

COSTA, Jodival Maurício; SHIRAISHI NETO, Joaquim. A ecologia política nas fronteiras do saber e do poder em território tradicionalmente ocupado: o saber-fazer das chamadas quebradeiras de coco na Amazônia



Diálogos

ISSN 2177-2940



A ecologia política nas fronteiras do saber e do poder em território tradicionalmente ocupado: o saber-fazer das chamadas quebradeiras de coco na Amazônia

 <https://doi.org/10.4025/dialogos.v24i2.53373>

Jodival Maurício Costa

 <https://orcid.org/0000-0003-4365-367X>

Universidade Federal do Amapá, Brasil. E-mail: jodival.costa@gmail.com

Joaquim Shiraishi Neto

 <https://orcid.org/0000-0001-5428-7295>

Universidade Federal do Maranhão, Brasil. E-mail: shiraishineto@gmail.com

A ecologia política nas fronteiras do saber e do poder em território tradicionalmente ocupado: o saber-fazer das chamadas quebradeiras de coco na Amazônia

Resumo: O objetivo deste artigo é fomentar o debate para o pensamento científico do papel da ecologia política na descolonialidade do saber e do poder na região Amazônica. O trabalho está dividido em duas partes: a primeira faz uma discussão sobre a expansão da modernidade para o Sul e a construção da colonialidade moderna; na segunda trazemos a experiência das chamadas quebradeiras de coco babaçu, em face da construção de uma “natureza-mundo”, resultado dos processos de colonização e globalização. O momento atual expressa um acirramento dos conflitos envolvendo distintos modos de representação e uso da natureza dessas comunidades. A metodologia utiliza os conceitos de ecologia política, pluriverso, bem-viver e decolonialidade como bases da ideia de uma natureza das comunidades amazônicas que se constitui como conflitante à “natureza-mundo”, que se alicerça na lógica do recurso como substrato material de uma economia de mercado.

Palavras-chave: Ecologia política, Decolonialidade, Amazônia, Quebradeiras de coco.

Political ecology at the frontiers of knowledge and power in a traditionally occupied territory: the know-how of coconut breakers in the amazon

Abstract: This article aims to promote debate for scientific thinking about the role of political ecology in the decoloniality of knowledge and power in the Amazon region. The work is divided into two parts: the first part discusses the expansion of modernity to the South and the construction of modern coloniality; in the second, we bring the experience of the babassu coconut breakers, in view of the construction of a “nature-world”, the result of the colonization and globalization processes. The current moment expresses an intensification of conflicts involving different ways of representing and using the nature of these communities. The methodology uses the concepts of political ecology, pluriverse, well-being and decoloniality as bases for the idea of a nature in Amazonian communities that constitutes a conflict with the “nature-world”, which is based on the logic of the resource as the material substrate of a market economy.

Key words: Political ecology, Decoloniality, Amazon, Coconut breakers.

La ecología política en las fronteras del saber y del poder en el territorio tradicional ocupado: el saber hacer de las llamadas rompedoras de coco en la Amazonia

Resumen: El objetivo de este artículo es fomentar el debate sobre el papel de la ecología política en la decolonialidad del saber y del poder en la región amazónica. El trabajo se divide en dos partes: la primera analiza la expansión de la modernidad hacia el sur y la construcción de la colonialidad moderna; en el segundo, traemos la experiencia de las llamadas rompedoras de coco babaçu, en vista de la construcción de una “naturaleza-mundo”, resultado de los procesos de colonización y globalización. El momento presente expresa una intensificación de conflictos que implican diferentes formas de representar y utilizar la naturaleza de estas comunidades. La metodología utiliza los conceptos de ecología política, pluriverso, bienestar y decolonialidad como bases para la idea de una naturaleza de las comunidades amazónicas que constituye un conflicto con la “naturaleza-mundo”, que se basa en la lógica del recurso como sustrato material de una economía de mercado.

Palabras clave: Ecología política, Decolonialidad, Amazonia, Rompedores de coco.

Recebido em: 27/04/2020

Aprovado em: 22/07/2020

Introdução

Quando se trata a natureza como questão histórica, como um problema de pesquisa, cumpre afirmar que não existe uma história universal da natureza, existem histórias e concepções de natureza (Lenoble, 1990). Não existe uma história dos rios, das plantas, das montanhas, dos animais ou um conjunto ordenado de tudo isso que forme uma ideia de natureza universal (PESSOA, 1993); o que existe são concepções humanas sobre essas dimensões do natural e da própria natureza enquanto mãe-terra. Uma história da natureza só pode ser concebida na perspectiva humana, porque, ainda que homens e mulheres também sejam natureza, organizam e materializam ideias. Sistemas de pensamento e de ação produzem suas relações com a natureza e, a partir disso, estruturam as lógicas de usos modernos ocidentais (Castree, 2005).

Partindo dessa concepção de natureza social – conceitualmente produzida e apropriada pelos sistemas de pensamentos, de economias e de políticas –, os modelos de organização da vida em sociedades adotaram historicamente formas de relação e de uso da natureza que possibilitaram sua conservação ou exploração. O modelo urbano industrial, que se desenvolveu a partir do século XVIII e se consolidou no pós-Revolução Industrial, inaugurou uma nova racionalidade ambiental, em que a natureza tornou-se o principal substrato material do projeto da modernidade, já que foi a fonte que passou a dar sustentação ao referido modelo.

Em sua dimensão territorial, o projeto da modernidade expandiu-se com o processo de colonização dos povos de outros continentes. Segundo Martins (2007), projeta-se, juntamente com os interesses econômicos e políticos, uma concepção de natureza-recurso, como uma externalidade aos homens e mulheres. O autor também analisa o processo de exploração das terras além-mar como uma expansão das próprias fronteiras das coroas europeias, que foi substancial para a constituição política e econômica do moderno, mas também como dimensão simbólica. Nesse sentido, conceber a modernidade enquanto fronteira permite compreender a fronteira como um dispositivo capaz de desencadear, consolidar e sustentar processos de dominação, de adequação, de submissão, de incorporação simbólica, etc. Historicamente, a modernidade mostra que a fronteira funcionou como um dispositivo emulador entre os povos não ocidentais, com destaque para o continente africano e a América Latina.

A modernidade como fronteira ambiental consistiu, por um lado, na incorporação dos ecossistemas disponíveis no globo, com o objetivo de construir e de manter o modelo urbano-industrial; por outro lado, significou a colonização do projeto de saber e de poder moderno entre os povos que habitam as terras que sofreram processos de colonização. Colonizar é uma ação de violência por excelência. No processo de colonização, o outro (enquanto território, povo, pessoa,

cultura, etc.) é devorado pelos colonizadores e transformado no ritual antropofágico da fronteira. As fronteiras da modernidade ocidental que incidiram sobre os espaços além-mar instituíram-se como expansão do saber e do poder, inscrevendo novas religiões, novas culturas, novos usos do corpo e novas ideias de homem, de mulher e de natureza.

Esse projeto moderno, que colocou, de um lado, a sociedade e, do outro, a natureza, precisou expandir-se nos ecossistemas mundiais. O objetivo esteve voltado para o centro. Tratou-se de alimentar o projeto da modernidade na constituição da sociedade urbano-industrial. Esse projeto, do século XVIII a meados do século XX, produziu uma apropriação da natureza a partir da ideia de natureza-recurso, sob o discurso do progresso – no sentido de que todos os povos chegariam a esse estágio.

Nessa perspectiva da exploração de uma “natureza-mundo” que levaria ao desenvolvimento para todos, o projeto da modernidade não se concretizou, produzindo como reflexividade a ideia de “crise ambiental” como crise da modernidade, segundo a tese de Ulrich Beck (2011). O que concebemos como “natureza-mundo” é uma ideia universal de natureza, que serviu tanto para a apropriação-exploração dos recursos, quanto para a construção de um saber-poder em todos os ecossistemas do planeta¹. Essa concepção de natureza constituiu, e ainda constitui, um “antropofagismo ambiental”, porque, pela estratégia da invisibilidade, transformou as diversas naturezas em uma ideia de natureza moderna universalizada, cuja maior expressão é o modelo urbano-industrial. Nesse sentido, a tese de que a modernidade deixou-nos como herança a era do antropoceno não parece absurda, uma vez que se fez presente a marca dessa sociedade urbano-industrial.

Para Leff (2006, 2016), o projeto de modernidade que produz essa natureza-mundo passa a ser mais veementemente contestado a partir da segunda metade do século XX, com o surgimento de movimentos ativistas e de pesquisadores no campo ambiental. Nesse sentido, a ecologia política desenvolve-se como um campo científico que se contrapõe à colonialidade do saber e do poder que avançou sobre os territórios não ocidentais.

É nesse sentido que constatamos a necessidade de olhar para os coletivos territoriais amazônidas que desenvolveram formas de relação sustentável com o uso dos elementos da natureza, a exemplo das quebradeiras de coco-babaçu, que se organizam em um movimento na Amazônia. Esse estudo de caso embasa a nossa discussão sobre o papel da ecologia política na descolonialidade do saber e do poder nas florestas de babaçu.

¹ Recomendamos o texto de Fernando Coronil (2016), que atualiza as reflexões sobre essa ideia de “natureza-mundo” no contexto dos países latino-americanos.

Assim, a concepção de natureza-mundo, instituída na constituição da modernidade, foi fundamental para a legitimação dos processos de apropriação econômica, para a formulação da ideia de política e para a construção do simbólico sobre os recursos naturais e, também, sobre os sistemas de pensamento já existentes nos territórios colonizados, nos quais a Amazônia brasileira está inserida.

Nesse sentido, considerando que o sistema de pensamento que deu arcabouço científico e filosófico ao projeto da modernidade foi o Iluminismo, seu reflexo no campo ambiental deu-se pelo reducionismo, pela fragmentação e pela simplificação do complexo (CAPRA, 1982). A natureza, que é multidimensional, multiconcebida e complexa, sofre, no campo econômico, o processo de redução à materialidade do recurso e a sua função na sociedade urbano-industrial; no campo do saber, passa a ser a metáfora principal do mundo mecanicista que se configura no campo da filosofia iluminista (CAPRA, 1982; COSTA; RICHETTI, 2011).

Assim, quando propomos olhar para a natureza na Amazônia à luz da ecologia política, nosso objetivo é trazer para o debate a descolonialidade, as concepções do pluriverso no lugar do universal, a multiconcepção de natureza e não da natureza-mundo, a multidimensão do regional, do diálogo de saberes e não, apenas, a concepção da ciência acadêmica tradicional como única forma de saber válida.

Ecologia política, fronteiras da modernidade e limites da natureza-mundo na Amazônia

O moderno adquiriu uma polissemia de sentidos no meio acadêmico e no imaginário social. Para Latour (1994, p. 15), “a modernidade possui tantos sentidos quantos forem os cientistas e jornalistas. Ainda assim, todas as definições apontam, de uma forma ou de outra, para a passagem do tempo”. A ideia de tempo assinala a constituição do que é novo e moderno e, portanto, aceito como evolução no projeto de emancipação do humano das suas características naturais, consideradas selvagens e atrasadas. Assim, a constituição moderna inaugura um novo estatuto do social, segundo o qual a ciência e a técnica oferecem as extensões culturais para sair do que é considerado um estado de barbárie:

Através do adjetivo moderno, assinalamos um novo regime, uma aceleração, uma ruptura, uma revolução do tempo. Quando as palavras “moderno”, “modernização” e “modernidade” aparecem, definimos, por contraste, um passado arcaico e estável. Além disso, a palavra encontra-se sempre colocada em meio a uma polêmica, em uma briga onde há ganhadores e perdedores, os Antigos e os Modernos. “Moderno”, portanto, é duas vezes

assimétrico: assinala uma ruptura na passagem regular do tempo, assinala um combate no qual há vencedores e vencidos (LATOURET, 1994, p. 15).

Também como projeto de emancipação do “homem”, a modernidade encerra uma dupla assimetria. Primeiramente, ela assinala uma ruptura entre o natural e o social, expulsando o humano da natureza, condição *sine qua non* para sair do estado de selvageria. Em segundo lugar, como consequência da primeira assimetria, institui rupturas entre humanos, cujo parâmetro era a própria sociedade ocidental, considerada evoluída. Nesse sentido, a expansão do conhecimento desenvolvido no Ocidente, as estruturas institucionais da racionalidade formuladas no âmbito do Estado moderno europeu (WEBER, 2004) e da cultura ocidental foram fundamentais na constituição da colonialidade do saber e do poder entre os povos colonizados.

Por descolonialidade, concebemos os processos de saber e de viver que se desenvolveram e se desenvolvem de modo absolutamente distinto da colonialidade do saber e do poder da modernidade instrumental. Os “modelos locais de natureza”, descritos por Escobar (2016), expressam esse sentido de viver e de fazer que atribuímos às comunidades amazônicas.

Com isso, inferimos que o projeto de colonização da América Latina, no qual a Amazônia está inserida, não foi apenas de natureza política e econômica. Tal projeto significou um processo de governamentalização institucionalizado ao longo dos séculos. Por governamentalidade, compreendemos um sistema de burocratização das ações do Estado que incide nos modos de fazer e de pensar de uma população, que produz um espaço de exercício do poder estatal e a sistematização de uma estrutura de pensamento difundida por um poder que se horizontaliza e se reproduz nas instituições e pelas instituições, mas também pelos indivíduos, por meio da manutenção e da defesa de modos de pensar e de agir em sociedades organizadas para tal finalidade (Foucault, 2008).

A concepção de poder foucaultiana é um aporte para a compreensão da colonialidade porque retira o poder de uma exclusividade hierárquica: seu exercício depende não apenas da força de mando do Estado e dos poderes econômicos, mas também da sua ramificação nos espaços de vivências sociais institucionalizados, que são sistemas de disciplina, de ação e do simbólico. Assim, o poder é um dispositivo de ordenamento das relações sociais alimentado pelas instituições, que se movimenta no cerne da própria população, que o alimenta e é alimentado por ele, o poder faz parte do cotidiano. Nesse sentido, compreender a colonialidade e, consequentemente, a descolonialidade, passa por essa compreensão do poder como multidimensional.

Assim, entendemos que a herança moderna para os povos colonizados foi a própria colonialidade. Para Memmi (2007), a colonização não foi obra exclusiva do grande colonizador, concebido como o europeu destinado a ser um líder empreendedor da empresa colonial. Colonizar

só foi possível como um projeto sistêmico, que envolveu desde a grande figura do colonizador-mor, passando pelos funcionários das colônias (na sua maior parte também europeus) e, também, pelo próprio colonizado. Esse último, por mais que não configure um elemento opressor no processo de colonização, também foi fundamental porque incorporou e disseminou os hábitos, as ideias, os mecanismos, dando continuidade ao projeto. Portanto, a colonialidade é a consolidação e a continuidade do sistema colonial que foi instituído no projeto da modernidade, daí porque “não é somente uma imensa, mas urgente tarefa descolonizar a ordem eurocêntrica do conhecimento” (KILOMBA, 2019, p. 53).

O processo de descolonização também passa pela ciência, uma vez que o discurso científico continua a imprimir estatuto de verdade aos saberes e poderes instituídos pela modernidade:

Qualquer forma de saber que não se enquadre na ordem eurocêntrica tem sido continuamente rejeitada, sob o argumento de não constituir ciência credível. A ciência não é, nesse sentido, um simples estudo apolítico da verdade, mas a reprodução de relações raciais de poder que ditam o que deve ser considerado verdadeiro e em quem acreditar (KILOMBA, 2019, p. 55-56).

Mas o moderno não se desenvolveu de forma linear na história. Habermas (2002) afirma que a modernidade é um projeto inacabado. O autor identifica períodos nos quais o moderno aparece e irrompe como evento, um projeto que opera por meio da descontinuidade. Dizer que a modernidade é descontínua significa que ela se alimenta do novo e da reinvenção do antigo ou do esquecido. Até hoje, por exemplo, permanece a invenção do periférico como território de constante realização do velho. Mas também é próprio da modernidade produzir expectativas, pois por meio delas são mantidas as lógicas de atrelamento ao sistema-mundo. Assim, Habermas (2002) infere uma questão fundamental, a de que a modernidade adapta-se aos contextos e eventos históricos.

Habermas (2002) identifica três dispositivos importantes que serviram para a expansão do projeto moderno fora do Ocidente: o progresso, o desenvolvimento e a modernização. O progresso institui o projeto das coisas ilimitadas: o conhecimento ilimitado, o crescimento econômico ilimitado, a emancipação das limitações corporais humanas. O progresso também significa a eleição de um modelo de sociedade a ser alcançado. A história dos primeiros duzentos anos pós-Iluminismo pode ser definida pela expansão desse projeto no mundo. Esse sistema-mundo também produz a concepção e a operacionalização de uma natureza-mundo, que serve principalmente a um processo de primarização da economia no mundo não ocidental. Os dois últimos, a modernização e o desenvolvimento, passaram a operar em conjunto a partir da segunda metade do século XX. Nesse sentido, afirmamos que esses dois dispositivos, em especial o desenvolvimento, substituem o

progresso como discurso para a expansão da forma-conteúdo moderna. Habermas (2002, p. 5) assim define a modernização:

O conceito de modernização refere-se a um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo: à formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais.

Não obstante, não pretendemos transformar essa questão em um conflito Norte *versus* Sul (ou do Ocidente contra o resto). Entendemos que essa oposição geográfica não se sustenta, pois basta olhar o exemplo chinês, que, atualmente, imprime a expansão de suas atividades no mundo, valendo-se inclusive do discurso de modernização. Além disso, a modernização serviu a projetos internos, do Estado e do empresariado brasileiro. Na Amazônia, esse processo ocorreu a partir da segunda metade do século XX, com os projetos de integração e modernização do território. A partir daí, a região passa por uma dupla inserção – no território nacional e no sistema-mundo –, por meio de duas estratégias. Em primeiro lugar, o processo de ocupação da Amazônia a partir da segunda metade do século XX ocorre, como já amplamente discutido na literatura acadêmica brasileira, por meio da implantação de grandes projetos de mineração, do agronegócio e de infraestruturas estratégicas (portos, estradas, hidrelétricas). Há assim a implantação de um aparato técnico (BECKER, 1982; MELLO, 2002). Em segundo lugar, houve a criação de um aparato institucional para dar suporte à ocupação, compreendendo: a Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (Sudam), agência de fomento, o Banco da Amazônia (Basa), agência de fomento, cujo surgimento acaba com o banco regional, e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), agência de regulação do solo.

Nesse primeiro momento, a floresta e tudo o que dela vivia apareciam como obstáculos à modernização e ao desenvolvimento. Portanto, a produção de capital a partir da Amazônia viria do subsolo, com os recursos minerais, do solo, com os projetos do agronegócio, e da floresta, com os produtos florestais madeireiros. Esse processo tem três grandes consequências indissociáveis: a primeira é o impacto ambiental que provocou (MELLO, 2002), a segunda é a geração de conflitos entre esse processo da modernização do território e a economia de base local (PORTO-GONÇALVES, 2018) e a terceira é a primarização da economia baseada na implementação de grandes projetos. Existe aqui apenas uma economia sobre a floresta – porque não tem nenhuma relação com o sistema florestal, com o humano, nem com o não humano que nela habita, apenas a exploração dos recursos.

Foi justamente esse processo de modernização que levou Bertha Becker (1982) a formular sua ideia de vetor tecno-ecológico. A esse vetor proposto por Bertha Becker, acrescentamos a importância de outro vetor: o socioambiental. Esse vetor considera que a biodiversidade não é um conceito biológico, mas é um conceito cultural. Os espaços da chamada biodiversidade são territórios culturais-ambientais, onde tudo o que existe, humano e não humano, forma a história desse território, híbrido de natureza e cultura. Dito de outra forma, a biodiversidade é resultado de um processo de conservação que a cultura desenvolveu com o ambiente, e o componente ambiental da biodiversidade está imerso no cotidiano dos povos que aí habitam e na economia de suas relações.

Assim, a natureza e o meio ambiente são saberes. O que é natureza e a forma de relação com o meio ambiente encontra sentido na organização dos sistemas de pensamentos, dos sistemas culturais e dos sistemas econômicos, de forma indissociável. Consideramos saberes porque são conhecimentos construídos historicamente, que se tornam meios pelos quais os povos materializam seus valores ambientais em um território. Essa é a base de Enrique Leff (2006) para conceber a sociedade ecocomunitária. Nesse sentido, o *vetor socioecológico* reuniria as condições para valorizar e reconhecer outras possibilidades de usos da natureza e de conservação ambiental por meio dos serviços ecossistêmicos como alternativas ao desenvolvimento atual na Amazônia, como o saber-fazer ambiental das chamadas quebradeiras de coco, que será tratado na última parte deste trabalho:

Entende-se como *ecossistêmica* aquela ação que, ao usar os substratos materiais da natureza para a vida humana, não compromete o ótimo desempenho do sistema em que a fonte de recursos, as pessoas e os demais seres vivos estão inseridos. Neste conceito, um serviço ecossistêmico não trabalha em sentido contrário da dinâmica ambiental, ele usa as propriedades ambientais como base material da manutenção de todas as formas de vida existentes (COSTA; CUNHA; LIRA, 2019, p. 151, tradução nossa, grifo nosso)².

Na perspectiva do vetor socioecológico, passa a ter visibilidade e valor uma economia na floresta caracterizada pela relacionalidade entre modos de vida e uso dos produtos florestais com conservação ambiental, que também é capaz de gerar valor para além das representações coletivas, pois os povos também têm a possibilidade de explorar os recursos com sustentabilidade e estabelecer uma relação com as respectivas cadeias produtivas.

² No original: “It is understood as ecosystem the action in which when using the material substrates of nature for human life, does not compromise the optimal performance of the system in which the source of resources, people and other living things are inserted. In this concept, an ecosystem service does not work in the opposite direction of the dynamics of a given environment, but uses environmental properties as a material basis for the maintenance of all existing life forms”.

Dito isso, a ecologia política é a forma de conhecimento que busca estudar e compreender as estratégias de saber e de poder da colonialidade e que propõe alternativas para concebermos outras formas de organização social, outros modos de relação com a natureza, outros mundos que, embora existentes há muito tempo, foram negados porque estavam, ao longo da história, sendo medidos apenas pela constituição da modernidade ocidental. É importante destacar que não se trata de negação da modernidade, tampouco dos conhecimentos científicos e culturais que se consolidaram nesse período. Também não se trata de negar a importância dos estudos sobre a natureza (ACOSTA, 2016). O que é proposto na perspectiva da descolonialidade é o estudo da modernidade e a construção da crítica descolonial.

O surgimento da ecologia política e da crítica ao moderno só foi possível porque o moderno entrou em crise. E a natureza representa o “calcanhar de aquiles” da modernidade. A crise ambiental é a própria crise moderna, porque põe em xeque os limites da separação entre o social e o natural, entre o considerado novo e moderno e o dito arcaico e atrasado, entre o modelo urbano-industrial e sua capacidade de manutenção pelas atuais matrizes produtivas. Para Leff (2016), a ecologia política aparece como uma nova crítica social diante dos limites das ciências sociais para explicarem a crise ambiental naquele momento. A ecologia política define “seu campo dentro do conflito social e das estratégias de poder que atravessam os processos de distribuição ecológica e desigualdade social na construção da sustentabilidade ambiental” (LEFF, 2016, p. 219).

A ecologia política se dá, assim, em um campo teórico-epistemológico-disciplinar e se manifesta em um território político: o das lutas pela reapropriação – conceitual e prática – da natureza. As lutas ambientais são lutas territoriais. O campo da ecologia política se estabelece em processos de territorialização nos quais se desenvolvem as estratégias, práticas e processos políticos-sociais-culturais na reapropriação social da natureza. A ecologia política explora assim as relações de poder entre sociedade e natureza que têm penetrado os espaços do interesse social, das ordens institucionais instituídas na modernidade, os modos de conhecimento e de produção, os imaginários que se entrecruzam nos mundos de vida das pessoas (LEFF, 2016, p. 220).

Na perspectiva da ecologia política, o estudo da Amazônia deve levar em conta as disputas de valoração. No cerne dos conflitos ecológicos distributivos, estão modos de ver e de ser das comunidades que, vivendo em determinado território, construíram com a natureza uma relação sistêmica de reciprocidade, fundada em um saber-fazer que não promove a cisão entre humanos e não humanos, ambos natureza. A noção de *bien viver* ou *vivir bien*, expressa nas constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009), está ligada aos fundamentos do respeito aos modos de vida dos povos e, desse modo, constrói um novo estatuto de coexistência.

No Equador, o *buen vivir* manifesta-se pela harmonia entre os seres humanos de forma individual e coletiva, assim como pela relação de conservação com a natureza, que é tida como sujeito de direitos. O *buen vivir* considera a economia como solidariedade e a soberania dos povos que habitam diversos universos como formas de vida (Acosta, 2016). Tais povos, por meio de seus modos de vida, desenvolvem serviços ecossistêmicos, compreendidos como formas de relação ambiental que não põem em risco o equilíbrio dos ecossistemas (Costa; Cunha; LIRA, 2019), recuperando a própria ideia de recurso³.

Nessa disputa, os interesses do Estado e de atores como as grandes empresas conflitam com os modos de vida das comunidades locais: comunidades que manejam os produtos florestais não madeireiros (Costa; Cunha; Lira 2019). Dessa forma, partimos do pressuposto de que as questões ambientais envolvendo a Amazônia e os discursos do Estado e das empresas sobre sua conservação estão diretamente relacionados à construção de um discurso de valoração institucionalizado como governamentalidade pela colonialidade do saber e do poder, que desconsidera e desqualifica os modos de vida construídos na região como “alternativas ao desenvolvimento” e conservação da natureza.

Nas palavras do antropólogo Arturo Escobar (2014, p. 19), “As lutas desses povos podem ser interpretadas como contribuições na transição ecológica e cultural para um mundo onde caibam muitos mundos, ou seja, o pluriverso”. O pluriverso é uma proposta para superar o desenvolvimento como projeto universal de organização da vida e dos territórios onde os povos vivem; admite uma pluralidade de modos de ver, fazer, ser e estar no mundo. Trata-se de uma questão que suscita a necessidade de rever o posicionamento do ser nos territórios culturais e ambientais da vida (LEFF, 2016).

Nesse aspecto, a alternativa epistêmica implica construir outros conceitos e outras ontologias-mundos, fruto do diálogo de saberes. A luta das chamadas quebradeiras de coco, por exemplo, constitui uma referência empírica desses processos que denotam a pluralidade de modos de viver no mundo. Sua luta insere-se nos conflitos ecológicos distributivos (Martínez-Alier, 2007). Conflitos ecológicos distributivos são aqueles que envolvem processos de apropriação e de reapropriação de recursos naturais, sua gestão, seu ordenamento e sua distribuição espacial.

É interesse da ecologia política o estudo das questões territoriais, destacando-se a relação que povos e comunidades tradicionais construíram e mantêm com a natureza, no sentido de adotar

³ Vale a pena ler o início do verbete *Resources*, de autoria de Vandana Shiva (2005, p. 206): “‘Resource’ originally implied life. Its root is the Latin verb *surgere*, which evoked the image of a spring that continually rises from the ground. Like a spring, a ‘re-source’ rises again and again, even if it has repeatedly been used and consumed. The concept thus highlighted nature’s power of self-regeneration and called attention to her prodigious creativity. Moreover, it implied an ancient idea about the relationship between humans and nature: that the earth bestows gifts on humans who, in turn, are well advised to show diligence in order not to suffocate her generosity”.

modos de viver alternativos aos projetos da racionalidade moderna que institui um padrão de desenvolvimento segundo o modelo urbano-industrial (Castro-Gomez; Grosfoguel, 2007; Leff, 2006, 2016). Também faz parte do campo de estudo da ecologia política a ação de atores, como Estados e empresas, sobre os recursos naturais e ecossistemas, quando há conflitos em razão de sua distribuição, intervenção, ordenação, conservação, etc. Em relação à ecologia política e ao desenvolvimento, parte-se do princípio de que os conflitos ecológicos distributivos podem suscitar alternativas ao desenvolvimento de corte racional instrumental moderno, com padrão Produto Interno Bruto e Renda (Escobar, 2014; Leff, 2006).

Nesse sentido, a ecologia política põe em xeque as fronteiras da modernidade na constituição da natureza-mundo, propõe novas epistemologias e novas ontologias do ser social na constituição, na organização e na preservação dos territórios da vida.

A luta das quebradeiras de coco: saber-fazer e práticas descoloniais

Nas últimas décadas, o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB)⁴ tem sido convidado para firmar “parcerias” e “contratos” com organizações, empresas e o próprio Estado, no sentido de uma maior proteção do meio ambiente, mais especificamente, das florestas de babaçu, que se estendem do nordeste do Estado do Piauí, atravessando o Maranhão e o norte do Tocantins, ao sudeste do Estado do Pará.

Episódios recentes envolvendo a “política REED+”⁵ ou os “contratos de repartição de benefícios” pelo acesso ao conhecimento tradicional associado à biodiversidade⁶, por exemplo, revelam as dificuldades do MIQCB em lidar com as discussões sobre proteção ambiental que se baseiam em um modo econômico de tratar a natureza.

Essa maneira de lidar com a natureza nega o que é vivido tradicionalmente pelas quebradeiras de coco ao longo de décadas, pois remete a uma ideia universal de natureza como

⁴ O MIQCB tem-se organizado desde o final da década de 80 do século XX na região das florestas de babaçu. O movimento é composto somente por mulheres, que passaram a se organizar diante dos conflitos envolvendo a apropriação e o uso dos babaçuais, bem como da não institucionalização de suas agendas de luta pelos sindicatos de trabalhadores rurais dirigidos, na sua maioria, por homens. A propósito da organização do MIQCB, sugerimos a leitura de Almeida (1995).

⁵ **REDD – sigla para** Redução das Emissões por Desmatamento e Degradação – é um conjunto de incentivos econômicos, especialmente os serviços, cujo objetivo é reduzir as emissões de gases de efeito estufa resultantes do desmatamento e da degradação das florestas. A ideia é incluir na contabilidade das emissões de gases de [efeito estufa](#) aquelas que são evitadas pela redução do desmatamento e da degradação. A respeito, recomendamos a cartilha elaborada pelo Centro de Gestão e Assuntos Estratégicos intitulada *REDD no Brasil* (2011).

⁶ Organizações vinculadas ao MIQCB firmaram com a empresa de cosméticos Natura contratos de repartição de benefícios por acesso ao mesocampo do babaçu.

unicamente bem ou serviço ambiental, aquela da “natureza-mundo”, à disposição da sociedade, como explicamos no início do artigo⁷.

Nesse contexto, a constituição universal da natureza tem servido tanto para a apropriação, a exploração e a pilhagem dos recursos naturais, quanto para a construção de um saber-poder sobre todos os ecossistemas do planeta, inviabilizando e neutralizando outras formas de saber-fazer tidas como primitivas ou mesmo atrasadas em relação ao modelo de desenvolvimento instaurado na região Amazônica, decorrente da expansão do capital.

A despeito do conteúdo desse discurso de pretensão universal – sublinha-se: marcado pela colonialidade do saber e do poder –, vale lembrar que, em diferentes espaços da região Amazônica, no meio urbano ou rural, observa-se uma intrínseca relação entre o saber-fazer e “alternativas epistêmicas”, como a dos moradores da comunidade do Maracanã, no município de São Luís (MA), que vivem da economia da juçara. Para os apanhadores da juçara, “Ver, tocar e degustar, como foi observado em algumas ocasiões, são atos que passam por um longo período de aprendizado” (SHIRAISHI NETO; LIMA; ALCobaça, 2018, p. 107).

As práticas extrativas das quebradeiras de coco-babaçu lembram as de outros grupos sociais na Amazônia, como é o caso dos seringueiros, que organizavam os chamados “empates” para impedir a derrubada das árvores de seringa nos seringais, foram estratégias de lutas utilizadas para manter as florestas de seringa em pé. Relata Candido Grzybowski (1989, p. 38):

[...] os empates são feitos através de mutirões dos seringueiros. À medida que os seringueiros tomam conhecimento de que têm companheiros ameaçados pelo desmatamento, de que uma área está ameaçada pelo desmatamento dos fazendeiros, se reúnem várias comunidades, principalmente a comunidade afetada, organizam-se assembleias no meio da mata mesmo e tiram-se lideranças, grupos de resistência que vão se colocar diante das foices e das motosserras de maneira pacífica, mas organizada. Tentam convencer os peões, que estão a serviço dos fazendeiros, a se retirarem⁸.

Mais do que uma simples estratégia, esse modo de luta das famílias, abraçando as árvores de seringa, revela os sentidos e significados atribuídos à natureza pelos seringueiros. Também para as quebradeiras de coco, as palmeiras assemelham-se às suas mães e, como mães, merecem todo tipo de cuidado e de respeito. Parece haver uma forte relação entre essas mulheres e as palmeiras de babaçu.

⁷ As pesquisas recentes de Shiraishi Neto demonstram o papel do direito na construção de uma ideia universal de natureza. A “homogeneização jurídica” ditada pela globalização do direito americano atribui um único conteúdo à natureza, como objeto, em consonância com a sua utilidade econômica (SHIRAISHI NETO, 2017a).

⁸ Em algumas regiões de atuação do MIQCB, as lideranças do movimento também descrevem maneiras para impedir as derrubadas das palmeiras de babaçu, que se assemelham aos chamados “empates” realizados pelos seringueiros. Quando as mulheres e suas famílias tinham conhecimento de derrubadas das palmeiras logo se dirigiam aos locais para impedi-las de modo organizado e pacífico (SHIRAISHI NETO, 2017b).

No caso das quebradeiras de coco-babaçu, o MIQCB organizou-se a partir de dois ideais vividos tradicionalmente: a preservação das florestas de babaçu, das mães, e a garantia do livre acesso e uso comum das palmeiras⁹, situações preexistentes aos cercamentos e às apropriações das terras, realizados a partir da década de 60, no Maranhão. Com efeito, a Lei n.º 2.979, de julho de 1969 (a chamada “Lei de Terras do Sarney”) disponibilizou as terras devolutas do Estado ocupadas por famílias de quebradeiras de coco às empresas agropecuárias e pecuaristas (ALMEIDA; MOURÃO, 1979).

Esses dois ideais estão intrinsecamente ligados aos modos de fazer, de criar e de viver das quebradeiras de coco-babaçu e de suas famílias, sendo representados pelo movimento na expressão “babaçu livre”. O uso comum das palmeiras de babaçu expressa maneiras de representar e apropriar a natureza completamente distintas dos projetos coloniais, que desde sempre promovem a pilhagem dos recursos naturais nos países periféricos para atender os seus interesses econômicos¹⁰.

Quando um cacho de cocos desprende-se da palmeira de babaçu e cai no chão, é sinal de que os cocos estão prontos, perfeitamente maduros, e os frutos – as amêndoas e o mesocarpo, utilizados na confecção de distintos produtos (óleo, sabão, medicamentos, doces) – já podem ser extraídos. Aquela mulher que vê o cacho caído “ajunta” os cocos, que podem ser levados naquele momento ou não, a depender de sua disponibilidade. Cada quebradeira de coco coleta o suficiente para garantir as necessidades de reprodução de sua família, não havendo a preocupação de guardar para acumular.

Os cocos “ajuntados” no local ficam lá, à espera, até que a quebradeira retorne para levá-los para a sua casa ou algum lugar onde esteja sendo realizada a quebra do coco, geralmente, com a ajuda de outras mulheres, nos chamados “adjuntos” ou “mutirões”. As atividades da quebra sempre são realizadas conjuntamente, isso serve para fortalecer os laços e as relações entre as mulheres e famílias, que passam o dia juntas, cantando, conversando e trabalhando.

Há todo um conjunto de sentidos e significados relacionados ao fato de as palmeiras serem consideradas como “mães”¹¹, a mãe é o que temos de mais precioso na vida, sendo merecedora de todo o cuidado, carinho e respeito. A mãe também provê a todos os filhos de modo indistinto, sem

⁹ Ao longo de décadas, para garantir o livre acesso e o uso comum das palmeiras de babaçu, vários instrumentos legais foram discutidos, propostos e implementados pelo movimento, dentre os quais se destacam o projeto de assentamento extrativista (Paex), a reserva extrativista (Resex), a servidão dos babaçuais e as leis do “babaçu livre”. Sobre a Resex e as “leis do babaçu livre”, sugerimos consultar Shiraishi Neto (2006, 2017b).

¹⁰ As estratégias recentes adotadas pelo império para a pilhagem da natureza revelam uma face oculta dos processos atuais vividos na América do Sul, como os golpes no Brasil e na Bolívia. Sobre os interesses imperiais do EUA na reserva de lítio da Bolívia, vale a pena ler o texto do sociólogo Atílio Boron (2020), publicado no *blog* de Luis Nassif.

¹¹ A concepção da palmeira de babaçu como mãe está ligada aos comentários de Vandana Shiva (2005) sobre a ideia primeira de recurso, o recurso como fonte.

nenhuma distinção entre eles. Há uma preocupação em compartilhar os frutos de maneira isonômica, de modo que todos possam servir-se e não passar por privações.

Aguardar o cacho que se desprende da palmeira até cair no chão traduz uma outra dimensão da relação das mulheres com as palmeiras de babaçu, um profundo respeito pelos ciclos da vida, violado em contextos de escassez do recurso¹². Isso tem a ver com as noções de reciprocidade e de cuidado com a natureza, que não é sentida e representada como exterior à vida das quebradeiras de coco. Quebradeira de coco e palmeiras de babaçu não se veem separadas, apartadas, ouvimos de várias mulheres que vão à floresta para auscultá-las. Aliás, essa mesma maneira de viver a vida em muito se assemelha àquelas situações vividas em outros contextos da América do Sul. A natureza como sujeito de direito e o *bien vivir* e *vivir bien* dispostos nos textos legais do Equador e da Bolívia representam mais uma tentativa dos povos indígenas daqueles países de expressar os seus modos de vida em confronto com os projetos coloniais.

Considerações finais

A ecologia política é uma alternativa epistêmica para a crítica da modernidade e da colonialidade na Amazônia. A sua proposta é a valorização das epistemes e das ontologias de saber que produziram os diversos territórios da América Latina e da Amazônia. Assim, como crítica ao saber universal do pensamento reducionista, das fórmulas binárias de interpretar o mundo, a ecologia política reclama o pluriverso e os diversos modos de ver, de ser e de fazer outros mundos.

O território das mulheres quebradeiras de coco-babaçu na Amazônia maranhense representa esse saber-fazer e aponta para uma necessidade fundamental: a urgência de valorização das práticas dos povos amazônidas e da sustentabilidade, que possibilitam a reapropriação social da natureza e da região.

Referências

ACOSTA, Alberto. *O bem viver*: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Quebradeiras de coco*: identidade e mobilização. São Luís: MIQCB, 1995.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; MOURÃO, Laís. Questões agrárias no Maranhão

¹² Em alguns períodos, houve conflitos socioambientais. A noção de guerra ecológica nos babaçuais foi utilizada para explicitar os conflitos em torno da coleta do coco-babaçu. Os coletadores de coco-babaçu, diferentemente das quebradeiras, apanhavam os cocos maduros e verdes nas palmeiras indistintamente para a produção do carvão, que era utilizado nas indústrias de ferro-gusa da região.

COSTA, Jodival Maurício; SHIRAISHI NETO, Joaquim. A ecologia política nas fronteiras do saber e do poder em território tradicionalmente ocupado: o saber-fazer das chamadas quebradeiras de coco na Amazônia

contemporâneo. *Pesquisa Antropológica*, Brasília, DF, n. 9-10, p. 1-27, maio/jun. 1979. Mimeografado.

BECK, Ulrich. *Sociedade de Risco: rumo a uma nova modernidade*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora 34, 2011.

BECKER, Bertha K. *Geopolítica da Amazônia: a nova fronteira de recursos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

BORON, Atílio. Bolívia: os recursos da ditadura. *Jornal GGN*, 2 jan. 2020. Disponível em: <https://jornalgggn.com.br/america-latina/bolivia-os-recursos-da-ditadura-por-atilio-boron/>. Acesso em: 3 jan. 2020.

CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente*. São Paulo: Editora Cultrix, 1982.

CASTREE. *Nature*. Routledge Taylor & Francis Group: Londo and New York, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (ed.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

CORONIL, Fernando. Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. In: LANDER, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Fundación CICCUS, 2016. p. 105-129.

COSTA, Jodival Mauricio da; CUNHA, Lúcio; LIRA, Edilene. Ecosystem Services and Climate Change Policies in the Amazon. *Modern Environmental Science and Engineering*, [s.l.], v. 5, n. 2, p. 144-154, Feb. 2019.

COSTA, Jodival Mauricio da; RICHETTI, Patricia. O natural e o social na crise ambiental: reflexões sobre a relação sociedade-natureza. *Revista Ecología Austral*, Córdoba, v. 21, p. 363-368, 2011.

ESCOBAR, Arturo. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Unaula, 2014.

ESCOBAR, Arturo. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? In: LANDER, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Fundación CICCUS, 2016. p. 131-161.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GRZYBOWSKI, Candido (org.). *O testamento do homem da floresta: Chico Mendes por ele mesmo*. Rio de Janeiro: FASE, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro:

COSTA, Jodival Maurício; SHIRAISHI NETO, Joaquim. A ecologia política nas fronteiras do saber e do poder em território tradicionalmente ocupado: o saber-fazer das chamadas quebradeiras de coco na Amazônia

Cobogó, 2019.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

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

LEFF, Enrique. *A aposta pela vida: imaginação sociológica e imaginários sociais nos territórios ambientais do Sul*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

LENOBLE, Robert. *História da ideia de natureza*. São Paulo: Edições 70, 1990.

MARTÍNEZ ALIER, Joan. *O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração*. São Paulo: Contexto, 2007.

MARTINS, Rui Cunha. *O método da fronteira: radiografia histórica de um dispositivo contemporâneo (matrizes ibéricas e americanas)*. Coimbra: Edições Almedina, 2007.

MELLO, Neli Aparecida. *Políticas públicas territoriais na Amazônia brasileira: conflitos entre conservação ambiental e desenvolvimento, 1970-2000*. 2002. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

PESSOA, Fernando. O guardador de rebanhos. In: PESSOA, Fernando. *Poemas de Alberto Caeiro*. 10. ed. Lisboa: Ática, 1993.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Amazonía: encrucijada civilizadora. Tensiones territoriales en curso*. La Paz: Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica; CIDES-UMSA, 2018.

REDD no Brasil: um enfoque amazônico: fundamentos, critérios e estruturas institucionais para um regime nacional de Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação Florestal – REDD. 3. ed. Brasília, DF: Centro de Gestão e Estudos Estratégicos, 2011.

SHIRAISHI NETO, Joaquim. *Leis do babaçu livre: práticas jurídicas das quebradeiras de coco babaçu e normas correlatas*. Manaus: Edições UEA, 2006.

SHIRAISHI NETO, Joaquim. Globalização do direito: novos conteúdos à natureza. *Revista Internacional de Direito Ambiental*, [s.l.], v. 6, n. 17, p. 117-140, 2017a.

SHIRAISHI NETO, Joaquim. Quebradeiras de coco: “babaçu livre” e reservas extrativistas. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 14, n. 28, p. 147-166, jan./abr. 2017b.

SHIRAISHI NETO, Joaquim; LIMA, Rosirene Martins; ALCOBACA, Luzinele Everton. Saberes e práticas tradicionais em movimento: a comunidade do Maracanã na rota de um projeto global. *Novos Cadernos NAEA*, Belém, v. 21, n. 1, p. 99-115, jan./abr. 2018.

SHIVA, Vandana. Resources. In: SACHS, Wolfgang. *The Development Dictionary: A guide to*

COSTA, Jodival Maurício; SHIRAISHI NETO, Joaquim. A ecologia política nas fronteiras do saber e do poder em território tradicionalmente ocupado: o saber-fazer das chamadas quebradeiras de coco na Amazônia

knowledge as power. London: Zed Books Ltd., 2005. p. 228-242.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília, DF: Editora UnB; São Paulo: Imprensa Oficial, 2004.