ficaram no papel. A eletrificação rural só chegou onde

interessava à usina. As estradas vicinais beneficiaram o escoamento da produção, não o acesso das comunidades aos serviços públicos. O Estado, mais uma vez, agiu como agente do capital, não como garantidor de direitos. Essa omissão ativa é parte do que Boaventura de Sousa Santos (2006) chama de “fascismo social”: o conjunto de práticas pelas quais o Estado abdica de proteger os vulneráveis e naturaliza a exclusão como preço do desenvolvimento.

A instalação da COMVAP também produziu apagamentos simbólicos. Os documentos oficiais ignoram os sujeitos locais, tratam o território como se fosse “virgem”, desconsideram a presença de redes produtivas complexas, lideranças comunitárias e formas de gestão coletiva da terra. O território foi redesenhado sem memória. Os saberes das quebradeiras não foram registrados, os nomes das localidades foram alterados ou apagados. O próprio conceito de “comunidade” foi desfeito nos registros técnicos: o que existia ali, para os mapas da empresa e do Estado, eram “áreas úteis”.

Apesar desse esforço de apagamento, a resistência foi imediata. Organizações como a CPT, sindicatos da CUT, e o CEPAC passaram a documentar denúncias, apoiar as famílias atingidas e registrar as violações. O dossiê *COMVAP: uma história de suor e sangue*, publicado em 1991, é um marco dessa resistência documental. Ele reúne relatos, fotografias, atas, mapas, artigos de jornal e denúncias formais. A sua própria existência é um gesto político: afirmar que a história da COMVAP não será contada apenas pelos relatórios da empresa, mas também pelas vozes de quem foi expulso, cercado, silenciado.

O acervo fotográfico do *Jornal Denúncia*, datado de agosto de 1991 e hoje guardado no CEPAC – NEHST, integra esse esforço de memória. Embora o jornal não tenha base digital verificável nem metadados atualizados, sua materialidade resiste como testemunho histórico. São imagens que mostram o rosto da repressão, o choro das famílias, o fogo nos babaçuais, a presença do Estado em forma de omissão. A ausência de dados atualizados sobre esse jornal é sintomática do lugar que a memória dos conflitos ocupa nas instituições: a margem.

A implantação da COMVAP no Piauí foi, em última instância, um projeto de desenvolvimento que ignorou a vida. Um modelo que tratou o território como tabuleiro, a floresta como obstáculo e as mulheres como invisíveis. A cana cresceu, mas o que ficou foi o vazio, de políticas públicas, de reparação, de justiça. A história da usina é, portanto, também a história de como o Estado escolheu a quem ouvir e a quem calar. Mas as

quebradeiras seguem falando. Com seus facões, com suas histórias, com sua teimosia, lembrando que há vida além do lucro, e futuro fora da monocultura.

### **3.6 A resistência das comunidades frente à expansão da COMVAP: entre facão, memória e luta**

A chegada da COMVAP ao território não foi recebida com silêncio. Ainda que cercadas, expulsas e ameaçadas, as comunidades atingidas nunca aceitaram passivamente a imposição do modelo agroindustrial. Desde os primeiros sinais de avanço da empresa, ainda no final da década de 1970, surgiram resistências, difusas no início, mas cada vez mais articuladas e visíveis ao longo dos anos 1980 e 1990. A resistência das comunidades não foi apenas política ou jurídica. Ela foi existencial, territorial, simbólica. Foi resistência com os pés na terra, com o facão na mão, com a memória viva no corpo e a palavra firme na boca.

As mulheres quebradeiras de coco babaçu, em particular, assumiram papel central nesse enfrentamento. Elas foram as primeiras a perceber que a terra cercada significava fome. Que a palmeira derrubada significava o fim da autonomia. Que o babaçu contaminado por veneno representava o envenenamento da vida. Desde cedo, organizaram-se em grupos, realizaram protestos, denunciaram abusos e fizeram da prática cotidiana de quebrar coco um gesto de permanência e insubmissão. Como afirma Silvia Federici (2017), o trabalho reprodutivo, entendido aqui como o cuidado com a vida, com a mata e com a coletividade, é também campo de conflito político.

O gesto de “cutucar o cacho” sem derrubá-lo todo, como ensina dona Eliza, é mais do que uma técnica de manejo: é uma ética da partilha, um saber ancestral que resiste à lógica da acumulação. E é esse tipo de prática, coletiva, cuidadora, regenerativa, que o agronegócio tentou eliminar. A resistência das quebradeiras, portanto, não se deu apenas nos embates diretos com a empresa, mas na preservação de um modo de vida que o capital tenta desautorizar.

Em Zundão dos Camilos, a resistência se fez também no plano da organização política. As mulheres passaram a participar de reuniões comunitárias, encontros sindicais, assembleias populares e espaços de articulação regional. Buscaram apoio da Comissão Pastoral da Terra (CPT), dos sindicatos da CUT e do Centro de Educação, Pesquisa e Assessoria Sindical e Popular (CEPAC), que atuaram como pontes entre o território e os canais institucionais de denúncia. A produção do dossiê *COMVAP: uma história de suor*

*e sangue*, em 1991, é fruto direto desse movimento de denúncia sistematizada, impulsionada pelas próprias comunidades.

As ações de enfrentamento não se limitaram ao plano da narrativa. Houve ocupações de terra, protestos em frente à usina, interrupções de vias de acesso, destruição de cercas e confrontos com seguranças privados. As lideranças comunitárias passaram a ser vigiadas, perseguidas, ameaçadas. Muitas famílias relataram represálias após participarem de reuniões ou associações. A resistência foi, portanto, também um exercício de coragem diária, especialmente para as mulheres, que enfrentavam não apenas a violência institucional, mas também a invisibilidade nas estruturas formais de representação política.

Mesmo diante da repressão, as comunidades seguiram construindo redes. O intercâmbio entre localidades expulsas, como Melancias, Três Irmãos, Centro do Sítio e Meruoca, fortaleceu a identidade coletiva dos atingidos. A luta deixou de ser isolada e passou a ser entendida como parte de um processo maior de injustiça territorial. Essa articulação foi fundamental para o surgimento de um discurso comum que contestava o modelo de desenvolvimento imposto e afirmava outro: baseado no bem viver, na soberania alimentar, no extrativismo sustentável e no direito à terra como bem comum.

A presença das mulheres em fóruns nacionais, como os encontros do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), deu visibilidade à luta do Piauí no contexto mais amplo das resistências do Norte e Nordeste. Essa visibilidade permitiu denunciar internacionalmente os impactos da expansão do agronegócio sobre os corpos e territórios de mulheres rurais. Como afirma Viviane Barbosa (2014), as vozes das quebradeiras não apenas narram o conflito: elas desestabilizam a lógica dominante, porque expõem as feridas de um país que insiste em modernizar-se à custa da destruição de seus próprios povos.

A dimensão simbólica da resistência também foi ativada. As comunidades retomaram festas religiosas, ampliaram a circulação da história oral, resgataram o uso de ervas e saberes tradicionais e criaram territórios de memória. O babaçu tornou-se símbolo de luta, de esperança e de organização. A palmeira, que antes era vista apenas como fonte de sustento, passou a ser também uma bandeira. Proteger o babaçu é proteger o futuro. É proteger o direito de viver sem pedir licença ao latifúndio.

As crianças passaram a ser educadas para compreender que a cerca é uma invenção, que a terra tem memória, que o extrativismo é ciência. Muitas dessas crianças hoje são adolescentes ou jovens adultos que participam de movimentos juvenis, coletivos

agroecológicos e campanhas pelo Babaçu Livre. A resistência das quebradeiras, portanto, frutificou. Criou raízes novas, redes mais amplas e um novo léxico de luta, onde “quebrar coco” é também quebrar o ciclo da submissão.

As conquistas, embora parciais, são expressivas. Em algumas localidades, houve reconhecimento parcial de territórios coletivos, acesso a políticas de fomento ao extrativismo, inclusão das quebradeiras em programas de economia solidária e agroecologia. Mas a disputa permanece aberta. A empresa continua operando, os babaçuais continuam ameaçados, e as comunidades seguem enfrentando a negligência do Estado.

A resistência, contudo, é tenaz. É feita de mulheres que carregam facões na cintura, que ensinam as crianças a reconhecer a folha do babaçu, que sabem o tempo da chuva e o tempo da colheita. Mulheres que foram expulsas e voltaram. Que viram o roçado ser destruído e plantaram de novo. Que enterraram seus mortos e seguiram em frente. Que enfrentam a cana, o veneno, o silêncio, e ainda assim dançam no festejo do padroeiro com orgulho.

Elas não esperam mais reconhecimento do poder público. Sabem que a justiça pode demorar ou não vir. Mas também sabem que há outras formas de vitória: permanecer no território, passar o saber adiante, manter a palmeira de pé. Essa é a política das quebradeiras. Uma política do cuidado, da persistência e da memória. Uma política que não se dobra diante do lucro e que, mesmo sob ameaça, insiste em florescer.

### **3.7 Quando a terra fala: memórias insurgentes diante do avanço da cana**

A trajetória que percorremos ao longo deste capítulo revela muito mais do que a instalação de uma usina. Revela o entrelaçamento de forças históricas, políticas, econômicas e simbólicas que transformaram o território Entre Rios em laboratório de uma modernização que, em vez de emancipar, expropriou. A instalação da COMVAP no Piauí, sob a justificativa do desenvolvimento regional, expôs com brutal clareza os limites do modelo agroindustrial quando aplicado sobre territórios historicamente ocupados por comunidades tradicionais.

As comunidades atingidas não eram espaços vazios, nem terras improdutivas. Eram territórios vivos, povoados por práticas sociais complexas, modos de vida sustentáveis e economias de base familiar e extrativista. As quebradeiras de coco babaçu, em especial, sintetizam essa relação ancestral com a terra: conhecedoras do tempo da

palmeira, guardiãs dos saberes do mato, mulheres que sustentam famílias inteiras com trabalho invisibilizado pelo Estado e pelas estatísticas. Ao transformar o babaçu em obstáculo à produtividade, a COMVAP declarou guerra a essas mulheres.

O avanço da cana-de-açúcar impôs não apenas uma nova paisagem, mas uma nova lógica territorial. Cercamentos, remoções, silenciamentos e destruição de modos de vida foram apresentados como “progresso”. O Estado, ao atuar como fiador do projeto empresarial, abandonou sua função mediadora e assumiu um papel ativo na reconfiguração do campo piauiense segundo os interesses do capital. O desenvolvimento, nesse cenário, revelou seu lado excludente e autoritário.

Ao longo do capítulo, mostramos que esse processo se consolidou por meio de uma engenharia institucional: articulação de secretarias de Estado, financiamentos públicos, isenção fiscal, reclassificação territorial e repressão a resistências locais. A COMVAP não se instalou por ausência de alternativa produtiva, ela se impôs como única possibilidade admitida pelas elites políticas e econômicas da época. As vozes que discordaram foram tratadas como atraso, e as práticas comunitárias como entrave.

As consequências dessa escolha foram devastadoras. Comunidades como Melancias, Centro do Sítio, Três Irmãos, Havre de Graça e Meruoca foram desterritorializadas, fragmentadas, apagadas dos mapas oficiais. Suas populações enfrentaram insegurança alimentar, desemprego, migração forçada e desestruturação dos laços familiares. A monocultura, onde se instala, exige não apenas terra, mas silêncio, e foi isso que a COMVAP tentou impor, com cercas e vigilância.

Entretanto, como afirmamos em cada seção, o silêncio não foi pleno. Houve resistência. Houve enfrentamento. Houve reconstrução. As mulheres quebradeiras, com seus corpos marcados pelo trabalho e pela luta, foram as primeiras a denunciar, a se organizar, a construir redes. Quebrar coco, nesses contextos, tornou-se gesto político. Cada cacho colhido com cuidado, cada facão afiado, cada panela de azeite fervendo carregava consigo a recusa em ser apagada.

As práticas de resistência extrapolaram o território. As comunidades atingidas criaram associações, denunciaram violações, articularam-se com sindicatos e movimentos sociais como a CPT, o MIQCB e o CEPAC. Produziram documentos, participaram de audiências, ocuparam espaços de decisão. A elaboração do dossiê *COMVAP: uma história de suor e sangue*, em 1991, foi um marco desse processo: uma escrita coletiva que desafiava o discurso único da empresa e do Estado.

No campo simbólico, a resistência também se afirmou. Reavivaram-se festejos, retomaram-se práticas de cura com ervas, fortalecem-se redes de oralidade entre gerações. As comunidades, embora violentadas, mantiveram viva a memória de seus territórios. A terra pode ter sido cercada, mas o pertencimento permaneceu. Como disse uma moradora de Zundão, “a gente nasceu aqui, cresceu aqui, e não é trator que vai apagar nossa história”.

A crítica ao modelo de desenvolvimento que sustentou a instalação da COMVAP também foi aprofundada. Como mostraram autores como Boaventura de Sousa Santos, Maristella Svampa e Carlos Walter Porto-Gonçalves, há múltiplas formas de pensar e viver o desenvolvimento. O que as comunidades praticavam, e ainda praticam, é uma lógica que articula sustentabilidade, autonomia e memória. Um desenvolvimento que não cresce para fora, mas para dentro: que fortalece os vínculos, o alimento local, a saúde da terra e das relações.

O Estado, ao privilegiar a monocultura e a produtividade como métricas únicas, negligenciou a complexidade dos territórios. Ignorou os saberes locais, tratou o extrativismo como rudimento e promoveu políticas públicas que beneficiaram o grande capital em detrimento das comunidades. Ainda hoje, os efeitos dessa escolha são visíveis: insegurança fundiária, babaquais envenenados, desemprego rural e ausência de políticas de reparação.

O capítulo também demonstrou que o discurso de modernização, longe de ser neutro, opera como instrumento de poder. A promessa de progresso serve, muitas vezes, para justificar a exclusão. E é justamente contra esse discurso que as quebradeiras se insurgem, com fala, com gesto, com corpo. Elas afirmam que progresso não é veneno na água, que riqueza não é o que destrói a mata, que futuro não se constrói com palmeira tombada.

Importante lembrar que essa resistência não é romântica, nem espontânea. Ela é produto de articulação, de memória, de sabedoria acumulada. É uma prática política cotidiana, profundamente enraizada na experiência das mulheres que, ao longo de décadas, aprenderam a transformar o pouco em tudo. Que sabem o valor de uma panela cheia, de um quintal limpo, de uma palmeira respeitada. Que, mesmo diante da violência, continuam de pé.

A análise das trajetórias das comunidades envolvidas mostrou também sua enorme capacidade de reinvenção. Mesmo após as remoções e fragmentações, muitas famílias mantiveram vínculos territoriais, buscaram formas de retorno, reconstruíram hortas,

reorganizaram festas e continuaram ensinando os mais jovens. Essas ações, muitas vezes silenciosas, são formas de luta. São maneiras de manter o território vivo, mesmo quando o chão foi arrancado.

Também vimos que a luta das quebradeiras extrapola o Piauí. Elas são parte de um movimento nacional e transfronteiriço que discute direitos territoriais, autonomia econômica, agroecologia e soberania alimentar. A palmeira de babaçu é, hoje, um símbolo de resistência no Brasil inteiro. E muito disso se deve à persistência de mulheres como as do Zundão dos Camilos, que não aceitaram que sua história fosse enterrada junto com os babaçuais.

Diante de tudo isso, a história da COMVAP precisa ser recontada. Não apenas como caso empresarial ou como política pública de etanol, mas como capítulo doloroso da luta pela terra no Brasil. Um capítulo escrito com facão e papel, com lágrima e denúncia, com esperança e estratégia. E as quebradeiras precisam ser reconhecidas não como vítimas do desenvolvimento, mas como autoras de um projeto de mundo que insiste em florescer.

Assim, concluímos este capítulo afirmando que a resistência das comunidades rurais do Piauí, em especial das mulheres extrativistas, é uma força vital que desafia a lógica da devastação. Suas práticas são políticas, seus corpos são territórios, suas vozes são documentos. E sua luta é, ao mesmo tempo, memória e futuro.

#### **4. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Esta pesquisa teve como ponto de partida a escuta atenta das quebradeiras de coco babaçu da comunidade Zundão dos Camilos, em União (PI), mulheres que carregam nos braços, nas palavras e nos rastros a história de um território moldado pela coletividade, pelo extrativismo e por resistências sutis e persistentes. O recorte entre 1960 e 2024 nos permitiu perceber os deslocamentos, rupturas e permanências nas relações entre o trabalho, o gênero e o ambiente, em um contexto profundamente marcado pela lógica desenvolvimentista e pela presença avassaladora da monocultura da cana-de-açúcar.

Ao longo do processo investigativo, tornou-se evidente que as quebradeiras não são apenas personagens de um enredo regional. São autoras de práticas territoriais e epistemológicas que tensionam a narrativa oficial de progresso, produtividade e ocupação racional da terra. As formas de partilha do babaçu, os saberes passados de geração em geração e o manejo coletivo da palmeira expressam um outro modo de se relacionar com o mundo, um modo que desafia a racionalidade colonial-capitalista que transformou o cerrado piauiense em fronteira agrícola e espaço de espoliação.

A inserção da COMVAP no território, a partir da década de 1980, trouxe consigo promessas de emprego, modernização e infraestrutura. No entanto, como denunciado por organizações como CEPAC, CPT e sindicatos da CUT, essas promessas vieram acompanhadas de grilagem de terras, degradação ambiental, violência contra comunidades tradicionais e invisibilização das mulheres extrativistas. A cana-de-açúcar, nesse contexto, não é só uma planta: é o símbolo de uma lógica que desestrutura modos de vida ancestrais.

A presença da monocultura alterou a dinâmica dos usos da terra, restringindo o acesso às áreas de coleta, provocando o envenenamento do solo com agrotóxicos e dificultando a continuidade das práticas tradicionais. Isso não apenas fragilizou as relações ecológicas estabelecidas há gerações, como também desestruturou o vínculo comunitário entre as mulheres, que antes organizavam o trabalho de forma coletiva e solidária. O impacto não foi só material, mas profundamente subjetivo e simbólico.

Apesar desse cenário adverso, as quebradeiras do Zundão dos Camilos resistem. Sua resistência, no entanto, não é estrondosa ou visível aos olhos do Estado. Ela se manifesta nos detalhes: no cuidado com o cacho que não é cortado todo de uma vez, para que outras mulheres também possam aproveitar; na manutenção dos laços familiares em torno do babaçu; na memória compartilhada dos tempos de fartura e de liberdade nos

babaçuais. Como afirma Silvia Federici, há uma potência política na reprodução social que escapa às lógicas do capital.

A história oral foi uma ferramenta metodológica decisiva para essa pesquisa, permitindo que as narrativas dessas mulheres fossem escutadas em sua inteireza, com suas pausas, emoções, contradições e silêncios. Como apontam Monique Augras e Jerusa Ferreira, a oralidade não é apenas um recurso técnico, mas uma estratégia epistemológica que desloca o centro da enunciação do saber. Ouvir dona Eliza, dona Cleidimar e tantas outras foi abrir espaço para que a história da comunidade fosse contada por quem a viveu.

No diálogo com a bibliografia especializada e com os documentos históricos, ficou evidente o quanto o conhecimento dessas mulheres tem sido sistematicamente deslegitimado. Seja pelas políticas públicas que priorizam o agronegócio, seja pelos programas de incentivo que não reconhecem a cadeia produtiva do babaçu como estratégica, seja ainda pelos discursos escolares e acadêmicos que silenciam sobre o extrativismo feminino. A luta por reconhecimento é, também, uma luta epistemológica.

A produção do território no Zundão dos Camilos não se deu a partir de cercas, escrituras ou cartórios. Ela se deu no rastro das caminhadas, no som dos facões abrindo caminho entre os pés de babaçu, na partilha dos frutos e na convivência entre famílias. Esse modelo de ocupação territorial é o que Carlos Rodrigues Brandão chama de “território vivido”, aquele que se constitui pelas práticas cotidianas e pelos laços de pertencimento. Trata-se de um modo de existir que desafia as fronteiras oficiais.

A devastação ambiental promovida pela COMVAP não pode ser compreendida apenas como um problema ecológico. Trata-se de um projeto político que visa homogeneizar o uso da terra, concentrar renda e desmobilizar comunidades campesinas. A destruição dos babaçuais é, nesse sentido, parte de um processo mais amplo de apagamento das culturas populares e da imposição de uma lógica produtivista que considera o cerrado como vazio a ser explorado, quando, na verdade, ele é pleno de vida, saberes e história.

É necessário destacar o papel do Estado, seja pela omissão, seja pela conivência. A ausência de políticas públicas voltadas à proteção dos territórios tradicionais, a permissividade com a grilagem de terras e o financiamento de grandes empreendimentos agroindustriais contribuem para o aprofundamento das desigualdades. O Estado não apenas não protege as quebradeiras, como frequentemente atua contra seus interesses, ao fomentar modelos de desenvolvimento que as excluem.

No entanto, é fundamental que não caiamos na armadilha da vitimização passiva. As quebradeiras são sujeitas políticas que constroem estratégias cotidianas de resistência. Elas criam redes de solidariedade, denunciam violações, ocupam espaços institucionais e constroem conhecimento. A centralidade das mulheres nesse processo desafia também o machismo estrutural das comunidades e dos movimentos sociais, nos quais suas vozes, por vezes, são secundarizadas.

Essa pesquisa também permitiu refletir sobre a noção de “desenvolvimento”. Enquanto para o Estado e para os empreendimentos agroindustriais desenvolvimento significa aumento do PIB, produtividade e exportações, para as comunidades tradicionais ele está relacionado à soberania alimentar, ao bem viver, à autonomia e ao respeito à natureza. Como pontuam autores como Boa Ventura de Sousa Santos e Manuela Carneiro da Cunha, existem múltiplas rationalidades em disputa.

O enfrentamento entre essas rationalidades, a do capital e a do comum, é visível nas disputas pelo território. No caso do Zundão dos Camilos, o babaçu é mais que um recurso natural: ele é símbolo de identidade, de continuidade e de resistência. Sua defesa não é apenas uma questão econômica, mas também cultural, histórica e afetiva. Proteger o babaçu é proteger uma forma de vida que sobrevive a despeito de todas as adversidades.

Uma das contribuições desta pesquisa foi a revalorização dos saberes locais enquanto práticas de resistência e produção de conhecimento. Esses saberes, muitas vezes invisibilizados nas narrativas oficiais, mostram-se como ferramentas potentes na crítica ao modelo hegemônico. A maneira como as mulheres identificam, coletam e transformam o babaçu é repleta de inteligência ecológica, sensibilidade social e autonomia técnica, uma verdadeira tecnologia social.

O protagonismo das mulheres foi um eixo transversal em todo o trabalho. Ao recuperarmos suas vozes, seus gestos e suas práticas, fizemos mais do que uma homenagem: afirmamos a centralidade do trabalho feminino na construção e na manutenção do território. Como aponta Teresinha de Jesus Queiroz, não há território sem corpo, e os corpos das mulheres são territórios de luta, memória e invenção. Suas histórias são, também, histórias do Brasil profundo.

Ao revisitarmos os registros documentais, como o dossiê “COMVAP: entre suor e sangue”, compreendemos que as violações ocorridas não são pontuais, mas estruturais. As denúncias feitas nos anos 1990 ainda ecoam, em muitos aspectos, nas experiências atuais. O dossiê se torna, assim, mais do que um arquivo: é um testemunho de que o

conflito entre a lógica do capital e a lógica do comum permanece vigente, ainda que reformulado sob novos discursos e práticas de dominação.

A análise crítica dos discursos estatais revela uma clara desconexão entre o que se promete e o que se realiza. O "desenvolvimento regional" apresentado como sinônimo de progresso, emprego e infraestrutura, na prática, se traduziu em exclusão, degradação e concentração fundiária. É necessário que pesquisadores, movimentos sociais e formuladores de políticas públicas avancem na crítica à ideia de progresso como valor absoluto, questionando: quem se desenvolve? À custa de quê e de quem?

A força da oralidade, como método e como ética, foi um dos pilares mais férteis desta pesquisa. As falas das quebradeiras não apenas informam: elas emocionam, educam e provocam. Nesse sentido, como afirma Lucília Delgado, ouvir é também um ato político. É recusar o silenciamento e legitimar formas de expressão que resistem à colonialidade do saber. Dona Eliza, ao nos contar como o cacho não deve ser arrancado inteiro, nos ensinou mais sobre justiça social do que muitos relatórios técnicos.

A escuta das mulheres do Zundão revela, também, o quanto os impactos da monocultura não se restringem ao ambiente físico. Há efeitos psíquicos, sociais e espirituais profundos. A perda da relação com o babaçu é sentida como perda de identidade, como descontinuidade da linhagem. A terra, o coco e o cuidado são indissociáveis. O luto pelo cerrado, nesse contexto, não é apenas um dado ambiental, é uma dor coletiva, ainda não elaborada publicamente.

Esta pesquisa não se propôs a dar voz às quebradeiras, porque elas nunca deixaram de ter voz. O que buscamos foi escutá-las com atenção e humildade, rompendo com a lógica de um saber que coloniza, extraí e interpreta de fora. Ao contrário, nos colocamos como aprendizes de um modo de vida que desafia a pressa, a produtividade e a eficiência. É nesse sentido que a pesquisa também se fez militante: ao escolher um lado, o lado de quem resiste.

**FIGURA 13: Registro da pesquisadora em visita à comunidade Zundão dos Camilos, União-PI, durante a realização do trabalho de campo. Julho de 2024.**



Fonte: acervo Lia Monielli / Trabalho de campo, julho/2024

Da esquerda para a direita: Maria José, Maria de Fátima, Maria Cleidimar, Eliza, Francisca, Maria Machado, Lia Monielli, Amara, Laiane e seu filho.

Este momento marca mais que uma etapa da pesquisa: simboliza o encontro entre mundos. Ao pisar nessa terra, fui acolhida com generosidade por mulheres que transformam trabalho duro em sabedoria coletiva, silêncio em palavra potente, e território em corpo vivido. Agradeço imensamente a cada moradora do Zundão que me recebeu com histórias, cafés e confiança. Este trabalho é também um retrato da escuta, da presença e da partilha. Que ele honre, ainda que em parte, a grandeza dessas vidas.

A situação das quebradeiras de coco babaçu do Zundão dos Camilos nos coloca diante de um desafio urgente: como garantir direitos territoriais para comunidades que vivem em áreas não tituladas? Como reconhecer juridicamente modos de ocupação e uso da terra que não se enquadram nos padrões da propriedade privada? A resposta passa, necessariamente, por uma reforma agrária ampla, plural e sensível às especificidades culturais e ambientais do Brasil rural.

A inclusão das quebradeiras nas políticas públicas requer não apenas escuta, mas mudanças estruturais. Programas de incentivo ao extrativismo precisam dialogar com as realidades locais, respeitar os tempos das comunidades e promover autonomia. O fortalecimento de cooperativas, o apoio à comercialização dos derivados do babaçu e a criação de zonas livres de agrotóxicos são passos concretos que podem transformar o cotidiano dessas mulheres.

As universidades públicas, por sua vez, têm um papel fundamental nesse processo. É urgente aproximar o conhecimento acadêmico dos saberes populares, criando espaços de intercâmbio, de reconhecimento mútuo e de construção conjunta de soluções. Pesquisas como esta mostram que não se trata apenas de estudar o outro, mas de construir alianças, de aprender com o outro, e de deslocar nossos próprios referenciais.

A escola, enquanto espaço formador, precisa incorporar a história das quebradeiras e dos povos do cerrado nos currículos. A ausência dessas narrativas nas salas de aula contribui para a naturalização do apagamento. É preciso contar às crianças que há mulheres que sustentam comunidades inteiras com o coco do babaçu, que organizam mutirões, que cuidam da floresta e que enfrentam, com coragem, as forças da exclusão. Isso também é fazer educação ambiental, étnico-racial e de gênero.

Outra dimensão que emergiu com força foi a espiritualidade ligada à terra. Para muitas das mulheres ouvidas, há uma dimensão sagrada no cuidado com o babaçu. Essa relação não se traduz em dogmas religiosos, mas em ética comunitária, em responsabilidade intergeracional, em respeito ao invisível. A academia precisa aprender a ouvir esses sentidos mais sutis, que não cabem nas planilhas, mas que sustentam a vida. Como diria Brandão, é no sensível que reside o essencial.

O futuro da luta das quebradeiras passa pela articulação entre tradição e inovação. Isso não significa adaptar-se ao mercado, mas utilizar as tecnologias e os instrumentos disponíveis para fortalecer sua autonomia. A internet, por exemplo, pode ser uma aliada na divulgação de seus produtos e de suas denúncias. A formação técnica, se respeitar os saberes locais, pode aprimorar o beneficiamento do coco e garantir maior valor agregado à produção.

A construção de alianças entre movimentos sociais do campo, da floresta e da cidade é estratégica. As lutas não são isoladas: a luta das quebradeiras é também a luta pela água, pela saúde, pela educação, pelo direito de existir em outros ritmos e formas. O reconhecimento mútuo entre diferentes formas de resistência fortalece o tecido social e amplia as possibilidades de enfrentamento ao capitalismo verde, ao extrativismo predatório e à monocultura da mente.

Uma das sugestões centrais desta pesquisa é a criação de um arquivo comunitário, onde as histórias das mulheres do Zundão possam ser preservadas, acessadas e recontadas pelas próximas gerações. Esse arquivo não precisa ser físico, mas pode ser digital, coletivo, dinâmico. Ele seria um instrumento de afirmação identitária, de pedagogia da memória e de contranarrativa frente aos apagamentos oficiais.

Como pesquisadora e educadora, afirmo que o maior desafio da universidade não é apenas produzir conhecimento, mas saber a serviço da vida. Esta pesquisa sobre as quebradeiras de coco babaçu nos ensinou que resistir é uma prática cotidiana, silenciosa, feita de escolhas pequenas, mas poderosas. E que há, sim, um Brasil profundo, feminino e resistente, que segue pulsando sob os escombros do progresso.

Em tempos de emergência climática, de avanço do agronegócio e de crises civilizatórias, ouvir as quebradeiras é ouvir o futuro. Um futuro que não se constrói com cimento, mas com cuidado. Um futuro que não se mede em toneladas, mas em vínculos. Um futuro em que o som do facão no coco seja também o som da dignidade, da autonomia e da liberdade. Que este trabalho sirva como testemunho, como denúncia e, sobretudo, como semente.

## REFERÊNCIAS

### Fontes orais

**CÍCERO.** **Entrevista concedida a Amara Brandão.** Zundão dos Camilos, União (PI) jun. 2024.

**ELIZA.** **Entrevista concedida a Lia Monielli.** Zundão dos Camilos, União (PI) jul. 2024.

**ELIZA.** **Entrevista concedida a Amara Brandão.** Zundão dos Camilos, União (PI) jun. 2024.

**FRANCISCA.** **Entrevista concedida a Lia Monielli.** Zundão dos Camilos, União (PI) jul. 2024.

**FRANCISCA.** **Entrevista concedida a Amara Brandão.** Zundão dos Camilos, União (PI) jun. 2024.

**LAIANE.** **Entrevista concedida a Lia Monielli.** Zundão dos Camilos, União (PI) jul. 2024.

**MARIA CLEUDINAR.** **Entrevista concedida a Lia Monielli.** Zundão dos Camilos, União (PI) jul. 2024.

**MARIA CLEUDINAR.** **Entrevista concedida a Amara Brandão.** Zundão dos Camilos, União (PI) jun. 2024.

**MARIA DE FÁTIMA.** **Entrevista concedida a Lia Monielli.** Zundão dos Camilos, União (PI) jul. 2024.

**MARIA DE FÁTIMA.** **Entrevista concedida a Amara Brandão.** Zundão dos Camilos, União (PI) jun. 2024.

**MARIA JOSÉ.** **Entrevista concedida a Lia Monielli.** Zundão dos Camilos, União (PI) jul. 2024.

**MARIA JOSÉ.** **Entrevista concedida a Amara Brandão.** Zundão dos Camilos, União (PI) jun. 2024.

**MARIA MACHADO.** **Entrevista concedida a Lia Monielli.** Zundão dos Camilos, União (PI) jul. 2024.

**MARIA MACHADO.** **Entrevista concedida a Amara Brandão.** Zundão dos Camilos, União (PI) jun. 2024.

**OZIANIR.** **Entrevista concedida a Amara Brandão.** Zundão dos Camilos, União (PI) jun. 2024.

### Bibliografia

ACSELRAD, Henri (Org.). **Conflitos ambientais no Brasil.** Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Heinrich Böll, 2004.

ALMEIDA, Amália Rodrigues de; GONÇALVES, Francisco Willams de Assis Soares. **Dossiê COMVAP:** uma história de suor e sangue. CEPAC: Teresina, 1991.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais,** São Paulo, v. 6, n. 1, p. 9-32, 2004.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas.** 2. ed. Manaus: Pgscsa-Ufam, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quebradeiras de coco babaçu:** um século de mobilizações e lutas repertório de fontes documentais e arquivísticas, dispositivos legais e ações coletivas (1915-2018). Manaus: Uea Edições / Pnlsa, 2019.

ANDRADE, Manoel Carlos de. Territorialidades, desterritorialidades, novas territorialidades: os limites do poder nacional e do poder local. In: SANTOS, M; A SOUZA, M; SILVEIRA, M L (org.). **Território: globalização e fragmentação.** São Paulo: Hucitec. p. 213-220, 1994.

ANDRADE, Manoel Carlos de.. **Formação territorial e econômica do Brasil.** Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massagama, 2007.

ARAÚJO, Clarissa Flávia Santos; OLIVEIRA, Alyne Maria Sousa; MONTEIRO, Maria do Socorro Lira. **A expansão do agronegócio sucroenergético no Estado do Piauí - Brasil.** Revista ESPACIOS, Vol. 38 (Nº 11), Ano 2017, Pág. 23. Disponível em: <<https://www.revistaespacios.com/a17v38n11/17381124.html>>

ARAÚJO, Eugênio Celso Emérito. **Estado da arte e potencial do babaçu para a agroenergia.** Teresina – PI: Embrapa Meio Norte, 2008.

AUGRAS, Monique. História Oral e Subjetividade. In: SIMSON, O. (Org.). **Os Desafios Contemporâneos da História Oral.** Campinas: Centro de Memória, UNICAMP. 1997.

BAPTISTA, João Gabriel. **Geografia Física do Piauí.** Teresina: COMEPI, 1975.

BARBOSA, Viviane de Oliveira. **Gênero, Cotidiano e Memória no universo de Quebradeiras de Coco Babaçu no Maranhão.** Universidade Federal do Maranhão, 2005.

BARBOSA, Viviane de Oliveira. “Sou quebradeira eu sou! Quebrando coco eu vou!”: movimento social, gênero e identidades. **II SEMINÁRIO NACIONAL MOVIMENTO SOCIAIS PARTICIPAÇÃO E DEMOCRACIA.** Florianópolis, 2007.

BARBOSA, Viviane de Oliveira. **Na terra das palmeiras:** Gênero, trabalho e identidades no universo de quebradeiras de coco babaçu. Universidade Federal da Bahia, 2007.

BARBOSA, Viviane de Oliveira. **Trabalho, Conflitos e Identidades numa Terra de Babaçu.** História Social (UNICAMP), v. 1, p. 255-275, 2008.

BARBOSA, Viviane de Oliveira. **Mulheres do babaçu: gênero, maternalismo e movimentos sociais no Maranhão.** UFF, 2013.

BARBOSA, Viviane de Oliveira. Mulheres do Babaçu: resistência, sociabilidades e feminismo popular no Maranhão Republicano. In: BARROS, Antonio E.; NERIS, Cidinalva; BARROSO JR. Reinaldo; SALES, Tatiane; BARBOSA, Viviane de O.; NERIS, Wheriston. (Org.). **Histórias do Maranhão em Tempos de República.** 1ed.Jundiaí: Paco Editorial, 2015, v. 1, p. 629-656.

BECKER, Bertha K. Geopolítica da Amazônia. Estudos Avançados, v. 19, n. 53, p. 71–86, 2005.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: Benjamin, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política:** ensaios sobre literatura e história da cultura. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012. (Obras escolhidas, v. 1).

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico.** 15. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Ser e viver enquanto comunidades tradicionais.** Mercator (Fortaleza. Online), v. 11, p. 109-120, 2012.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A comunidade tradicional. In: João Batista de Almeida Costa; Cláudia Luz de Oliveira. (Org.). **Cerrado, Gerais, Sertão - comunidades tradicionais nos sertões roseanos.** 1ed.São Paulo: Intermeios, 2012, v. 1, p. 367-380.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Comunidade tradicional:** conviver, criar, ressurgir. Revista da ANPEGE, v. 8, n.9, p. 73 - 91, jan./jul. 2012.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A comunidade tradicional. In: UDRY, Consolación & EIDT, Jane Simoni (Orgs.) **Conhecimento tradicional:** conceitos e marco legal. Brasília: EMBRAPA, pp. 21-101, 2015 (Coleção Povos e Comunidades tradicionais, vol. 1).

BRITO, Élida Maria Cardoso de; BARROS, Roseli Farias Melo de; LIMA, Carmen Lúcia Silva. Onde tem palmeira, tem uma quebradeira: Territorialidades, identidade e luta. **Revista ANTHROPOLÓGICAS.** 34(2):250-286, 2023.

CABRAL, Ivana Campelo. Bandidos, Bêbados e Desordeiros: Trabalhadores Livres no Piauí Rural Escravista (1850-1888). In: EUGÊNIO, João Kennedy (Org.). **Escravidão Negra no Piauí e temas conexos.** Teresina: EDUFFPI, 2014.

CAMARGO, Alexandre. Mensuração racial e campo estatístico nos censos brasileiros (1872-1940): uma abordagem convergente. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas,** vol. 4, n. 3, pp. 361-385, 2009.

CÂNDIDO, Antônio. **Os Parceiros do Rio Bonito:** Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 4<sup>a</sup> edição. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977.

CÂNDIDO, Antônio. A literatura e a Formação do Homem. In. CÂNDIDO, Antônio. **Textos de intervenção.** São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2002. p.77-92.

CASTELO BRANCO, Renato. **Piauí:** a terra, o homem, o meio. São Paulo: Quatro Artes, 1970.

CASTELO BRANCO, Francisco Gil. **Ataliba, o vaqueiro.** Fundação Quixote, 2012. 11<sup>a</sup> ed.

CEPEA-USP. Centro de Estudos Avançados em Economia Aplicada – Universidade de São Paulo. **Relatório PIB Agro Brasil.** mar. 2015. Disponível em:  
[<http://www.cepea.esalq.usp.br/comunicacao/Cepea\\_PIB\\_BR\\_mar15.pdf>](http://www.cepea.esalq.usp.br/comunicacao/Cepea_PIB_BR_mar15.pdf).

COELHO, Carlos Nayro. 70 anos de política agrícola no Brasil (1931-2001). **Revista de Política Agrícola**, Brasília, n.3, p.3-58, jul./ago./set., 2001.

COMVAP. **Evolução de produção na COMVAP.** 2024. Disponível em:  
[<http://www.grupoolhodagua.com.br/2013/noticias.>](http://www.grupoolhodagua.com.br/2013/noticias.>).

CONAB. Companhia Nacional de Abastecimento. **Acompanhamento da safra brasileira de cana-de-açúcar.** Safra 2013/14, 4º levantamento, abr., 2014. Brasília: Conab, 2014. Disponível em:  
[<http://www.conab.gov.br/OlalaCMS/uploads/arquivos/14\\_04\\_10\\_09\\_00\\_57\\_boletim\\_cana\\_portugues\\_-\\_4o\\_lev\\_-\\_13.pdf>](http://www.conab.gov.br/OlalaCMS/uploads/arquivos/14_04_10_09_00_57_boletim_cana_portugues_-_4o_lev_-_13.pdf).

CONAB. **Acompanhamento da safra brasileira de cana-de-açúcar.** Safra 2015/2016, v. 2, n. 3, dez., 2015. Brasília: Conab, 2015. Disponível em:  
[<http://www.conab.gov.br/OlalaCMS/uploads/arquivos/15\\_12\\_17\\_09\\_03\\_29\\_boletim\\_cana\\_portugues\\_-\\_3o\\_lev\\_-\\_15-16.pdf>](http://www.conab.gov.br/OlalaCMS/uploads/arquivos/15_12_17_09_03_29_boletim_cana_portugues_-_3o_lev_-_15-16.pdf).

CONAB. **Mapas da produção agrícola:** mapa da produção brasileira de cana-de-açúcar – safra 2013. Disponível em:  
[<http://www.conab.gov.br/conteudos.php?a=1101&t=2&Pagina\\_objcmsconteudos=1#A\\_objcmsconteudos>](http://www.conab.gov.br/conteudos.php?a=1101&t=2&Pagina_objcmsconteudos=1#A_objcmsconteudos).

CONAB. **Acompanhamento da safra brasileira de cana-de-açúcar.** Brasília, DF, v. 12, n. 1 abril 2024.

CONAB. **Acompanhamento da safra brasileira de cana-de-açúcar.** Brasília, DF, v. 12, n. 2 agosto 2024.

CONAB. **Perfil do setor do açúcar e do etanol no Brasil** /Companhia Nacional de Abastecimento. – v. 1(2017- ) – Brasília: Conab, 2017

COSTA, Conceição de Maria Sousa Batista. **Produção e reprodução da agricultura familiar em tempo de expansão e monopolização do negócio sucroalcooleiro no**

**município de União – PI.** 2021. 232f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Piauí, Centro de Ciências Humanas e Letras, Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas, Teresina (PI), 2021.

COSTA, Lia Monnielli Feitosa. **Cultura e cartografias de memórias: trabalho e migração de cearenses para Entrerios (PI) – 1940 1970.** 2018. 136f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-graduação em História, Fortaleza (CE), 2018.

COSTA, Polyana Felipe Ferreira da. et al. O desenvolvimento (in)sustentável do agronegócio canavieiro. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 10, pp. 3971-3980, 2014. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-81232014001003971&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-81232014001003971&script=sci_arttext)>.

COSTA FILHO, Alcebíades; FERREIRA, Amara Prysciliana Brandão da Silva Ferreira. Resistência e conflito: Zundão dos Camilos (União – Piauí) contra a expansão do agronegócio sucroenergético. **Revista da Universidade Federal de Minas Gerais**, Belo Horizonte, v. 31, 2024.

DELAGADO, Guilherme Costa. Do “**capital financeiro na agricultura**” à **economia do agronegócio**: mudanças cíclicas em meio século (1965-2012). Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2012.

DENICOL, Elias Milton et al. Análise de custos e rentabilidade na atividade rural: um comparativo entre culturas temporárias e permanentes. **Custos e agronegócio online** - v. 12, n. 3 – Jul/Set - 2016.

DIEGUES, Antonio Carlos Sant'ana. **Etnoconservação** - Novos Rumos para a Conservação da Natureza. 1. ed. São Paulo: Nupaub e HUCITEC, 2000. v. 1.

DIEGUES, Antonio Carlos Sant'ana.. O Mito Moderno da Natureza Intocada. 6. ed. São Paulo: Hucitec e NUPAUB/USP, 2008. v. 1.

DELGADO, Lucília de A. N. História e memória: metodologia da história oral. In.: **História oral. Memória, tempo e identidades**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.  
ENCICLOPÉDIA DOS MUNICÍPIOS BRASILEIROS. Rio de Janeiro: **IBGE**, 1959.

FARIAS, Francisco Pereira de. **Do coronelismo ao clientelismo**: práticas eleitorais no Piauí, Brasil. Teresina: EDUFPI, 2020.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia.. **O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e lutas feministas**. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Entrando nos territórios do Território. In: PAULINO, Eliane T.; FABRINI, João E. (Org.). **Campesinato e territórios em disputa**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

FERREIRA, Jerusa. Os Desafios da Voz Viva. In.: **Os desafios contemporâneos da história oral.** Campinas, SP: Centro de Memória; UNICAMP, 1997.

FRANCIOSI, Eduardo Roxo Nobre. **Modelagem de sistema agroflorestal de babaçu e mandioca na Mata dos Cocais.** Dissertação (mestrado profissional MPAGRO) - Fundação Getúlio Vargas, Escola de Economia de São Paulo, 2022.

FREITAS, Alan Ferreira; DIAS, Marcelo Miná; FREITAS, Alair Ferreira de Freitas. O Programa Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Territórios Rurais: a indução de territorialidades à ação pública. **Perspectivas em Políticas Públicas.** Belo Horizonte: vol. III, nº 6, jul/dez, 2010. p. 27-58. Disponível em:  
[<http://revistapp.uemg.br/pdf/artigo1ppp6.pdf>](http://revistapp.uemg.br/pdf/artigo1ppp6.pdf).

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Manual técnico da Vegetação Brasileira. Série Manuais Técnicos em Geociências.** n. 1. Rio de Janeiro: Ed. IBGE. 2012. 2º edição.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Agropecuário.** Rio de Janeiro: IBGE, 2017.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Brasileiro de 2010.** Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

JUPIASSU, Hilton. **Interdisciplinaridade e patologia do saber.** Rio de Janeiro: Imago, 1976.

LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, enxada e voto:** o município e o regime representativo no Brasil. 1º ed. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1975.

LEFF, Enrique. **A complexidade ambiental.** São Paulo: Cortez, 2003.

LEFF, Enrique. **Racionalidade Ambiental:** a reapropriação social da natureza. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEITE, Sérgio Pereira; MEDEIROS, Leonilde Servolo de. Agronegócio. In: CALDART, Roseli Salete (org.). **Dicionário da Educação do Campo.** Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012.

LIMA, Vanusa da Silva; NASUTI, Stéphanie. Universo Quebradeiras. **Sustentabilidade em Debate -** Brasília, v. 8, n.2, p. 147-169, ago/2017.

MACHADO, Marina. Agregado. In: **Dicionário da Terra.** MOTTA, Márcia. (Org.) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p.20.

MARTINS, José de Souza. **O cativeiro da terra.** São Paulo: Livraria Pioneira, 1981.

MDA. Ministério do Desenvolvimento Agrário. **Governo Federal libera R\$ 24,1 bilhões para o Plano Safra da Agricultura Familiar 2014/2015.** Disponível em:  
[<http://www.mda.gov.br/sitemda/noticias/governo-federal-libera-r-241-bilh%C3%B3es-para-o-plano-safra-da-agricultura-familiar-20142015>](http://www.mda.gov.br/sitemda/noticias/governo-federal-libera-r-241-bilh%C3%B3es-para-o-plano-safra-da-agricultura-familiar-20142015).

MENDONÇA, Maria Luiza; PITTA, Fábio. T.; XAVIER, Carlos Vinicius. **A agroindústria canavieira e a crise econômica mundial.** São Paulo: Rede Social de Justiça e Direitos Humanos, 2012.

MICHELLON, Ednaldo; SANTOS. Ana Aracelly Lima; RODRIGUES, Juliano Ricardo Alves. **Breve descrição do Proálcool e perspectivas futuras para o etanol produzido no Brasil.** In: XLVI Congresso da Sociedade Brasileira de Economia, Administração e Sociologia Rural. Rio Branco: 20-23 jul. 2008. 16p. Disponível em: <<http://www.sober.org.br/palestra/9/574.pdf>>.

MOTTA, Márcia. **Dicionário da Terra.** 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. v. 01.

MOTTA, Márcia. **História Agrária: Propriedade & Conflito.** 1. ed. Grarapuava: Editora da UNICENTRO, 2009. v. 1. 477p.

NACHILUK, K. Alta na Produção e Exportações de Açúcar Marcam a Safra 2020/21 de Cana. **Análises e Indicadores do Agronegócio**, São Paulo, v. 16, n. 6, jun. 2021, p. 1-5. Disponível em: <<http://www.iea.sp.gov.br/out/TerTexto.php?codTexto=15925#:~:text=Na%20safra%202020%2F21%2C%20a,186%20milh%C3%B5es%20de%20toneladas5.>>

NEVES, Delma Pessanha. Agricultura Familiar. In: CALDART, Roseli Salete (Org.). **Dicionário da Educação do Campo.** Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012.

**NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL. Quebradeiras de coco babaçu na região sudeste do Pará acompanham pesquisa sobre a biodiversidade da floresta de babauais.** Disponível em: <<http://novacartografiasocial.com.br/quebradeiras-de-coco-babacu-na-regiao-sudeste-do-pará-acompanham-pesquisa-sobre-a-biodiversidade-da-floresta-de-babauais/>>.

NUNES, Maria Célis Portella; ABREU, Irlane Gonçalves de. Vilas e cidades do Piauí. In: **Piauí: formação, desenvolvimento, perspectivas.** Monteiro de Santana (Org.) Ed. Halley, 1995.

NUNES, Odilon. **O Piauí na história.** Teresina: Tipografia Popular, 1937.

ODERICH, Edmundo Hoppe; ELIAS, Lilian de Pellegrini; WAQUIL, Paulo Dabdab. Expansão do agronegócio no Brasil: diferentes discursos e dinâmicas socioeconômicas no Rio Grande do Sul. **Eutopia. Revista de Desarrollo Económico Territorial** N.º 16, diciembre 2019, pp. 141-158. Disponível em: <<https://revistas.flacsoandes.edu.ec/eutopia/article/download/4120/3315?inline=1>>

PEREIRA, Mônica Cox de Brito. Revolução Verde. In: CALDART, R. S. (org.). **Dicionário da Educação do Campo.** Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012.

PEREIRA, Sofia Laurentino Barbosa; NASCIMENTO, Maria do Socorro; RODRIGUES, João Victor de Sousa. **Compatibilização entre territórios de desenvolvimento e instâncias de gestão regionais.** Teresina: Fundação CEPRO, 2017.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

QUEIROZ, Teresinha de Jesus Mesquita. **Economia Piauiense:** da pecuária ao extrativismo. Teresina. EDUFPI, 2006.

RIOS, L. **Estudos de Geografia do Maranhão.** São Luis: Gráphis Editora, 2001.

SANTOS, Marcos Oliveira dos. **Experiências campesinas:** mundos do trabalho e a industrialização do babaçu no Piauí (1940-1990). 2024. 157f. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual do Piauí, Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura, Campus Poeta Torquato Neto, Teresina (PI), 2024.

SANTOS, Milton. **Espaços da racionalidade:** a natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: EdUSP, 2002.

SANTOS, Milton. **O Espaço do Cidadão.** São Paulo: Hucitec, 7<sup>a</sup> ed, 2007.

SANTOS FILHO, Francisco Soares. COCAIS: ZONA ECOTONAL NATURAL OU ARTIFICIAL?. **Revista Equador (UFPI)**, Vol.1, Nº 1, p. 02 -13, Jan/Jun, 2013.

SAUER, Sérgio. **Agricultura familiar versus agronegócio:** a dinâmica sociopolítica do campo brasileiro. Brasília, DF: Embrapa Informação Tecnológica, 2008. 73 p. Disponível em: <<http://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/92407/1/sge-texto-30.pdf>>.

SANTOS, Laymert Garcia dos. **Politicar as novas tecnologias:** o impacto sócio-técnico da revolução digital. São Paulo: Editora 34, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista crítica de ciências sociais**, 2007, 78: 3-46

SANTOS, Francisca Rodrigues dos. **Chica Lera:** A história dos movimentos sociais e a luta das quebradeiras de coco babaçu no Piauí. LIMA, Carmem Lúcia Silva Lima; GAIOSO, Arydimar Vasconcelos (Orgs.). ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (Ed.) Manaus: UEA Edições/PNCSA, 2019.

SAUER, Sérgio. **Agricultura familiar versus agronegócio:** a dinâmica sociopolítica do campo brasileiro. Brasília, DF: Embrapa Informação Tecnológica, 2008. 73 p. Disponível em: <<http://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/92407/1/sge-texto-30.pdf>>.

SHIRAI SHI NETO, Joaquim (Org.). Acesso à terra, território e recursos naturais: a luta das quebradeiras de coco babaçu. ActionAid Brasil, 2015.

SHIRAI SHI NETO, Joaquim. A Luta das Quebradeiras de Coco Babaçu pela Garantia do Livre Acesso e Uso Comum dos Recursos Naturais: experiências com as leis do “Babaçu Livre” e as Reservas Extrativistas. ActionAid Brasil, 2015.

SCHORR, Janaína Soares; ROGERIO, Marcele Scapin; CENCI, Daniel Rubens. Crise Ambiental e Desenvolvimento Sustentável: Postulados de Enrique Leff. **XVII – Seminário Internacional de Educação do Mercosul**; UNICRUZ.

SCOTT, James C. Exploração normal, resistência normal. *Revista Brasileira De Ciência Política*, (5), 217–243. 2012. Recuperado de <https://periodicos.unb.br/index.php/rbcn/article/view/1764>

SCOTT, James C. **A Dominação e a Arte da Resistência: discursos ocultos**. Tradução de Pedro Serras Pereira. Lisboa/Fortaleza: Letra Livre, 2013.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes; MARTINS, Rodrigo Constante. A degradação social do trabalho e da natureza no contexto da monocultura canavieira paulista. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 12, nº 24, mai./ago. 2010, pp. 196-240. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-45222010000200008](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-45222010000200008)>.

SOUZA, Angela Fagna Gomes; BRANDÃO, Carlos Rodrigues. SER EVIVER ENQUANTO COMUNIDADES TRADICIONAIS. **Mercator - Revista de Geografia da UFC**, vol. 11, núm. 26, set/dez, 2012, pp. 109-120.

SVAMPA, Maristella. “Consenso de los Commodities” y lenguajes de valoración en América Latina. **Nueva Sociedad**, Buenos Aires, n. 244, p. 30-46, marzo-abr., 2013.

SVAMPA, Maristella. Extrativismo neodesenvolvimentista e movimentos sociais: um giro ecoterritorial rumo a novas alternativas? In: DILGER, G.; LANG, M.; PEREIRA FILHO, J. (orgs.). **Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento**. São Paulo: Elefante, 2016, p. 140-171.

SVAMPA, Maristella. **As fronteiras do neoextrativismo na América Latina**. Conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

VELOSO, Henrique Pimenta. **Classificação da vegetação brasileira**: adaptada a um sistema universal. Rio de Janeiro: IBGE, Departamento de Recursos Naturais e Estudos Ambientais, 1991.

VIANA, Francisca Silva; ZANIRATO, Silvia Helena. AS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU E O AVANÇO DA FRONTEIRA AGRÍCOLA NO OESTE DO MARANHÃO: Dimensões Políticas e Socioambientais. **IX Jornada Internacional de Políticas Públicas**, UFMA, 2019.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. A ruralidade no Brasil moderno: por um pacto social pelo desenvolvimento rural. In: CLACSO. **Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. ¿Una nueva ruralidad en América Latina?**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2001. pp. 31-44. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/rural/wanderley.pdf>>.