



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO
MESTRADO PROFISSIONAL

LARISSA MARIA DOS SANTOS BAIA

COMUNICAÇÃO E QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU: guia para um futuro
ancestral da Comunidade de Quebradeiras de Coco Babaçu de Pedrinhas, em Itapecuru-Mirim
no Maranhão

São Luís

2024

LARISSA MARIA DOS SANTOS BAIA

COMUNICAÇÃO E QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU: guia para um futuro ancestral da Comunidade de Quebradeiras de Coco Babaçu de Pedrinhas, em Itapecuru-Mirim no Maranhão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação, da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção do título de Mestra em Comunicação.

Linha de Pesquisa 1 (LP1): Comunicação, tecnologias e dinâmicas organizacionais.

Orientador: Prof. Dr. Ramon Bezerra Costa.

Coorientadora: Profa. Dra. Flavia de Almeida Moura.

São Luís

2024

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

dos Santos Baia, Larissa Maria.

COMUNICAÇÃO E QUEBRadeiras DE COCO BABAÇU: guia para um futuro ancestral da Comunidade de Quebradeiras de Coco Babaçu de Pedrinhas, em Itapecuru-Mirim no Maranhão / Larissa Maria dos Santos Baia. - 2024.

122 f.

Coorientador(a) 1: Flavia de Almeida Moura.

Orientador(a): Ramon Bezerra Costa.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Comunicação - Modalidade Profissional/ccso, Universidade Federal do Maranhão, São Luís Ma, 2024.

1. Comunicação. 2. Quebradeiras de Coco Babaçu. 3. Futuro Ancestral. I. Bezerra Costa, Ramon. II. de Almeida Moura., Flavia. III. Título.

LARISSA MARIA DOS SANTOS BAIA

COMUNICAÇÃO E QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU: guia para um futuro ancestral da Comunidade de Quebradeiras de Coco Babaçu de Pedrinhas, em Itapecuru-Mirim no Maranhão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação, da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção do título de Mestra em Comunicação.

Linha de Pesquisa 1 (LP1): Comunicação, tecnologias e dinâmicas organizacionais.

Aprovado em: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ramon Bezerra Costa (Orientador)

Universidade Federal do Maranhão

Profa. Dra. Renata Nascimento da Silva

Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Profa. Dra. Rosinete de Jesus Silva Ferreira

Universidade Federal do Maranhão

AGRADECIMENTOS

Celebrar e agradecer.

Ouvi no meu podcast favorito @paradarnomeascoisas: “Como se minha vida fosse um livro e eu tivesse deixado aquele capítulo para trás. Coisa que seria natural e até razoável que acontecesse, se, junto com essa virada de página, não tivesse ficado para trás também toda sensação de que eu era uma potência. E eu não queria me esquecer que eu era uma potência. Não queria me esquecer que era eu que estava lá, que fui eu que segurei os melhores e os piores dias desse processo, que fui eu que abri mão de um monte de coisa, que renunciei várias outras, que segurei a minha onda várias vezes, em momentos que tudo que eu queria era soltar.”

Assim, não quero passar essa página da minha vida sem celebrar e agradecer, porque deixar que esse momento vire um borrão seria esquecer a potência que precisei e preciso ser para que coisas boas aconteçam e que a ancestralidade permaneça em movimento.

Celebrar e marcar esse momento na minha vida é reafirmar a potência do que fui, do que sou e do que posso ser. É lembrar do meu tema que busca construir um Futuro Ancestral e demarca temas urgentes. Celebro para não esquecer e poder seguir em frente, nunca esquecendo da minha potência e daquelas que vieram antes de mim!

A Cristo Jesus. À minha mãe, Clenia. Ao meu pai, Sérgio Alan. Ao meu irmão, João Guilherme. Ao meu orientador, Ramon Bezerra. À minha co-orientadora, Flávia Moura.

A Antonia, Maria de Fátima, Francisca, Heloisa, Clenício, Maria Catarina, Maria Raimunda, Maria José, Benedita e Edivânia. Às mulheres da Comunidade de Pedrinhas, que são co-autoras deste trabalho junto comigo.

Às minhas amigas que foram essenciais neste ciclo de vida: Carol Magalhães, Natasha Andrade, Tayla Oeiras, Ingrid Costa, Mariana Sanches, Victoria Sakamoto e Glaucilene Oliveira.

Por fim, à minha cachorrinha, Maya, que entrou na minha vida em um momento de instabilidade e me trouxe estabilidade.

“Nós somos porque fomos! Nós somos porque seremos! Eu sou porque nós somos e assim resistiremos!” (Vaz Ramos, 2021, p. 9).

RESUMO

Esta pesquisa aplicada visa a criação de um guia para um “futuro ancestral” da comunidade de quebradeiras de coco babaçu de Pedrinhas, em Itapecuru-Mirim, Maranhão. Esse guia é construído com base no modo de vida centrado no babaçu, entendido como um processo de vinculação social, segundo a perspectiva comunicacional de Sodré (2014). A pesquisa adota uma abordagem qualitativa, envolvendo pesquisa bibliográfica, análise documental e observação participante. Foram realizadas entrevistas semiestruturadas e grupos focais, complementados por oficinas de escuta ativa junto à comunidade, para compreender os processos de vinculação social das quebradeiras. A partir dessas investigações, o estudo desenvolveu um guia que reflita a contemporaneidade das quebradeiras, ajudando a imaginar um futuro que preserve a memória (passado) e organize o presente. Ao expandir a imaginação e abrir outras possibilidades para a comunidade, o estudo propõe um olhar para a concretização de um futuro ancestral que celebre sua preservação e seu legado.

Palavras-chave: comunicação; quebradeiras de coco babaçu; futuro ancestral.

ABSTRACT

This applied research aims to create a guide for an ancestral future of the Babaçu coconut breakers' community in Pedrinhas, Itapecuru-Mirim, Maranhão. This guide is built based on their way of life centered around the babaçu, understood as a process of social bonding, according to Sodré's (2014) communicational perspective. The research adopts a qualitative approach, involving bibliographic research, document analysis, and participant observation. Semi-structured interviews and focus groups were conducted, complemented by active listening workshops with the community, to understand the social bonding processes of the coconut breakers. Based on these investigations, the study developed a guide that reflects the contemporaneity of the coconut breakers, helping to envision a future that preserves memory (past) and organizes the present. By expanding imagination and opening new possibilities for the community, the study proposes a vision for the realization of an ancestral future that celebrates their preservation and legacy.

Keywords: communication; babaçu coconut breakers; ancestral future.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ANVISA – Agência Nacional de Vigilância Sanitária

ASSEMA – Associação Nacional dos Serviços Municipais de Saneamento

CEBs – Comunidades Eclesiais de Base

CIMOS - Coordenadoria de Inclusão e Mobilização Sociais

CIMQCB - Cooperativa Interestadual das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu

EMBRAPA – Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária

ETC - Grupo de Pesquisa Comunicação, Tecnologia e Economia

MIQCB - Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu

MNU – Movimento Negro Unificado

MPMG - Ministério Público de Minas Gerais

SEBRAE – Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas

UFBA – Universidade Federal da Bahia

UFMA – Universidade Federal do Maranhão

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Palmeira de coco babaçu	35
Figura 2 - Estrutura da Palmeira de babaçu.....	36
Figura 3 - Estrutura do Coco babaçu	37
Figura 4 - Placa de localização da área quilombola de Pedrinhas Clube de Mães.....	72
Figura 5 - Entrada do quilombo de Pedrinhas Clube de Mães	72
Figura 6 - Mulheres entrevistadas do quilombo	74
Figura 7 - Compilado de imagens do Canto da Leitura.....	91
Figura 8 - Compilado de imagens da atividade de integração "Teia"	93
Figura 9 - Grupos da Oficina realizando atividades	94
Figura 10 - Resultado das atividades dos grupos da Oficina.....	96
Figura 11 - Atividade "Palmeira dos Saberes"	98
Figura 12 - Mapa coletivo das estações "Realidade, Desafios e Sonhos"	101

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Primeira entrevistada do Clube de Mães.....	78
Quadro 2 - Segunda entrevistada do Clube de Mães.....	79
Quadro 3 - Terceira entrevistada do Clube de Mães	80
Quadro 4 - Quarta entrevistada do Clube de Mães.....	81
Quadro 5 - Quinta entrevistada do Clube de Mães.....	82
Quadro 6 - Objetivos específicos e oficinas para a pesquisa.....	89

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 UM FUTURO QUE SE CONCRETIZA NO PASSADO E SE REALIZA NO PRESENTE	16
3 QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU E A COMUNICAÇÃO	19
3.1 Comunicação como processo de vinculação social	22
3.2 Da palmeira às quebradeiras de coco babaçu, um povo tradicional	25
3.2.1 Quebradeiras de coco babaçu e a construção de uma economia como um processo de vinculação social.....	28
3.2.2 A Palmeira de Babaçu que promove o passado, presente e futuro.....	35
4 ALFABETIZAÇÃO PARA FUTUROS E COMUNIDADES TRADICIONAIS.....	40
4.1 O futuro ainda não existe, só pode ser imaginado	43
4.2 Um pensar no futuro pela ancestralidade	47
5 ANCESTRALIDADE: O QUE É SER QUEBRADEIRA DE COCO BABAÇU NA CONTEMPORANEIDADE?	55
5.1 Comunidade de Quebradeiras de Babaçu de Pedrinha, Itapecuru-Mirim.....	57
5.2 Clube de Mães da Comunidade de Pedrinhas e Agroindústria	61
6 GUIA PARA UM FUTURO ANCESTRAL PARA ECONOMIA DO BABAÇU	67
6.1 Caminhos para Comunidade de Pedrinhas	70
6.2 Oficina para construção de um futuro ancestral da Comunidade Pedrinhas	87
6.3 Oficinas de Alfabetização para um Futuro Ancestral.....	89
6.3.1 Oficina 01 - Palmeira dos saberes ancestral: doações de Memórias - Dia 03 de outubro de 2024	90
6.3.2 Oficina 02 - Diagnóstico da realidade da Comunidade de Pedrinhas	98
6.4 Futuro Ancestral, a partir da Economia do Babaçu da Comunidade Pedrinhas	102
6.5 Guia para um futuro ancestral: a partir da Comunidade de Quebradeiras de Coco Babaçu de Pedrinhas, em Itapecuru-Mirim no Maranhão	104
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	106
REFERÊNCIAS	108
ANEXOS	115
APÊNDICES	117

1 INTRODUÇÃO

Na dissertação “No alinhavo do tempo: o tecer da memória no romance *Por Onde Deus Não Andou*, de Godofredo Viana”, a professora Kerllen Norato (2017) explora a intersecção entre o romance e os elementos da memória. Nessa fusão entre ficção e história, realidade e imaginação, consciente e inconsciente, a autora revela uma trama narrativa que habilmente mescla a capacidade de lembrar e de reinventar. Norato (2017) investiga a memória como repositório literário e como elemento central para a construção de narrativas, sejam elas fictícias ou históricas. Assim, analisa como costumes e tradições carregam memórias que sustentam modos de vida, como o representado na obra de Godofredo Viana.

A partir desse entendimento do papel da memória na literatura e na vida, evidencia-se sua importância na construção de futuros. Nesse sentido, memória e construção de cenários futuros se entrelaçam quando, ao retermos e preservarmos memórias – sejam elas narrativas, fotografias, desenhos ou expressões orais – desenvolvemos segurança para imaginar e criar futuros significativos, fundamentados no que já foi vivido e na maneira como essas lembranças são transmitidas ao longo do tempo.

Ailton Krenak (2022), em seu livro *Futuro Ancestral*, reforça a importância de alinharmos nossas projeções ao vivido para que os futuros que imaginamos sejam concretos e significativos. Krenak (2022) argumenta que nossas visões de futuro devem estar enraizadas no que já experienciamos, para, assim, fundamentar nossas aspirações. Ao conectar a imaginação ao tangível e ao vivido, sugere-se a construção de futuros sólidos, evitando desvios e ilusões distantes da realidade. Proponho, então, que imaginar e construir futuros possíveis passa pelo resgate da ancestralidade e pelo contato profundo com memórias vividas em práticas e modos de vida (Krenak, 2022).

A UNESCO, com sua metodologia de Alfabetização de Futuros, aponta que comunidades ao redor do mundo podem entender melhor o papel do futuro a partir do que enxergam e experienciam (UNESCO, 2023). Nessa linha, Krenak (2022, p. 11) afirma que: “(...) o futuro é ancestral, porque já estava aqui”. Como pesquisadora, sou fruto dessa construção de um futuro ancestral: descendente de quebradeiras de coco babaçu, um povo tradicional do Maranhão cuja memória em minha família foi preservada pela oralidade de minha mãe e avó. Esse legado me permite vislumbrar um futuro em que posso honrar e dar continuidade a essa ancestralidade, inspirando-me no modo de vida dessa comunidade.

O Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), que representa os interesses sociais, políticos e econômicos desse grupo, compartilha a visão de um futuro em

que o babaçu é protegido, os conhecimentos tradicionais são valorizados, e a agroecologia é fortalecida (MIQCB, 2023). Diante disso, minha pesquisa parte da seguinte questão central: como imaginar um futuro para comunidades tradicionais de quebradeiras de coco babaçu a partir da ancestralidade? Em busca de uma resposta, analiso o processo comunicacional e de vinculação social pelo qual essas mulheres se constituem enquanto sujeitos em suas comunidades.

Essa abordagem fundamenta-se na visão de Muniz Sodré (2014), para quem a comunicação organiza relações e desempenha um papel essencial na formação de sujeitos, valores e modos de vida. Assim, entender um fenômeno sob a ótica comunicacional, como processo de vinculação social, implica refletir sobre o contexto em que os sujeitos estão inseridos, suas vivências e os valores que marcam suas relações. Refletir sobre o modo de vida das quebradeiras de coco babaçu como processo de vinculação social nos ajuda a: (1) compreender essas mulheres em sua totalidade, identificando seus valores, crenças, potencialidades e histórias; (2) entender como se constroem enquanto sujeitos, por meio dos vínculos sociais nas dinâmicas comunitárias; e (3) observar como os valores e vínculos sociais entre essas mulheres consolidam e fortalecem o vigor desse modo de vida, reafirmando o significado do trabalho coletivo e da identidade compartilhada por meio de suas práticas comunicativas.

A pesquisa tem como objetivo geral construir um guia para um futuro ancestral da comunidade de quebradeiras de coco babaçu de Pedrinhas de Itapecuru-Mirim, no Maranhão, fundamentado na memória e no modo de vida comunitário em torno do babaçu como um processo de vinculação social e comunicacional. Especificamente, busca: (a) analisar os processos de construção de vínculos sociais entre as quebradeiras de coco; (b) elaborar relatos das histórias de vida das quebradeiras mais antigas e mais jovens da comunidade; (c) desenvolver um diagnóstico sobre a realidade, desafios, sonhos e medos enfrentados; (d) refletir sobre os futuros desejados por essas mulheres; e (e) consolidar esses aprendizados no guia, assegurando que ele traduz os valores e as aspirações da comunidade.

Observando a escassez de estudos sobre comunidades tradicionais, e especialmente sobre temas étnico-raciais e de gênero na área da Comunicação, a pesquisa visa preencher uma lacuna essencial, principalmente dentro do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Desenvolvida no âmbito do Grupo de Pesquisa Comunicação, Tecnologia e Economia (ETC) e do ETC HUB — um espaço de inovação voltado para o empreendedorismo inclusivo e sustentável —, a pesquisa almeja fomentar justiça

social e inclusão por meio do fortalecimento das identidades locais e do acesso aos recursos materiais e culturais da comunidade.

Minha formação em Comunicação Social e o convívio familiar com minha mãe, envolvida com pesquisas sobre identidade negra, e minha avó, uma mulher quilombola e quebradeira de coco, foram determinantes no desenvolvimento deste trabalho. Experiências pessoais e acadêmicas, como o contato com a obra de Muniz Sodré (2014) e as discussões sobre feminismo negro e ancestralidade, forneceram bases teóricas para as reflexões e motivações que impulsionaram esta pesquisa. O cenário atual destaca a importância das comunidades tradicionais no Brasil, enfatizando sua contribuição para a preservação ambiental, a proteção territorial e a continuidade de modos de vida ancestrais. Assim, este estudo procura valorizar o conhecimento tradicional das quebradeiras de coco, ao mesmo tempo em que fortalece sua luta pelo acesso à terra e à liberdade de uso do babaçu.

A pesquisa segue uma abordagem qualitativa, apropriada para lidar com “realidades que não podem ser quantificadas” (Minayo *et al.*, 1994, p. 21), e que opera em um universo de significados, crenças e valores que ultrapassam a análise quantitativa. As metodologias escolhidas incluíram pesquisa bibliográfica e documental, complementadas pela observação participante, fundamental para captar as dinâmicas interativas das quebradeiras de coco. Foram realizados quatro encontros com a comunidade, nos quais capturei narrativas de vida que servem de base para um futuro ancestral, que valoriza o passado e fortalece o presente.

Nos primeiros encontros, por meio de entrevistas semiestruturadas, iniciei minha visita à Comunidade de Pedrinhas e conversei com cinco mulheres quebradeiras de coco babaçu, todas integrantes do Clube de Mães e sócias da Agroindústria, uma cooperativa econômica local. O objetivo era compreender suas histórias de vida, aspirações pessoais e as memórias coletivas da comunidade, além da organização e administração. Os encontros seguintes aconteceram em formato de duas oficinas, cada uma projetada com metas específicas para aprofundar os objetivos da pesquisa.

As oficinas foram cuidadosamente planejadas em alinhamento com os objetivos centrais da dissertação, permitindo que cada etapa voltasse a compreender o modo de vida das quebradeiras, explorando seus contextos históricos, laços sociais e a relevância cultural e econômica da prática de quebrar coco. A programação, intitulada “Oficinas de Alfabetização para um Futuro Ancestral”, foi realizada no Clube de Mães da Comunidade de Pedrinhas, em Itapecuru Mirim, Maranhão. A primeira oficina teve como propósito criar um espaço de resgate e compartilhamento da ancestralidade entre as mulheres, promovendo a troca de memórias e

saberes tradicionais. Estruturada para que as participantes se reconectarem com suas raízes, a oficina incentivou a projeção de um futuro que valorize e preserve os conhecimentos herdados.

Na segunda oficina, o foco foi a realização de um diagnóstico abrangente sobre a realidade, os desafios e as aspirações das mulheres da comunidade. Esta atividade, projetada para estimular as participantes a conectarem passado e presente, buscou criar narrativas que fundamentassem suas visões de futuro, valorizando as tradições, práticas culturais e modos de vida locais. Aplicamos, para esse encontro, a técnica do Grupo Focal, conforme a teoria de Gatti (2005). Os detalhes de cada encontro e suas contribuições para a pesquisa serão apresentados nos capítulos subsequentes.

A pesquisa está estruturada, assim, em cinco capítulos. No primeiro capítulo, exploro as reflexões e motivações pessoais que guiaram a escrita desta pesquisa, fundamentando-a a partir da minha própria vivência. No segundo capítulo, analiso a comunicação como um processo de vinculação social, seguindo os conceitos propostos por autores como Sodré (2014), Braga (2011), França (2001) e Costa (2018). Esse capítulo também discute a trajetória social, política e econômica das quebradeiras de coco babaçu, entendendo-as como sujeitos cujos valores e cultura são moldados por essa dinâmica de vínculo social.

O terceiro capítulo apresenta e reflete sobre o conceito de Letramento de Futuros como uma ferramenta para imaginar futuros para comunidades tradicionais, considerando a concretude de suas experiências nos contextos de passado, presente e futuro. No quarto capítulo, proponho uma contextualização histórica sobre o conceito de comunidades tradicionais, com um enfoque especial nas quebradeiras de coco babaçu. Exploro como a preservação das memórias e da ancestralidade dessas mulheres se conecta com as compreensões do afrofuturismo, buscando articular o passado concreto com a imaginação de futuros possíveis, além de introduzir a Comunidade de Pedrinhas, parte essencial do meu campo de pesquisa.

Por fim, no quinto capítulo, apresento a construção do guia para um Futuro Ancestral da Comunidade de Quebradeiras de Coco Babaçu de Pedrinhas fundamentado na vivência coletiva em torno do babaçu e no papel da comunicação como elemento de união e resiliência na comunidade.

2 UM FUTURO QUE SE CONCRETIZA NO PASSADO E SE REALIZA NO PRESENTE

Enquanto escrevo, não sou o Outro, mas a própria voz. Não sou o objeto, mas o sujeito. Torno-me aquela que descreve, e não aquela que é descrita. Eu me torno autora, e a autoridade em minha própria história.¹

Partindo da afirmação de Grada Kilomba, que reivindica a pesquisadora como sujeito ativo e protagonista de sua própria história, inicio este capítulo. Não se trata apenas de descrever os caminhos metodológicos que conduziram a esta pesquisa, mas também de me apresentar enquanto sujeito – alguém que é moldado tanto pela própria história quanto pelo legado de uma ancestralidade. Antes de discutir os percursos acadêmicos e metodológicos que resultaram neste trabalho, sinto a necessidade de contar de onde venho e me localizar enquanto uma pesquisadora-sujeito. Por meio dessa conexão com meus ancestrais que, no presente, posso imaginar futuros.

Este trabalho se enraíza nos vínculos que estabeleci com quem me criou e nos valores que herdei. Nesse sentido, essa pesquisa não é um exercício acadêmico isolado; é uma extensão de quem sou, refletindo as experiências e os saberes transmitidos por gerações de mulheres negras e quilombolas. Assim como nas apresentações tradicionais da cidade onde minha mãe nasceu e onde as raízes da minha família estão fincadas, começo dizendo de quem sou filha e de quem sou neta.

Minha avó, Israelza Pereira dos Santos, mulher negra, quilombola e quebradeira de coco, sustentou sua casa e seus filhos com a força resiliente de seu trabalho na quebra do coco babaçu. Sua história ecoa em mim como um legado profundo que carrego e que me molda. Minha mãe, Clenia de Jesus Pereira dos Santos, mulher negra, professora, pesquisadora e mãe, além de ser a guardiã dos valores ancestrais, é quem transmite a importância da educação como caminho para uma vida melhor. Ela integra esses valores às esferas acadêmicas, conduzindo-os como norte para minhas próprias trajetórias, e sua inspiração permeia cada etapa desta pesquisa.

Minha avó encarnava valores que moldam não apenas uma maneira de ser, mas também uma forma de compreender o mundo, enraizada em uma sabedoria ancestral. Esses valores, que observo também em outras mulheres negras e quilombolas, são o que Azoilda Trindade (2010) define como “valores civilizatórios afro-brasileiros”. Trindade (2010) destaca que os africanos escravizados e seus descendentes imprimiram no Brasil um conjunto de valores que marcaram

¹ Tradução livre do texto “WHILE I WRITE” de Grada Kilomba, feito por Anne Caroline Quiangala (UNB). Disponível em: www.youtube.com/watch?v=UKUaOwfmA9w. Acesso em: 12 out. 2024.

profundamente a cultura do país. Estes valores, sustentados pela memória coletiva e transmitidos através das gerações, moldam práticas, saberes e modos de ser e resistir.

Segundo Trindade (2010), a africanidade e seus descendentes seguem imprimindo no Brasil aspectos existenciais, espirituais, intelectuais e materiais que, apesar das injustiças históricas e do racismo, configuram-se como um elemento central da identidade brasileira. Lima (2020) complementa essa visão, ressaltando que esses valores de resistência foram forjados pela privação de direitos e pela constante luta pela sobrevivência, mantendo viva a presença da africanidade nas comunidades quilombolas e negras do país.

Essa resistência, nascida das práticas comunitárias do cotidiano, preserva as tradições africanas e fortalece o modo de vida e o senso de pertencimento dessas comunidades. Refletindo sobre a minha avó, percebo como ela transmitiu a mim — e a todos ao seu redor — os ensinamentos que herdou de sua própria mãe e de sua comunidade. Esses valores estão profundamente enraizados em minha história familiar, moldando meu entendimento sobre o que significa ser uma mulher negra de um povo tradicional no Brasil.

Assim, o que herdei da minha avó não é apenas o sangue, mas uma maneira de estar no mundo, composta de práticas e saberes que guiaram sua vida e agora guiam a minha. Essa herança é composta por valores de cuidado comunitário, resistência e conexão com valores comuns que me foram transmitidos desde a infância. Ao me reconhecer como parte dessa história e como pesquisadora, trago para esta pesquisa não apenas um olhar acadêmico, mas também um compromisso pessoal e ancestral de honrar e perpetuar esses saberes e práticas que formam a base da minha vida e do meu trabalho.

Essa educação ancestral, transmitida de geração em geração, chegou a mim através de minha mãe, que sempre esteve em contato com pesquisas sobre identidade negra. Ela me introduziu ao universo acadêmico desde cedo. Ainda criança, eu a acompanhava nas idas à universidade, em congressos e nas atividades do Projeto A Cor da Cultura. Esse contato próximo não apenas abriu as portas para o conhecimento acadêmico, mas também moldou minha visão de mundo, permitindo-me valorizar as raízes quilombolas transmitidas por minha mãe e minha avó.

Foi minha mãe quem me proporcionou o primeiro acesso a textos sobre feminismo negro e às leituras essenciais do curso, sobretudo os escritos de Muniz Sodré (2014). Essas leituras abriram caminhos de reflexão que influenciaram diretamente o objeto deste trabalho, ajudando-me a consolidar uma visão direcionada às comunidades de quebradeiras de coco babaçu sob uma perspectiva comunicacional.

Embora eu não tenha seguido o ofício prático de quebrar coco, como fez minha avó, os ensinamentos dela e seu modo de vida ressoam profundamente em mim. O legado que ela deixou me permite reconhecer o passado e sua influência no presente, além de imaginar futuros em que a ancestralidade e os modos de vida das quebradeiras de coco babaçu sejam preservados e floresçam.

Esse entendimento da pesquisa como uma “sobreposição temporal”, onde tradições e conhecimentos do passado se encontram com as possibilidades do futuro, sustenta este trabalho. A construção da pesquisa parte dessa intersecção entre comunicação, ancestralidade e a criação de futuros que respeitem e integrem esses valores. Este trabalho é, assim, uma extensão da minha herança e uma tentativa de projetar futuros onde a ancestralidade das quebradeiras de coco babaçu seja reconhecida, preservada e transmitida, garantindo que suas vozes continuem a ecoar.

Esse percurso de autoconhecimento instaurou meus objetos de pesquisa e orientou meu olhar sobre a vida dos povos tradicionais. Ao iniciar minha pesquisa no mestrado, propus construir, junto à Cooperativa Interestadual das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu (CIMQCB), um modelo organizacional das práticas produtivas da Economia do Babaçu. Entretanto, em diálogo com as quebradeiras que compõem a direção, percebemos que essas mulheres já estão articuladas e organizadas em torno de suas necessidades e objetivos, e que documentar isso seria insuficiente para refletir sobre o que elas realmente imaginam para o futuro.

Para as comunidades de quebradeiras e outros povos tradicionais, imaginar futuros envolve considerar as mudanças de formas de vida, o avanço da violência no campo e as lutas pela regularização das florestas e do território. Portanto, é necessário construir formas e ações que permitam a existência sustentável dessas comunidades e, assim, possibilitam que projetem e imaginem futuros onde possam continuar existindo em harmonia com suas práticas, sua ancestralidade e o seu território.

3 QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU E A COMUNICAÇÃO

Antes de aprofundarmos sobre o entendimento do modo de vida das comunidades de quebradeiras de coco babaçu como um processo de vinculação social, penso que é necessário entender em que consiste pensar a comunicação como um processo, o qual está relacionado à construção do ser humano como sujeito integrante de uma sociedade. A partir desse olhar comunicacional, é relevante traçar as narrativas e práticas para falarmos sobre as mulheres quebradeiras de coco babaçu, com foco na produção de sentido da sua construção identitária como sujeito histórico participativo em diálogo com sua ancestralidade, enquanto povo tradicional, e sua movimentação de vida. Nesse sentido, o objetivo deste capítulo é discutir e relacionar essa vivência tradicional, a partir do olhar da comunicacional, como um processo que produz sentido consigo mesmo e com os outros seres (humanos e não-humanos) (Sodré, 2014).

As narrativas de vida e prática das quebradeiras de coco babaçu, assim como as florestas de babaçuais, seus saberes e fazeres, revelam suas existências e a cosmovisão dessas mulheres, expressando suas formas próprias de conhecer e compreender o mundo e a si mesmas. As quebradeiras são grupos diversos. Mulheres, adultas e jovens, agricultoras, parteiras, artesãs, cozinheiras, donas de lares, costureiras, pescadoras, professoras, quilombolas, indígenas, extrativistas. Para Viviane Barbosa (2019), a quebra do babaçu e a relação das quebradeiras com as florestas de babaçu seriam elementos centrais a partir dos quais são construídos valores e modos de vida, transformando-as em sujeitos que desenvolvem diferentes interpretações do mundo e formas de existir. Assim, as quebradeiras e os babaçuais envolvem-se numa relação ambiental e afetiva na qual interdependem e se cuidam mutuamente (Barbosa, 2019).

Dias e Pereira (2022) complementam essa visão ao explicar que as quebradeiras de coco se intitulam as “filhas da Mãe Palmeira” e as “guardiães da floresta do Babaçu”, postura que se constrói a partir de uma relação entre essas mulheres e os babaçuais, tendo em vista que a vida dessas quebradeiras se moldam por meio das palmeiras, de onde elas têm: o alimento, o trabalho, a dignidade e a vida. Nesse sentido, Barbosa (2019) também afirma que a realização do trabalho da quebra do coco babaçu para comercialização e sustentação de unidades domésticas é o único dado que iguala as diversas existências das quebradeiras de coco. Nessa perspectiva, a autora destaca que as experiências dessas mulheres constroem uma economia de vida, baseada na moral, como descreve Thompson (1998), que vai além de uma economia clássica e das questões monetárias, visto que é uma dinâmica econômica que se fundamenta nos costumes, nas regras e nos valores sociais do extrativismo e constrói estes sujeitos (Barbosa,

2019).

Essa relação de saberes e fazeres tradicionais das quebradeiras parecem, nesse sentido, fundamentar sua cosmovisão das quebradeiras de coco, que não é resultado de uma escolarização formal, uma vez que boa parte dessas mulheres não tiveram acesso à educação formal completa (Oliveira *et al.*, 2021). Esses saberes de vida e sua forma de se relacionarem com o mundo, na verdade, estão intrinsecamente ligados à diáspora africana forçada e à escravidão de seus ancestrais africanos e indígenas durante a colonização brasileira (Barbosa, 2019).

Dessa maneira, empunhar o cacete, golpear o coco sob a lâmina de um machado para quebrá-lo e retirar as amêndoas é mais do que um saber fazer alguma coisa, é um processo que carrega elementos que constituem esse grupo diverso de mulheres, sendo uma fonte de sentidos, significações de uma relação entre sujeitos com o mundo. Oliveira *et al.* (2021) explicam que a relação que as quebradeiras de coco estabelecem com a palmeira, com o babaçual, é *de e com* o corpo inteiro, não apenas cognitiva. Sendo assim, a continuidade dos babaçuais significa a continuidade da existência dessas mulheres, representada pelo desejo da existência que se dá a partir da relação e inserção sensíveis.

Diante disso, destaca-se que:

Ao nos aproximarmos da cosmovisão das quebradeiras de coco, compreendemos que sabem quem são, onde estão e o que fazer para continuar a existir, visto que sua existência é fenômeno de presença no mundo e descortina outras formas de se relacionar com ele. Seus saberes e fazeres precisam ser compreendidos como são percebidos pelas Quebradeiras de coco (Oliveira *et al.*, 2021, p. 6).

As mulheres quebradeiras de coco compõem a categoria denominada “povos e comunidades tradicionais”, junto aos povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos, castanheiros, comunidades de terreiro, entre outros. Essa categoria foi instituída legalmente no ano de 2007, a partir do Decreto n.º 6.040/2007, com a criação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (Carvalho; Macedo, 2019). Esse coletivo está articulado por meio do Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), que emergiu da mobilização de movimentos de mulheres no campo brasileiro, influenciadas pelo contexto de lutas e pela redemocratização do país (Aguiar, 2016). A luta dessas mulheres está fundamentada na sobrevivência e na melhoria da qualidade de vida de suas comunidades, clamando não só pelas palmeiras, mas também pela posse das terras para garantir a produção familiar e a continuidade de suas vidas (Aguiar, 2016).

Na medida em que essas mulheres começam a se articular coletivamente em torno do

babaçu livre², vão acionando elementos relevantes de autodefesa, que culminam com a conquista de espaço nas organizações sindicais, em cooperativas, nos partidos políticos e em outros movimentos sociais. Barbosa (2019) explica que as mulheres dessas comunidades aprendem a prática desde cedo, somando os esforços para uma economia produtiva da família, e quando chegam na fase adulta levam consigo esse legado de trabalho que tem feito com que sejam diretamente responsáveis pela existência desse povo. Assim, as quebradeiras constroem uma vivência fundamentada no trabalho feminino, que é uma forma de subsistência significativa para essa população camponesa e que é acompanhado de valores e modo de vida próprios de quem faz parte dessa cadeia produtiva.

Convém, então, destacar que as diversas formas de protagonismo dessas mulheres nessa dinâmica econômica indicam sua força política e de existência. Diante disso, é preciso reconhecer a regularidade histórica passível de ser vista na longa duração do trabalho dessas mulheres. Ademais, é preciso reconhecer que a dinâmica da extração do babaçu é marcada por uma tendência de uma economia autônoma, que pode levar a uma reafirmação na seara da produção, circulação e consumo desse produto (Barbosa, 2019).

Entendo, assim, que a vivência do babaçu e toda a cadeia produtiva da quebra do coco — o qual constitui as quebradeiras de coco como sujeito, bem como os seus valores instaurados no seu modo de produção — é organizado por um modo de vida intrínseco a uma relação simbólica com os babaçuais que busca preservar o ofício de guardar as florestas, valorizar conhecimentos tradicionais e ter o acesso à terra e ao território, pela liberdade do babaçu (MIQCB, 2023). Desse modo, ao pensarmos os desafios que essas mulheres enfrentam, imaginar futuros com as mudanças no modo de vida, os avanços da violência no campo, as lutas pela regularização das florestas de babaçuais e a posse de suas terras toma conta das preocupações das comunidades de quebradeiras (MIQCB, 2023).

Nesse sentido, é preciso construir aprendizados de ação e inteligência coletiva para cocriar o significado de existência, sustentabilidade e inclusão onde vivem, trabalham e existem, a fim de ter a possibilidade de imaginar um futuro. Diante disso, ao pensarmos o futuro dessas comunidades tradicionais, faz-se necessário imaginar a concretude dessas comunidades no presente e a preservação das memórias que as constituem no passado, visto que são elementos fundamentais para preservar o modo de vida de um povo originário e tradicional. Para isso, nesta pesquisa, falo do futuro, numa perspectiva de sobreposição de tempos, baseada

² Lei do Babaçu Livre, que proíbe a derrubada de palmeiras e garante o acesso o uso comunitário dos babaçuais, são raros os municípios maranhenses nos quais a lei é cumprida por parte dos fazendeiros e as comunidades que vivem deste extrativismo podem ter acesso livremente (Bartaburu, 2018; Barbosa, 2019).

numa compreensão mais ampla, como o que seria o contemporâneo para Giorgio Agamben (2009).

Até aqui contei um modo de vida, de ser e de existir e entendo que posso resumir que falei das quebradeiras de coco babaçu, a partir da comunicação, isto é, do processo de vinculação social destas mulheres. Explico neste próximo tópico.

3.1 Comunicação como processo de vinculação social

Quando se aborda objetos de estudo relacionados ao campo da Comunicação, é comum associá-los à transmissão de mensagens, emissor e receptor. Ao tentar compreender o conceito de Comunicação, é frequente inferir os primeiros significados como a presença do emissor, receptor e uma mensagem a ser transmitida, como exemplificado em uma peça publicitária, num jornal ou em um noticiário no rádio ou na televisão (França, 2001). Entretanto, o campo da Comunicação revela-se amplo e abrangente, oferecendo diversas abordagens de estudo, o que torna até desafiador delimitá-lo devido à sua vasta gama de possibilidades (França, 2001).

Costa (2018) ressalta que as discussões acerca dos objetos de estudo da comunicação e suas definições não são recentes e têm gerado diversas propostas. Além disso, destaca-se que a mídia eletrônica e a internet têm contribuído para uma reavaliação da comunicação, considerando-a como “organização das relações sociais” (Sodré, 2015, p. 121). Diante da multiplicidade de fenômenos contemplados pelos estudos de comunicação, argumenta-se que a vinculação social é o aspecto central que permeia o campo.

É o que se divisa no caso da comunicação: a multiplicidade dos fenômenos comunicativos converge reflexivamente para uma identificação teórica da comunicação com o “vínculo” intersubjetivo, seja no nível das operações discursivas para a produção de sentido, seja no nível das formações sociais de controle e gestão do vínculo pelo discurso, como as desenvolvidas no âmbito da midiatização (Sodré, 2007, p. 20).

Considerando essa perspectiva, a vinculação social é compreendida como o ponto de partida fundamental da comunicação (Sodré, 2015). Nesse sentido, ela é concebida como uma perspectiva que se origina de um elo entre pessoas, a partir do qual realidades, valores, sujeitos e crenças são elaborados. Sodré (2014) caracteriza a comunicação como emergindo desse elo, denominado "comum", que não é uma substância física, mas sim um espaço, não necessariamente físico, no qual as expectativas e referências dos sujeitos são depositadas para a construção de laços que configuram modos de vida.

O preenchimento desse "comum" efetiva a vinculação social, dando forma ao processo comunicacional não apenas pela transmissão de mensagens, mas também pela organização dos

laços sociais. Nesse contexto:

Comunicar é a ação de sempre, infinitamente, instaurar o comum da comunidade, não como uma entidade agregada, mas como uma vinculação, portanto, como um nada constitutivo, pois o vínculo é sem substância física ou institucional, é pura abertura na linguagem. O sujeito que se comunica é o mesmo ser como “entre”, logo, uma interioridade destinada a uma exterioridade, o Outro, a ser entendida antropológica ou psicanaliticamente como uma dimensão imprescindível à instauração do comum. Em outras palavras, é o sujeito de um diálogo estrutural, inerente à ideia de *communicatio* (Sodré, 2014, p. 214).

Desse modo, Costa (2018) analisa que são nesses processos de vinculação social que se constituem os sujeitos e se instaura o processo comunicacional como um mecanismo de organização de relações sociais para a construção de vínculos, de um comum e, assim, produz os sujeitos e as diferentes formas de estar no mundo. Partindo dessa perspectiva, compreende-se que é imprescindível instaurar “comuns” com o “outro” para existir em sociedade e construir vivência, cujo outro pode ser uma pessoa, um objeto ou qualquer outra “coisa” diferente de nós e que exerça influência.

O autor supramencionado anteriormente ressalta a importância de reconhecer e manter em foco as dimensões sociotécnicas na construção desse “comum”, uma vez que a existência individual é influenciada por objetos técnicos que desempenham um papel nos processos de vinculação social (Costa, 2018, p. 79). Essa perspectiva auxiliará na compreensão de como o modo de vida das quebradeiras de coco babaçu transcende questões puramente econômicas e de subsistência, gerando significados e experiências mais amplas.

José Luís Braga (2011, p. 66) também endossa a concepção das diversas possibilidades de compreensão do objeto de estudo da comunicação ao considerá-lo como um processo de “interação social”, também referido como “interação comunicacional” ou simplesmente “interação” — uma visão que parece coincidir com o entendimento de Sodré (2014). Braga (2011) explica que o objeto da comunicação não pode ser reduzido a “coisas” ou “temas”, mas:

Como um certo tipo de processos epistemicamente caracterizados por uma perspectiva comunicacional — nosso esforço é o de perceber processos em geral pela ótica que neles busca a distinção do fenômeno. Que se busque capturar tais processos e suas características nas mídias, na atualidade, nos signos, em episódios interacionais — não faz tanta diferença (Braga, 2011, p. 66).

Assim sendo, o que o autor entende como “interação social” pode se tratar de processos simbólicos e práticos que organizam as trocas sociais — entre os seres humanos — e viabilizam as diversas ações e os objetivos em que estes estão envolvidos, seja na política, na educação, na economia e na criatividade, seja na estética ou qualquer interação em sociedade. Logo, estudar as ações humanas pela perspectiva da comunicação seria observar como os sujeitos são organizados e o que deles é produzido.

Um exemplo seria o processo de interação, e comunicacional, por consequência, que

acontece ciclicamente, diariamente e constantemente quando se juntam para seu ofício, como bem descreve Barbosa (2019):

Ao longo de séculos, em diferentes lugares do Brasil, quebradeiras de coco caminham, geralmente em grupo e, ao amanhecer do dia, sob o calor do sol ainda ameno, para as áreas com babaçuais, percorrendo longas distâncias em busca do coco babaçu. Quando chegam aos babaçuais e escolhem as palmeiras, começam a coleta e a quebra do coco, que se realiza sob muita cantoria e conversa sob a sombra das palmeiras, que também passam a servir de refúgio para o calor intenso das zonas tropicais. Essa convivência se faz numa jornada de trabalho que compreende cerca de oito horas por dia (Barbosa, 2019, p. 32).

Aqui podemos perceber e entender o processo simbólico e prático das quebradeiras de coco e que organizam as suas trocas sociais, dentro e fora do mato³.

Tendo em vista os entendimentos de Sodré (2014) e de Braga (2011), o pensamento da autora Vera Veiga França (2001) sobre a problemática central dos estudos da comunicação como processo “organizador” e produtivo de realidade parece convergir. A autora chama a atenção para a necessidade de um paradigma mais consistente e complexo para consolidar a área da comunicação. À vista disso, indica outra forma de tratar a comunicação, inclusive como um processo de troca, ação partilhada, prática concreta, interação, e não apenas um processo de transmissão de mensagens.

Em suma, a comunicação compreende um processo de produção e compartilhamento de sentidos entre sujeitos interlocutores, realizado através de uma materialidade simbólica (da produção de discursos) e inserido em determinado contexto sobre o qual atua e do qual recebe os reflexos (França, 2001, p. 16).

Destarte, percebo que a comunicação é um processo que constitui relações e sentidos entre sujeitos por meio da troca e da produção de experiências, além de constituí-los socialmente, de acordo com o contexto inserido.

Neste estudo, a comunicação é entendida como um processo que organiza as interações e os vínculos sociais, bem como os valores nas relações sociais que partem de tais vínculos. Destaco, a partir deste entendimento, a interação das quebradeiras de coco babaçu com a palmeira sagrada pode ilustrar a definição que França (2001) nos traz, ao refletir que, durante a jornada de ir ao mato, a roda para quebrar o coco, as histórias que interligam essas atividades, a tradição que rodeia cada passo e as cantorias que “embalam” funcionam como a “materialidade simbólica”, transmitindo valores, tradições e experiências que moldam e são moldadas pelo contexto cultural e social das quebradeiras.

Deste modo, conforme declara Costa (2018, p. 81), encara-se aqui a comunicação como “um elo a partir do qual a realidade, as experiências, os sujeitos são elaborados. Assim, o que caracteriza o processo da comunicação é a instauração desse vínculo”, que não é uma coisa ou

³ Mato é uma das formas que as quebradeiras de coco babaçu chamam os babaçuais. Ir ao mato seria ir ao babaçual.

uma substância, mas uma relação que se constrói, que Sodré (2014) chama de “comum”, o qual não é algo determinado mas construído na relação; não se trata de algo em comum, nem é algo de dentro (sentimentos) ou de fora (instituição), mas um vazio, algo que vem a ser, no qual se constroem os vínculos (Sodré, 2014).

Assim, os processos de vinculação social se constroem os sujeitos, entendidos como formas variáveis, como Michel Foucault (2010) propõe, e que se origina o processo comunicacional, que não vem como uma transmissão de mensagem, mas como processo que organiza o vínculo social, ou seja, o modo de vida.

Desse modo, ao observar as vivências das quebradeiras de coco babaçu da comunidade de Pedrinhas pelo olhar comunicacional, é justamente olhar para a elaboração de como elas vivem e encaram o mundo, a maneira de viver. Por isso, ao abordar as quebradeiras de coco babaçu no passado, presente e futuro, focando em suas características de funcionamento, estarei encarando o processo de vinculação social, ou seja, do processo comunicacional. Logo, pretende-se entender o processo comunicacional das quebradeiras de coco babaçu da comunidade de Pedrinhas, no município de Itapecuru-Mirim, Maranhão, na contemporaneidade, que será a base para imaginar um futuro ancestral, a partir da vivência de um povo tradicional.

3.2 Da palmeira às quebradeiras de coco babaçu, um povo tradicional

A cartilha "Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais", elaborada em parceria entre a Coordenadoria de Inclusão e Mobilização Sociais (CIMOS) do Ministério Público de Minas Gerais (MPMG) e o Programa Mapeamento dos Povos Tradicionais de Minas Gerais, visa organizar e disseminar os principais instrumentos jurídicos sobre direitos e mecanismos de acesso no Brasil. Além disso, o documento oferece informações qualificadas para diversas organizações representativas de povos tradicionais. Apesar desta cartilha trazer especificidades de povos tradicionais de Minas Gerais, o documento reúne conceitos e orientações para assegurar os direitos e a dignidade das comunidades tradicionais de todo Brasil. A cartilha aborda quem são os povos tradicionais, quais são seus direitos e como acessá-los. Nesse contexto, usarei a cartilha como base para destacar alguns conceitos específicos, de acordo com legislação brasileira, que serão centrais para minha pesquisa.

Primeiro, começo evidenciando o capítulo “Quem são os povos e comunidades tradicionais”. A cartilha então conceitua como:

Os povos e comunidades tradicionais são grupos culturalmente diferenciados, que possuem condições sociais, culturais e econômicas próprias, mantendo relações específicas com o território e com o meio ambiente no qual estão inseridos. Respeitam também o princípio da sustentabilidade, buscando a sobrevivência das gerações presentes sob os aspectos físicos, culturais e econômicos, bem como assegurando as mesmas possibilidades para as próximas gerações. São povos que ocupam ou reivindicam seus territórios tradicionalmente ocupados, seja essa ocupação permanente ou temporária. Os membros de um povo ou comunidade tradicional têm modos de ser, fazer e viver distintos dos da sociedade em geral, o que faz com que esses grupos se autorreconheçam como portadores de identidades e direitos próprios (CIMOS/MPMG, 2014, p. 10).

Esses grupos promovem diversos benefícios para a coletividade nacional, o que abrange modos próprios de vidas, relações territoriais, preservação de memórias e de um patrimônio cultural material e imaterial, saberes tradicionais e dos recursos naturais. Povos tradicionais e comunidades tradicionais abrangem povos indígenas, quilombolas, quebradeiras de coco babaçu, ribeirinhos, castanheiros, comunidades de terreiro, pomeranos, pescadores artesanais, entre outros, foram oficialmente reconhecidas como categoria legal em 2007, por meio do Decreto nº. 6.040/2007, com a criação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (Carvalho; Macedo, 2019). O Decreto tem uma definição concreta do que seria as comunidades tradicionais que podem ser definidos como:

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007).

Os povos e comunidades tradicionais têm alguns aspectos específicos que determinam os seus modos próprios de ser e existir, sendo eles destacados pela CIMOS/MPMG (2014) e que são importantes para evidenciar e entender as demandas de vida desses povos tradicionais. Importante destacar que relacionam a olhares de outros autores que também destaca esses pontos de alguma forma quando falam nessa cosmovisão dessas comunidades:

- **Territórios tradicionais:**

As terras têm uma relação simbólica e específica com esses grupos, atuando como espaços sagrados que moldam seu modo de vida e visão de mundo. Assim, o território tradicional de um povo pode abranger diversos municípios, estados e até países, e é fundamental que se considere e respeite essa distribuição histórica, independente das fronteiras geopolíticas impostas pelo Estado (CIMOS/MPMG, 2014). Historicamente, povos e comunidades tradicionais têm enfrentado exclusão não apenas por questões étnico-raciais, mas sobretudo pela perda de suas terras, muitas vezes usurpadas por grileiros, fazendeiros, empresas e até pelo próprio Estado. A Lei de Terras de 1850, que exigiu registro cartorial para posse de terras,

prejudicou essas comunidades que, em geral, não possuíam acesso a recursos ou conhecimento jurídico para garantir seus direitos.

A Constituição Federal de 1891 intensificou essa desigualdade ao transferir as terras devolutas para os estados, beneficiando os posseiros letrados. A invasão de territórios tradicionais era frequentemente sustentada por jagunços e advogados que atendiam a interesses de grupos mais poderosos. Atualmente, essas terras enfrentam novas ameaças, incluindo a expansão do agronegócio, exploração mineral, criação de áreas de proteção ambiental e grandes empreendimentos, como hidrelétricas (CIMOS/MPMG, 2014).

Assim, destaca-se a visão de comunhão que povos indígenas e outras comunidades tradicionais têm com a terra onde vivem. Para eles, a terra não é uma propriedade, mas como um espaço compartilhado entre seres vivos. Ailton Krenak (2019) observa que os povos indígenas não se veem separados da natureza, mas como parte integrante dela. Para eles, pedras, montanhas e árvores são consideradas seres com direitos, semelhantes a pais, mães e parentes. Essa relação de afeto com a natureza é recíproca: eles recebem e oferecem presentes à terra (Krenak, 2019). Por isso, a natureza é sagrada para eles, e a entrada de corporações em seus territórios, criando ambientes artificiais e devastando a terra, é vista como um desrespeito. O autor, então, critica esse desrespeito, que é frequentemente chamado de "progresso" pelos não-indígenas. Segundo ele, a separação das pessoas da Mãe Terra é um resultado da abstração civilizatória, que impede a verdadeira cidadania e rouba o sentido da vida, tornando a humanidade em uma "humanidade zumbi" privada do prazer de viver, dançar e cantar (Krenak, 2019).

● **Produção**

A produção das comunidades tradicionais envolve atividades como plantio, criação, caça, pesca, extrativismo e artesanato, que estão intrinsecamente ligadas às relações de parentesco e compadrio. Essas práticas são baseadas em trocas e solidariedade entre famílias e comunidades, com grande parte da produção destinada ao consumo próprio e a eventos sociais, como festas e rituais, fortalecendo a coesão do grupo, em vez de focar exclusivamente na venda para o mercado (CIMOS/MPMG, 2014).

É importante destacar que a produção dessas comunidades segue um ritmo e lógica próprios, fundamentados na autonomia e liberdade, o que muitas vezes conflita com a pressão para se adaptar às exigências do mercado. Essas comunidades mantêm expressões culturais únicas e um vasto repertório de conhecimentos ancestrais, que orientam suas práticas produtivas, alinhadas ao calendário religioso e ao uso sustentável de recursos naturais, promovendo uma relação harmoniosa com o meio ambiente (CIMOS/MPMG, 2014).

• Organização social

Esses grupos sociais são caracterizados por famílias extensas, onde múltiplos núcleos familiares, como avós, filhos, netos e outros parentes, frequentemente compartilham uma mesma residência, atendendo a necessidades morais, sociais, culturais e econômicas específicas, com a família como centro da organização da vida comunitária. O território, por sua vez, é formado pela união de sítios familiares e uma ancestralidade comum, refletindo a conexão profunda entre família e território (CIMOS/MPMG, 2014). Em uma esfera social mais ampla, essas comunidades mantêm seus modos de vida através de relações com outros grupos da região, com termos de autoidentificação que convivem com divisões e tensões internas e externas, revelando que são espaços marcados por diversidade e não homogêneos ou fechados. Embora essa descrição não abarque toda a complexidade, ela favorece uma compreensão mais rica e respeitosa das comunidades tradicionais no contexto da sociedade brasileira e mineira, reconhecendo suas formas sociais, histórias e saberes (CIMOS/MPMG, 2014).

Povos e comunidades tradicionais são grupos organizados com base em condições sociais, culturais e econômicas específicas, mantendo relações particulares com seu território e o meio ambiente. As quebradeiras de coco babaçu, sendo mulheres que habitam territórios onde a agricultura extrativista é predominante, são sujeitos tradicionais organizados em comunidades nos campos do Maranhão, Pará, Piauí e Tocantins (Oliveira *et al.*, 2021). Esse povo tradicional busca um Bem Viver⁴ alicerçado em uma cosmovisão e concepção de vida que valorizam a conexão com o território e a ancestralidade, sustentado por uma economia baseada no babaçu, sobre a qual falarei mais adiante, e pela mobilização social.

Os aspectos culturais e históricos dessas mulheres, vivenciados no dia a dia e em suas realizações no nível micro, gradualmente abrem espaço para a participação comunitária e o fortalecimento de suas comunidades (Oliveira *et al.*, 2021). Apresento essa delimitação para introduzir as falas e narrativas históricas desses povos no próximo tópico.

3.2.1 Quebradeiras de coco babaçu e a construção de uma economia como um processo de vinculação social

As comunidades tradicionais de Quebradeiras de Coco Babaçu são formadas por mulheres de ascendência indígena e quilombola, que enfrentam desigualdades enquanto nordestinas, negras e trabalhadoras rurais (Oliveira *et al.*, 2023). Elas lutam por seus direitos e

⁴ Um caminho em desenvolvimento, baseado na solidariedade entre os seres humanos e a natureza, que já faz parte da realidade em algumas culturas ao redor do mundo (Acosta, 2016).

pela sobrevivência de suas comunidades, protagonizando diversas formas de resistência, tanto nos babaçuais quanto nos espaços onde se encontram. A maioria dessas mulheres possui pouca ou nenhuma escolaridade e, diante das dificuldades da vida, são obrigadas a enfrentar desafios como a luta pela terra, muitas vezes confrontando fazendeiros que reivindicam os territórios onde os babaçuais estão localizados. Muitas delas levam uma vida nômade, frequentemente abandonadas por seus maridos, e precisam assumir sozinhas a responsabilidade de sustentar suas famílias (Oliveira *et al.*, 2023).

Estudos de Santos (2021) e Barbosa (2019) confirmam que a quebra do coco babaçu é uma atividade tradicionalmente desempenhada por mulheres. Desde jovens, elas acompanham suas mães e avós aos babaçuais, onde coletam os frutos caídos, enchem os cestos e os transportam até os pontos de quebra. Em grupos, sentam-se no chão e, usando o fio do machado voltado para cima, batem com uma maceta, um pedaço de madeira, até que o coco se fragmente, permitindo a extração das amêndoas. Brito (2019, p. 32) ressalta que o trabalho de coletar os cocos de babaçu, seja recolhendo-os do chão ou retirando-os das palmeiras, é uma tarefa essencialmente feminina, transmitida de geração em geração. Essa prática reflete uma cultura profundamente enraizada nas mulheres, que desde cedo aprendem e perpetuam esse ofício.

Nesse sentido, as quebradeiras de coco babaçu mantêm uma conexão íntima com as palmeiras, que elas carinhosamente chamam de "mãe palmeira". Essa relação simbólica reflete não apenas o valor cultural das árvores, mas também o papel das mulheres como guardiãs do meio ambiente, pois sua prática de quebrar o coco é realizada de maneira sustentável, buscando preservar as palmeiras para as futuras gerações (Brito, 2019). Para Santos (2021), comparar a palmeira do babaçu a uma mãe expressa um profundo senso de gratidão pelas quebradeiras, pois dela provêm os produtos que as mulheres utilizam para se alimentar e vender, revelando um vínculo afetivo. Quando se reúnem nas barracas para quebrar coco, elas não apenas dividem o trabalho, mas também compartilham sonhos, alegrias e histórias com as gerações mais novas. Assim, enfrentando as adversidades que a vida naturalmente impõe, essas mulheres continuam a agregar valor ao coco babaçu e a preservar sua cultura.

É importante destacar que compreender as concepções de modo de vida dessas mulheres permite refletir sobre a experiência das quebradeiras de coco babaçu como um processo de comunicação. Isso ocorre porque essa forma de vida é construída a partir da vinculação social, ou seja, por meio de processos comunicacionais que estabelecem modos de vida e realidades (Sodré, 1014).

Segundo Lena (2020, p. 44), as quebradeiras de coco babaçu têm uma conexão emocional com as palmeiras, referindo-se a elas como uma figura materna. A autora explica

que, embora a palavra "palmeira" venha do tupi-guarani *ibá-guaçu*, que significa "fruto grande", para as quebradeiras de coco babaçu, essa árvore é vista como uma mãe, pois o fruto que ela produz é parte essencial de suas vidas, famílias e do local de vivência.

Vale destacar que o babaçu é um fruto amplamente presente em várias regiões do Brasil, com maior concentração nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste. No Maranhão, em particular, o babaçu é abundante, e é onde se localizam as principais organizações de quebradeiras de coco babaçu. Essas mulheres lutam por seus direitos, pois a atividade de quebrar o coco é uma importante fonte de sustento para muitas famílias que enfrentam condições de vulnerabilidade social (Lena, 2020). Diante desse contexto, o trabalho das quebradeiras de coco babaçu não apenas garante a sobrevivência de suas famílias, mas também preserva uma cultura e seu modo de vida e profundamente enraizados na tradição dessas comunidades (Lena, 2020). A palmeira, com seu fruto grande, simboliza tanto a luta quanto a resistência dessas mulheres em manter suas tradições vivas e proteger seus meios de subsistência.

O Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), que emergiu da mobilização de movimentos de mulheres rurais durante o processo de redemocratização do Brasil, organiza o movimento dessa economia de vida das quebradeiras de coco babaçu. Esse movimento se articulou com outros grupos, como sindicatos rurais e a Igreja Católica, através das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), buscando reivindicar direitos sociais e ampliar a representação política (Aguar, 2016).

Ao dizer que a realização do trabalho da quebra do coco babaçu para comercialização e sustentação de unidades domésticas é o único dado que iguala as diversas existências das quebradeiras de coco, Barbosa (2019) evidencia que a economia do babaçu constrói uma economia moral, como descreve Thompson (1998), que vai além de uma economia clássica e das questões monetárias, visto que é uma dinâmica econômica que se fundamenta nos costumes, nas regras e nos valores sociais do extrativismo (Barbosa, 2019). As práticas produtivas das quebradeiras de coco, assim, se baseiam neste modo de vida próprio, que tem a quebra do babaçu como um objeto central do qual são construídos valores que constituem essas mulheres como sujeitos, que passam a elaborar diferentes interpretações do mundo e modos de vida.

As raízes do MIQCB, de acordo com Carvalho e Macedo (2019), podem ser encontradas no Estado do Maranhão, mas expressamente na região do Médio Mearim, área caracterizada como de intensos conflitos agrários entre latifundiários e trabalhadores do campo. Esses conflitos corroboraram para criação da Associação em áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (ASSEMA), organização de apoio técnico aos trabalhadores rurais que contribuiu

para criação de um grupo de estudos de mulheres camponesas (Barbosa, 2019). Essa organização forneceu apoio técnico aos trabalhadores rurais e desempenhou um papel fundamental na criação de um grupo de estudos para mulheres camponesas.

O reconhecimento do trabalho diário das mulheres no extrativismo do coco babaçu, junto à luta pelo acesso e preservação das palmeiras, impulsionou a formação de coletivos e organizações em povoados desde o início dos anos 1990 (Carvalho; Macedo, 2019). Essas mulheres enfrentaram e continuam enfrentando tensões e conflitos específicos relacionados ao acesso e uso das áreas de babaçuais, muitas vezes cercadas e apropriadas indevidamente por fazendeiros e empresas agropecuárias (Oliveira *et al.*, 2021). Esse cenário também levou à consolidação do modo de vida de ser “quebradeiras de coco babaçu”, um termo que elas mesmas adotaram para descrever seu trabalho, realizado de forma artesanal e sem mecanização. Tendo isso em vista, a forma de vida das quebradeiras de coco resiste como uma expressão vital de uma pauta social e podem ser decisivas na transformação das estruturas de poder, promovendo maior inclusão e justiça.

As quebradeiras de coco babaçu são, majoritariamente de origem indígena e quilombola (Oliveira *et al.*, 2023), enfrentam desigualdades como mulheres nordestinas, negras e quilombolas, lutando por si mesmas e por suas comunidades. Com pouca ou nenhuma escolaridade, são obrigadas a batalhar pela sobrevivência, enfrentando fazendeiros e proprietários que controlam as terras onde crescem os babaçuais. Muitas delas, abandonadas por seus maridos, enfrentam sozinhas a responsabilidade de sustentar suas famílias, levando uma vida marcada por lutas e adversidades.

Santos (2021) e Barbosa (2013) ressaltam que a quebra do coco babaçu, uma atividade tradicionalmente exercida por mulheres, transmitida de geração em geração. Desde cedo, as meninas acompanham suas mães e avós aos babaçuais, onde coletam os frutos caídos, enchem os cestos e os levam aos pontos de quebra. Sentadas em grupo, utilizam uma técnica específica, empregando um machado e uma maceta (um pedaço de madeira) para fragmentar o coco e extrair as amêndoas. Desde cedo, assim, aprendem a prática, somando os esforços para uma economia produtiva da família e quando chegam na fase adulta “levam consigo esse legado de trabalho que tem feito com que sejam diretamente responsáveis pelo provimento de sua prole, de seus irmãos mais jovens ou de seus parentes idosos” (Barbosa, 2019, p. 32).

Baseado nisso, descreve-se o trabalho das quebradeiras de coco da seguinte forma:

Ao longo de séculos, em diferentes lugares do Brasil, quebradeiras de coco caminham, geralmente em grupo e, ao amanhecer do dia, sob o calor do sol ainda ameno, para as áreas com babaçuais, percorrendo longas distâncias em busca do coco babaçu. Quando chegam aos babaçuais e escolhem as palmeiras, começam a coleta e a quebra do coco, que se realiza sob muita cantoria e conversa sob a sombra das palmeiras, que

também passam a servir de refúgio para o calor intenso das zonas tropicais. Essa convivência se faz numa jornada de trabalho que compreende cerca de oito horas por dia (Barbosa, 2019, p. 32).

Viviane Barbosa (2019) chama de economia do babaçu, baseada no trabalho feminino que, ainda obscurecida, é uma forma de subsistência significativa para essa população camponesa e que é acompanhada de valores e modo de vida próprios de quem faz parte dessa cadeia produtiva. Assim Barbosa (2019, p. 33) relaciona a ascensão da economia do babaçu com as relações das quebradeiras de coco:

(...) a ascensão econômica do babaçu como produto de grande valor no mercado local e nacional, bem como na lista de exportações, especialmente a partir de início do século XX, veio acompanhada pela obliteração simbólica e prática dos sujeitos relacionados à extração do babaçu. É provável que a ausência dos sujeitos diretamente envolvidos com a coleta e quebra do babaçu nas fontes oficiais se remeta, de início, à associação da quebra do coco a uma economia de subsistência e, ao mesmo tempo, à sua naturalização como trabalho feminino, portanto doméstico e desprovido de importância econômica (Barbosa, 2019, p. 33).

Convém, então, destacar que as diversas formas de protagonismo dessas mulheres nessa dinâmica econômica de subsistência indicam sua grande força política. Diante disso, é preciso reconhecer a regularidade histórica passível de ser vista na longa duração do trabalho dessas mulheres. Além disso, é preciso reconhecer que a dinâmica da extração do babaçu é marcada por uma tendência de uma economia autônoma, que pode levar a uma reafirmação na seara da produção, circulação e consumo desse produto (Barbosa, 2019).

Barbosa (2019, p. 3) aponta, ainda, que a análise dessa memória em torno das práticas do extrativismo do babaçu e das medidas implementadas para sua produção, comercialização e industrialização expõe o esquecimento das quebradeiras de coco e “desponta como uma questão analítica significativa para o entendimento de múltiplos processos constituintes da história do Maranhão”. A dinâmica econômica vigente, então, teria pouco a dizer sobre a densa e difundida economia moral, descrita por Thompson (1998), do babaçu, cuja a forma e as práticas teriam muito a informar acerca do universo das quebradeiras de coco, permitindo identificar o processo de formação de identidades coletivas entre essas mulheres. Desse modo, ao falarmos de constituição de sujeitos, valores e modos de vida das quebradeiras estamos falando da comunicação, enquanto processo de vinculação social, na perspectiva de Muniz Sodré (2014), o qual entende vinculação social como um objeto de estudo da ciência da comunicação, relacionando-se com a constituição de sujeitos, valores e modos de vida.

Entendemos que a economia do babaçu e toda a cadeia produtiva da quebra do coco, o qual constitui as quebradeiras de coco como sujeito, bem como os seus valores instaurados no seu modo de produção, é organizado por um modo de vida, mesmo que não esteja evidente, ao entregar e instaurar valores para um determinado público. Dessa forma, a proposta de valor das

práticas das quebradeiras de coco instaura sentidos, fazendo com o a economia do babaçu e a cadeia produtiva como uma forma de ver o mundo e, assim, constituir um processo comunicacional.

Convém destacar que o protagonismo dessas mulheres na dinâmica econômica de subsistência revela sua notável força política. É fundamental reconhecer a continuidade histórica presente na longa duração do trabalho das quebradeiras de coco babaçu, bem como a tendência da extração do babaçu a constituir uma economia autônoma e autárquica em relação ao mercado, o que pode reafirmar seu papel na produção, circulação e consumo desse produto (Barbosa, 2019).

A análise das memórias associadas às práticas de extrativismo do babaçu, bem como das medidas implementadas para sua produção, comercialização e industrialização, revela o esquecimento histórico das quebradeiras de coco. Barbosa (2019, p. 3) aponta que isso emerge como uma questão analítica significativa para compreender os processos constitutivos da história do Maranhão. A economia moral do babaçu, descrita por Thompson (1998), oferece ideias valiosas sobre o universo das quebradeiras de coco, contribuindo para a formação de seus modos de vida coletivos e reforçando seu papel na comunicação e vinculação social, conforme a perspectiva de Muniz Sodré (2014).

Brito (2019) destaca, assim, a importância do babaçu na vida dessas mulheres, enfatizando que a coleta dos cocos, seja aos pés do babaçu ou retirando-os das palmeiras, é uma prática profundamente enraizada na cultura feminina, passada de geração em geração. As quebradeiras mantêm uma relação quase maternal com as palmeiras, a quem chamam de “mãe palmeira”, reconhecendo nelas uma fonte de sustento e proteção para suas comunidades. Lena (2020) complementa essa visão, observando que as quebradeiras veem a palmeira como uma figura materna, essencial para suas vidas e identidades locais. O babaçu é amplamente utilizado em diversas regiões do Brasil, especialmente no Norte, Nordeste e Centro-Oeste, com maior concentração no Maranhão, onde as quebradeiras se organizam em associações e cooperativas para lutar por seus direitos e garantir o sustento de suas famílias.

A palmeira de babaçu, de acordo Dias (2005), tem múltiplas utilidades, com cada parte sendo aproveitada, desde a amêndoa, usada na produção de óleo, até as folhas, que servem para a confecção de artesanato e a cobertura de casas. Essa diversidade de usos destaca a importância econômica e social do babaçu para as comunidades extrativistas. A união das quebradeiras em mutirões fortalece o coletivo, culminando na criação do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB). Essa organização permite que essas mulheres, antes invisibilizadas e marginalizadas, passem a negociar coletivamente seus produtos, assegurando

seus direitos e lutando contra a exploração comercial. Lena (2020) observa que as quebradeiras, ao se organizarem em torno do "babaçu livre", conquistaram espaços nas organizações sindicais, cooperativas, partidos políticos e movimentos sociais, resultando na aprovação da "Lei do Babaçu Livre".

Os estudos de Lena (2020), Dias (2005), e Santos (2021) revelam os obstáculos que essas mulheres enfrentam, como conflitos de terra, falta de reconhecimento e exploração econômica. Mesmo assim, elas continuam a lutar pela preservação dos babaçuais e pela sustentabilidade de suas comunidades. A cultura das quebradeiras, transmitida de mães para filhas, assegura que essa tradição não se perca. As crianças aprendem desde cedo a importância de preservar os babaçuais e a cultura associada, garantindo que a forma de vida das quebradeiras continue viva. Essa transmissão de conhecimento e valores fortalece o movimento e mantém viva a luta dessas mulheres. Muito além de quebrar cocos, mas também reafirmam paradigmas, reafirmando seu papel como líderes e defensores de suas comunidades e do meio ambiente.

Costa (2018) analisa que, em processos de vinculação social, aqui exemplifico com as quebradeiras de coco babaçu, os sujeitos se constituem e o processo comunicacional atua como um mecanismo que organiza as relações sociais e constrói vínculos, o "comum". Esse "comum" produz os sujeitos e define as diferentes formas de estar no mundo. Sob essa ótica, compreende-se que a criação de vínculos com o "outro" — seja uma pessoa, um objeto ou qualquer elemento distinto de nós — é essencial para a convivência social. Esse "outro" exerce influência e permite a construção de vivências.

Partindo dessa perspectiva, percebo o processo comunicacional na constituição das quebradeiras de coco como sujeitos. O ato de quebrar coco e todo o processo que envolve a exploração das múltiplas possibilidades do babaçu moldam um modo de vida específico, uma forma única de estar no mundo, enraizada em uma cosmovisão influenciada pela ancestralidade dos povos originários.

A economia do babaçu e toda a cadeia produtiva relacionada à quebra do coco constituem as quebradeiras de coco como sujeitos, moldando seus valores e modos de vida. A proposta de valor das quebradeiras de coco estabelece sentidos e processos comunicacionais que caracterizam a economia do babaçu, como uma forma de viver e sonhar, a partir do ser quebradeiras de coco. Assim, surge a vontade desta pesquisadora de conhecer essa forma de vida desde sua memória ao que almeja para futuro, tendo em vista que a temporalidade de passado, presente e futuro estão juntos neste modo de vida destas comunidades, que busco aprofundar em capítulo adiantes, a partir da vivência da Comunidade de Pedrinhas. No próximo tópico busquei detalhar a discussão.

3.2.2 A Palmeira de Babaçu que promove o passado, presente e futuro

Ave Palmeira, que sofre desgraça, malditos derrubam, queimam e devastam. Bendito é teu fruto que serve de alimento e no leito da morte ainda nos dá sustento. Santa mãe palmeira, mãe de leite verdadeiro. Em sua hora derradeira, rogai por nós quebradeiras (Silva *et al.*, 2016, p. 13).

altura e possui como principal característica as suas folhas arqueadas. A citação acima é intitulada *Ave Maria das Quebradeiras*, de autoria da quebradeira de coco Maria do Socorro Teixeira Lima. A palmeira que dona Maria do Socorro roga é o babaçu que pode alcançar até 30 metros do documento “Pequenos Projetos Ecosociais de Quebradeiras de coco babaçu: reflexões e aprendizados”, explica o que seria Palmeira de Coco Babaçu, encontrada não somente no Brasil, mas também em outros países sulamericanos, como Bolívia, Guiana e Suriname. No Brasil, a palmeira ocupa uma área estimada em 25 milhões de hectares e ocorre mais expressivamente nos estados do Maranhão, Piauí, Pará e Mato Grosso; e em partes isoladas dos estados de Alagoas, Amazonas, Bahia, Ceará, Goiás, Minas Gerais, Pará, Pernambuco, Rondônia e Tocantins (Silva *et al.*, 2016).

Figura 1 - Palmeira de coco babaçu



Fonte: Acervo da autora (2024)

Silva *et al.* (2016) apresentam a ficha do babaçu:

Origem do nome: Vem do Tupi-Guarani, *ibá-guaçu*, que significa fruto grande. **Nomes populares:** babaçu, babassu, babaçu, coco-palmeira, coco-de-macaco, coco pindoba, coco-naiá, baguaçu, uauaçu, auaçu, aguaçu, bauaçu, guaguaçu, catolé, andaiá, andajá, indaiá, pindoba, pindobassu, dentre outros. **Nome científico:** *Attalea*

speciosa Mart.ex Spreng. **Família:** Arecaceae (Silva *et al.*, 2016, p. 18).

Bartaburu (2018) evidencia que do babaçu, nada se perde. Da palha, produzem o cesto. Das folhas, constroem os tetos das casas. Das cascas, fazem o carvão. O caule se transforma em adubo. Das amêndoas, produzem o óleo, sabão e o leite de coco. Do mesocarpo, fazem farinhas altamente nutritivas. De geração a geração, é passado esse ofício tradicional de coletar cocos e quebrá-los para extrair um dos óleos mais versáteis da natureza (Bartaburu, 2018). Silva *et al.* (2016) explicam que cada uma das partes do Babaçu apresenta uma diversidade de usos e produtos possíveis de serem fabricados, como demonstrado na imagem:

Figura 2 - Estrutura da Palmeira de babaçu



Fonte: Silva *et al.* (2016, p. 18)

A palmeira gera um fruto, o coco babaçu, constituído da seguinte forma: endocarpo, mesocarpo, 12,6% de epicarpo e 8,7% de amêndoa (Bartaburu, 2018). Cada parte do fruto possui uma variedade de uso, como mostra a imagem no relatório, e aqui demonstro.

Figura 3 - Estrutura do Coco babaçu



Fonte: Silva *et al.* (2016, p. 18)

O endocarpe; simplificando, a casca do coco é tão dura quanto o coco verde, e o processo de quebrá-lo para extrair-se as amêndoas é feito por meio da quebra tradicional, que consiste em prender um machado embaixo das pernas, apoiar o coco na lâmina do machado com uma das mãos e golpeá-lo com o porrete, um pedaço de madeira compacta, cilíndrica e arredondada nas pontas. Silva *et al.* (2016) destacam que, por apresentar diversos usos, formas e utilidades na vida de quem realiza o ofício da quebra do coco, a palmeira se construiu como espécie de grande símbolo na vida das famílias, tendo em vista as fontes e as relações que essas mulheres estabelecem com o babaçu, assim, se molda como uma parte não só econômico na vida das comunidades, mas também no modo de vida e de vínculos sociais.

Para as quebradeiras, 'quem passa a vida inteira no cocal conversa com a palmeira e ela responde. Do jeito que a gente está, ela está. Do jeito que a gente sofre, ela sofre também'⁵ Por isso, para elas a palmeira é uma mãe que cuida de todos (Silva *et al.*, 2016, p. 19).

Barbosa (2013) parece complementar esse pensamento, ao construir uma análise e pesquisa sobre as questões relacionadas a gênero, trabalho e identidade no universo das quebradeiras de coco babaçu. A autora escreve que o babaçu é uma existência, um símbolo para a vida das mulheres que realizam o ofício da quebra de coco. Nesse sentido, Barbosa (2019) explica o processo pelo qual uma mulher se torna uma quebradeira de coco, mesmo com uma diversidade de vivências sociais:

Articuladas ou não em movimento social, associações, cooperativas ou sindicatos,

⁵ Este comentário foi feito por quebradeiras durante reunião realizada no I Encontro de Experiências e Aprendizados do PPP-ECOS na Amazônia, em março de 2017 (Silva *et al.*, 2016).

jovens, adultas ou idosas, negras, brancas ou de outras cores e pertencimentos étnico raciais, casadas, vivendo relações estáveis ou fortuitas, ou sendo mulheres sós com seus filhos, existe um dado que iguala as diversas existências das quebradeiras de coco: a realização do trabalho de quebra do coco babaçu para o sustento de suas unidades domésticas (Barbosa, 2019, p. 30).

Tendo isso em vista, essas mulheres que podem ter várias divergências de experiências sociais e de construção enquanto sujeito, mas partem de um ponto comum com o qual se vinculam, erguendo uma maneira própria de vida. Nessa linha de pensamento, a atividade extrativista e agrícola do babaçu e a produção de arroz, mandioca, milho e feijão são as principais atividades da zona rural do estado do Maranhão, realizadas por homens e mulheres (Barbosa, 2013). As mulheres destas comunidades, que desde cedo aprendem a prática, somando os esforços para uma economia produtiva da família e quando chegam na fase adulta “levam consigo esse legado de trabalho que tem feito com que sejam diretamente responsáveis pelo provimento de sua prole, de seus irmãos mais jovens ou de seus parentes idosos” (Barbosa, 2019, p. 32).

Sobre estudar o modo de vida das quebradeiras de coco, Cruz (2006) ressalta que compreendê-lo e dialogar com as diversas facetas concretas que assumem o viver desses sujeitos consistiu em não dissociar seus modos de trabalhar, viver e se organizar. São modos de vida instáveis, sejam individuais ou coletivas. Nesse sentido, Barbosa (2013) reconhece que entre as quebradeiras de coco há uma diversidade de categorias de engajamento político, desde as lideranças até as sócias pouco atuantes nos movimentos, mencionando mesmo as que só apoiam. Diante disso, “essas variações jogam um papel central na percepção das relações sociais estabelecidas e nos discursos dessas mulheres, posicionadas desigualmente dentro desse espaço institucional e político” (Barbosa, 2013, p. 17).

Diante disso, compreendemos que, na diversidade de sujeitos dentro dos movimentos e comunidades das quebradeiras de coco, há uma multiplicidade de perspectivas de vida e de futuro. Apesar dessas diferenças, todos se conectam pela ancestralidade e pelo ofício de serem guardiãs dos babaçuais. Essa ligação não está apenas no passado, no presente ou no futuro como momentos sequenciais, mas sim como uma sobreposição de tempos, onde esses momentos coexistem e se interligam. O modo de vida dessas mulheres revela que passado, presente e futuro estão entrelaçados, como a amêndoa e a casca de um coco, que se completam e dependem um do outro. Cada camada do tempo – como na casca que protege a amêndoa e a amêndoa que nutre – se influencia e se reflete no que vem a seguir, conectando a vivência de hoje com o imaginário de amanhã.

As práticas produtivas e a existência das quebradeiras de coco babaçu são moldadas por uma memória ancestral e uma relação simbólica com as palmeiras de babaçu que as constituem

como sujeito, que passam a elaborar diferentes valores, interpretações do mundo e modos de vida, que podem ajudar a entender o passado, compreender o presente e projetar o futuro. Assim, para pensar o futuro de comunidades tradicionais, é preciso que se imagine a concretude que essas comunidades têm, no presente, e a memória da ancestralidade que as constituem, do passado. Um futuro ancestral. No entanto, antes de discutir o que seria um futuro ancestral, a partir das vivências das quebradeiras de coco, é preciso discutir sobre a conscientização do “por que” e “como” nos alfabetizar para o futuro. Veremos o próximo item.

4 ALFABETIZAÇÃO PARA FUTUROS E COMUNIDADES TRADICIONAIS

A continuidade das quebradeiras de coco babaçu e sua existência no mundo estão intrinsecamente ligadas à relação com os babaçuais, uma vez que sua subsistência provém dessas palmeiras. Por sua vez, os babaçuais, reciprocamente, conseguem resistir às chuvas e ao fogo, porém, se os cocos e as folhas não forem retirados com cuidado, as palmeiras apodrecem e morrem, dependendo dos cuidados de suas guardiãs. Elas dependem uma da outra para sobreviver. O Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), organização que representa os interesses sociais, políticos e econômicos desse grupo, tem como visão de futuro se tornarem guardiãs da floresta de babaçu, valorizando os conhecimentos tradicionais, lutando pelo acesso à terra e ao território, pela liberdade do babaçu e pela prática da agroecologia (MIQCB, 2023).

Refletindo sobre a relação entre as quebradeiras de coco babaçu e os babaçuais, é evidente que suas histórias de vida e práticas revelam muito mais do que simples atividades econômicas. Essas mulheres, que se identificam como “filhas da Mãe Palmeira” e “guardiãs da floresta”, cultivam uma conexão com as palmeiras, das quais extraem não apenas sustento e trabalho, mas também dignidade e vida. Essa simbiose com a natureza é mais do que uma relação de sobrevivência; é a expressão de um processo comunicacional único que define sua existência e modo de compreender o mundo e a si mesmas.

Como já explorei, a vida dessas mulheres é profundamente moldada por essa relação, e suas práticas de extrativismo refletem um conhecimento ancestral que vai além de qualquer educação formal. Barbosa (2019) acrescenta a essa compreensão ao afirmar que o ato de quebrar o coco babaçu para garantir a subsistência é o elemento que une as diversas experiências dessas mulheres, criando uma economia moral que ultrapassa as fronteiras da economia clássica e das questões monetárias. Essa economia é fundamentada em costumes, valores sociais e regras que não apenas organizam a atividade extrativista, mas também constroem as mulheres como sujeitos (Thompson, 1998).

Essa forma de ver o mundo, uma cosmovisão das quebradeiras de coco, não é o resultado de uma escolarização formal. Pelo contrário, essas mulheres, muitas delas sem acesso à educação formal, trazem em seus saberes uma herança profundamente ligada à diáspora forçada e à escravidão de seus ancestrais africanos e indígenas (Santos, 2021). Durante a colonização brasileira, esses saberes foram transmitidos de geração em geração, enraizados na resistência e na sobrevivência, e agora continuam a moldar suas vidas e sua relação com o mundo.

Assim, percebo que os processos de vinculação social/comunicação do babaçu e toda a

cadeia produtiva da quebra do coco não são apenas atividades econômicas, mas práticas que dão forma às quebradeiras de coco, enquanto sujeito, como sujeitos sociais. Esses valores, incorporados em seus modos de produção, estruturam-se em um modo de vida, intrinsecamente ligada a uma relação simbólica com os babaçuais, com uma lógica que orienta a forma como esses processos geram e transmitem significados e valores para a comunidade e que deve ser preservado. No entanto, como evidenciado na reportagem “A Última Quebradeira de Coco” de Victória Pilar (2022), o avanço do agronegócio nas florestas de palmeiras e as mudanças culturais estão levando esse modo de vida ao declínio. O envelhecimento das quebradeiras de coco mais antigas, aliado à busca dos jovens por novas oportunidades, pode ameaçar a continuidade dessas práticas, que agora se encontram à beira da extinção em diversas regiões.

A expansão do agronegócio, a violência nos territórios rurais, e o aumento das pastagens para gado são fatores que agravam ainda mais essa descontinuidade. Com a escassez de novas gerações para substituir as mais velhas, a conexão afetiva e mútua com os babaçuais enfraquece, o que não só afeta a saúde e produtividade das palmeiras, mas também ameaça a sobrevivência das comunidades de quebradeiras. Como destaca a jornalista Pilar, "em um futuro próximo, é provável que, sem quebradeiras de coco nas regiões, também não existam florestas de coco babaçu – e vice-versa" (Pilar, 2022).

Durante uma entrevista para a Revista Piauí, Layane Alves, uma das quebradeiras mais jovens, expressa seu entendimento sobre os novos projetos da juventude, afirmando que não é justo que quebrar coco seja a única opção para as mulheres de sua comunidade (Pilar, 2022). Ao mesmo tempo, ela ressalta a importância de preservar o legado de seus ancestrais. Ela quer que sua filha tenha acesso à educação e oportunidades diferentes, mas também deseja que, no futuro, a tradição e a presença das quebradeiras de coco não sejam extintas: "eu quero que daqui a vinte anos alguém possa vir fazer uma reportagem aqui e encontre esse lugar com gente, não com pasto. O campo é feito de gente, não de produtos" (Alves, (?) *apud* Pilar, 2022).

O possível fim dessa tradição levanta uma questão fundamental: será este o novo rumo da economia do babaçu. Em 2005, no Fascículo 4 - Quebradeiras de coco babaçu da Baixada Maranhense, da Nova Cartografia Social da Amazônia, essa mesma preocupação foi expressa por líderes das quebradeiras, como Zulmira de Jesus Santos Mendonça e Maria Eulália Mendes Nunes, que perguntavam: como construir um futuro em que a relação simbólica e ancestral das quebradeiras de coco permaneça viva e sua memória seja preservada?

Pensar no futuro, especificamente um futuro de povos tradicionais, pode nos trazer temor, com visões de destruição e crises, mas também esperança, imaginando-o como um tempo de novas oportunidades e soluções para os desafios presentes. No entanto, como nos

alerta Krenak (2022), essas projeções do futuro muitas vezes parecem distantes da nossa realidade, levando-nos a questionar como podemos realmente imaginar e alcançar um futuro que esteja em harmonia com o que podemos ver e tocar.

Como mencionei, iniciei minha pesquisa de mestrado com objetivo de colaborar com a Cooperativa Interestadual das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu (CIMQCB) a partir de um modelo organizacional para as práticas produtivas da Economia do Babaçu, centrado no processo comunicacional. Embora pudéssemos documentar e atualizar essas práticas, essa abordagem parecia insuficiente para capturar o que realmente importa: como essas mulheres podem imaginar e moldar seu futuro.

Ao refletir sobre os desafios que essas mulheres enfrentam – organização, estruturação, a luta contra a violência no campo, e a batalha pela regularização das florestas de babaçu e a posse de suas terras – ficou claro que o verdadeiro desafio não é apenas estrutural, mas também imaginativo. Para imaginar um futuro viável, é necessário construir coletivamente novos aprendizados e uma inteligência compartilhada que possa concretizar os significados de existência, sustentabilidade e inclusão nos territórios onde vivem e trabalham.

A UNESCO (2023), em sua disciplina de Alfabetização para Futuros, defende que, quando as pessoas "são capazes de decidir por que e como usar o futuro, elas se tornam mais capazes de detectar e criar o que de outra forma seria invisível – inovação e transformação." Portanto, a construção de um guia para um "futuro ancestral", a partir de uma comunidade de quebradeiras, não é apenas uma oportunidade de organização, mas uma chance de se preparar para as inovações que o futuro trará e de enfrentar com coragem as mudanças que virão. Essa abordagem fomenta a relação com futuro e uma confiança crescente na capacidade de compreender e aproveitar as oportunidades que surgem com a mudança.

A reflexão sobre o futuro da economia babaçu e a afirmação de que “nós temos que existir” (PNCSA, 2005) direciona esta pesquisa para o fortalecimento da imaginação coletiva das quebradeiras, permitindo-lhes criar e explorar diferentes caminhos para a economia do babaçu e assegurar a continuidade e a existência de suas comunidades. Falar sobre o futuro implica, portanto, em registrar a memória e planejar a existência do futuro no presente.

Nesse contexto, é fundamental olhar para o processo pelo qual essas mulheres se constituem como sujeitos, e a comunicação surge como a lente mais adequada para entender e articular essa complexidade. Baseando-se na tese de Muniz Sodré (2014), podemos considerá-la uma ciência que organiza as relações sociais. A vinculação social é o verdadeiro objeto de estudo da Ciência da Comunicação, e é por meio dela que se constroem sujeitos, valores e modos de vida (Sodré, 2014).

Assim, neste capítulo buscou lançar luz sobre o conceito de alfabetização em futuros, relacionando-o com a comunicação e com a ancestralidade tradicional das quebradeiras de coco babaçu em uma comunidade específica no Maranhão. O objetivo é discutir como o futuro dessas mulheres pode ser imaginado e concretizado com base nas possibilidades existentes no presente. Suas práticas produtivas e suas próprias existências estão profundamente moldadas por uma memória ancestral e uma relação simbólica com as palmeiras de babaçu, que as constituem como sujeitos, permitindo-lhes desenvolver diferentes valores, interpretações do mundo e modos de vida. Esses elementos não só ajudam a entender o passado e a compreender o presente, mas também a projetar o futuro.

A partir do olhar da Comunicação como processo de vinculação social e produção de sentido, como já vimos com pensamentos de França (2001), Sodré (2014), Braga (2011), Costa (2018), podemos entender que a construção de um "futuro ancestral" nas comunidades tradicionais exige pensarmos de forma sobreposta o presente e a memória de sua ancestralidade. A comunicação, nesse contexto, não é apenas uma troca de informações, mas um processo que foca seu olhar para os processos de vínculos sociais, ao "comum" da comunidade. Esse "comum" é moldado pela interação entre passado e presente, estabelecendo um campo de trocas de sentidos que permite imaginar um futuro. Assim, a ideia de um "futuro ancestral" se fundamenta na capacidade de uma comunidade se vincular com suas tradições e valores, utilizando essas referências como alicerce para criar um futuro que respeite sua herança cultural.

Ao pensar o futuro dessas comunidades, a comunicação age como os laços sociais para garantir que a memória ancestral se mantenha viva e relevante. A produção de sentido acontece na medida em que o passado e o presente dialogam para dar forma às novas gerações e garantir a continuidade da cultura. Portanto, imaginar o futuro exige compreender o futuro e o presente como uma extensão viva dessa ancestralidade, e a comunicação tem um papel central nesse processo de articulação, entre o sujeito e como eles vivem, aqui focando nas quebradeiras de coco babaçu de Pedrinhas.

4.1 O futuro ainda não existe, só pode ser imaginado

Pensar no futuro pode, por vezes, nos assombrar. Cenários apocalípticos, destruição e crises emergem em nossas mentes, gerando desconfiança e incertezas. Por outro lado, se mostra também como esperança, ao se apresentar como um tempo de oportunidades, possibilidades de redenção, no qual apareceria magicamente soluções para problemas do presente. Em boa parte das interpretações, as projeções e as ilusões deste tempo se afastam do que está ao nosso

alcance, ao redor (Krenak, 2022). A dualidade entre o medo e a esperança revela-se na forma como projetamos e interpretamos o que está por vir, muitas vezes distanciando-se do que é possível, do que está ao nosso alcance. Neste sentido, como podemos pensar no futuro, se nos afastamos do que podemos imaginar ou alcançar?

A Organização das Nações Unidas para Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), em um papel de laboratório global de ideias na vanguarda do conhecimento humanos, mostra que comunidades e as pessoas, em diversos lugares, são capazes de entender melhor o papel do futuro naquilo que pode ver, perceber e fazer (UNESCO, 2023). Desde 2012, a UNESCO tem refletido que as pessoas podem se conscientizar de “por que?” e “como” usar o futuro (UNESCO, 2023). Diante disso, boa parte das ilusões do que poderia ser futuro, que se afastam da realidade, permanecem invisíveis, sem algo concreto ou sentido, visto que são excluídas de nossas imagens do futuro baseado do que podemos concretamente pensar e imaginar.

Dessa forma, para podermos ter essa consciência do futuro, pensar com clareza e confiança, a UNESCO tem apresentado perspectivas, diálogos e ações relacionadas ao desenvolvimentos de pensamentos para futuros e aplicações de Estudos de Futuros, o que vai chamar de *Futures Literacy* (Letramento de Futuros ou Alfabetização para Futuros) (UNESCO, 2023). Assim, Alfabetização para Futuros é:

A habilidade que permite que as pessoas entendam melhor o papel do futuro naquilo que veem e fazem. Ser alfabetizado sobre o futuro fortalece a imaginação, aumenta nossa capacidade de preparar, recuperar e inventar à medida que as mudanças ocorrem. O termo *Futures Literacy* imita a ideia de alfabetização em leitura e escrita porque é uma habilidade que todos podem e devem adquirir. É uma habilidade que está ao alcance de todos (UNESCO, 2023, p. 1).⁶

Desta maneira, ser alfabetizado para futuros seria a capacidade de saber imaginar o futuro e por que é necessário, tendo em vista que pode nos tornar mais conscientes das fontes do que podemos chamar de esperança e medos, além de melhor aproveitarmos o poder de imaginar futuros, permitindo a diversidades e a oportunidade do mundo que estamos vivendo e/ou já vivemos e as escolhas que fazemos e/ou fizemos. A UNESCO (2023) vai dizer que as pessoas podem se tornar mais habilidosas em “usar o futuro” por dois fatores. 1) o futuro ainda não existe, só pode ser imaginado. 2) Os seres humanos têm a capacidade de imaginar. Dois pontos importantes e complementares que nos ajudam a entender que somos capazes de aprender a imaginar futuros de diversas formas e por diferentes razões, tornando-se

⁶ Este trecho foi traduzido a partir do original: “The skill that enables people to better understand the role of the future in what they see and do. Being literate about the future strengthens imagination, enhances our ability to prepare, recover, and innovate as changes occur. The term *Futures Literacy* mirrors the idea of literacy in reading and writing because it is a skill that everyone can and should acquire. Moreover, it is a skill within everyone's reach.”.

“alfabetizado no futuro” ou “letrado para futuro” (UNESCO. 2023).

Santos (2017) destaca que as concepções de letramento para futuros ao discutir sobre a letramento e a garantia de futuros, a partir de uma análise de políticas de letramento da UNESCO, se alinham com as e abordagens dos Novos Estudos dos Letramentos, a partir dos autores Street (2003); Gee (1996) e dos Multiletramentos, baseado no Grupo Nova Londres (1996); Cope e Kalantzis (2000). A partir da abordagem do Novos Estudos dos Letramentos, o letramento seria uma prática social, indo além de uma aquisição de habilidades em práticas predominantes. Street (2003) entende que o letramento enquanto um paradigma sociocultural que substitui os antigos paradigmas psicolinguísticos, que até então, viam o letramento como uma habilidade restrita à leitura e escrita (Lankshear; Knobel, 2006). No entanto, neste novo paradigma, os novos letramentos estão intrinsecamente ligados às relações socioculturais e só fazem sentido quando inseridos em seus contextos sócio-histórico-culturais (Gee, 1996).

Alinhados às questões colocadas pelos pensadores do Novos Estudos dos Letramentos, o conceito dos Multiletramentos (Grupo Nova Londres, 1996; Cope; Kalantzis, 2000; Rojo; Almeida, 2012) carrega no prefixo 'multi' duas interpretações principais: a diversidade linguístico-cultural ou a multicontextualidade dos letramentos, que inclui fatores como identidades sociais, experiências de vida, contextos culturais e conhecimentos especializados, entre outros; e a variedade de canais de comunicação (Oliveira; Szundy, 2014), ou seja, a multimodalidade, que abrange formas de comunicação como o visual, o espacial, o escrito, o oral, ou gestual, entre outras.

Assim, a produção de significados envolve agentes sociais que são “[...] capazes de entender, criar e modificar significados linguísticos, visuais, sonoros, gestuais e espaciais no processo de moldar novos futuros sociais no trabalho, na esfera pública e na comunidade.” (Oliveira; Szundy, 2014, p. 194). Santos (2017) nos ajuda a entender ao dizer que essa atividade pode ser vista como um trabalho de design ou produção de significados, uma prática semiótica composta por etapas de desenho e redesenho. Esse processo se desenvolve a partir dos recursos e desenhos disponíveis aos agentes, caracterizando-se por movimentos inter-relacionados e não hierarquizados (Santos, 2017). Essa dinâmica dialoga diretamente com a ideia de Sodré (2014) sobre a comunicação como processo de vinculação social. Tendo em vista que a comunicação não se limita à troca de informações, mas opera como o tecido que organiza as relações sociais e dá sentido aos seus modos de vida.

O letramento autônomo parte da ideia de que o letramento, por si só, pode gerar impactos nas práticas sociais e cognitivas dos indivíduos (Leung; Street, 2012; Street, 2017). Esse conceito sugere, por exemplo, que oferecer letramento a pessoas "iletradas"

automaticamente desenvolverá suas habilidades cognitivas ou aumentará sua renda econômica, sem levar em conta o contexto social desses indivíduos. Street (2003, 2014 [1996]) argumenta que o letramento autônomo esconde pressupostos ideológicos e culturais, construindo uma visão neutra e universal do letramento.

Santos (2017) nos ajuda a entender que esse modelo também não reconhece a existência de múltiplos letramentos e tende a rotular alguns indivíduos como "iletrados", considerando apenas o letramento formal, centrado na leitura e escrita convencional (Freire, 1989 [1981]). Em contraste, o modelo de letramento ideológico vê as práticas de letramento como sensíveis ao contexto, mudando de acordo com o ambiente social (Street, 2003, 2014 [1996]). Nesse sentido, Santos (2017) destaca que o letramento é entendido como uma prática social, não apenas como uma habilidade técnica ou funcional, mas como algo moldado por epistemologias socialmente construídas. Assim o Street (2003) evidencia que o letramento é um ato social moldado pela dinâmica das interações em um contexto social específico, levando em consideração as visões sobre letramento dos envolvidos na interação, indo muito além de uma habilidade aprendida, mas que se percebe a partir de um letramento de contexto para que possamos pensar mais futuros.

A população negra e indígena, em específico, historicamente, enfrentou a tentativa de ser privada não apenas de sua liberdade, mas também da capacidade de imaginar e pensar um futuro. Durante a escravidão, essa desumanização era evidente na forma como essas comunidades eram tratadas, reduzidas a meras propriedades, sem direito a sonhar ou planejar um amanhã. Mesmo após a abolição, essas populações foram abandonadas à própria sorte, sem suporte para se reintegrar à sociedade, buscar trabalho digno ou construir uma vida que fugisse dos ciclos de pobreza e marginalização. Além disso, tiveram que lidar com uma série de desafios que iam desde a discriminação estrutural até a violência física e simbólica, que persistiram por gerações. Esse legado de opressão não apenas restringiu as oportunidades dessas comunidades, mas também tentou silenciar suas vozes e apagar seus sonhos de um futuro diferente, deixando marcas profundas que ainda perduram (Moraes, 2013).

Nesse contexto, ao considerar o futuro de comunidades tradicionais, como as quebradeiras de coco babaçu, torna-se crucial imaginar um futuro concreto, fundamentado nas realidades do presente e na memória ancestral que as molda. As práticas produtivas e a existência dessas comunidades são ancoradas em uma relação simbólica e ancestral com as palmeiras de babaçu, permitindo-lhes projetar um futuro que é, ao mesmo tempo, uma continuidade e uma transformação do passado.

Portanto, ao pensar no futuro de comunidades tradicionais, é necessário considerar tanto

a concretude de seu presente quanto a ancestralidade que as define, visualizando o que podemos chamar de um futuro ancestral. No próximo tópico, pretendo discutir a importância de letramento, especialmente para os povos originários, africano e indígena, tendo em vista as origens das quebradeiras de coco, que por muito tempo teve sua vida desumanizada e um pensar no amanhã retirado, que se manteve vivo por uma ancestralidade que, com muita luta e vida, permaneceu.

4.2 Um pensar no futuro pela ancestralidade

O Brasil foi o país que mais utilizou e se beneficiou do trabalho escravo, tornando-se a nação com o maior número de descendentes de africanos fora da África (Sansone, 2004). Dos 10 milhões de africanos sequestrados e forçados à escravidão, mais de três milhões foram trazidos para o Brasil, o que o estabeleceu como o maior consumidor de escravos nas Américas. A maioria desses escravizados veio de Angola, Moçambique, Guiné, Sudão e Congo (Biblioteca Nacional, 1988).

De acordo com Theodoro (2008), o século XIX foi caracterizado por uma violência intensa contra os descendentes africanos. O trabalho dos negros era organizado por meio de abuso e violência, com jornadas que chegavam a 14 ou 16 horas diárias, resultando em condições de vida extremamente precárias (Biblioteca Nacional, 1988). Munanga (2009) ressalta que, ao serem comprados por traficantes, os negros eram submetidos a tratamentos desumanos que lhes retiravam até mesmo a própria identidade. Eles eram separados de suas famílias, recebiam novos nomes e tinham seus laços afetivos destruídos, evidenciando as diversas formas de violência do regime escravista no Brasil.

Ressalto como a destruição — ou tentativa de destruição — dos vínculos entre o povo escravizado, através da separação de famílias e da desumanização, impacta profundamente a maneira de sentir e existir dessas pessoas. Isso afeta a forma como elas se relacionam com o mundo e os objetos ao seu redor, seus valores, desejos, emoções, crenças e como pensar em um futuro, ou de ter um. Isso interfere nos processos de vinculação e, conseqüentemente, na construção de sentido tanto em relação a si mesmas quanto em relação aos outros seres, sejam eles humanos ou não.

Costa (2018, p. 75) parece contribuir com este pensamento, ao apontar que termos como emoção, desejo, crenças e valores podem ser interpretados de várias formas. Ele os utiliza para se referir ao conjunto de ideias e maneiras de sentir e ser "que moldam as relações individuais e coletivas, e por elas também são moldados". Isso ajuda a refletir como o processo de

vinculação social se desenvolveu, onde os negros foram transformados em verdadeiras engrenagens do sistema escravocrata, reforçando a ideia de que não eram humanos e não mereciam respeito ou dignidade. Esse processo pode ter contribuído para a formação da estrutura racista da sociedade brasileira, na qual o negro ainda é marginalizado.

No fim do século XIX, o sistema escravocrata se enfraquece por pressões inglesas, no qual — por demandas capitalistas — uma mão de obra assalariada era mais vantajosa que a escrava. Após diversas leis, em 1888, que restringiam cada vez mais o tráfico, e com outras imposições britânicas e políticas, foi assinada a Lei Áurea que extinguiu a escravidão no Brasil (Campos, 2018). A partir disso, o negro era considerado “livre”. Todavia, após quase 400 anos do sistema escravocrata, a nova situação de liberdade dos negros não garantiu que estes tivessem direitos de serem humanizados e com perspectivas de vida.

Munanga e Gomes (2006) evidenciam que, após a abolição, o processo de luta e resistência negra ganhou outros contornos. Nesse sentido, durante muito tempo, o Brasil ainda manteve resquícios da mentalidade escravagista, e as relações entre antigos senhores e ex-escravizados continuaram sendo influenciadas pelas dinâmicas do período da escravidão. Assim, a nova condição dos negros, que passaram de escravizados a libertos, não foi prontamente aceita pela sociedade brasileira. Os autores destacam que o fato de serem libertados por força da lei não assegurou aos negros os mesmos direitos de vida ou as mesmas oportunidades oferecidas aos brancos, especialmente às classes mais ricas.

Sansone (2004) diz que o ranço da escravização levaram a uma estrutura de sociedade rígida para povos negro, com pouca possibilidade de mobilidade e uma perspectiva de vida. Em resumo, Santos (2021) argumenta que a vida das pessoas negras no século XIX foram profundamente marcadas por um processo de negação, com discursos que insinuavam que a população negra não era sequer digna de possuir uma identidade humana. No entanto, “essa representação não foi completamente aceita pela população negra, que, na medida do possível, resistiu contra ela” (Santos, 2021, p. 63).

Alinhando-se a esse pensamento, Munanga e Gomes (2006) afirmam que o povo negro não viveu apenas sob opressão; a resistência também fez parte de sua história. Os ex-escravizados e seus descendentes começaram a se organizar para garantir sua própria sobrevivência, tanto no aspecto humano quanto nos campos cultural, político e econômico. Santos (2021) observa que o século XX foi marcado por movimentos e avanços na formação da identidade negra no Brasil. Foi nesse contexto que surgiram movimentos sociais negros, resultando na criação do Movimento Negro Unificado (MNU) na década de 1970, com foco na luta antirracista em todo o Brasil e na inserção dos negros na sociedade como cidadãos plenos

de direitos.

Nesse contexto de exclusão das pessoas negras, a necessidade de sobreviver torna-se um impulso para a origem do vigor de vida e para a manutenção de sua história. Mesmo afastados e negados de seus ancestrais, essas pessoas transformaram essa desconexão em um mecanismo de sobrevivência diante das condições desumanas às quais foram submetidas no pós-abolição, especialmente devido à marginalização de sua mão de obra. Durante o painel “Trajetórias Ancestrais: Como o Passado Pode Guiar Futuros Plurais?”, o ator e escritor Lázaro Ramos destacou que uma das consequências do racismo é a desvalorização da potência, referindo-se aos conhecimentos e às culturas de povos originários, negros e indígenas, e apontando a importância de um resgate histórico e cultural.

Destaco essa participação porque, na oportunidade, Lázaro Ramos, um homem negro retinto que se consagrou como ator, diretor e escritor, além de ser amplamente reconhecido por grande parte da população brasileira, especialmente por pessoas negras, por meio de seus filmes, personagens e escritos, compartilhou algo comum a boa parte da população negra (Oliveira, 2023).

O ator compartilhou que cresceu em uma família rica em diversidade artística e intelectualmente estimulante, mas levou tempo para entender e se orgulhar da força e da potência do povo negro, do qual faz parte. Ele reconhece que a recuperação dessas perspectivas históricas e dos espaços ocupados por seu povo não só ampliou sua visão de vida, mas também lhe permitiu imaginar os diversos lugares que tanto ele quanto seus filhos podem ocupar. Complementando com minha análise, da autora desta pesquisa, essa reconexão com sua história e identidade não apenas potencializou sua perspectiva, mas também abriu possibilidades para os diversos futuros que ele pode ocupar.

Na mesma perspectiva, Daniel Munduruku, que também participou do painel, destacou a importância de valorizar os conhecimentos dos povos originários na construção de um sentimento de pertencimento e nas bases de uma ancestralidade para pensar futuros. Em seu livro “O caráter educativo do Movimento Indígena Brasileiro”, ele evidencia que grande parte do tratamento dado aos povos indígenas, historicamente, é consequência de um jogo de poder que desqualifica essas sociedades como capazes de comandar seu próprio destino. Isso está relacionado, em parte, ao tipo de solução econômica que esses povos adotam para perpetuar sua existência no espaço geográfico que habitam e onde construíram uma compreensão de realidade distinta da cosmovisão ocidental (Munduruku, 2006). O autor faz esse preâmbulo para ressaltar a importância de entender como os povos indígenas estão fundamentados em uma epistemologia própria. Assim, ele destaca a importância de...

Entender as ações dos primeiros líderes é necessário compreender também sob que tipo de racionalidade estão baseadas. Assim, penso que, ao tomarem contato com os depoimentos e testemunhos (...) será mais tranquilo perceber em que tipo de cenário estavam envolvidos e como se tornava difícil a convivência com diferentes formas de pensamentos (Munduruku, 2006, p. 65).

O autor então destaca a importância de entender e saber de ancestralidade para viver o agora com mais propriedade e entendimento dos que vieram antes para viver o agora. Daniel (2006) destaca sobre a posição do “futuro”, tendo em vista que algumas sociedades indígenas são do “presente”, fazendo com que as urgências sejam pelo aqui e agora. Nesse sentido,

As crianças nunca são empurradas para ‘ser alguém quando crescerem’ porque sabem que o futuro é um tempo que não existe. Vivem, assim, cada fase de suas vidas motivadas pela urgência do cotidiano, não aprendendo a poupar e acumular para o dia seguinte. Seu sistema educativo e todo fundamento na necessidade de viver o hoje, e a cada nova da vida, revivendo fortes momentos rituais que lhes lembram seu grau de pertencimento aquele povo (Munduruku, 2012, p. 66).

A partir disso, o autor diz que os conhecimentos dos povos indígenas ao longo da história são transmitidos por meio da oralidade, cabendo a cada indivíduo formar em si uma memória nesse processo de ser educado para viver. Nesse sentido, percebe-se o que foi vivido parece ser mais importante do que vai ser vivido, Daniel evidencia que a “filosofia” de se basear no presente como uma dádiva se baseia nas certezas de ancestrais que trazem a “certeza” de seres passageiros e viver o que se apresenta alicerçado no passado memorial, conectando o que chamamos de passado no passo que vivemos. E o “futuro” torna-se um tempo que não se materializou, não se tornou um presente e, por isso, impensável para as lógicas que rege a cultura desta sociedade.

O autor destaca um contraste significativo com a visão linear de tempo típica do pensamento ocidental, ao argumentar que “o passado é uma memória e o futuro uma especulação que raramente entra na esfera mental dos povos indígenas” (Munduruku, 2006). Dessa forma, para os povos indígenas, o tempo é visto de maneira holística, onde os acontecimentos se encontram, mas sem entrar em conflito. O autor (2006) explica que passado e presente assumem dimensões semelhantes e se reforçam mutuamente. Por isso, o discurso indígena integra elementos que podem parecer distantes entre si, mas que são perfeitamente compreensíveis dentro de seu contexto. Essa é a lógica da resignificação dos símbolos, que permite aos povos indígenas transitarem pelo passado utilizando ferramentas do presente, e vice-versa. É nesse processo que a memória se atualiza e incorpora novos elementos (Munduruku, 2012).

Destacar o pensamento de Daniel Munduruku nesta pesquisa nos ajuda a compreender

que a visão linear do tempo, típica do pensamento ocidental, não faz sentido para muitos povos. Para muitos deles, o passado é mais fundamental e importante de se considerar do que o futuro. Percebo que essa imposição de um pensamento voltado para o futuro surge para os povos originários a partir do momento em que são submetidos à colonização, onde tais ideias foram impostas. Esse foco no futuro, muitas vezes acompanhado de medos e incertezas, é imposto ao questionar se o passado poderá ser continuado. Isso é algo que, aparentemente, não era uma preocupação para muitos povos até que seus territórios fossem invadidos e sua continuidade ameaçada.

O “futuro” parece se tornar preocupação para esses povos quando um fim de mundo (Krenak, 2020) começa a ser anunciado. Entendo que para pensarmos o papel deste tempo que para muitos povos era impensável, é preciso considerar o colapso da vida climática (IPCC, 2021) que se anuncia e a queda do céu que parece se aproximar, como explica Kopenawa e Albert (2015). Rett (2023, p. 130) explica que o Antropoceno.

É a era geológica em que a Terra passa a responder à ação capitalista, estruturada pela noção moderna de natureza como algo dado, inerte e, por isso, passível de ser apropriado e explorado. No entanto, as crescentes queimadas, tempestades, enchentes, descongelamento de geleiras são respostas, daquilo que chamamos de natureza, à emissão de gases de efeito estufa e à perda da biodiversidade (ARTAXO, 2021). Com risco da sexta extinção em massa (ARTAXO, 2021), produzido pelo capitalismo que é responsável pela queda do céu (Kopenawa; Albert, 2015).

Durante a queda do muro de Berlim e a vitória do capitalismo (Latour, 2020), Krenak (2019) expressa sua intenção de questionar os líderes mundiais sobre o que planejam fazer com a Terra, criticando a forma como tratam o planeta e a vida como se fossem propriedades empresariais. Ele afirma que, embora os povos indígenas não tenham relação com essa “loucura”, não aceitarão passivamente essas ações. Krenak (2020) propõe a criação de uma “rede de pajelança e magia” para perturbar e confundir as mentes desses líderes, desafiando sua percepção de intocabilidade.

Quando li o livro “Ideias para adiar o fim do mundo” de Ailton Krenak (2020), carreguei comigo algumas questões profundas: como podemos adiar o fim de algo? Como é possível deixar para amanhã algo que já parece estar à beira do fim? E que esperança resta em algo que já sabemos que inevitavelmente terá um fim? Desde o início, Krenak (2020) responde a essas indagações com afeto e sensibilidade, destacando que o tempo em que vivemos é especializado em criar ausências, seja do sentido de viver em sociedade, seja do próprio significado da experiência da vida. Ele observa que essa falta de sentido gera uma intolerância para com aqueles que ousam experimentar o prazer de estar vivos, de se permitir dançar e cantar, resistindo à pressão de desistir de seus sonhos.

Krenak (2020) argumenta que, por não suportar essa ousadia, nossa era prega o fim do mundo como a única possibilidade, instigando a desistência e a aceitação de uma vida marcada pela ausência do sentimento de estar verdadeiramente vivo. No entanto, ele nos convida a considerar uma alternativa radical e transformadora: adiar o fim do mundo, o que, segundo ele, significa simplesmente contar mais uma história. Essa ideia, que à primeira vista pode parecer singela, revela-se poderosa em seu impacto. Se pudermos continuar a contar histórias, a escrever mais uma página, a cantar mais uma música, a dançar mais uma vez, estaremos, de fato, adiando o fim do mundo. Essa visão abre um espaço para a imaginação e para a continuidade da vida, mesmo diante das adversidades que nos são impostas.

Nas páginas seguintes, Krenak (2020, p. 28) nos oferece uma metáfora poderosa: “Quando você sentir que o céu está ficando baixo, é só empurrá-lo e respirar”. Essa frase encapsula a essência da resistência e da renovação. Cantar, dançar e viver plenamente são formas de suspender o céu, ampliando nosso horizonte, não em um sentido prospectivo, mas existencial. Aqui percebo a importância de pensar o futuro não de forma linear, mas como algo alinhado e sobreposto ao passado e ao presente, realizando o movimento que Munduruku (2012) menciona ao tratar do uso do passado com ferramentas do presente, e vice-versa. Assim, pensar futuros, especialmente em sociedades onde o futuro raramente é concebido ou imaginado, requer que ele se fundamente na memória e no viver do agora, utilizando essas bases como ferramentas para sua construção e concepção.

Krenak (2020) nos lembra que, para muitos povos tradicionais, o fim do mundo já foi decretado inúmeras vezes. No entanto, esses povos continuam adiando esse fim, cantando, dançando e cultivando a criatividade para manter viva a memória e a essência de sua existência. Ele nos ensina que é possível adiar o fim do mundo renovando, a cada dia, nossa conexão com a vida. Essa lição de esperança nos convida a resistir, sonhar e continuar existindo. Lidar com o “fim do mundo” implica desenvolver a habilidade de projetá-lo e ressignificá-lo, utilizando as ferramentas do passado e do presente de forma integrada e complementar.

Aqui, sinto que é importante relacionar essas discussões ao pensamento do professor da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Eduardo Oliveira (2002), em seu artigo “Epistemologia da Ancestralidade”, no qual reflete que uma das estratégias mais eficazes de dominação dos indivíduos negros foi privá-los da capacidade de produzir significados sobre seus próprios signos culturais. Ele argumenta que a ancestralidade pode ser utilizada como uma categoria analítica para compreender uma epistemologia que interpreta esses significados a partir do território que os produz. Retomar essas condições e mecanismos para criar significados não implica em imitar os ancestrais ou retornar ao passado de forma literal, mas sim em

descolonizar a forma como o conhecimento sobre os negros é percebido, rompendo com a perspectiva euro-americana dominante.

Assim, muitos povos tradicionais não concebiam o futuro como algo separado do presente e do passado, mas viviam em ciclos contínuos, onde o tempo era uma sobreposição de experiências e vivências. Contudo, diante das transformações sociais e ambientais que impactam seus modos de vida, esses povos agora se veem desafiados a pensar em futuros que preservem suas identidades e garantam sua continuidade. Essa necessidade de projetar o futuro pode ser fortalecida pela retomada de sua ancestralidade, utilizando-a como base para criar modos de vida que estejam em diálogo com o presente e abram caminhos para pensamentos plurais e sustentáveis sobre o amanhã.

Oliveira (2020) enfatiza que a ancestralidade não deve ser reduzida a uma simples genealogia, mas deve ser entendida como uma forma de pensar o povo preto como um grupo carregado de sua cultura, história e tradição. Esse conceito propõe uma mudança na relação com o mundo, mostrando que não existe apenas uma forma de concebê-lo e compreendê-lo, mas várias, sendo uma delas a perspectiva negra. Ele sugere que, para reconstruir o conhecimento, é necessário revisitar o passado, não apenas para olhar um momento histórico específico, mas para entender como o conhecimento hegemônico marginalizou ou reduziu os saberes africanos ao campo dos mitos e mitologias, o que não reflete toda a sua complexidade.

Essa epistemologia da ancestralidade, segundo Oliveira (2021), permite a criação de ferramentas para desafiar a cosmovisão dominante que tenta organizar a vida e a sociedade a partir de uma única perspectiva. Ao recuperar e reconstruir saberes com o passado como referência, é possível reconstituir o sujeito negro no presente e construir novos futuros plurais. Assim, a ancestralidade se apresenta como uma categoria crucial para o reconhecimento da ontologia do sujeito negro, ancorando sua existência e permitindo que a multiplicidade da experiência negra se expresse em toda a sua complexidade e riqueza de significados.

A partir dessas discussões, Tszesnioski e Queluz (2023) apontam que o afrofuturismo é um movimento abrangente que se manifesta em diversas esferas, incluindo a literatura, estética, cultura, política, sociedade e economia, com o objetivo de projetar um futuro onde o sujeito negro seja um agente ativo na construção e transformação de sua própria história e da sociedade. Esse movimento destaca a importância de revisitar o passado africano, reconectando-se com a ancestralidade, como um passo fundamental para compreender que a história do povo preto vai além do período de escravidão e da “libertação” subsequente.

Para o afrofuturismo, de acordo com Tszesnioski e Queluz (2023), é essencial recontar a história do povo africano e preto a partir de uma perspectiva afrocêntrica, que não se limita à

narrativa imposta pela colonização e escravização. Ao olhar para o passado através dessa lente, o movimento busca resgatar e valorizar as raízes culturais e históricas que foram sistematicamente apagadas ou distorcidas pela historiografia dominante, que frequentemente reduz a história negra à escravidão e suas consequências imediatas.

Dessa forma, compreendo que, assim como o afrofuturismo propõe não apenas uma reinterpretação do passado, mas também uma reimaginação do futuro, onde a cultura, os valores e a agência dos povos africanos e da diáspora são centrais na construção de novas realidades, os povos indígenas também podem utilizar a valorização de seus saberes originários para conceber futuros plurais. Pensar em um tempo em que passado, presente e futuro se entrelaçam, sem hierarquias ou linearidades, pode representar uma recontagem da história que permite aos povos tradicionais reivindicarem seu lugar no mundo e sua forma de viver. Dessa maneira, eles deixam de ser vistos como passivos diante de um passado opressor, para se tornarem protagonistas de uma história rica, diversa e em constante transformação.

Assim, no próximo capítulo, busco realizar esse movimento de sobreposição de passado, presente e futuro com a Comunidade de Pedrinhas, a partir de sua ancestralidade.

5 ANCESTRALIDADE: O QUE É SER QUEBRADEIRA DE COCO BABAÇU NA CONTEMPORANEIDADE?

A reportagem “A Última Quebradeira de Coco”, de Victória Pilar (2022), publicada na Revista Piauí, mostra como mulheres do babaçu vivem o fim de uma era, devido ao avanço do agronegócio na floresta de palmeiras e às mudanças culturais (Pilar, 2022). Nesse sentido, o envelhecimento das quebradeiras de coco mais antigas e a busca de novos projetos de vida por parte dos jovens das comunidades têm colocado em risco a continuidade dessas práticas em várias regiões, chegando à beira da extinção.

O avanço do agronegócio, a violência constante nos territórios do campo e o aumento de pastos destinados a bovinos e bubalinos são os pontos que mais agravam essa descontinuidade das práticas (Pilar, 2022; Neto, 2017). Com a escassez de mão de obra para substituir as gerações mais velhas, a relação mútua e afetiva com os babaçuais tende a diminuir, o que impacta a saúde e a produtividade das palmeiras, bem como a continuidade das comunidades de quebradeiras. A jornalista destaca, assim, que “em um futuro próximo, é provável que sem quebradeiras de coco nas regiões, também não existam florestas de coco babaçu – e vice-versa” (Pilar, 2022, p. 1).

Tendo em vista essas discussões e voltando às questões sobre o futuro das comunidades tradicionais de quebradeiras de coco babaçu, pensar sobre o futuro de comunidades, como a de quebradeiras, é imaginar com as possibilidades que se tem no presente, mas principalmente com o que se tem no passado. As práticas produtivas e a existência das quebradeiras de coco babaçu são moldadas por uma memória ancestral e uma relação com as palmeiras de babaçu que as constituem como sujeito, que passam a elaborar diferentes valores, interpretações do mundo, modos de vida e ajudam a entender o passado, compreender o presente e projetar o futuro. Desse modo, para pensar o futuro dessas comunidades é preciso que se imagine o que essas comunidades têm, no presente, e a memória que as constituem, do passado.

Assim, é preciso construir aprendizados de ação e inteligência coletiva para concriar o significado de existência, sustentabilidade e inclusão onde vivem, trabalham e existem para ter a possibilidade de imaginar um futuro. A UNESCO (2023), na construção da disciplina de Alfabetização para Futuros, afirma que ao decidir por que e como utilizar o futuro, as pessoas ampliam sua capacidade de perceber e gerar o que antes poderia passar despercebido — como a inovação e a transformação. Destarte, construir um guia para um futuro ancestral, a partir da vivência das quebradeiras de coco babaçu pode ser a oportunidade de organizar a oportunidade de estar mais à vontade com a novidade dos futuros e mais corajosos de experimentar. “Mais

humilde sobre como controlar o futuro. Mais confiante em ser capaz de compreender e apreciar o potencial aberto pela mudança” (UNESCO, 2023, p. 1).

“Será que é esse o novo rumo da economia extrativista? (...) Nós temos que existir” (PNCSA, 2005, p. 3). Essa pergunta, seguida da afirmação, orienta esta pesquisa, que busca fortalecer a capacidade das quebradeiras de coco babaçu de imaginar e criar novos rumos para a economia do babaçu, garantindo a continuidade de sua existência. Falar de futuro, nesse contexto, exige registrar a memória e planejar a sobrevivência de um povo profundamente ligado ao babaçu. Para tanto, é fundamental compreender o processo pelo qual essas mulheres são constituídas, adotando a Comunicação como um processo de vinculação social, que oferece uma lente apropriada para construir o entendimento proposto por esta pesquisa. Muniz Sodré (2014) sugere que a comunicação transcende o paradigma funcionalista de emissão e recepção, podendo ser compreendida como uma ciência que organiza as relações. Ele entende a vinculação social como objeto central da Ciência da Comunicação, vinculando-a à constituição de sujeitos, valores e modos de vida.

Com base nisso, essas comunidades têm a oportunidade de decidir como usar o futuro, tornando-se mais capazes de perceber e criar aquilo que, de outra forma, poderia permanecer invisível. Para as quebradeiras de coco babaçu, imaginar futuros concretos significa trabalhar com as possibilidades já presentes em suas práticas produtivas e modos de vida, que atuam como pontes entre memória e inovação. Construir um guia para um futuro ancestral, ancorado na ancestralidade dessas mulheres, pode ser a oportunidade de sermos mais corajosos de imaginar e experimentar o que ainda não é conhecido, mas que pode ser criado a partir de suas raízes e experiências.

Nessa perspectiva, este capítulo será dedicado a discutir o entorno das quebradeiras de coco babaçu e seu modo de vida, com foco na vivência da comunidade de quebradeiras de coco de Pedrinhas, aprofundando-se sobre o sentido de contemporaneidade, que sobrepõe o passado, o presente e o futuro. Nos próximos tópicos, apresentaremos a existência dessas quebradeiras, as práticas produtivas e como a construção de vida dessas mulheres é moldada por uma memória ancestral, materna, que ressoa no presente. Além disso, poderei compartilhar a minha relação com a comunidade, os primeiros encontros e como a construção desta pesquisa se firmou.

5.1 Comunidade de Quebradeiras de Babaçu de Pedrinha, Itapecuru-Mirim

A Comunidade de Pedrinhas, situada na zona rural de Anajatuba (MA) e acessível pela BR-135, tem uma história que remonta à segunda metade do século XIX. Sua formação inicial ocorreu com a chegada de escravos fugitivos das fazendas de algodão na região de Ribeira do Itapecuru-Mirim durante a Balaiada, um conflito que envolveu mais de 8 mil escravos e que começou em dezembro de 1838 na Vila da Manga (MA), estendendo-se até meados de 1841 pelo Piauí e Ceará. Embora geograficamente localizada em Anajatuba, os moradores da Comunidade de Pedrinhas se identificam mais com o município de Itapecuru-Mirim. Durante a pesquisa de campo para este estudo, todas as quebradeiras de coco entrevistadas se identificaram como pertencentes a Itapecuru-Mirim. Essa questão de pertencimento precisa ser investigada mais profundamente em estudos futuros (Paiva, 2018).

A comunidade preserva métodos tradicionais de organização cultural e social, com raízes que remontam ao cotidiano dos descendentes de africanos, onde traços da cultura africana ainda são evidentes, como os laços de parentesco, vizinhança e relações de compadrio. Esses valores me parecem com os paradigmas que Azoilda Loretto Trindade (2010) traçou para os estudos da educação, a fim:

(...) de nomear e narrar práticas a partir de valores que constituem maneiras de pensar, fazer, ser e compreender o mundo carregadas de ancestralidades e africanidades que se atualizaram de maneira muito potente em território brasileiro (Lima, 2020, p. 192).

A expressão "valores civilizatórios afro-brasileiros" é enfatizada por Azoilda Trindade (2010) em um artigo com o objetivo de destacar a diversidade da África e demonstrar que os africanos escravizados trazidos para o Brasil, assim como seus descendentes, deixaram uma marca profunda e permanente no país. Esses valores civilizatórios, segundo a autora, estão inscritos na memória coletiva e são ressoados pelas gerações seguintes, manifestando-se no modo de ser e viver, na música, literatura, ciência, arquitetura, gastronomia, religião, e profundamente arraigados na cultura e identidade brasileiras (Trindade, 2010).

Trindade (2010) explica que a África e seus descendentes, ao longo da história, imprimiram no Brasil princípios e normas que corporificam uma vasta gama de aspectos existenciais, espirituais, intelectuais e materiais. Esses valores, tanto objetivos quanto subjetivos, foram construídos e continuam a ser moldados por um processo histórico, social e cultural que, apesar do racismo, das injustiças e das desigualdades sociais, sempre afirmaram a vida e contribuíram para a constituição das diversas maneiras de ser brasileiro. Assim, apesar das adversidades enfrentadas, a população afrodescendente no Brasil tem sido fundamental na

formação da identidade nacional, incorporando e transmitindo esses valores civilizatórios que continuam a enriquecer a cultura brasileira. Trindade (2010) sublinha que, apesar das barreiras impostas pelo racismo, esses valores persistem, reforçando o modo de ser e viver de brasileiros e brasileiras.

Nesse sentido, Lima (2020) argumenta que os Valores Civilizatórios Afro-brasileiros, quando compreendidos como práticas comunitárias que moldam formas de pensamento, são vistos como valores de resistência. Esses valores são marcados por uma trajetória de privação de direitos, pela constante presença da morte, violência, e pela negligência no acesso aos direitos fundamentais, além de outras contradições políticas, sociais e econômicas enfrentadas pela população negra no Brasil.

Lima (2020) observa, ainda, que esses valores, trazidos por nossos ancestrais africanos, resistiram ao longo do tempo e não deixaram de refletir a africanidade e suas formas de viver e ser. Esses valores continuam a ser fortalecidos e retroalimentados em espaços como os quilombos, nas comunidades periféricas, nas famílias negras, e nos ambientes religiosos de matriz africana, como os terreiros de Candomblé e as casas de Umbanda. Eles são, portanto, mantidos vivos e atuantes dentro dessas comunidades, perpetuando uma cultura de resistência e afirmação identitária.

Esses valores civilizatórios, dos quais a oralidade, circularidade e cooperatividade são particularmente presentes na Comunidade de Pedrinhas.

- 1) A **oralidade** é valorizada, com as histórias e saberes transmitidos de forma falada;
- 2) A **circularidade**, representada por rodas de samba e capoeira, reflete o movimento e a coletividade.
- 3) A **cooperatividade** é um princípio fundamental na cultura afro-brasileira, essencial para a sobrevivência coletiva (Trindade, 2005, p. 33).

Os 18 Princípios do Mulherismo Africano, conforme elaborados por Anin Urase⁷, também se mostram presentes e trazem à tona aspectos fundamentais da vida e cultura africanas que se refletem na história das mulheres da diáspora africana. Entre esses princípios, destacam-se a centralidade da família, a força, a unidade e a autenticidade. Ao estudarmos a trajetória das mulheres africanas e suas descendentes na diáspora, encontramos não figuras frágeis, mas mulheres resilientes e determinadas. Essas mulheres, que são pilares em suas comunidades, respeitam profundamente os mais velhos, valorizando a ancestralidade e reconhecendo as mulheres idosas como verdadeiras referências.

⁷ Pan-africanista de orientação garveyista, mulherista africana, afrocentrada. Uma afrikana em diáspora em eterna busca de suas origens

A maternidade, dentro desse contexto, não é vista como um fardo, mas como uma responsabilidade coletiva. Na tradição africana, o cuidado com os filhos é compartilhado por toda a comunidade, garantindo que cada criança receba a educação e o apoio necessários para seu desenvolvimento. Esse princípio é vivido intensamente em comunidades como a de Pedrinhas, onde duas crianças órfãs são cuidadas pelas mulheres quebradeiras de coco babaçu, que também são membros do Clube de Mães, que vou detalhar no próximo tópico. Esse ato de cuidado coletivo reforça as trocas simbólicas e a produção biológica e cultural, criando uma forte semelhança com outras comunidades quilombolas.

A preservação das manifestações culturais, ritos e tradições é outro aspecto central na vida dessas comunidades. Na comunidade de Pedrinhas, a festa do padroeiro, São Raimundo Nonato⁸, destaca-se como uma das celebrações mais importantes, remontando às origens da própria comunidade. Esse evento não é apenas uma celebração religiosa, mas também um momento crucial para a manutenção dessa forma de vida e social da comunidade. Além da festa do padroeiro, outras celebrações tradicionais desempenham um papel essencial na vida coletiva de Pedrinhas, ajudando a preservar suas tradições e valores.

A tradição festiva continua viva em Pedrinhas, especialmente com a celebração que ocorre no segundo domingo de outubro. Essa festa, que mobiliza várias comunidades, é um momento de comunhão que dura todo o dia, fortalecendo os laços entre os moradores. Iniciada na década de 1950, no contexto do movimento pastoral das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) da Igreja Católica, essa celebração tem raízes profundas na história da evangelização do Nordeste do Brasil e se mantém como um marco da fé e cultura locais.

O conceito de festa, conforme analisado por Brandão (1989), é intrinsecamente ligado a momentos únicos e significativos da vida. As festas, especialmente as dos padroeiros, carregam uma forte simbologia dentro das dinâmicas sociais, sejam em áreas urbanas ou rurais. Essas celebrações são expressões culturais poderosas de um grupo, envolvendo não apenas os devotos, mas também todos os que participam das festividades, incluindo os promesseiros, acompanhantes e foliões. Através dessas festas, as comunidades reafirmam seu modo de vida e valores, mantendo vivas as tradições que as definem.

Nos anos 1980, em meio ao processo de redemocratização do Brasil, a comunidade de Pedrinhas se uniu ao movimento nacional das comunidades rurais em defesa da terra e

⁸ São Raimundo Nonato é reconhecido como um santo da Igreja Católica Romana, cuja vida se desenrolou no século XIII. Destacou-se por sua oposição à escravidão, prática que era considerada natural por muitas pessoas na época. Durante esse período, frequentava regularmente uma ermida dedicada a São Nicolau, onde se venerava uma imagem de Nossa Senhora, à qual era profundamente devoto. Essa informação é fornecida pela comunidade Canção Nova.

estabeleceu a Associação de Moradores. Com o apoio do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Anajatuba, eles conseguiram permanecer em suas terras, mesmo após serem ameaçados de despejo pelo então proprietário, Marcos Dutra Mendonça. Conforme revelam os estudos de Paiva (2018), a história comunitária de Pedrinhas destaca-se por seu caráter cultural único, em comparação com outras comunidades da região. Uma das manifestações culturais mais marcantes era a comédia, como relatado pela senhora Raimunda Oliveira, uma comediante local. De acordo com ela, Dona Janoca, uma professora de Pinheiro, no Maranhão, chegou a Pedrinhas com a missão de ensinar. Entre as décadas de 1950 e 1980, a comunidade formou um grupo de teatro popular, cujo objetivo era trazer alegria e entretenimento aos moradores. Homens e mulheres encenam cenas do cotidiano de famílias, lavradores, pescadores e vaqueiros, além de retratar a vida da realeza e seres mitológicos.

O autor ainda aponta que, mesmo sem serem alfabetizados, os membros da comunidade conseguiam expressar-se de forma impressionante, chegando a representar até três personagens em uma única noite de apresentação. As peças teatrais não se limitavam apenas à comunidade de Pedrinhas; elas também eram exibidas nas cidades de Itapecuru-Mirim, Anajatuba e em festividades tradicionais das comunidades vizinhas, como o festejo do Tambor de Crioula a São Benedito, na comunidade de Bacabalzinho.

A manifestação do Tambor de Crioula⁹ é um aspecto fundamental do modo de vida tradicional dos moradores de Pedrinhas. Esse tambor revela elementos que pertencem a cosmovisões distintas daquelas predominantes na civilização capitalista ocidental moderna. Na comunidade, o Tambor de Crioula é uma presença constante em diversas atividades culturais e sociais, com a particularidade de ser dançado e tocado principalmente por mulheres. Isso evidencia uma forma de viver específica que se constrói em relação aos "outros", ou seja, o modo de ser do grupo não existe isoladamente, mas sempre em interação com outros grupos ou indivíduos. Originalmente, o tambor era uma prática exclusiva dos homens, mas, nas últimas décadas, as mulheres também passaram a participar ativamente dessa tradição.

A questão ambiental em Pedrinhas sofreu uma mudança significativa a partir da década de 1980, com a construção da Estrada de Ferro Carajás. A construção trouxe impactos severos, como o desmatamento, a deposição de resíduos de minério de ferro sobre a vegetação, a

⁹ O Tambor de Crioula” foi catalogado pelo IPHAN como forma de expressão maranhense de origem afro-brasileira que conjuga dança circular, canto e percussão de tambores em louvor a São Benedito. Sob o sereno da noite nas praças ou no coração dos terreiros, os tributos ao referido santo não ocorrem em datas fixadas previamente, mas, normalmente, são realizados depois de encerrados o carnaval e os festejos de São João ou após o segundo sábado do mês de agosto, período que coincide com as “Rodas de Boi-Bumbá. Vide a obra Gestão do patrimônio imaterial brasileiro na contemporaneidade, de Pelegrini (2008).

trepidação constante do solo e a fragilidade das casas. Esses problemas afetam coletivamente a sociedade local, que tem enfrentado desafios adicionais com a duplicação recente da estrada de ferro. Essa expansão também está ligada à implantação de uma agroindústria, um tema que será abordado em detalhes nas seções seguintes.

Pedrinhas é uma comunidade rica em biodiversidade, com várias espécies de madeiras, como o Mangueiral e a Sapucaia. Além disso, a comunidade faz uso de diversas ervas medicinais, como batata de purga, caracará, unha de gato, cipó de jabuti, entre outras, que são essenciais na medicina popular e no cotidiano dos moradores. As mangueiras, muitas delas centenárias, são outro destaque da flora local. As florestas secundárias da região abrigam espécies pioneiras que se regeneram rapidamente, mas têm um ciclo de vida curto e são intolerantes à sombra, resultando em uma vegetação fragmentada e rarefeita (Paiva, 2018).

A fauna da região é composta principalmente por espécies típicas de áreas abertas, uma consequência da modificação da paisagem natural devido à remoção da vegetação, muitas vezes realizada com o uso de fogo. A construção da estrada de ferro Carajás, que atravessa o povoado, e o trânsito diário de trens, contribuíram para a redução da abundância de espécies, perda de habitats e declínio populacional, além do desaparecimento de algumas espécies de mamíferos. Essa mudança também impactou os hábitos comunitários, especialmente na criação de animais domésticos. A pesca artesanal continua sendo uma fonte importante de renda e, em certos períodos, é a principal fonte de alimento para as famílias (Paiva, 2018).

Os solos e a vegetação da região são utilizados de várias maneiras na agricultura familiar, incluindo o cultivo de roças, criação de animais e a preservação de áreas de reserva. Atualmente, a agricultura na comunidade está centrada principalmente na roça tradicional. O sistema de cultivo adotado, conhecido como pousio, roça-de-toco ou coivara, é uma tradição ancestral que foi incorporada pelas populações quilombolas durante o processo de colonização. A produção de farinha é a principal atividade agrícola da comunidade, refletindo a continuidade de práticas tradicionais que sustentam a economia local (Paiva, 2018).

5.2 Clube de Mães da Comunidade de Pedrinhas e Agroindústria

Durante as primeiras entrevistas com as quebradeiras de coco babaçu de Pedrinhas, um aspecto fundamental foi explorar o papel do Clube de Mães na comunidade. Este espaço político desempenha um papel crucial nas decisões que moldam a vida dentro da comunidade. Nesse contexto, busco aprofundar a discussão sobre a relação entre o Clube de Mães e a construção de vida das quebradeiras de coco babaçu. Essa relação será explorada com maior detalhe no

próximo capítulo (Paiva, 2018).

Além disso, é crucial ressaltar que este espaço é de suma importância para garantir que o guia proposto seja significativo para as quebradeiras de coco babaçu. O Clube de Mães é o epicentro onde todas as decisões fundamentais da comunidade são tomadas. Portanto, compreender sua dinâmica é essencial para contextualizar adequadamente o desenvolvimento do guia e garantir sua relevância para as mulheres envolvidas (Paiva, 2018).

Os estudos de Senna e Fonseca, em seu artigo "Clube de Mães: Espaço para Intervenção em Saúde da Mulher", publicado em 1995, revelam que os Clubes de Mães surgiram na década de 1970, inspirados pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) que emergiram na década de 1960, em resposta às Diretrizes do Concílio Vaticano II (1966-1968). Essa abordagem foi posteriormente adaptada para o contexto latino-americano durante a Conferência Episcopal de Medellín em 1982, ampliando a atuação dos Clubes de Mães dentro das comunidades, especialmente entre os moradores de áreas com menor renda (Senna; Fonseca, 1995).

Viezzer (1989) aponta que as Comunidades Eclesiais de Base foram inicialmente organizadas nas periferias urbanas, favelas e em pequenos sítios rurais nas proximidades das cidades, que forneciam mão de obra para o campo. Essas comunidades desempenharam um papel crucial na formação dos Clubes de Mães, proporcionando um ambiente de solidariedade e apoio mútuo. No estudo de Moron (2021), é feita uma comparação entre o Clube de Mães da Zona Sul de São Paulo e as Mães da Praça de Maio na Argentina. Embora ambas compartilhem a experiência da maternidade, as demandas são bastante distintas. Enquanto as mães paulistanas reivindicam melhorias na educação, creches e transporte para seus filhos, as mães argentinas lutam contra o desaparecimento de seus filhos durante a ditadura. Moron (2021) também explora as mudanças dos clubes de mães em diferentes contextos globais, destacando como esses grupos têm servido como espaços de apoio e mobilização política em questões cruciais para mães e filhos.

Vários movimentos históricos contribuíram para a criação dos Clubes de Mães. Durante o século XIX, a industrialização e urbanização alteraram a estrutura familiar, levando muitas mulheres a viverem longe de suas redes de apoio tradicionais. Isso motivou o surgimento de comunidades e redes de apoio para as mães, inicialmente como grupos informais. No início do século XX, nos Estados Unidos, houve um movimento de reforma social que enfatizou o bem-estar das crianças e famílias, dando origem a organizações como os Clubes de Mães da América, focados na educação infantil e no apoio mútuo entre as mães.

O movimento feminista das décadas de 1960 e 1970 também foi fundamental para criar espaços onde as mulheres pudessem se reunir, compartilhar experiências e buscar apoio,

resultando na formação de grupos de mães com uma perspectiva política e de defesa de direitos. Além disso, tradições culturais ao redor do mundo sempre incentivaram o apoio mútuo entre mulheres durante a maternidade, mudando para clubes de mães mais formais à medida que as comunidades se tornavam mais urbanizadas. O aumento dos serviços de saúde e educação focados na maternidade e infância também contribuiu para a formação de grupos de mães, através de encontros em clínicas de saúde, programas de pré-natal e grupos de apoio pós-parto (Viezzler, 1989).

Em resumo, os Clubes de Mães têm raízes históricas profundas, refletindo as transformações sociais, culturais e políticas ao longo do tempo. Esses grupos surgiram como resposta à necessidade de apoio mútuo entre mulheres durante a maternidade e continuam a desempenhar um papel vital na vida de muitas mães ao redor do mundo. Senna e Fonseca (1995) argumentam que, embora os Clubes de Mães tenham suas origens nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), sua evolução não segue um padrão único, visto que esses clubes não representam uma realidade homogênea. Enquanto alguns ainda mantêm atividades tradicionais, como trabalhos manuais, estudos bíblicos ou práticas religiosas, outros ampliaram seus objetivos para abranger questões mais amplas relacionadas à vida em geral.

Esses Clubes de Mães estão ativamente engajados na busca pela equidade social e na melhoria da qualidade de vida das comunidades em que estão inseridos. Além disso, eles reconhecem a importância da articulação política como um meio essencial para alcançar seus objetivos. Segundo as autoras, a diversidade nas trajetórias desses Clubes reflete-se nas abordagens relacionadas às questões femininas. Em alguns clubes, as atividades reforçam os papéis tradicionais impostos às mulheres, enquanto em outros, há uma reflexão crítica que busca construir uma identidade feminina mais emancipatória. A descoberta de si como mulher e a luta pelos direitos de cidadania não são tarefas fáceis, especialmente em um cenário social dominado por uma ideologia androcêntrica e patriarcal, difundida nas esferas educacionais, religiosas, científicas e culturais, cujo objetivo é manter a mulher em uma posição de subordinação social ao homem (Senna; Fonseca, 1995, p. 35).

A heterogeneidade das funções dos Clubes de Mães é evidente, permitindo a observação de mudanças nos paradigmas para os quais foram inicialmente criados. Hoje, muitos desses clubes se tornaram espaços de reflexão e ruptura com modelos tradicionais que subjugam a mulher ao papel de dona de casa e à obediência aos maridos. Em vez disso, surgem perspectivas feministas que desafiam essas limitações, conforme apontado pelas autoras mencionadas. As narrativas das mulheres de Pedrinhas alinham-se a essa visão dos Clubes de Mães como espaços que vão além do apoio nas necessidades domésticas, estendendo-se ao amparo e à solidariedade

em momentos como o parto e outras situações diversas. Apesar de manter o espírito de comunidade, os Clubes de Mães em Pedrinhas também serviram como plataformas para que as mulheres assumissem o protagonismo, organizando-se em novas iniciativas e emergindo como líderes dentro da comunidade. No próximo capítulo, exploraremos o contexto específico do Clube de Mães de Pedrinhas, destacando seu papel e impacto na vida dessas mulheres.

Os estudos de Maciel e Pinto (2011) revelam que o trabalho com o babaçu no município de Itapecuru-Mirim é uma tradição mantida ao longo de gerações. Esse ofício, liderado principalmente por mulheres quebradeiras de coco, reflete tanto a vontade quanto a necessidade de conquistar melhores condições de vida. Diante da exclusão dessas mulheres das organizações sindicais, elas se uniram para formar Clubes de Mães, que mais tarde se organizaram em coletivos maiores, culminando na criação da União dos Clubes de Mães de Itapecuru-Mirim.

O Clube de Mães de Pedrinhas, fundado em 1998 por um grupo de mulheres, é um exemplo dessa mobilização. Em conversas com seis quebradeiras de coco da comunidade, elas destacam que a prática de mutirões e o apoio mútuo sempre fizeram parte de sua rotina, especialmente durante os partos. Nessas ocasiões, as mulheres se reuniam para dividir as tarefas, como cuidar das crianças, garantir o sustento do lar (através da quebra do coco babaçu, bingos, rifas ou doações), cuidar das roupas e preparar a alimentação para a nova mãe. Essa solidariedade também se estendia a situações de doença.

A iniciativa para a fundação do Clube de Mães veio de um parente que, após passar um período em outra cidade, conheceu um Clube de Mães e percebeu como a organização poderia beneficiar as mulheres de sua comunidade, consolidando o trabalho coletivo e solidário que já vinham desenvolvendo. Uma figura central nesse processo foi uma moradora da comunidade, também quebradeira de coco, que foi pioneira na implementação de cursos para a produção de derivados do coco e na mobilização desse grupo.

No início, as atividades do clube ocorriam nas residências das participantes, mas com o tempo, e graças a projetos sociais de financiamento privado como a empresa Vale, elas conseguiram construir uma sede própria. Hoje, esse espaço é utilizado para a produção de biscoitos, pães, sorvetes e café. Esses produtos, que já foram certificados, estão em fase de análise para obtenção do selo da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA) e fazem parte do Plano Nacional de Alimentação, sendo fornecidos para escolas do município de Itapecuru-Mirim. Todas essas conquistas foram resultado de lutas, parcerias, participação em cursos e apoio de organizações não governamentais, como a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa). A União dos Clubes de Mães de Itapecuru-Mirim, formalizada em

1997, é uma referência no município, agregando parcerias com órgãos governamentais e não governamentais para buscar apoio técnico e financeiro para a implementação de seus projetos. Essa organização centraliza a produção de babaçu e seus derivados, desde as amêndoas até o artesanato, aproveitando integralmente o coco em uma cadeia produtiva que inclui pães, biscoitos, azeite, rações, sabonetes e carvão. Os subprodutos são utilizados na alimentação de animais ou como adubos para hortaliças, integrando-se assim à agricultura familiar.

Os estudos de Viegas (2015), em sua dissertação de mestrado, destacam as organizações ligadas aos grupos de mulheres e as opções empreendedoras disponíveis, como padarias, fábricas de sabonetes, casas de farinha, galpões de extração de óleo, galinheiros, hortas e açudes para criação de peixes. A sede da União dos Clubes de Mães é um exemplo de como o babaçu pode ser aproveitado quase em sua totalidade, gerando produtos variados e subprodutos que sustentam a economia local e familiar. A partir dessa organização, iniciada com os Clubes de Mães, as quebradeiras de coco de Itapecuru-Mirim têm alcançado resultados significativos, refletidos no aumento da renda, crescimento profissional, estabelecimento de parcerias, busca de apoio e superação do isolamento. Elas comercializam seus produtos dentro e fora da comunidade e do município, obtendo reconhecimento pelo trabalho extrativista, de gênero e de proteção ambiental (Viegas, 2015).

A Comunidade Pedrinhas, oficialmente reconhecida como uma Comunidade Quilombola pertencente ao município de Anajatuba, vivencia um processo de vinculação social, isto é, comunicacional complexo e conflituoso. Embora o Censo de 2022 registre uma população de 86 pessoas, a comunidade se autoidentifica como parte do município de Itapecuru-Mirim. Esse conflito identitário permeia vários aspectos da vida comunitária, incluindo a única organização oficial presente na comunidade, o Clube de Mães, que detém o poder de decisão em todas as questões administrativas. O Clube de Mães de Pedrinhas foi criado por mulheres da comunidade e é a principal instituição responsável pela gestão dos projetos e recursos que chegam à comunidade. Para compreender melhor o seu funcionamento, foram entrevistadas seis moradoras de diferentes gerações. As entrevistas revelaram que o Clube de Mães é a única organização formal, com 35 sócias, e é estruturado com uma presidente, uma secretária e um conselho fiscal composto por três membros. A organização é encarregada de atividades como festas, bingos, reuniões para deliberação de projetos e ações comunitárias.

A agroindústria local, que também está sob a gestão do Clube de Mães, surgiu a partir da iniciativa de uma moradora que, por meio de parcerias com o SEBRAE, trouxe cursos para a produção de derivados do coco babaçu. Com o apoio da Vale, a agroindústria conquistou uma sede própria e tornou-se um espaço onde as mulheres produzem biscoitos, pães, sorvetes e

outros produtos a partir do babaçu.

Entretanto, a agroindústria enfrenta desafios, como a redução no número de sócias devido a falecimentos, mudanças de comunidade e desistências. Atualmente, a agroindústria conta com 15 sócias, divididas em equipes responsáveis pela administração, produção e transporte. Além disso, novos critérios de participação foram estabelecidos, restringindo a entrada de novas colaboradoras, e a agroindústria não possui registro formal, sendo todos os documentos emitidos pelo Clube de Mães. Os motivos que foram dados seriam por pela organização e administração da agroindústria. A relação entre o Clube de Mães e a agroindústria é de apoio mútuo, com cada gestão atuando de forma autônoma em suas deliberações. No entanto, é relevante destacar que, embora a comunidade tenha um histórico de colaboração com a empresa Vale, a construção e o equipamento da agroindústria foram financiados por essa empresa através de um projeto desenvolvido e publicado em edital.

As quebradeiras de coco babaçu de Pedrinhas, apesar de participarem dos editais do MIQCB (Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu), não são formalmente associadas a essa organização. Isso se deve a uma tradição estabelecida desde o início da história da comunidade, onde a primeira pessoa a iniciar esse processo não buscou participar do MIQCB, e as demais seguiram esse exemplo. Os motivos seriam pela falta de alinhamento e proximidade com o Movimento. Esse contexto revela a complexidade da organização comunitária em Pedrinhas, onde o Clube de Mães desempenha um papel central na administração e gestão dos recursos, enquanto a agroindústria se destaca como um espaço de produção e empoderamento feminino.

Nesse sentido, tendo em vista o objetivo desta pesquisa, desenvolvemos um guia para um futuro ancestral, baseado na ancestralidade das quebradeiras de coco babaçu, reconhecendo a importância de conceber o futuro com a mesma solidez que elas têm com o presente e a memória viva do passado. Para começar, fiz pesquisa e imersão nas comunidades, explorando o modo de vida da comunidade e dialogando diretamente com elas.

6 GUIA PARA UM FUTURO ANCESTRAL PARA ECONOMIA DO BABAÇU

Para Le Goff (2013), a memória desempenha um papel essencial no campo das Ciências Humanas, sendo um objeto de estudo centrado em disciplinas como psicologia, biologia e psiquiatria. Através da memória, as pessoas não apenas armazenam informações e conhecimentos, mas também os constroem e reinterpretam, revelando seu caráter dinâmico e transformador. A memória, portanto, não é apenas um repositório estático de experiências, mas uma ferramenta ativa que molda a maneira como essas experiências são processadas e recordadas.

Le Goff (2013) destaca a importância da memória na formação do comportamento narrativo, apontando que o ato de narrar é fundamental para o seu papel social. Ao nos comunicarmos, transformamos as lembranças em narrativas que podem ser compartilhadas e compreendidas por outros. Nessa perspectiva, o autor faz uma conexão direta entre memória e linguagem¹⁰, considerando a capacidade de comunicação como um fator crucial na função social da memória (Le Goff, 2013).

Dessa forma, a linguagem, seja falada ou escrita, amplia as capacidades da memória humana, permitindo que suas informações transcendam os limites do corpo físico. Le Goff (2013) observa que a memória, antes de ser articulada pela fala ou pela escrita, já possui uma “linguagem interna”, na forma de informações armazenadas. A fala e a escrita, então, atuam como extensões dessa capacidade, possibilitando que as memórias sejam compartilhadas com outros e armazenadas externamente, em registros como livros e bibliotecas.

Tendo isso em vista, Norato (2017) evidencia que a memória pode ser coletiva para povos e nações, a partir de um sentido mais abrangente e de construção de experiências compartilhadas, o que está diretamente ligada à construção de sujeito e de como um povo se relaciona com o mundo. A autora relaciona a construção de uma memória coletiva para o fortalecimento social de um povo.

A memória tem um papel importante na luta das forças sociais pelo poder, à medida que se tornar senhores do esquecimento e da memória é uma das grandes preocupações dos grupos dominantes e os esquecimentos e silêncios da história constituem mecanismos de manipulação da memória coletiva (Norato, 2017, p. 14).

A partir dessa concepção de memória e da construção de um povo no mundo, Norato (2017) propõe uma reflexão sobre como a memória e a formação do sujeito se alimentam

¹⁰ A linguagem é o elemento central do universo humano, pois é por meio dela que os indivíduos se expressam nas interações sociais, constroem significados, produzem discursos e formam suas representações (Le Goff, 1992).

mutuamente, servindo de apoio uma à outra para que uma história, uma narrativa ou uma forma de vida sejam criadas e desenvolvidas. Nesse contexto, é oportuno retomar o pensamento de Muniz Sodré (2014), que afirma que a constituição de um sujeito está profundamente ligada às suas experiências e ao seu processo de vinculação social, ou seja, ao seu processo comunicacional. Dessa forma, a memória de um povo ou de um sujeito está intrinsecamente conectada à maneira como esse povo se organiza e se estabelece, sendo moldado por suas forças, emoções, saberes e valores, que não atuam apenas no passado, mas também no presente e na projeção de seu futuro.

Norato (2017) aponta que nossa relação com o tempo é composta por três dimensões – passado, presente e futuro – e nossa forma de estar no mundo, de sermos sujeitos, que nesta pesquisa entende-se que não é um tempo linear, pelo contrário, mas sobreposto, como já destacado no capítulo três sobre o pensamento de entendemos passado, presente e futuro juntos e em sobreposição. A autora, assim, explica que é por meio da memória que o indivíduo apreende e compreende o mundo ao seu redor, organizando-o e atribuindo-lhe significado, ao manifestar suas intenções. A memória humana tem um caráter representativo, e o “eu” é concebido como uma unidade em constante evolução, resultante da ligação da memória com os estados de consciência do indivíduo (Norato, 2017).

Ao recordar o passado, a memória fornece uma visão geral da passagem do tempo, relembando apenas os elementos considerados mais relevantes e significativos para o sujeito. Esses elementos são organizados de maneira racional no momento da recordação, unindo passado, presente e futuro (Norato, 2017). A evocação do passado no presente, além de trazer à tona reflexões sobre o que foi feito ou poderia ter sido feito, projeta desafios e as possibilidades para pensarmos e ou imaginarmos o futuro.

Para Eduardo Oliveira (2012), uma das principais estratégias de dominação sobre o povo negro foi a negação de sua capacidade de produzir significados a partir dos seus próprios signos culturais. Oliveira (2012) propõe que a ancestralidade seja utilizada como uma categoria analítica, capaz de oferecer uma epistemologia que interpreta o regime de significados com base no território de origem, responsável pela produção de seus signos culturais. Para o autor, retomar o poder de produzir significados sobre esses signos exige uma descolonização do olhar, ou seja, deixar de ver o conhecimento sobre o povo negro a partir de uma perspectiva euro-americana hegemônica.

Ele enfatiza que a ancestralidade não deve ser vista apenas como uma questão genealógica, mas como um elemento fundamental que conecta o povo negro a uma herança de cultura, história e tradição. Essa ancestralidade implica repensar a relação com o mundo,

demonstrando que existem diversas formas de compreendê-lo, e uma dessas formas é a perspectiva negra. Assim, o autor destaca que é necessário voltar o olhar para os antepassados, não com a intenção de imitar o passado, mas para entender o legado e ampliar as formas de pensarmos o futuro.

Oliveira (2012) também aponta que revisitar o passado não significa apenas se prender ao que foi feito, mas compreender como o conhecimento hegemônico marginalizou os saberes africanos. Ele reconhece que, embora os conhecimentos africanos tenham sido utilizados em campos como os mitos e mitologias, é necessário destacar que a cultura negra vai além disso, abrangendo uma complexidade de saberes que devem ser reconhecidos e valorizados.

Diante disso, a filósofa Katiuscia Ribeiro, em seu texto “O Futuro é Ancestral”, afirma que a ancestralidade mais que uma reflexão, é um princípio filosófico que “rompe os muros da academia e chega até a cadeira de sua avó ou de seu avô como voz de sabedoria que conta através de suas oralituras” (Ribeiro, 2020, p. 1). Ribeiro (2020) destaca que a principal estratégia de sobrevivência das populações negras tem sido a capacidade de resistência e a habilidade de incorporar diferentes conhecimentos, mesmo diante das ruínas causadas pelo colonialismo e pela diáspora africana. O olhar para trás, voltado para as lembranças e experiências do passado, torna-se um ponto crucial de reflexão e possibilita novas formas de viver dignamente, recuperando as vivências de um povo que resistiu e continua a resistir às violações e desumanização, desde o período escravista até os dias atuais. Reconectar-se às práticas organizativas baseadas nas ancestralidades africanas e povos originários é, portanto, essencial para moldar o futuro, pois a organização de uma sociedade ancorada nesses princípios está fundamentada na solidariedade e no senso de comunidade.

Assim, Ribeiro (2020, p. 1) reflete que “Como compreender quem somos se não nos perguntamos o que éramos, ou melhor, de onde éramos?”. Conclui-se que a ancestralidade vai muito além de uma árvore genealógica, está muito além disso, ela percorre a linha sanguínea do tempo e firma-se na existência. Ela é uma forma respeitosa de honrar e (re)lembrar dos nossos antepassados. Ribeiro (2020) argumenta, assim, que a ancestralidade se manifesta em diversas práticas e saberes cotidianos, como mitos, histórias, segredos, rituais, crenças e valores, estando presente tanto em ações simples, como o banho de folhas de pitanga para curar febres ou o chá de boldo para aliviar problemas no fígado, quanto em práticas comunitárias de solidariedade. Para a autora, a ancestralidade não está restrita a academias ou textos complexos de ética, mas se revela no comum, nas rodas de candomblé, capoeira, samba, conversas e rimas, sendo uma força representativa de saberes vivos que se reinventam, desafiando a morte, a diáspora e a escravização. Essa ancestralidade, descrita como o sopro de vida tecido no ventre

materno, a música que dá ritmo ao coração, e a filosofia que orienta a sabedoria, é simultaneamente resistência e movimento contínuo, evidenciando que o futuro é intrinsecamente ancestral, marcado por esse eterno vir-a-ser.

Nossa ancestralidade nos faz perceber, nos faz sentir, nos faz pensar. Ela é impressa como força representativa de um saber vivo que se reinventa, uma força de vida mais criativa que a morte, que a diáspora ou a escravização. A ancestralidade é o ventre materno, é o sopro de vida que é tecido no ventre de nossa mãe pelo sangue ancestral, é a música que faz vibrar as células do nosso corpo e dita o ritmo do nosso coração, é a poesia que acalma e perturba, é a filosofia e seus favos de sabedoria, é a luta pela vida e a resistência à morte, é a natureza e manifestação da vida, é o movimento e o caminhar, em cada uma de nós, em cada pessoa que respira há a marca da ancestralidade. Pensar a ancestralidade não está em compreender qual o sentido da vida, a partir de texto complexo e termos difíceis, está em viver em movimento com a vida, este eterno vir-à-ser, é uma roda, sem fim, porque o futuro é ancestral (Ribeiro, 2020, p. 1).

A partir dessa construção, o futuro se fundamenta na ancestralidade, que vai além de uma simples relação familiar. Aqui, o conceito de ancestralidade é percebido como um movimento dinâmico que organiza o passado, o presente e possibilita a projeção de um futuro. Com base nisso, surge a proposta de um “guia para um futuro ancestral”, que busca organizar e sistematizar essa experiência a partir da vivência específica das quebradeiras de coco babaçu da comunidade de Pedrinhas, em Itapecuru-Mirim, no Maranhão. Nos próximos tópicos, apresentarei os resultados empíricos e de campo que foram fundamentais para a construção desse conceito de "futuro ancestral" dentro dessa comunidade tradicional de quebradeiras de coco babaçu.

6.1 Caminhos para Comunidade de Pedrinhas

A primeira vez que visitei, no início de janeiro, a Comunidade de Pedrinhas foi em um dia que começou cedo. Saí de casa, no bairro São Cristóvão, em São Luís, às 5h30 da manhã, acompanhada por meus pais, Clenia de Jesus e Alan Baia. Meu pai dirigindo. Essa visita já havia sido alinhada com uma das lideranças locais, Antonia Vieira, por intermédio da minha mãe, que tinha contato direto com Antonia. Minha mãe já havia iniciado sua pesquisa de doutorado em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Gestão de Ensino da Educação Básica da UFMA, o que abriu os caminhos para minha própria entrada na comunidade.

Essa conexão, ancestral, por intermédio da minha mãe, me fazia sentir que os laços já estavam sendo estabelecidos, pois Clenia já conhecia a comunidade e tinha uma relação em construção com as mulheres de Pedrinhas. As nossas conversas, que vão além da relação mãe e filha, que já vem desde muito cedo, dos ventres, mas com a pesquisa pelo que recordo inicia lá pelos meus quatro anos, quando minha mãe iniciou sua primeira pós-graduação. Assim como

muitas mulheres, precisou conciliar múltiplas jornadas — trabalho, estudos e o cuidado comigo e com meu irmão — e, nesse cenário, frequentemente me levava para aulas, de início por não ter com quem deixar, mas depois pela expressão do meu interesse na vida acadêmica e inspiração pelos caminhos que ela trilhava.

Foi durante uma dessas muitas conversas e trocas, enquanto eu ainda estava na fase de seleção para o mestrado, que ela comentou sobre o início de sua pesquisa em Pedrinhas. A comunidade havia sido indicada por uma liderança de quebradeiras de coco babaçu de Itapecuru-Mirim, com quem ela já havia estabelecido contato. Naquele momento, eu ainda estava definindo o foco da minha pesquisa, inspirada pelos caminhos traçados por minha mãe, mas com objetivos inicialmente diferentes.

Com o tempo, e após muitas conversas e reflexões, comecei a identificar semelhanças entre nossos trabalhos. Após passar na seleção do mestrado e começar a estruturar minha própria pesquisa, que começou com a Cooperativa do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu MIQCB, que inicialmente havia sido meu foco, não se mostrou viável devido a alguns desafios já mencionados no capítulos anteriores. Isso me levou a considerar alternativas. Foi então que, após uma profunda reflexão conjunta com minha mãe, decidimos que eu deveria conhecer a comunidade de Pedrinhas pessoalmente.

Após quase duas horas de viagem pela BR-135, rumo à zona rural de Itapecuru-Mirim, chegamos à segunda entrada, logo após o fim da cidade de Santa Rita. A transição entre os municípios, marcada pela típica paisagem dos interiores do Maranhão, era bem familiar aos meus pais, que cresceram na Baixada Maranhense e conheciam bem os caminhos entre as regiões do estado. Seguimos por estradas que nos levaram à comunidade de Canta Galo, no sentido norte, e, pelo sul, passamos por Tszesniosk e Queluz (2023), que tem como ponto de referência a Ferrovia Carajás, que corta a área.

Alguns minutos em uma estrada de chão — como são chamadas as estradas não pavimentadas, ainda de terra batida — nos trouxeram ao início da comunidade. A placa de boas-vindas foi nosso primeiro sinal, seguida por um trecho recentemente asfaltado, fruto de muitas reivindicações dos moradores. À medida que avançávamos, éramos recebidos por casas de ambos os lados da estrada, emolduradas por mangueiras e outras árvores típicas da vegetação de transição que é tão característica do Maranhão.

Figura 4 - Placa de localização da área quilombola de Pedrinhas Clube de Mães



Fonte: Acervo da autora (2024)

Figura 5 - Entrada do quilombo de Pedrinhas Clube de Mães



Fonte: Acervo da autora (2024)

Antonia nos recebeu e nos apresentou às mulheres que tinham disponibilidade para conversar conosco e compartilhar um pouco de suas histórias e da comunidade. Essas histórias, refletiam a própria realidade e trajetória da comunidade e seus aspectos ancestrais. Para conduzir essas conversas, eu e minha mãe, que também realiza pesquisas sobre Educação em comunidades de quebradeiras de coco, organizamos previamente uma entrevista semiestruturada. Além disso, planejamos cuidadosamente cada etapa do encontro, sempre em

diálogo com Antonia via a plataforma digital, WhatsApp, ainda no final de dezembro para que a visita fosse realizada na primeira quinzena de janeiro.

Embora ela não ocupe formalmente uma posição de coordenação na comunidade, Antonia é uma liderança e representante respeitada e ouvida pelas mulheres na Comunidade de Pedrinhas. Ela também é responsável pela organização das principais atividades da Agroindústria local, cujas ações detalharei nos próximos tópicos. O objetivo desse primeiro encontro foi aproveitar as conversas que minha mãe já estava marcando com Antonia e apresentar meu projeto de pesquisa, os riscos, os benefícios, bem como informações sobre sigilo, privacidade, autonomia e como poderíamos organizar os próximos encontros.

Conversamos individualmente com cada participante, nas suas casas, onde fomos recebidas e acolhidas. Também participamos de momentos em grupos nas casas, em que sempre passava alguém alguns dos filhos ou maridos dessas mulheres e ficavam de longe observando a conversa e de vez em quando também se juntavam para contar algo, complementar ou acrescentar. Durante essa primeira visita utilizamos as técnicas: observação participante, conversas informais, entrevistas individuais e coletivas. Os dados produzidos permitiram que eu conhecesse mais sobre a realidade dessas mulheres, descrever e interpretar (parcialmente) as concepções das participantes sobre quem são, o lugar onde vivem e a relação que mantêm com a comunidade e com o ofício de quebradeiras de coco babaçu.

Desse modo, as Quebradeiras de coco que aceitaram compor a etapa empírica do estudo são:

→ Maria Fátima Vieira Dutra nasceu em Itapecuru-Mirim em 8 de outubro de 1963, e tem 59 anos. Reside na comunidade desde o nascimento. Casada, é mãe de três filhos de 37 e 35 anos (gêmeos). Com escolaridade até a 4ª série, trabalha na produção da agroindústria e é sócia e membro do Conselho Fiscal do Clube de Mães. Ela também exerce a atividade de quebradeira de coco.

→ Maria José Machado nasceu em Entroncamento, Itapecuru, no dia 21 de junho de 1983, e tem 41 anos. Ela vive na comunidade há 17 anos. Casada, é mãe de três filhos de 27, 18 e 15 anos. Com escolaridade até a 5ª série, é chefe de produção da agroindústria e sócia do Clube de Mães.

→ Heloísa dos Santos Matos nasceu em Itapecuru-Mirim no dia 11 de dezembro de 1986, e tem 37 anos. Ela reside na comunidade desde o nascimento e é mãe de dois filhos, de 17 e 16 anos. Com ensino médio completo, Heloísa atua na administração da agroindústria e exerce a função de secretária no Clube de Mães.

→ Maria Catarina dos Santos Matos nasceu em Itapecuru-Mirim em 1º de abril de 1952, e atualmente tem 72 anos. Vive na comunidade há 52 anos. Casada, teve 11 filhos, sendo seis sobreviventes, com idades de 52, 51, 45, 40 e 37 anos. Com escolaridade até a 4ª série, Maria Catarina trabalha como cozinheira na produção da agroindústria e é suplente do Conselho Fiscal do Clube de Mães.

→ Antônia Vieira nasceu em 8 de setembro de 1971, e tem 53 anos. Mora na comunidade desde 1989. Solteira, é mãe de três filhos. Tem ensino médio incompleto e trabalha como gestora da agroindústria. Além disso, é vice-presidente do Clube de Mães. Suas outras atividades incluem dançar tambor, organizar reuniões e participar das atividades da igreja.

A Figura 5 ilustra uma organização de fotos que tirei com as mulheres que concederam entrevistas.

Figura 6 - Mulheres entrevistadas do quilombo



Fonte: Acervo da autora (2024)

A observação participante teve como objetivo registrar “o comportamento e as atividades dos indivíduos no local de pesquisa” (Creswell, 2007, p. 214) e, assim, compreender os saberes, fazeres e memórias tanto individuais quanto coletivas. Esse primeiro encontro buscou oferecer uma vivência próxima com as mulheres da comunidade, permitindo observar, de forma física e histórica, como essa experiência se expressa individualmente ao longo de um dia compartilhado com elas. Além disso, utilizamos conversas informais, nas quais, em momentos de espontaneidade, obtive informações valiosas para compreender os saberes tradicionais e o contexto educacional das quebradeiras de coco.

Durante essa primeira visita, também compartilhamos alguns momentos em torno da mesa, tomando café e almoçando juntas. Foi nesses momentos de conversas informais, em um ambiente mais pessoal e coletivo, que pude observar e entender melhor as dinâmicas sociais e econômicas da comunidade. Aos poucos, identifiquei valores, crenças e histórias que sustentam e moldam a vida das mulheres de Pedrinhas. Esse primeiro contato com as mulheres mais velhas, que também ocupam posições de liderança na comunidade, foi essencial para construir uma confiança mútua — não apenas na pesquisa que estávamos realizando, mas em mim e em minha mãe.

Apesar de termos uma conexão anterior, com raízes e histórias que se cruzam com as dessas mulheres — pois minha família, tanto por parte de pai quanto de mãe, descende de povos originários, indígenas e quilombolas — ainda era necessário conquistar a confiança delas para estabelecer uma colaboração respeitosa. A memória e a vivência de minha avó materna e de minha bisavó, que foram quebradeiras de coco babaçu e compartilharam trajetórias similares às dessas mulheres, reverberam em minha história, mesmo sem eu ter realizado esse ofício. Percebo que essas formas de vida ainda me conectaram a elas, seja pelas histórias que minha avó ainda conta, seja pelas visitas ocasionais aos povoados onde parentes vivem, fortalecendo em mim a continuidade dessa ancestralidade. Hoje, busco dar sequência a esse vínculo ao lado de minha mãe, através da pesquisa.

Essa confiança, tão necessária para que a colaboração fosse mais autêntica, tendo em vista que minha pesquisa fala de anseios, sonhos, futuro e que tem por base memórias, permitiu que eu e minha mãe compreendêssemos melhor as práticas e a memória coletiva que formam o modo de existir dessa comunidade tradicional e como vinculam a esse mundo, ao seu ofício e a sua tradição.

A confiança foi um elemento essencial para o desenvolvimento de uma reflexão futura, com um pensamento de passado e presente sobrepostos, especialmente ao lidar com a comunidade, onde estabelecer vínculos foi fundamental para a troca de saberes. Em pesquisas com povos tradicionais destaco que a confiança constitui uma base necessária, e sem ela torna-se difícil, ou mesmo inviável, que as pessoas se sintam à vontade para compartilhar suas histórias e modos de vida. No meu caso, essa confiança foi fortalecida por reconhecer também advinda desta realidade, tendo raízes da minha família na história de quebradeiras de coco e quilombolas. Isso me permitiu uma aproximação mais autêntica e facilitou momentos de conversa ao redor da mesa, que na minha família representam um espaço sagrado.

A partir da ideia de confiança como base para essa pesquisa, busco apoio no texto de Costa e Rocha (2021), “A crise de confiança requer uma ética da alteridade”, no qual o autor

explora "oito áreas de crise" que a sociedade enfrenta atualmente. Costa argumenta que essas crises precisam ser compreendidas em conjunto, como uma crise única nas formas de construção da confiança. A ideia não é ignorar as crises específicas, mas sim fortalecer os vínculos que conectam pessoas, valores e modos de vida, mas que ao longo do tempo vêm se fragmentando com os desafios contemporâneos (Costa, 2022).

Costa (2018), em um texto sobre “A confiança como figura epistemológica da comunicação”, reflete que se pode depreender dois aspectos sobre a confiança:

Primeiro, pelo menos em alguns casos, a confiança é uma conexão do campo do afeto, tratado anteriormente, isto é, embora composta por elementos conhecidos, é inqualificável. Segundo, é possível considerar também que não se confia sem o outro (Costa, 2018, p. 107).

Nesse sentido, Costa (2018) considera a confiança como um elo essencial entre a disposição de acreditar e aquilo em que se acredita, operando como reguladora dos vínculos sociais. Para ele, a confiança se torna uma figura epistemológica da comunicação, pois é capaz de revelar os processos de construção desses vínculos, permitindo que sejam observados, compreendidos e analisados. Costa (2018) enfatiza que a confiança, embora não seja a única dimensão da vinculação, está sempre presente e pode ser identificada através de diversos índices ou estratégias. Dessa forma, a maneira como a confiança é construída revela a natureza do vínculo social que se estabelece.

Assim, o autor destaca que a confiança desempenha um papel regulador nos processos de vinculação social, contribuindo para o que ele chama de “abertura para o outro” e simultaneamente criando um "comum", assim como descreve Sodré (2014), que permite o estabelecimento e manutenção do vínculo. Para Costa (2018), a confiança não é pré-existente nem fixa; ao contrário, ela está sempre em processo, sendo construída e ajustada conforme se desenvolve a relação com o outro. Ele observa que essa dinâmica exige confiança para que um vínculo se estabeleça, mas também que a confiança pode aumentar ou diminuir conforme o comum vai sendo inventado e renovado na interação. Segundo Costa (2018), o vínculo social representa a criação de um "comum" sempre em fluxo, capaz de moldar discursos, ações e visões de mundo, assim como modos de vida que se configuram continuamente no curso da relação social.

Esses conceitos de confiança e vinculação social, conforme abordados por Costa (2018), baseado em Sodré (2014), foram fundamentais para minha aproximação e trabalho com as mulheres da Comunidade de Pedrinhas. Assim como Costa (2018, p. 107) descreve, a construção de confiança na comunidade envolveu uma "abertura para o outro" é um processo contínuo de criação de um "comum", que não estava previamente dado, mas que foi construído

por meio de tempo, para além de uma visita, mas manutenção, também com as plataformas digitais que me permitiram manter conversas, diálogos, bem como a pela disposição de ouvir e compreender as experiências das quebradeiras de coco babaçu. Este processo gradual foi essencial para que eu pudesse compreender a complexidade de suas práticas e tradições enquanto povo tradicional, e também para que as mulheres se sentissem à vontade para compartilhar suas histórias e reflexões.

Em Pedrinhas, alguns temas mais sensíveis, como o futuro da comunidade e a ancestralidade, emergiram apenas com o tempo, refletindo o processo descrito por Costa (2018), em que a confiança se constrói e fortalece com a convivência e o respeito ao espaço de cada um. A confiança entre pesquisadora e participantes não se formou instantaneamente; foi o resultado de um diálogo contínuo e de uma aproximação respeitosa que permitiu que esses temas fossem discutidos de maneira mais espontânea.

Essa relação foi indispensável para que as quebradeiras pudessem refletir e compartilhar saberes e práticas que sustentam a construção de um "futuro ancestral". A confiança também possibilitou que temas relevantes para a concepção desse futuro fossem abordados, e que as narrativas de memória e modos de vida, essenciais para o entendimento da comunidade, viessem à tona.

Para as primeiras conversas, selecionei seis perguntas essenciais, cujas respostas forneceram uma base inicial para entender o "ofício" de ser quebradeira de coco babaçu em Pedrinhas. Essas respostas revelaram elementos centrais da identidade e do modo de vida da comunidade e foram cruciais para as etapas seguintes com as oficinas para construção de um futuro ancestral da Comunidade de Pedrinhas, permitindo direcionar o diálogo e a análise sobre as perspectivas de futuro e continuidade ancestrais dessa comunidade.

As entrevistas foram realizadas em janeiro de 2024, individualmente, na casa de cada mulher. Além disso, tive a oportunidade de conversar informalmente com outras quebradeiras da comunidade, sócias do Clube de Mães, com as quais não foi possível ter entrevistas individuais. Os registros foram feitos por meio de anotações em diário de campo e gravações de áudio, vídeo e fotografias. Antes de iniciar cada entrevista, lemos as perguntas, confirmamos a compreensão das questões e solicitamos autorização para gravação da voz.

Organizei quadros com as respostas das cinco mulheres entrevistadas individualmente. Todas elas fazem parte da administração do Clube de Mães e atuam diretamente na gestão e desenvolvimento das atividades da comunidade e da AgroIndústria, que tem 15 mulheres que trabalham e são sociais:

Quadro 1 - Primeira entrevistada do Clube de Mães

Pergunta	Maria Fátima Vieira
Como a senhora aprendeu a quebrar coco?	“Eu aprendi a quebrar coco com minha mãe. Ela ia para o mato quebrar coco, e eu ia junto com ela. Sempre acompanhava e quebrava só um pouquinho, mas, com o tempo, fui aprendendo e pegando o jeito. Hoje, posso dizer que sou uma quebradeira de coco profissional. Agora quebro uns quatro quilos de coco. Aqui o nosso coco não é bom, mas a gente recebe carradas de coco bom e aí eu me coloco para quebrar.”
O que é ser quebradeira de coco?	“Eu me identifico como quebradeira de coco porque é uma vida, cresci quebrando coco, né? Mas ser quebradeira não é só gostar; é que, aqui no interior, não temos emprego, mas desde que começamos a produzir coisas a partir do coco, temos uma profissão, né? Com as misturas, conseguimos fazer biscoito, leite, bolo, sorvete e várias outras coisas. Tinha coisa que a gente nem sabia que dava para fazer com o coco e, agora, a gente sabe, faz, vende e sustenta a comunidade. O coco, para nós, é uma vida inteira, sabe? Hoje, vejo minha importância como quebradeira com um outro olhar, valorizam mais a gente agora que sabemos fazer e vender tantas coisas de coco. A gente aprendeu por nós mesmas, para valorizar mais nosso trabalho, sabe? Não só vender o coco, mas o biscoito e tudo.”
Qual a relação que você tem com a Palmeira do babaçu?	“A Palmeira representa o mesmo que uma mãe para nós. Temos aquele respeito, e até nos chateamos quando sabemos que os donos de fazenda estão colocando veneno para matar as palmeiras. Quando isso acontece, já sabemos que vai ficar ruim para a gente, né? Para eles, a palmeira não tem utilidade, mas para nós tem um valor muito grande.”
Qual o seu sonho, enquanto quebradeira de coco?	“Quando penso em sonho, penso na minha saúde; já não tenho a firmeza de antes para acordar de madrugada. Aqui é assim, quando temos muito trabalho, madrugamos, passamos o dia inteiro até terminar tudo. Sinto que já não tenho o mesmo fôlego, mas não quero deixar as atividades com as mulheres, quero dar continuidade a esse sonho de expandir nossos produtos, melhorar nossa comunidade, viver melhor. Não quero parar porque foi com muita luta que criamos tudo isso, estamos cuidando, é para os meus filhos, para o futuro deles. Estou aqui até agora, e não quero desistir. O que desejo deixar talvez não seja a quebra do coco, que é pesado, árduo, mas sim a continuidade dessa produção com as delícias do babaçu. Que possam vender e ter sustento. Vejo que outras mulheres também têm essa dificuldade, pois quebrar coco é duro, mas podemos continuar comprando o coco e usando para fazer nossos produtos.”

Fonte: Elaborado pela autora (2024)

Quadro 2 - Segunda entrevistada do Clube de Mães

Pergunta	Maria José Machado
Como a senhora aprendeu a quebrar coco?	“Eu aprendi com minha mãe. Desde criança, eu ia com ela... lá mesmo a gente fazia carvão, lá na roça. Eu sempre estava com ela. E o coco, ela sempre quebrava, e a gente ajudava a trazer para vender ou trocar por comida e outros produtos de que estávamos precisando. Só de um tempo para cá que a gente começou a usar o coco babaçu para fazer produtos; antes, a gente só vendia o coco quebrado ou trocava. Na minha infância, éramos oito filhas, e minha mãe levava todas nós para a roça, ensinava a quebrar coco para garantir nosso sustento. Hoje, minha mãe já é falecida, mas sinto muita falta dela. Tudo que aprendi foi com ela.”
O que é ser quebradeira de coco?	“Para mim, hoje, ser quebradeira de coco é ter orgulho. Porque hoje somos muito conhecidas, sabe? Nosso povo é bem reconhecido, já fizeram muitas reportagens com a gente. Eu me sinto valorizada. Acho muito importante ter essa identificação com a atividade que fiz minha vida toda e até hoje. É uma alegria estar com minhas colegas, com as vizinhas, fazer as rodas, conversar, a gente leva uma farofa para comer. A gente quebra e faz nossos produtos.”
Qual a relação que você tem com a Palmeira do babaçu?	“Hoje, é o nosso sustento, né? Nossa vida. A gente se reúne em torno dela para ter nosso sustento e vida, né?”
Qual o seu sonho, enquanto quebradeira de coco?	“Meu sonho é para as minhas filhas, que elas possam ter o que eu não tive. Terminar os estudos, se formar, ter um trabalho bom para se sustentarem. E sempre ter orgulho da origem, sabe? Sempre lembrar da mãe e da avó.”

Fonte: Elaborado pela autora (2024)

Quadro 3 - Terceira entrevistada do Clube de Mães

Pergunta	Heloísa dos Santos
Como a senhora aprendeu a quebrar coco?	“Assim, eu era muito ruim, na verdade. Minha mãe tentou me ensinar a quebrar coco, mas foi bem difícil pegar o jeito. Eu logo acabava dando logo uma paulada no dedo! Então, eu ficava juntando os cocos e ajudando com tudo o que precisavam enquanto elas quebravam, juntava as cascas, ia buscar água, dava ajuda para as outras que estavam sentadas. Era a forma que eu tinha para ajudar.”
O que é ser quebradeira de coco?	“Então, como quebradeira, me identifico e tenho muito orgulho de ser quem sou. As pessoas perguntam o que é ser quebradeira de coco, e eu sempre digo que é algo de que minha mãe já falava. A gente sente orgulho do que é e do que faz. Quero ser reconhecida pelo que sou, uma quebradeira de coco, e pelo que faço, porque como dizem, cada um é doutor naquilo que sabe fazer. E somos doutoras!”
Qual a relação que você tem com a Palmeira do babaçu?	“A palmeira é como uma mãe para mim, como a minha própria mãe. Tudo dela vem para nós, nossos produtos, nossa essência como quebradeiras de coco.”
Qual o seu sonho, enquanto quebradeira de coco?	“Agora, espero continuar o legado, ver nossos produtos sendo reconhecidos e ganhar nosso espaço. Quanto aos meus filhos, já quero um futuro melhor para eles. Meu mais velho já diz que quer ser médico. Na escola, eles separaram a turma dele e perguntaram qual profissão ele queria exercer, e ele escolheu ser médico. Meu outro filho já é muito prático, gosta de tratores e máquinas, então minha tia até coloca para dar uma força no campo. E eu penso que, mesmo com esses sonhos, ainda vão levar com eles essa essência, sabendo que têm uma mãe, uma avó e uma bisavó que vieram dessa história de quebradeiras de coco.”

Fonte: Elaborado pela autora (2024)

Quadro 4 - Quarta entrevistada do Clube de Mães

Pergunta	Maria Catarina dos Santos
Como a senhora aprendeu a quebrar coco?	“Eu quebro coco desde os meus dez anos de idade. Aprendi com minha mãe, né? Ela nos levava para o mato e eu ficava observando. Ela dizia: ‘olha, é assim que pega o coco, segura o machado assim’, e foi ensinando. Meus irmãos também ajudavam. Quando não estavam na roça, eles vinham quebrar coco com a gente. E foi fácil aprender, quebrar coco não é difícil, parece que a gente já nasce sabendo, né? Muitas vezes íamos para o mato, e para mim ir para o mato é um prazer, sabe? É um dia sem preocupação, porque em casa você tem muitas preocupações. Quando estou lá, fico rodeada das minhas colegas. A gente conversa, leva uma farofa. Tinha a minha filha mais velha, que ficava com os meninos, e às vezes levava eles para eu dar de mamar mesmo na roça.”
O que é ser quebradeira de coco?	“Ir para o mato carrega um saber único, só nosso. Ser quebradeira de coco é ter esse conhecimento porque só nós entendemos o que é quebrar um coco, fazer um azeite. Precisamos dessa valorização, pois nosso saber vem de nossas mães.”
Qual a relação que você tem com a Palmeira do babaçu?	“Para mim, a palmeira é como uma mãe. Ela é uma mãe, porque oferece muitas coisas boas para o nosso povo do babaçu. Do babaçu, conseguimos toda uma vida, fazemos tantas coisas. Já fazemos biscoito, leite, bolo. Se a gente for contar tudo o que o coco babaçu nos dá e o quanto é gostoso. Começa pela farinha, que alguns chamam de mesocarpo, né? A gente manda até para fora, e ele serve para fazermos outras coisas. O babaçu nos dá muito valor, um valor que antes não tínhamos, mas hoje conseguimos.”
Qual o seu sonho, enquanto quebradeira de coco?	“Meu sonho para as próximas gerações é que continuem valorizando o que fazemos, porque hoje já sabemos fazer muita coisa com o babaçu. Hoje temos essa valorização e queremos que as próximas gerações mantenham isso, mesmo que não queiram quebrar o coco, mas que continuem as várias formas de usar o coco babaçu.”

Fonte: Elaborado pela autora (2024)

Quadro 5 - Quinta entrevistada do Clube de Mães

Pergunta	Antônia Vieira
Como a senhora aprendeu a quebrar coco?	<p>“Minha mãe é quebradeira de coco, então a gente sempre acompanhava ela e ia aprendendo. No começo, a gente não gosta, sabe? Porque antigamente, a quebradeira de coco era vista de outra forma, bem diferente de hoje. Naquela época, a gente achava que era sofrimento, porque vivia daquela quebra e trocava o coco por algum alimento que precisava. Se precisava comprar algo, como um pouco de café, a gente tinha que quebrar o coco para fazer essa troca. Era uma visão muito diferente do que temos hoje sobre a quebra do coco. Hoje, tenho muito orgulho em dizer que sou quebradeira de coco! Meu irmão mora em São Luís, e às vezes, quando apareço na televisão falando sobre meu trabalho, ele me liga e diz: ‘Minha irmã, te vi falando que é quebradeira de coco!’. A vida hoje eu sustento com a quebra de coco, foi esse trabalho que me criou e agora me sustenta. E, mesmo ele (o irmão) sabendo que não quebro tanto coco como antes, eu digo que sim, porque ainda preciso do coco para fazer nossos produtos.”</p>
O que é ser quebradeira de coco?	<p>“Para mim, ser quebradeira de coco é ser uma mulher de luta, de conquista e de vitória. Esse ofício vai além do nosso sustento e fazer a comercialização dos produtos. Hoje, eu tenho uma visão diferente, um conhecimento maior. Posso ir a vários lugares, sou conhecida como quebradeira de coco, mas vejo a quebra de coco de forma diferente, não como sofrimento, e sim como uma conquista e um conhecimento que abre muitos espaços. Quando falamos em 'quebradeira', não estamos nos referindo apenas a quem só quebra o coco, mas também àquela que participa da organização. Quando não conseguimos quebrar o coco, ainda temos outras tarefas. Conseguimos produzir, fazer reuniões, cuidar da família, participar de feiras, fazer documentação e várias outras coisas com as variedades de coisas que fazemos do mesocarpo. Aqui, não temos hierarquia. Todas nós trabalhamos juntas, e uma sempre ajuda a outra. Não ficamos só numa área específica, como a gestão. Se precisar ajudar na produção ou na limpeza, a gente faz. Nenhum de nós tem um trabalho fixo, estamos sempre faz o que for preciso.”</p>
Qual a relação que você tem com a Palmeira do babaçu?	<p>Com Antonia, acabei focando na organização da comunidade e na importância da organização na vida das quebradeiras. De forma indireta, Antonia destacava a palmeira como protagonista, pois é ela que fornece o fruto do qual elas tiram o coco babaçu para produzir os itens que comercializam.</p>
Qual o seu sonho, enquanto quebradeira de coco?	<p>“Para a gente, é muito importante guardar nossa história, porque não temos escrita, né? Só os mais velhos guardam essa memória. E, para nós, que temos esse ofício na agroindústria como nosso trabalho, manter nossa memória viva é um dos nossos sonhos, assim como fazer nossos produtos crescerem, levá-los para o grande mercado e, assim, dar continuidade sem perder nossas raízes.”</p>

Fonte: Elaborado pela autora (2024)

Durante as visitas, tive a oportunidade de conversar com duas crianças da comunidade, que sempre estavam por perto, observando as conversas. No início, mantinham-se um pouco escondidas, mas, com o tempo, começaram a se aproximar, curiosas sobre o que eu escrevia, perguntando meu nome e outras coisas. Entre elas, uma menina, que vou chamar de Laura (nome fictício), ficou próxima e acompanhou três das cinco entrevistas.

Assim que chegamos à casa de Dona Maria de Fátima, onde realizei a primeira entrevista, notei Laura se escondendo entre as paredes, até que nossos olhares se cruzaram e a cumprimentei. Dona Maria de Fátima incentivou a menina a se apresentar, e ela respondeu timidamente: "Laura". Logo descobri que ela não era neta de Dona Maria de Fátima, mas da comunidade inteira. Morava com o pai, pois havia perdido a mãe ainda pequena, e era cuidada pelas mulheres da comunidade. Essa percepção foi se confirmando ao longo das entrevistas, quando observei que cada mulher com quem falava parecia ter uma intimidade especial e um cuidado maternal com Laura.

Quando estávamos com Dona Maria de Fátima, Laura buscou um copo d'água para mim a pedido de Dona Maria. Na segunda entrevista, com Dona Maria Machado, Laura chegou à casa antes de nós e pegou uma cadeira, prontamente cedendo quando Dona Maria pediu para que fosse buscar uma cadeira extra na casa. A confiança e familiaridade entre Laura e as mulheres era visível. Durante a entrevista, ainda, uma criança de colo chegou, e Dona Maria Machado explicou que aquela criança também havia perdido a mãe, sendo cuidada pela comunidade, como no caso de Laura.

Na terceira entrevista, realizada na casa de Dona Maria Catarina e Heloísa, já perto do meio-dia, Laura recebeu a orientação firme das mulheres, que lhe pediram para não ir muito longe e retornar para casa para o almoço. Esses pequenos momentos ilustravam o senso comunitário forte que existia ali: Laura era realmente filha e neta de todas, uma responsabilidade e amor compartilhados por cada mulher da comunidade. Essas experiências reforçaram para mim um dos aspectos da Comunidade de Pedrinhas: o compromisso coletivo, onde todas as mulheres assumem um papel maternal, criando um ambiente de acolhimento e cuidado para todas da comunidade.

Em uma entrevista que realizei com Antônia em fevereiro de 2024, por meio do Google Meet, e ao longo de algumas conversas posteriores pelo WhatsApp, ficou claro que Pedrinhas é organizada e administrada pelo Clube de Mães. Esse clube, que até outubro de 2024 contava com 36 associadas, é responsável pelas decisões coletivas, pela coordenação de atividades, pelas reivindicações, pela gestão da Agroindústria e por outras decisões fundamentais para o

bem-estar da comunidade.

Durante nossa conversa, questionei Antônia sobre como era a administração liderada por mulheres e como se estabelecia a relação delas com os homens da comunidade. Ela explicou que todas as decisões são tomadas em assembleias com a participação dessas mulheres, mas que os homens também têm voz nas deliberações, pois todas as resoluções visam o bem comum. As decisões abrangem desde o funcionamento da Agroindústria até projetos que beneficiam as atividades dos homens na comunidade, como a Casa de Farinha e outras iniciativas coletivas. Antonia compartilhou que essa estrutura de governança proporciona um senso de cooperação e união entre todos, reforçando o papel fundamental das mulheres na administração da comunidade. Em sua fala, ela destacou que essa organização fortalece as ações e decisões, sustentando a comunidade em um modelo de liderança feminina que respeita e inclui o coletivo em suas necessidades e aspirações.

As conversas com Maria de Fátima, Maria Machado, Heloisa, Maria Catarina e Antonia revelaram aspectos essenciais da Comunidade de Pedrinhas, contribuindo para que eu construísse uma compreensão mais profunda de seu cotidiano, organização social, relação com o babaçu e, principalmente, da atividade extrativista. Essas mulheres desempenham papéis importantes na administração e economia da comunidade, e cada uma delas trouxe, de forma única, detalhes sobre como se veem e se relacionam com suas raízes, o entorno e umas com as outras. Minhas anotações e gravações desses encontros foram fundamentais para estruturar meu entendimento sobre essa comunidade e seu papel como guardiãs de um saber ancestral. Além disso, pude captar suas aspirações da imaginação e pensamento de um futuro e os anseios de preservação cultural que carregam, desde as festas e rituais até o orgulho em se identificarem como quebradeiras de coco.

Ao narrar suas trajetórias, as entrevistadas refletiram sobre o que significa ser uma quebradeira de coco babaçu, revelando que essa prática vai além de uma atividade econômica. Para elas, é um modo de existir, um elo com suas ancestrais e uma reafirmação de valores e tradições. Em suas falas, o ato de quebrar coco se mostra como um processo simbólico de conexão com o mundo ao redor — tanto com as pessoas quanto com os objetos e elementos da natureza. Elas destacaram que, mesmo diante das dificuldades enfrentadas no passado, hoje percebem um maior reconhecimento, valorização e orgulho, o que reforça sua autoestima e importância enquanto mulheres quilombolas.

Um tema recorrente nas entrevistas foi a relação simbólica com as palmeiras de babaçu, que para elas representam uma figura materna, fornecendo sustento, orientação e força. Esse simbolismo, explorado por autores como Barbosa (2019) e Oliveira *et al.* (2022), transcende o

valor material e reflete uma cosmovisão na qual o babacu é fonte de vida. No entanto, as mulheres demonstraram preocupação com a devastação desse ecossistema, especialmente com a expansão do agronegócio. Antonia e Maria de Fátima, por exemplo, relataram como as palmeiras vêm sendo destruídas por fazendeiros que aplicam herbicidas, ameaçando diretamente a sustentabilidade da comunidade e sua principal atividade.

Além da devastação ambiental, a comunidade enfrenta desafios territoriais. A construção da Ferrovia Carajás dividiu a comunidade de Pedrinhas, resultando em uma linha física e simbólica entre moradores que se identificam com as cidades de Itapecuru-Mirim e outros com Anajatuba.

Antonia mencionou que essa divisão causou um deslocamento nas identificações territoriais, pois, embora a comunidade ainda funcione como um todo, a ferrovia trouxe uma sensação de fragmentação. Apesar disso, a presença da empresa Vale na área também possibilitou projetos que beneficiam a comunidade, como a Agroindústria, o veículo comunitário e a reforma da Casa de Farinha, iniciativas que surgiram em colaboração com a empresa.

Outro ponto relevante que emergiu das conversas é a autonomia de Pedrinhas em relação ao Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB). Diferentemente de outras comunidades, Pedrinhas não possui vínculos estreitos com o MIQCB, desenvolvendo seus próprios projetos em parceria com empresas privadas e o governo. Essa independência reflete como as quebradeiras de coco babaçu no Maranhão apresentam variações em seus modos de vida e nas estratégias para garantir a sustentabilidade de suas práticas.

As mulheres desempenham um papel central na liderança comunitária, e todas as decisões importantes são tomadas por elas através do Clube de Mães, que coordena tanto a Agroindústria quanto outras atividades essenciais. Embora os homens participem das atividades, é o grupo de mulheres que direciona o funcionamento da comunidade. Essa estrutura matriarcal não só fortalece a organização interna como também promove um modelo de gestão colaborativo, focado no bem-estar coletivo. Antonia destacou que, apesar das diferenças, as decisões visam sempre o bem comum da comunidade.

As rodas de conversa em torno do trabalho, onde as quebradeiras compartilham alimentos e experiências, mostraram que a união e a solidariedade são valores centrais em Pedrinhas. Esses encontros representam mais que momentos de trabalho; são também ocasiões para construir e transmitir memórias e saberes ancestrais. É nesse espaço de convivência que se fortalecem os laços de pertença e se reforçam as práticas culturais que garantem a continuidade da identidade da comunidade.

Sobre o sonho, muitas dessas mulheres expressaram o desejo para um futuro, um pensar do amanhã que está conectado com seu passado e concretiza no presente. Esse imaginar parece estar nas próximas gerações, a partir de uma valorização do trabalho das quebradeiras e preservem o conhecimento sobre o babaçu. Elas indiretamente destacam que o futuro de suas práticas depende da adaptação às novas demandas, como a produção de derivados do babaçu, e enxergam na diversificação de produtos uma oportunidade para fortalecer a economia da comunidade. A agregação de valor a produtos como biscoitos e leite de babaçu já representa uma mudança significativa, aumentando o reconhecimento de sua atividade.

Estabelecer uma relação de confiança com essas mulheres foi essencial para que elas se abrissem e compartilhassem suas histórias. Essa confiança, construída ao longo de conversas e de troca de experiências, permitiu que abordássemos temas sensíveis e complexos, como os desafios de saúde e a continuidade da tradição de quebrar coco, especialmente com o envelhecimento das quebradeiras. Essa troca mostrou que o processo de pesquisa em uma comunidade tradicional exige uma conexão autêntica que vai além da simples observação.

Essas conversas revelaram que o conceito de "futuro ancestral" se aplica à Comunidade de Pedrinhas como uma forma de preservar e projetar a memória viva dessas mulheres e de sua cultura. A pesquisa busca documentar e reforçar o modo de vida, um processo de vinculação social das mulheres de Pedrinhas, permitindo que a comunidade imagine e construa um futuro que tenha como raízes as práticas e valores de seus antepassados. Esse futuro ancestral, que liga passado e presente, atua como um guia para a continuidade das tradições e para a resiliência diante das mudanças.

Nesse contexto, o futuro da comunidade de Pedrinhas se relaciona com o conceito da Economia do Babaçu, que está intimamente ligado ao seu modo de vida. Junto às sócias da Agroindústria da comunidade, construímos três momentos de oficinas com o objetivo de elaborar um guia para um futuro ancestral das quebradeiras de coco babaçu de Pedrinhas, fundamentado na memória e nas práticas do babaçu como processo de vinculação social e comunicacional.

É importante destacar três pontos centrais sobre esse processo de construção, que teve um planejamento claro, com etapas definidas de início, meio e fim. As oficinas foram concebidas como um espaço coletivo onde as mulheres pudessem se reunir comigo para refletir sobre a ancestralidade, a realidade atual e suas aspirações para o futuro. Este formato permitiu que construíssemos uma visão compartilhada e de confiança.

A ideia das oficinas começou a ser formulada em uma conversa que tive com Antônia

durante a 3ª Mostra da Produção das Margaridas¹¹, onde ela representava a Agroindústria da Comunidade de Pedrinhas e seus produtos. Durante essa troca inicial na feira, por meio de uma observação participante, pude discutir com Antônia os produtos da agroindústria e explorar a ideia de organizar um encontro que envolvesse mais mulheres da comunidade. Conversamos sobre como estruturar o evento de forma interativa, considerando as obrigações que elas já tinham com outras atividades e projetos, até que definimos dias e horários adequados. Desenhamos, então, uma oficina em formato de roda de conversa, com momentos para falas, atividades manuais e discussões coletivas, promovendo a interação entre todas as participantes.

As oficinas ocorreram em outubro de 2024, e o período até lá foi essencial para que eu pudesse organizar os três momentos de forma estruturada e enviar o planejamento antecipadamente para que as mulheres pudessem compreender a dinâmica e confirmar a presença. Isso permitiu uma preparação coletiva, contribuindo para que as participantes estivessem prontas para contribuir com seus relatos e ideias.

Além disso, em alinhamento com Antônia, decidimos concentrar o público das oficinas nas 15 mulheres que integram a Agroindústria, representando diversas famílias da comunidade e que já trabalham ativamente com a produção de derivados do babaçu. Essa escolha de grupo visou uma representatividade tanto na experiência prática com o babaçu quanto nas relações familiares e comunitárias. No próximo tópico, eu detalho a organização das oficinas, a realização, os resultados e análises dos dados que puderam me ajudar na construção, em conjunto do guia.

6.2 Oficina para construção de um futuro ancestral da Comunidade Pedrinhas

Tercilia Silva (2023), na sua dissertação “Saberes dos Cocais Maranhenses: dialogicidade com mulheres Quilombolas Quebradeiras de coco babaçu de Laranjeiras” explora o conceito da palavra "Odala" na língua Xhosa, uma das línguas oficiais da África do Sul, que significa "aquele que cria" ou "aquele que possui a capacidade de gerar e conceber o novo." Esse conceito representa a criação como um desvio que permite a transformação do que já se conhece em algo inédito, funcionando como um diálogo entre o conhecido e o que ainda precisa ser explorado.

¹¹ A 3ª Mostra da Produção das Margaridas de 2024 foi realizada em Brasília (DF), no Eixo Cultural Ibero-Americano, entre os dias 16 e 18 de agosto, com entrada gratuita. O evento teve como objetivo destacar e valorizar o trabalho das mulheres do campo, da floresta e das águas. A mostra foi organizada em sintonia com um dos eixos políticos da Marcha das Margaridas, que promove autonomia econômica, inclusão produtiva, trabalho e renda para essas mulheres. Disponível: <https://www.brasildefato.com.br/2024/08/12/3-mostra-nacional->

Silva (2023), assim, propõe que essa Odala seja vista como um espaço de criação coletiva e dialógica, onde temas, saberes e conceitos afrodescendentes possam ser discutidos de maneira simbólica e conectada. Esse espaço permite elevar a condição de existência ao promover processos de alfabetização cultural, que aqui entendo como o modo de vida, de acreditar e existir, e comunitária entre as mulheres quilombolas quebradeiras de coco babaçu, enriquecendo suas práticas e conhecimentos.

Nesse sentido, Gauthier (2012, p 55), parece complementar, ao destacar que um processo de criação ocorre com a plena participação do grupo-pesquisador, no qual os membros se tornam sujeitos ativos e responsáveis, atuando como co-pesquisadores. Esse contexto promove uma forma de "anarquismo epistêmico", caracterizado pela ausência de hierarquias ou uma voz dominante, e que, em vez de excluir, acolhe o outro em sua diversidade.

As oficinas foram planejadas e estruturadas entre agosto e setembro de 2024, com base em metodologias específicas e embasamento teórico que abrange temas étnico-raciais e objetivos delineados pela pesquisa. Aqui destaco que as oficinas foram organizadas em quatro mãos, eu e minha mãe. Assim, a participação da minha mãe foi essencial tanto na preparação quanto na execução das oficinas. Ela desempenhou um papel significativo na concepção das atividades, contribuindo com sua experiência e conhecimento, além de estar presente durante as oficinas, acompanhando de perto as interações e resultados. Essa atuação também está alinhada com a pesquisa que ela vem desenvolvendo, que aborda questões diretamente relacionadas aos temas explorados nas oficinas. Assim, sua participação não apenas enriqueceu o processo, mas também fortaleceu a conexão entre a prática e a pesquisa acadêmica em andamento.

Durante esse período de pré-produção, dedicamos tempo à leitura e análise de materiais que abordam questões ancestrais com povos tradicionais, étnico/raciais, buscando metodologias que pudessem capturar não só a vivência prática das mulheres, mas também suas histórias, saberes e perspectivas sobre o futuro. Após a construção dos roteiros e atividades, finalizamos uma programação detalhada para as oficinas, organizando cada etapa e objetivo de maneira acessível para as participantes. Alguns dias antes do início das oficinas, compartilhei a programação completa e o roteiro detalhado com Antônia para que pudesse apresentá-los às mulheres, permitindo que todas tivessem acesso à agenda e pudessem se organizar para participar.

A comunicação prévia com as participantes pelo WhatsApp foi fundamental para que todas estivessem informadas e pudessem se preparar. Essa etapa foi também uma oportunidade para confirmar a presença das mulheres nos dias programados, além de fornecer um espaço

para que elas expressassem dúvidas ou sugestões antecipadamente.

6.3 Oficinas de Alfabetização para um Futuro Ancestral

As Oficinas foram planejadas tomando como base os objetivos centrais da dissertação. Este alinhamento permitiu que cada etapa da oficina fosse direcionada para entender o modo de vida das quebradeiras, explorando a riqueza de seus contextos históricos, laços sociais e a importância da prática de quebrar coco na comunidade. A programação foi organizada sob o título: "Oficinas de Alfabetização para um Futuro Ancestral", realizada na Comunidade de Pedrinhas, em Itapecuru Mirim - Maranhão.

A princípio elaborei um quadro com três colunas onde inseri os objetivos da pesquisa e o título das oficinas.

Quadro 6 - Objetivos específicos e oficinas para a pesquisa

OBJETIVOS ESPECÍFICOS DA PESQUISA	OFICINAS COMO ESTRATÉGIAS DE PESQUISA
Oficina 01 - Palmeira dos saberes ancestral: doações de Memórias - Dia 03 de outubro de 2024	<ul style="list-style-type: none"> ● Analisar os processos de construção de vínculos sociais das quebradeiras de coco babaçu; ● Elaborar relatos das histórias de vida das quebradeiras de coco babaçu mais antigas e mais jovens da comunidade de Pedrinhas;
Oficina 02 - Diagnóstico da realidade da Comunidade de Pedrinha	<ul style="list-style-type: none"> ● Desenvolver um diagnóstico abrangente sobre a realidade, desafios e sonhos enfrentados pelas quebradeiras de coco babaçu de Pedrinhas; ● Refletir sobre os futuros desejados pelas quebradeiras de coco babaçu da comunidade de Pedrinhas;

Fonte: Elaborado pela autora (2024)

O produto final deste trabalho é o Guia para um Futuro Ancestral da Comunidade de Pedrinhas, que organiza e documenta a história, práticas e saberes das 15 quebradeiras de coco babaçu participantes do Clube de Mães e sócias da Agroindústria local. Esse guia não apenas sistematiza essas vivências, mas também incorpora reflexões das próprias mulheres sobre suas perspectivas para a construção de um futuro coletivo e sustentável, fundamentado em suas tradições e ancestralidade.

6.3.1 Oficina 01 - Palmeira dos saberes ancestral: doações de Memórias - Dia 03 de outubro de 2024

Esta oficina teve o objetivo de desenvolver um espaço de compartilhamento e resgate da ancestralidade entre as mulheres quebradeiras de coco babaçu, promovendo a troca de memórias e saberes tradicionais. A oficina foi estruturada para que as participantes pudessem se reconectar com suas raízes e projetar um futuro que preserve e valorize os conhecimentos ancestrais.

A “Árvore dos Afrosaberes”¹², inspirada no livro *Pretagogia* de Sandra Petit (2015), é uma metáfora que encoraja a superação do medo de se expor e de redescobrir raízes invisibilizadas ou intocadas. Petit propõe que, para construir essa árvore, cada participante identifique individualmente sete saberes a cada sete anos de sua vida, relacionados a africanidades, negritude e afrodescendência. O uso de diversos termos ajuda a esclarecer que o foco é na matriz africana e seu legado no Brasil e em nossos corpos (Petit, 2015, p. 171).

Alguns saberes, como pratos típicos e músicas, são mais fáceis de recordar, enquanto outros são mais difíceis devido a tabus, especialmente quando se referem aos abusos da dominação colonial e à desvalorização da cultura negra. É fundamental equilibrar as dimensões de encantamento e aquelas ligadas à inferiorização dos negros, para que não se ignorem os processos de destituição, mas também para evitar uma visão vitimista, destacando, ao contrário, a força e a resistência dessa herança. Essa dificuldade reflete nossa desconexão ancestral e os efeitos do apagamento histórico, algo triste e doloroso de constatar.

Após essa reflexão individual, os participantes se reúnem em subgrupos para agregar e organizar os saberes na árvore, conforme suas próprias interpretações. Por fim, as árvores são contempladas e discutidas, explorando as simbologias das diferentes partes — raízes, tronco, galhos, copa e frutos. Muitas vezes, uma produção literária é realizada a partir da árvore, que se torna uma personagem com um nome dado pelo subgrupo.

À luz do pensamento da autora e do contexto em que estávamos conduzindo a Oficina, batizamos a árvore de "Palmeira dos Saberes". Conforme combinado com Antonia, líder da comunidade Pedrinhas, as oficinas ocorreriam nos dias 3 e 4 de outubro. No entanto, devido aos preparativos para um festejo na comunidade no dia 12/10, o tempo foi reduzido para um dia e meio: dia 3, integralmente, e dia 4, até às 12h. No dia 3, conforme planejado, iniciamos a Primeira Oficina intitulada "Árvore dos Saberes", que seguiu a estrutura em Apêndice.

¹² Árvore do conhecimento criada pelo fundador da Sociopoética, Jacques Gauthier (2012) que se inspirou da ideia de Árvore de conhecimento virtual de Pierre Lévy (1995).

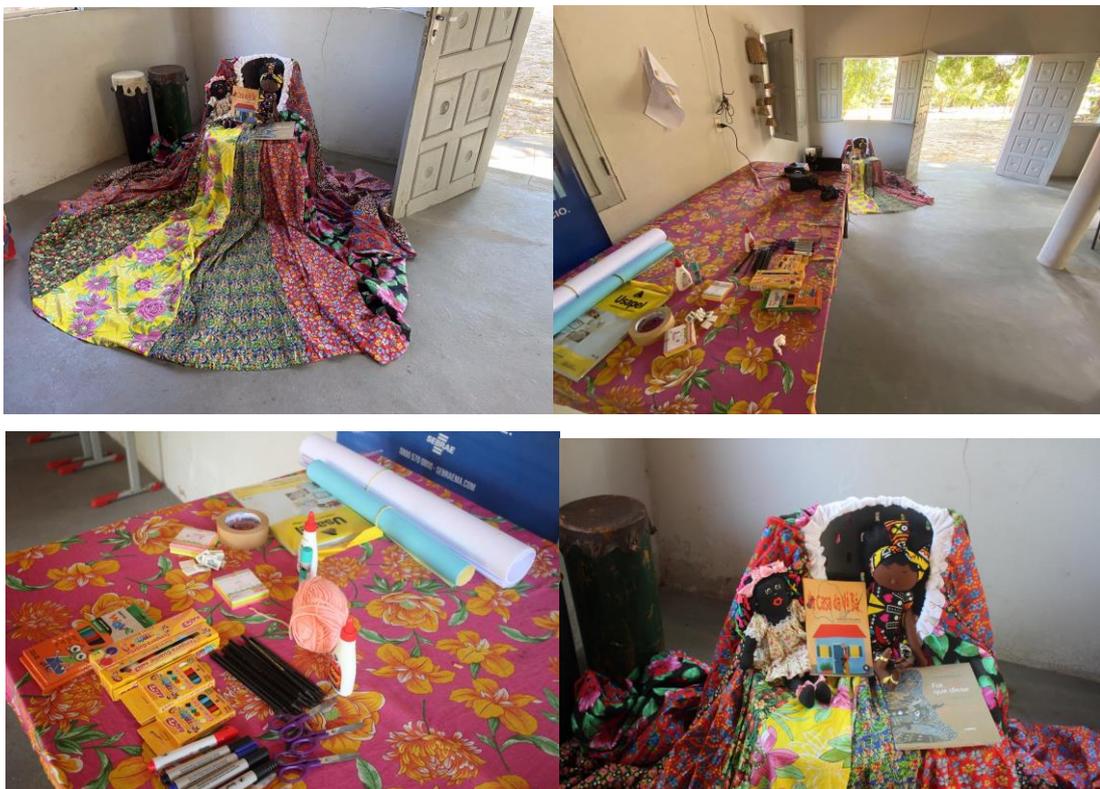
• Desenvolvimento e Resultados

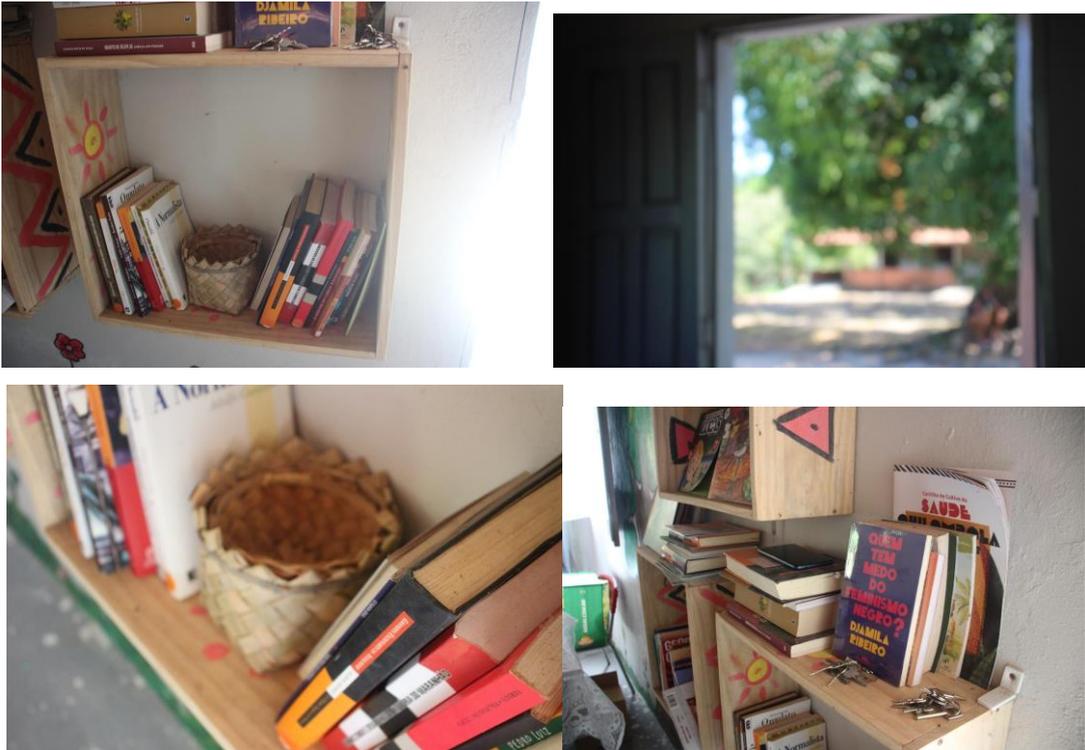
A oficina foi realizada no Clube de Mães, um espaço pequeno, mas acolhedor e inspirador, que refletia o modo de vida de cada participante. A organização do ambiente, os tecidos que cobriam as mesas, os tambores que compunham a decoração e os artesanatos expostos criavam uma atmosfera única. O local também funcionava como um espaço de encontro para as mulheres, reforçando a sensação de pertencimento e união. A familiaridade das mulheres com o ambiente foi perceptível, transmitindo uma sensação de pertencimento e afeto.

Para enriquecer o espaço, organizamos uma mesa com lanches, incluindo frutas frescas, café e biscoitos. No local já havia uma mesa grande onde dispusemos os materiais da oficina, além de equipamentos como computador, datashow e outros dispositivos multimídia. Para dar um toque especial ao ambiente, inserimos uma "Saia Literária" com duas bonecas negras e dois livros paradigmáticos: *Na Casa da Vó Bá*, de Luanda Martins, e *Foi Vovó que Disse*, de Daniel Munduruku.

No canto da leitura, que compõe o espaço, destacamos obras de autoras que tratam de literatura africana e afrobrasileira, como “*A Casa da Vó Bá*”, de Luanda Martins, e trabalhos de Djamilia Ribeiro, entre outros, criando um ambiente culturalmente rico e reflexivo.

Figura 7 - Compilado de imagens do Canto da Leitura





Fonte: Acervo da autora (2024)

A acolhida, inicialmente planejada como um credenciamento, foi substituída por uma atividade de integração chamada “Teia”. Nesta dinâmica, organizamos as participantes em um círculo e utilizamos um novelo de lã para promover um momento de apresentação e conexão. A atividade funcionou da seguinte forma: cada participante, ao jogar o novelo para outra pessoa, se apresentava brevemente, compartilhando seu nome e uma palavra que expressasse o sentimento que trazia naquela manhã.

À medida que o novelo era lançado e a teia se formava, cada mulher trouxe palavras de afeto, alegria, curiosidade e expectativa, criando uma ambiente de confiança e abertura. O aspecto mais relevante dessa atividade foi a sensação de tranquilidade que se estabeleceu no grupo, ajudando a construir um espaço acolhedor e colaborativo desde o início da oficina.

Figura 8 - Compilado de imagens da atividade de integração "Teia"



Fonte: Acervo da autora (2024)

Após a acolhida, demos início à Oficina "Palmeira dos Saberes", que buscou conectar a história da comunidade com práticas e saberes tradicionais essenciais para imaginar um futuro ancorado na ancestralidade. Começamos com uma breve apresentação do título da dissertação e dos objetivos da oficina, explicando a inspiração nas metodologias de Sandra Petit (2015), que valoriza a transmissão de saberes e a memória viva de comunidades tradicionais. Em seguida, convidamos as participantes a se organizarem em grupos para uma dinâmica colaborativa de exploração dos conhecimentos que constituem seus modos de vida e práticas culturais.

Com dez participantes presentes, formamos três grupos: dois com três integrantes e um

com quatro. A orientação era que cada grupo discutisse e identificasse dez saberes fundamentais — incluindo valores, ensinamentos, modos de viver, práticas culinárias e outras atividades — que são significativos para cada participante e para a comunidade como um todo. Esses saberes precisariam representar elementos essenciais à continuidade da vida comunitária. Cada grupo recebeu materiais variados, como papel de grande gramatura, tesouras, cola, fita, tecidos, lápis, pincéis e post-its para organizar suas ideias e transformá-las em cartazes ilustrativos. O ambiente rapidamente ganhou um momento de alegria, com risadas, diálogos e um entusiasmo evidente na troca de histórias e memórias. As imagens capturadas durante a atividade mostram essa atmosfera envolvente.

Figura 9 - Grupos da Oficina realizando atividades



Fonte: Acervo da autora (2024)

As produções dos grupos refletiram a riqueza de suas memórias, com saberes que evocavam tanto o passado quanto a vivência no presente. As participantes compartilharam recordações que remontam às suas infâncias, adolescências e juventudes, e essas lembranças foram socializadas e expostas nas salas, ilustrando o modo como suas subjetividades estão interligadas com o modo de viver da comunidade.

Os saberes trazidos incluíam uma gama variada de práticas, tais como: *tambor de crioula, religiosidade, rodas de conversa, quebra do coco, festejos locais, produção de farinha, cultivo do roçado, cozinhar à lenha, inventar novas receitas, brincar de pata-cega, cuidar de galinhas para chocar, puxar água do poço, lavar roupa na tábua, rachar lenha, preparar tapioca e chá de ervas, fazer cafofa de farinha, brincar de pegador, socar arroz, rezar ladainha, dançar tambor de crioula, retirar o mesocarpo do coco, pescar com cofo, preparar café de coco babaçu, plantar e fiar algodão, fazer bolo de macaxeira, cultivar dignidade no viver, preparar bolo de mesocarpo, compartilhar conselhos, fazer beiju, tirar sustento da palmeira de babaçu, produzir artesanato com a palha, festejar Nossa Senhora, cuidar de pequenos animais, preparar cuxá de vinagreira, criar galinha caipira, socar arroz, confeccionar cofos e balaios para armazenamento.*

Esses saberes revelaram uma vasta teia de práticas que sustentam o modo de vida em Pedrinhas, ancoradas na relação com a natureza, na espiritualidade e nas tradições da comunidade. A atividade destacou como essas práticas moldam uma forma de viver coletiva forte e servem de alicerce para o futuro da comunidade. A partir dessas discussões, o grupo reafirmou a importância da continuidade desses saberes, reconhecendo que eles são a base para fortalecer e projetar uma vida comunitária saudável e autônoma para as próximas gerações.

Figura 10 - Resultado das atividades dos grupos da Oficina



Fonte: Acervo da autora (2024)

A oficina criou um espaço fértil para o diálogo e a participação ativa das colaboradoras

da pesquisa, transformando, aos poucos, um ambiente inicialmente marcado por desconfiança, curiosidade e expectativa em um lugar de partilha generosa de memórias. Cada participante, ao revisitar suas lembranças, trouxe à tona recordações especiais e, com alegria e autenticidade, compartilhou essas memórias com o coletivo. A cada narrativa individual, novas histórias de vida comunitária emergiam, enriquecendo a atmosfera de afeto e conexões com os saberes ancestrais. Nesse processo de troca, a figura das mães foi especialmente evocada, trazendo um tom de carinho e reverência às tradições familiares.

Após a apresentação dos grupos, fizemos um intervalo para um lanche coletivo, aproveitando o momento também como integração e relaxamento. Com o retorno, retomamos a atividade e convidamos todas a formarem um grande círculo no centro da sala. Em destaque, dispusemos duas folhas de papel de grande gramatura na vertical e, juntas, elaboramos uma representação de uma palmeira gigante, desenhada com todas as suas partes: raiz, caule, folhas e frutos.

A proposta, então, era que os saberes discutidos em grupo fossem distribuídos pela palmeira conforme o significado que cada uma atribuía a esses conhecimentos. Inspiradas na comunidade e no que desejavam ver representado, convidamos as participantes a alocarem os saberes nas partes da árvore que simbolizavam aspectos centrais de sua vida e identidade. Esse exercício buscou relacionar os conhecimentos compartilhados com o símbolo da palmeira, que para elas representa tanto o cotidiano quanto a sobrevivência.

Assim, cada participante alocou os saberes nas diferentes partes da palmeira, criando uma narrativa visual e simbólica de suas vidas e aspirações (fig. 10). Na raiz, elas colocaram os saberes e valores essenciais e fundadores de sua existência, aqueles que moldaram suas identidades e que vêm das gerações passadas. No caule, colocaram os aprendizados que sustentam o dia a dia e as práticas de trabalho, saberes que garantem estabilidade e continuidade. Nas folhas, distribuíram os conhecimentos que se expandem e se ramificam, como se projetando para além da comunidade e em conexão com o mundo. Finalmente, nos frutos foram colocados aqueles saberes que representam o que é gerado e nutre a comunidade, simbolizando aquilo que floresce e é transmitido às gerações futuras.

Esse exercício coletivo resultou em uma distribuição simbólica dos saberes ao longo da palmeira,. Algo que veio de forma natural e pelo entendimento próprio delas em relação que seria para raiz, caule, folhas e fruto, representando a profunda conexão que essas mulheres têm com o passado, o presente e o futuro de sua comunidade. A organização dos saberes foi realizada da seguinte maneira:

- Raiz: Valores fundamentais, como a dignidade no trabalho, a união e o respeito pelos

desafios e dos sonhos das mulheres da Comunidade de Pedrinhas. Estruturada para incentivar as participantes a conectarem o passado ao presente, a atividade buscou criar narrativas que fundamentassem suas visões de futuro nas tradições, práticas culturais e modos de vida da comunidade.

Para esse encontro, aplicamos a técnica do Grupo Focal, conforme a teoria de Gatti (2005), que se mostra eficaz na exploração de representações, crenças e percepções coletivas. O objetivo central da oficina foi investigar as perspectivas das quebradeiras sobre o futuro da comunidade e de suas práticas produtivas, proporcionando um espaço em que pudessem compartilhar suas expectativas e discutir os desafios que antecipam para o futuro. As discussões revelaram ideias sobre como elas veem a continuidade de suas tradições e os caminhos que almejam seguir, reforçando a importância do babaçu em suas vidas.

Essas oficinas, fundamentadas em metodologias participativas, expandiram a compreensão das histórias e vivências das quebradeiras de coco babaçu, criando um espaço de diálogo sobre o passado, o presente e as projeções para o futuro. A estrutura está no apêndice.

● **Desenvolvimento e Resultados**

A oficina foi conduzida ainda no dia 3, aproveitando o tempo disponível para realizá-la por completo, pois no dia 4 teríamos uma programação mais curta. Em acordo com as participantes, decidimos estender o encontro e finalizar as duas oficinas planejadas. O objetivo central foi realizar um diagnóstico participativo da realidade, desafios e sonhos das mulheres da Comunidade de Pedrinhas, além de explorar suas visões de futuro. A atividade foi estruturada em etapas interativas que incentivaram a troca de experiências e a criação de narrativas que conectam o passado e o presente com um futuro ancorado em suas tradições e práticas culturais.

Inicialmente, pensamos em dividir as mulheres em pequenos grupos para refletir sobre cada estação, de modo que as conclusões de cada grupo fossem compartilhadas posteriormente em um grande grupo. No entanto, no início da atividade, as próprias mulheres sugeriram que realizássemos o exercício em um grupo maior, onde todas pudessem compartilhar suas reflexões, enquanto eu registrava as contribuições em cada estação. Assim, adaptamos a dinâmica conforme a sugestão delas.

A oficina começou com uma acolhida afetiva: as pesquisadoras prepararam um “cofo de memórias” contendo elementos simbólicos que incentivassem cada mulher a revisitar uma memória pessoal. Essas memórias incluíam imagens de rituais, objetos de uso cotidiano e lembranças de convivência com a comunidade, mães e avós. Cada participante foi convidada a

trazer uma memória que ressoasse com suas lembranças e sentimentos, compartilhando seu significado e o motivo pelo qual a escolheu. Esse momento inicial de partilha criou um ambiente de confiança e pertencimento, onde cada uma se sentiu confortável para falar sobre si.

Em seguida, a sala foi organizada em três estações temáticas para que as mulheres pudessem expressar suas percepções sobre a realidade da comunidade, desafios enfrentados e sonhos para o futuro:

1. **Estação 1 - Realidade Atual:** Nesta estação, as mulheres refletiram sobre a vida cotidiana na comunidade, abordando temas como as práticas produtivas, projetos em andamento, valores culturais e aspectos que consideravam importantes para a convivência. As contribuições das participantes destacaram a solidariedade e a autonomia das mulheres, além da centralidade do babaçu na economia local.

2. **Estação 2 - Desafios:** Na estação dos desafios, as participantes discutiram as dificuldades que enfrentam, como a falta de infraestrutura, a ameaça do agronegócio sobre os babaçuais e o acesso precário a serviços básicos de saúde, educação e trabalho. Esses desafios foram reconhecidos como obstáculos que afetam a qualidade de vida e a permanência das famílias na comunidade.

3. **Estação 3 - Sonhos e Futuro:** Na terceira estação, as mulheres compartilharam tanto sonhos individuais quanto desejos para o futuro coletivo da comunidade. Elas falaram sobre a vontade de fortalecer a agroindústria do babaçu, preservar o conhecimento tradicional e promover a valorização da atividade das quebradeiras para as próximas gerações.

Após as discussões nas estações, as participantes foram divididas em três grupos de cinco mulheres cada, e orientadas a criar representações que sintetizassem suas visões de cada tema discutido, relacionando essas reflexões ao futuro da Comunidade de Pedrinhas. Essa etapa resultou em uma intensa troca de ideias, onde as mulheres imaginaram um futuro em que a comunidade pudesse preservar suas tradições, superar os desafios e explorar novas possibilidades de desenvolvimento.

Durante a construção das representações, cada grupo escolheu palavras que se relacionavam com as estações de Realidade, Desafios e Sonhos/Futuro. A cada palavra escolhida, elas compartilharam reflexões que aprofundaram a compreensão da vida na comunidade e dos desejos de transformação. Esse processo revelou um cenário mais amplo das aspirações, permitindo identificar os elementos centrais que formam a base para um “futuro ancestral”, na construção de um pensar sobre o futuro, baseando-se na ancestralidade presente.

As palavras e frases compartilhadas foram distribuídas nas três estações, formando uma espécie de mapa coletivo que conectava as memórias e experiências de cada mulher às

futuros.

6.4 Futuro Ancestral, a partir da Economia do Babaçu da Comunidade Pedrinhas

As reflexões de Barbosa (2019) sobre a economia do babaçu e a resistência histórica das quebradeiras de coco babaçu são pertinentes para as mulheres de Pedrinhas. Elas, assim como muitas quebradeiras ao longo do país, iniciam suas jornadas de trabalho ao amanhecer, percorrendo grandes distâncias até os babaçuais, em grupos marcados pela solidariedade, pela cantoria e pela troca de experiências, o que fortalece o vínculo entre elas e com a própria atividade de quebra do coco. Esse trabalho coletivo e exaustivo, descrito por Barbosa (2019) como uma jornada de cerca de oito horas diárias, é crucial não só para o sustento de suas famílias, mas também para a preservação de um modo de vida que se mantém vivo por gerações.

Barbosa (2019) indica que a economia do babaçu, desenvolvida ao longo dos séculos, foi muitas vezes desvalorizada pelo fato de ser conduzida principalmente por mulheres, e seu trabalho, tradicionalmente doméstico, era visto apenas como uma forma de subsistência e não como uma atividade econômica relevante. No entanto, para as mulheres de Pedrinhas, essa prática é uma fonte de autonomia e valorização, e elas têm reafirmado sua importância por meio de uma organização comunitária que inclui, por exemplo, a criação de produtos derivados do babaçu, como óleos, produtos alimentícios e artesanatos, ampliando o valor agregado da atividade.

As mulheres de Pedrinhas, ao se engajarem na produção e venda desses derivados, demonstram um protagonismo expressivo e uma resiliência política que subverte a invisibilização histórica de seu trabalho. A organização em associações e o papel do Clube de Mães são formas pelas quais elas resistem às tentativas de apagamento deste modo de vida tradicional e econômico, afirmando o babaçu como parte de uma economia moral, conforme descreve Thompson (1998), em que o valor social e cultural supera o simples valor de mercado.

Barbosa (2019) sugere que a análise da memória das práticas extrativistas do babaçu revela múltiplos processos que moldaram a história do Maranhão, e esse contexto também se aplica à comunidade de Pedrinhas. Ao proteger suas palmeiras e manter viva a tradição da quebra do coco, essas mulheres perpetuam uma memória histórica que é inseparável de sua forma de vida coletiva. Em Pedrinhas, a atividade de quebra de coco babaçu se expande para além de uma prática de subsistência; é um ato de resistência cultural e de perpetuação de um modo de vida que honra suas raízes e possibilita a continuidade de sua existência coletiva.

Essa dinâmica se relaciona profundamente com a noção de comunicação como processo

de vinculação social, conforme Muniz Sodré (2014) descreve, onde a construção de laços entre os membros de uma comunidade não apenas define seus sujeitos, mas estrutura seus valores e modos de vida. Em Pedrinhas, essa vinculação é observada nas rodas de conversa e no apoio mútuo entre as mulheres, reforçando uma comunicação de pertencimento e solidariedade, aspectos fundamentais para a continuidade dessa economia e da cultura local.

A preservação da memória da prática de quebrar coco, então, não é apenas um ato de resiliência; é um movimento de comunicação com o passado e com o futuro, como as mulheres de Pedrinhas demonstram ao manter e adaptar suas práticas tradicionais de acordo com as novas demandas. Esse movimento permite a essas mulheres imaginar e construir um “futuro ancestral”, baseado em suas práticas passadas e presentes, conectando suas tradições a uma visão de mundo que reafirma a importância de sua cultura e de sua identidade para as próximas gerações.

Esse entendimento sobre a economia do babaçu como uma economia moral, fundamentada nos valores e na vivência das quebradeiras de coco babaçu, encontra paralelo nas dinâmicas observadas em Pedrinhas. A economia do babaçu ali não se reduz a uma atividade financeira: é um modo de vida que articula e estabelece valores comunitários. A abordagem de Banet-Weiser e Castells (2019), que concebem a economia como um conjunto de práticas orientadas por valores e por critérios de valoração que vão além da acumulação de capital, reflete-se nas relações e práticas das quebradeiras em Pedrinhas. Como elas compartilham e transmitem conhecimento sobre a quebra do coco e o uso do babaçu, o ato econômico transforma-se em prática social e cultural, promovendo uma rede de vínculos entre as mulheres e o território, em que o babaçu é central não apenas como produto, mas como símbolo de resistência.

Barbosa (2019) reforça essa perspectiva ao discutir o confronto entre a economia moral das quebradeiras e a economia de mercado, especialmente quando menciona a tentativa da indústria de desenvolver máquinas para extrair a amêndoa do babaçu. Em Pedrinhas, essa tensão também é perceptível, na medida em que as mulheres preferem as técnicas artesanais e o trabalho manual, ressignificando o babaçu não só como recurso econômico, mas como fonte de vida, perpetuando uma tradição que ao capital financeiro. Esse conflito espelha o conceito de Thompson (1998), que vê na economia moral um sistema de valores e práticas vinculados a modos de vida, em contraste com as lógicas impessoais do mercado e economia clássicas.

Assim, ao adotarem e preservarem o método manual para a quebra do coco, as mulheres de Pedrinhas reafirmam um vínculo ancestral e de resistência. A atividade extrativista representa, para elas, uma economia que se estende para além do capital e se enraíza nos valores

comunitários, criando um espaço onde a Comunicação surge como vinculação social. Seguindo o pensamento de Sodré (2014),   possível considerar que a prática do babaçu na comunidade pode ser vista como um processo comunicacional, em que as quebradeiras se constituem enquanto sujeitos através do compartilhamento de suas práticas e da constru o coletiva de sentido, revelando a comunica o enquanto um ato de organiza o social e constru o de modos de vida.

Desse modo, a prática do babaçu e a organiza o das quebradeiras de Pedrinhas podem ser entendidas como um uma forma de vida alternativa, baseado na coletividade e na reciprocidade, que gera e distribui valor e que se desdobra em um complexo processo de comunica o social. Em Pedrinhas, a economia do babaçu não só organiza as práticas sociais, mas instaura uma série de valores e significados em torno do trabalho, da solidariedade e da autonomia, constituindo uma proposta de valor que orienta tanto a vida econômica quanto a social da comunidade.

Essa estrutura permite que o sustento econômico e a preserva o deste modo de viver coexistam, promovendo uma vivência que se comunica tanto para dentro quanto para fora da comunidade. Ao respeitarem os métodos tradicionais e resistirem a algumas mudanças impostas pelo mercado, as quebradeiras de Pedrinhas mostram que suas práticas produtivas carregam significados que vão além da monetiza o, reforçando uma autonomia que se perpetua e resiste às pressões externas.

O "futuro ancestral" que as mulheres de Pedrinhas vislumbram está enraizado nesse tipo de economia moral, onde a preserva o das práticas culturais se alinha com o fortalecimento da autonomia econômica. Através de suas práticas, elas não só garantem o sustento atual, mas projetam uma continuidade que resgata e preserva a memória de seus antepassados, revelando a comunica o como um processo de vincula o social, conforme descrito por Sodré (2014).

6.5 Guia para um futuro ancestral: a partir da Comunidade de Quebradeiras de Coco Babaçu de Pedrinhas, em Itapecuru-Mirim no Maranhão

O Guia Para Um Futuro Ancestral: a partir da Comunidade de Quebradeiras de Coco Babaçu de Pedrinhas, em Itapecuru-Mirim no Maranh o¹³ nasce da necessidade de honrar e preservar a história, a memória e o modo de vida das quebradeiras de coco babaçu da Comunidade de Pedrinhas, em Itapecuru-Mirim no Maranhão. A comunidade   formada por

¹³ Vide Guia Para um Futuro Ancestral: Comunidade de Quebradeiras de Coco Babaçu de Pedrinhas, em Itapecuru-Mirim no Maranhão: https://drive.google.com/file/d/1e7x_bT4gWlly8PPgGjNFe4asbU9ucQba/view.

mulheres que, ao longo das gerações, consolidaram práticas, saberes e uma visão de mundo que atravessam o tempo e sustentam a vida em meio às palmeiras de babaçu. Construído por meio de diálogos, encontros e oficinas participativas, este trabalho reflete o desejo dessas mulheres de perpetuar sua forma de vida e projetar um futuro que respeite e valorize a ancestralidade.

Inspirado na proposta pelo sociólogo e jornalista Muniz Sodré (2014), o guia adota a perspectiva da comunicação como um processo de vinculação social. Por meio dessa abordagem, compreendemos o modo de vida das quebradeiras de coco como um elo vivo entre passado, presente e futuro. As histórias de vida e os afrosaberes das mulheres da comunidade revelam a força de suas práticas, a conexão com a natureza e o desejo de consolidar um futuro ancorado em suas tradições e valores.

O objetivo deste guia é organizar e documentar essas narrativas e conhecimentos ancestrais, oferecendo um caminho para que a memória da comunidade seja preservada e respeitada, ao mesmo tempo em que se abre espaço para mudanças. Ele é fruto de encontros de escuta ativa e de processos reflexivos, onde mulheres compartilharam sonhos, desafios e visões para um futuro ancestral.

O Guia para um Futuro Ancestral da Comunidade de Pedrinhas de Itapecuru-Mirim no Maranhão, não é apenas um registro histórico, mas um convite para que as novas gerações mantenham esse modo de vida, além de parceiros que possam construir em conjunto dessas mulheres um pensar coletivo e que garanta a continuidade dessas práticas. Ele reflete a continuidade da tradição e a coragem de imaginar um futuro onde o babaçu e seus múltiplos significados continuem a oferecer sustento, dignidade e esperança para as quebradeiras e para todos os que nelas se inspiram.

Este guia foi desenvolvido especialmente para as mulheres da Comunidade de Pedrinhas e para todos os parceiros e organizações que apoiam seu trabalho e a Agroindústria da comunidade. O objetivo é oferecer um recurso que fortaleça o modo de vida das quebradeiras de coco babaçu e que contribua para a valorização de suas práticas, conhecimentos e tradições. Além disso, ele visa apoiar projetos e organizações que trabalham em conjunto com a comunidade, oferecendo orientações que visam dar visibilidade às demandas e necessidades da comunidade de Pedrinhas. Este guia apresenta informações e estratégias que ajudam a ampliar o reconhecimento e apoio à luta pela garantia de direitos territoriais, sociais e culturais dessas mulheres, reforçando a importância de sua autonomia e de suas tradições na construção de um futuro ancestral.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste trabalho foi construir um guia para um futuro ancestral da comunidade de quebradeiras de coco babaçu de Pedrinhas em Itapecuru-Mirim no Maranhão, baseado no modo de vida do babaçu como um processo de vinculação social, isto é, comunicacional, baseado na perspectiva de Sodré (2014) que pensa a Comunicação como um processo que organiza relações sociais e na construção do ser humano enquanto sujeito integrante de uma sociedade.

Nesse sentido, as considerações finais deste trabalho refletem o resultado de uma trajetória de pesquisa que se entrelaça profundamente com a memória, a ancestralidade e o papel da comunicação como elemento estruturante das relações de vida. Ao longo da dissertação, buscou-se analisar e documentar as formas de vinculação social que mantêm vivos os saberes e os modos de vida dessas mulheres, bem como imaginar um "futuro ancestral" ancorado em suas tradições e práticas de vida das quebradeiras de coco babaçu.

Mediante a isso, essa pesquisa reforça a importância da memória coletiva e dos saberes tradicionais como bases para a construção de um futuro significativo e enraizado na história de resistência e resiliência dessas mulheres. A compreensão de que a memória, conforme discutida por Norato (2017) e Ailton Krenak (2022), não é um elemento passivo do passado, mas uma ferramenta ativa de projeção de futuros, guiou as atividades realizadas com as mulheres da comunidade. Assim, ao acessar suas próprias memórias e experiências, elas puderam, por meio das oficinas, imaginar um futuro em continuidade com sua história e práticas, fortalecendo um modo de vida próprio e coletivo, criando outras perspectivas para as gerações futuras.

A pesquisa evidenciou que, além das práticas produtivas, o valor do trabalho das quebradeiras de coco babaçu reside na capacidade de transformar a atividade econômica em um ato de resistência deste modo de vida e de reafirmação da vivência como quebradeiras de coco babaçu. A palmeira de babaçu, retratada ao longo da pesquisa como um símbolo materno, representa para essas mulheres não apenas uma fonte de sustento, mas uma conexão com seus ancestrais e com o território que ocupam. Esse símbolo e o entendimento de comunicação como um processo de vinculação social, conforme explorado por Muniz Sodré (2014), permitiram analisar como as redes de apoio e valores estabelecidos entre elas sustentam o modo de vida e fortalecem o sentimento de pertencimento e continuidade.

Os encontros e oficinas realizados na comunidade revelaram, ainda, as complexidades e os desafios enfrentados pelas quebradeiras de coco. Questões como a preservação ambiental, a divisão territorial e o impacto do agronegócio sobre os babaçuais foram temas centrais para

compreender a realidade dessa comunidade e suas lutas atuais. Essas conversas e reflexões coletivas proporcionaram o material para o “Guia para um Futuro Ancestral da Comunidade de Pedrinhas”, documento que busca sistematizar esses saberes e oferecer uma base prática para a preservação e projeção de seu modo de vida.

Além de sua relevância acadêmica, este estudo contribui para a valorização e visibilidade das práticas e saberes das quebradeiras de coco babaçu, que são essenciais para o reconhecimento de seu papel social e cultural. Em um contexto em que as vozes e histórias das comunidades tradicionais ainda enfrentam invisibilidade, a dissertação cumpre um papel importante ao trazer luz sobre a riqueza dessa forma de vida e ao propor a comunicação como ferramenta que organiza e fortalece essa construção.

Espera-se que esta dissertação contribua não só para o entendimento e valorização das quebradeiras de coco de Pedrinhas, mas também para o fortalecimento do debate sobre as comunidades tradicionais e a importância da ancestralidade na construção de futuros sustentáveis. Ao final, a pesquisa reafirma que o futuro das comunidades tradicionais deve ser pensado e construído em aliança com as memórias e os saberes transmitidos pelas gerações anteriores, de modo que o “futuro ancestral” sonhado por essas mulheres possa, enfim, florescer.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante, 2016.

AGUIAR, Vilenia Venancio Porto. Mulheres rurais, movimento social e participação: reflexões a partir da Marcha das Margaridas. **Política & Sociedade – Revista de Sociologia Política**, Santa Catarina, v. 15, p. 261-295, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/2175-7984.2016v15nesp1p261>. Acesso em: 12 nov. 2024.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 9, 2004. DOI: 10.22296/2317-1529.2004v6n1p9. Disponível em: <https://rbeur.anpur.org.br/rbeur/article/view/102>. Acesso em: 2 dez. 2024.

BANET-WEISER. Sarah; CASTELLS. Manuel. Economia é Cultura. *In*: Manuel Castells (ORG.). **Outra economia é possível**: cultura e economia nos tempos de crise. São Paulo: Editora Zahar, 2019.

BARBOSA, Viviane de Oliveira. **Mulheres do babaçu**: gênero, maternalismo e movimentos sociais no Maranhão. 2013. 266 f. Tese (Doutorado em História) - Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

BARBOSA, Viviane de Oliveira. **Mulheres do babaçu**: gênero, maternalismo e movimentos sociais no Maranhão. Curitiba: CRV, 2019.

BARTABURU, Xavier. Quebradeiras de coco babaçu. **Repórter Brasil**, 2018. Disponível: <https://reporterbrasil.org.br/comunidadestradicionais/quebradeiras-de-coco-babacu/>. Acesso: 28 jun. 2022.

BIBLIOTECA NACIONAL. Para uma história do negro no Brasil. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1988. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon1104317/icon1104317.pdf. Acesso em: 15 ago. 2024.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Cultura na Rua**. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1989.

BRAGA, J. L. Constituição do campo da comunicação. **Verso e Reverso**, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, v. 25, n. 58, p. 62-77, 2011.

BRASIL. **Decreto n.º 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 2007.

BRITO, Kathiane Santana. **Não existe babaçu livre em terra presa**. 2019. 159 f. Dissertação (Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia) - Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2019.

CAMPOS, A. A. **A valorização do negro no Brasil e o afroempreendedorismo**. 2018. 31 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Administração) – Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana/MG, 2018.

CARVALHO, Andressa de Veras; MACEDO, João Paulo. As guerreiras do babaçu: Mulheres quebradeiras de coco em movimento. **Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, 2019.

COPE, B.; KALANTZIS, M. **Multiliteracies**: literacy learning and the design of social futures. London, New York: Routledge, 2000.

COSTA, Ramon Bezerra. A crise de confiança requer uma ética da alteridade. **Medium ETC**, 2022. Disponível em: <https://medium.com/@etc.ufma/a-crise-de-confian%C3%A7a-requer-uma-%C3%A9tica-da-alteridade-76d19704b0ed>. Acesso em: 28 out. 2024.

COSTA, Ramon Bezerra. **Economia da confiança**: comunicação, tecnologia e vinculação social. Curitiba: Appris, 2018.

COSTA, Ramon Bezerra; ROCHA, Larissa Leda F. Informação, confiança e crise: há um futuro possível? **Pauta Geral - Estudos em Jornalismo**, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 1–18, 2021. DOI: 10.5212/19575. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/pauta/article/view/19575>. Acesso em: 12 nov. 2024.

CRESWELL, John W. **Projeto de pesquisa**: métodos qualitativo, quantitativo e misto. Tradução de Luciana de Oliveira da Rocha. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2007.

CRUZ, Valter do Carmo. R-existências, territorialidades e identidades na Amazônia. **Terra Livre**, [S. l.], v. 1, n. 26, p. 63–89, 2006. DOI: 10.62516/terra_livre.2006.208. Disponível em: <https://publicacoes.agb.org.br/terralivre/article/view/208>. Acesso em: 12 out. 2024.

DIAS, Luciene de Oliveira. **Mulheres de Fibra**: as estratégias das quebradeiras de coco no Tocantins como um marco empírico para o desenvolvimento sustentável. 2005. 87 f. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente), Universidade Federal do Tocantins. Tocantins, 2005.

DIAS, M. A. M.; PEREIRA, Kelci Anne. Mulheres, floresta e extrativismo: modos de ser, existir, educar e resistir de quebradeiras de coco babaçu da comunidade “Sítio” (Cristino Castro, Piauí/Brasil). **REMEA - Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental** [online], v. 39, n. 1, p. 372–394, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.14295/remea.v39i1.13093>. Acesso em: 12 nov. 2024.

FRANÇA, Vera Veiga. Paradigmas da comunicação: conhecer o quê? **Revista eletrônica Ciber legenda**, n. 5, ed. especial, p. 1-19, 2001.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler**: em três artigos que se completam. 23. ed. São Paulo: Cortez, 1989.

FOUCAULT, Michel. (1976). **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 2010.

GATTI, Bernadete Angelina. **Grupo focal na pesquisa em Ciências Sociais e Humanas**. Brasília: Líber Livro, 2005.

GAUTHIER, Jacques. **O foco do vento: metodologia da pesquisa sociopoética e estudos transculturais**. 1. ed. Curitiba, PR: CRV, 2012.

GEE, James Paul. **Social linguistics and literacies: ideology in discourses**. 2th edit. London, New York: Routledge, 1996.

GRUPO NOVA LONDRES. A pedagogy of literacies: designing social futures. **Harvard Educational Review**, v. 66, n. 1, 1996. Disponível em: <http://www.sfu.ca/~decaste/newlondon.htm>. Acesso em: 25 ago. 2024.

IPCC. Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovações. Painel Intergovernamental sobre mudança do clima, 2021. Disponível em: https://www.gov.br/mcti/pt-br/acompanhe-o-mcti/sirene/publicacoes/relatorios-do-ipcc/arquivos/pdf/IPCC_mudanca2.pdf. Acesso em: 12 out. 2024.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. #04 Emicida entrevista Ailton Krenak | Podcast #Chamaê. **Youtube**, 2022. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=nBYMr0Y1ITk> Acesso em: 08 ago.2024.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LANKSHEAR, C.; KNOBEL, M. **New literacies: Everyday practices and classroom learning**. New York: Open University Press, 2006.

LATOUR, Bruno. **Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno**. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo, 2020.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão. 7. ed. rev. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013.

LENA, Milena Botelho Azevedo. **Narrativa e memória: o trabalho das quebradeiras de coco da região do Bico do Papagaio em “Raimunda a ‘quebradeira”**. 2020. 125f. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Sociedade) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade, Universidade Federal do Tocantins, Palmas, 2020.

LEUNG, Constant; STREET, Brian V. Linking EIL and literacy: theory and practice. *In*: ALSAGOFF, L.; MACKAY, S. L.; HU, G.; RENANDYA, W. A. (Eds.). **Principles and practices for teaching English as an International Language**. London, New York: Routledge, 2012.

LIMA, Camila Machado de. Presenças, encontros e afetos: contribuições dos valores civilizatórios afro-brasileiros para pensar a educação infantil em tempos de pandemia. **Revista Prática em Educação Infantil**, v. 5; n. 6, p. 190, 2020.

MACIEL, Teresa di; PINTO, Maria Domingas. **Associazione per un Mondo Unito - OnlusConvegnoAMU 2011**: Alla ricercadel Bene Comune Associazione Azione per un Mondo Unito – Onlus. [s.l.]: AssociazioneAzione per un Mondo Unito – OnlusConvegno, 2011.

MIQCB. Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu. **MIQCB**, 2023. Disponível em: <https://www.miqcb.org/>. Acesso em: 12 out. 2024.

MINAYO, Maria Cecília de Sousa. **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis - Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

MORAES, Fabiana. **No país do racismo institucional**: dez anos de ações do GT Racismo no MPPE. Recife: Procuradoria Geral de Justiça, 2013.

MORON, Juddy Garcez. Mães nos movimentos sociais: um estudo comparado sobre as mães da Praça de Maio e os clubes de mães da zona sul de São Paulo. **Revista Espirales**, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 115–132, 2021. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/espirales/article/view/2683>. Acesso em: 12 out. 2024.

MPMG. Ministério Público do Estado de Minas Gerais. **CIMOS - Apoio Comunitário, Inclusão e Mobilizações Sociais**, 2014. Disponível em: <https://www.mpmg.mp.br/portal/menu/areas-de-atuacao/cidadania/inclusao-e-mobilizacao-sociais/>. Acesso em: 12 out. 2024.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: usos e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **O negro no Brasil de hoje**. [S.l.: s.n.], 2006.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970 – 1990)**. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

MUNDURUKU, Daniel. **Um estranho sonho de futuro**. 1. ed. São Paulo: FTD, 2006.

NETO, J. S. Quebradeiras de coco: “babaçu livre” e reservas extrativistas. **Veredas do Direito**, Belo Horizonte, v.14, n. 28, p. 147-149, jan./abr. 2017.

NORATO, Kerllen Miryan Portela de Paiva. **No alinhavo do tempo**: o tecer da memória no romance Por Onde Deus Não Andou, de Godofredo Viana. 2017. 120 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2017.

PAIVA, Valdir. **Historicidade e identidade quilombola em Anajatuba-Maranhão**. 2018. 165 f. Dissertação (Mestrado em Ensino do 1º e 2º Ciclos do Ensino Básico) - Instituto Politécnico da Guarda-Portugal, 2018. Disponível em: <https://bdigital.ipg.pt/dspace/handle/10314/4580>. Acesso em; 12 out. 2024.

PELEGRINI, Sandra C. A. A gestão do patrimônio imaterial brasileiro na contemporaneidade. **História**, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 145–173, 2008.

PNCSA. Nova Cartografia Social da Amazônia. Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos. **PNCSA**. PPGSA: UFAM – FUND. FORD, 2005.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, Universidade de Brasília, v. 18, p. 28-47, 2012.

OLIVEIRA, Kelly Almeida de; VIZOLLI, Idemar; AGUIAR, José Vicente de Souza. **Cosmovisão e educação de quebradeiras de coco babaçu**: o que revelam as pesquisas acadêmicas da Amazônia. *In*: REUNIÃO CIENTÍFICA REGIONAL ANPED-NORTE, 3., 2021, Acre, Amazonas, Amapá, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins, Universidade Federal do Tocantins, Palmas, 2021.

OLIVEIRA, Kelly Almeida de; REBOUÇAS, Ana Priscila Sampaio; OLIVEIRA, Ritianne de Fátima Silva de; VIZOLLI, Idemar. Tirar azeite de coco babaçu: Educação Matemática em comunidades quilombolas. **Bolema: Boletim de Educação Matemática**, v. 37, n. 77, p. 997–1016, 2023.

OLIVEIRA, Maria Bernadete Fernandes de; SZUNDY, Paula Tatiane Carréra. Práticas de multiletramentos na escola: por uma educação responsiva à contemporaneidade. **Bakhtiniana. Revista de Estudos do Discurso**, [S. l.], v. 9, n. 2, p. Port. 184–205 / Eng. 191, 2014. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/bakhtiniana/article/view/19345>. Acesso em: 12 out. 2024.

OLIVEIRA, Ruam. A ancestralidade como ponto de partida para a educação do futuro. **Inovações em educação**, 2023. Disponível em: <https://porvir.org/a-ancestralidade-como-ponto-de-partida-para-a-educacao-do-futuro/>. Acesso em: 12 out. 2024.

PETIT, Sandra Haydée. **Pretagogia**: pertendimento, corpo-dança afroancestral e tradição oral contribuições do legado africano para a implementação da Lei n.º 2 10.639/03. Fortaleza: EdUECE, 2015.

PILAR, Victória. A última quebradeira de coco. **Folha de São Paulo**, 2022. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/ultima-quebradeira-de-coco/>. Acesso em: 12 out. 2024.

RIBEIRO, Katiúscia. O futuro é ancestral. **Oralituras**, 2020. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/o-futuro-e-ancestral/>. Acesso em: 2 dez. 2024.

ROJO, Roxane; ALMEIDA, Eduardo de Moura. **Multiletramentos na escola**. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

SANSONE, Lívio. **Negritude sem etnicidade**: o local e o global nas relações raciais e na

produção cultural negra do Brasil. Tradução de Vera Ribeiro. Salvador/Rio de Janeiro: Edufba/Pallas, 2004.

SANTOS, Marcelo Sousa. A oferta do letramento e a garantia de futuros sociais: análise das políticas de letramento da UNESCO e de suas ideologias linguísticas. **Trabalhos Em Linguística Aplicada**, Universidade Estadual de Campinas, v. 56, n. 2, p. 641–667, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/010318138647620228531>. Acesso em: 12 out. 2024.

SANTOS, Clenia de Jesus Pereira dos. **Reflexões epistêmicas sobre identidade negra no contexto escolar**. Curitiba: Appris, 2021.

SENNA, Patricia Alves de; FONSECA, Rosa Maria Godoy Serpa da. Clube de mães: espaço para intervenção em saúde da mulher. **Revista da Escola de Enfermagem da USP**, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 34–46, abr. 1995.

SILVA, Elisa Marie Sette; NAPOLITANO, Juliana Elisa; BASTOS, Silvana. **Pequenos projetos ecossociais de quebradeiras de coco babaçu**: reflexões e aprendizados. Brasília: ISPN, 2016.

SILVA, Tercilia Mária da Cruz. **Saberes dos cocais maranhenses**: Dialogicidade com mulheres Quilombolas Quebradeiras de coco babaçu de Laranjeiras. 2023. 152 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação/CCSO, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2023.

SODRÉ, Muniz. **A ciência do comum**: notas para o método comunicacional. Petrópolis: Vozes, 2014.

SODRÉ, Muniz. A comunicação eletrônica é epistemóloga. [Entrevista cedida a] Rafael Grohmann. **Revista Parágrafo**, São Paulo, v. 1, n. 3, jan./jun. 2015.

SODRÉ, Muniz. Sobre a epistème comunicacional. **Revista Matrizes**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 15-26, out. 2007.

STREET, Brian. Letramentos acadêmicos: avanços e críticas recentes. *In*: AGUSTINI, C.; ERNESTO, B. (eds.). **Incursões na escrita acadêmico-universitária**: letramento, discurso, enunciação [online]. Uberlândia: EDUFU, 2017. p. 21-33.

STREET, Brian. **Letramentos sociais**: abordagens críticas do letramento no desenvolvimento, na etnografia e na educação. São Paulo: Parábola, 2014 [2006].

STREET, Brian. What's "new" in New Literacy Studies? Critical approaches to literacy in theory and practice. **Current Issues in Comparative Education**, v. 5, n. 2, p. 77-91, 2003.

THEODORO, Mário. A formação do mercado de trabalho e a questão racial no Brasil. *In*: JACCOUD, Luciana; OSÓRIO, Rafael G.; SARES, Sergei. **As políticas e a desigualdade racial no Brasil**: 120 anos após a abolição. Brasília: Ipea, 2008. p. 19-47.

THOMPSON, Edward. **Costumes em comum** - Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. Valores civilizatórios afro-brasileiros na educação infantil. **Salto para o Futuro**, Brasília, p. 30-36, 2005.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. Valores civilizatórios e a educação infantil: uma contribuição afro-brasileira. *In*: BRANDÃO, P.; TRINDADE, A. L. da. (Orgs.). **Modos de brincar**: caderno de atividades, saberes e fazeres. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010.

TSZESNIOSKI, Roberta Reis Bahia; QUELUZ, Gilson Leandro. Revisitando a nós mesmos: os caminhos da ancestralidade e temporalidade na construção de uma literatura afrofuturista. **Estudos De Literatura Brasileira Contemporânea**, v. 70, e7004, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2316-40187004>. Acesso em: 12 out. 2024.

UNESCO. Debate sobre os Futuros da Educação no Brasil. **UNESCO**, 2023. Disponível em: <https://www.unesco.org/pt/fieldoffice/brasil/expertise/futures-education#:~:text=A%20iniciativa%20Os%20Futuros%20da,mais%20complexo%2C%20incerto%20e%20prec%C3%A1rio>. Acesso em: 12 nov. 2024.

VIEGAS, Valquíria Aires. **Estratégias de design sustentável para a valorização dos recursos locais a partir do estudo da cadeia do babaçu no município de Itapecuru Mirim**. 2015. 134 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Design) - Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2015.

VIEZZER, Moema. **O problema não está na mulher**. São Paulo, Cortez, 1989.

ANEXOS

ANEXO A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIMENTO



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO - MESTRADO PROFISSIONAL

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIMENTO

Com o propósito de promover o desenvolvimento da pesquisa “**COMUNICAÇÃO E QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU: guia para um futuro ancestral da comunidade de quebradeiras de coco babaçu de Pedrinhas, em Itapecuru-Mirim no Maranhão**” e assegurar os direitos de imagem e voz, é que _____ (nome da pessoa fotografada (o) e/ou gravada), nascida(o) em ____/____/____ (data de nascimento) na cidade de _____, _____ (UF) autoriza, gratuitamente, a discente **Larissa Maria dos Santos Baia, portadora do CPF 607322263-76**, do Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Comunicação - Mestrado Profissional (PPPGCOMPRO) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), utilize para todos os fins em direito admitidos, a utilização da minha imagem e voz constantes em fotos, gravações e filmagens decorrentes da minha participação da pesquisa intitulada.

Nesse sentido, as imagens e voz poderão ser exibidas para o desenvolvimento da pesquisa em apresentações audiovisuais, em publicações e divulgações disponibilizadas para fins de divulgação e desenvolvimento do estudo. A autorização neste termo especificada é gratuita e por prazo indeterminado. Por ser esta a expressão, nada terá a reclamar a título de direitos conexos à imagem e voz, desde que o fim seja relacionado à pesquisa.

Local:

Data:

Assinatura

APÊNDICES

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA COM A COMUNIDADE DE PEDRINHAS

Roteiro de entrevista inicial com a Comunidade de Pedrinhas
<p>Objetivos: Identificar a história e vida das quebradeiras de coco e da comunidade;</p>
<p>Perguntas</p> <ul style="list-style-type: none">- Qual o seu nome?- Quantos anos você tem?<ul style="list-style-type: none">- Você é casada?- Você tem filhos?- Como você chegou nesta comunidade?<ul style="list-style-type: none">- Por quem você foi criada?- Você estudou até que ano?- Como você aprendeu a quebrar coco?- Você se identifica como quebradeira de coco?<ul style="list-style-type: none">- O que é ser quebradeira de coco?- Como é a sua rotina diária?- Como iniciou a organização das quebradeiras de coco desta comunidade?<ul style="list-style-type: none">- Como vocês desenvolvem o trabalho para quebrar o coco?<ul style="list-style-type: none">- Quais as ferramentas que vocês utilizam?- O que a palmeira significa para vocês?- Qual a relação que você tem com a Palmeira do babaçu?- Quais são os desafios que vocês enfrentam aqui com relação ao coco babaçu?<ul style="list-style-type: none">- Qual o seu sonho, enquanto quebradeira de coco?

APÊNDICE B – PLANO DE EXECUÇÃO DA OFICINA NA COMUNIDADE DE PEDRINHAS

<p>Oficina Palmeira dos saberes ancestrais: doações de Memórias - Dia 03 de outubro de 2024</p>
<p align="center">Descrição</p> <p>A primeira Oficina terá como título Palmeira Ancestral. Esta atividade é inspirada no livro Pretagogia de Sandra Pettit (2015) uma metodologia desenvolvida no âmbito de formações continuadas de professores (as) e adaptada para a realidade desta pesquisa. Essa abordagem foi desenvolvida em virtude das experiências que a autora teve com a ausência e a invisibilidade da história e da memória dos povos tradicionais, sobretudo os afrodescendentes e indígenas.</p>
<p align="center">Objetivos</p> <ul style="list-style-type: none"> - Reconstituir a ancestralidade das quebradeiras de coco babaçu, destacando suas raízes africanas e de povos originários. - Resgatar os saberes tradicionais transmitidos por gerações passadas. - Reviver memórias de familiares mais antigos, a partir dos relatos das participantes. - Registrar suas histórias em forma de relato, mantendo vivas as conexões com o passado. - Rememorar e valorizar os afrosaberes tradicionais presentes nas vidas das quebradeiras de coco babaçu da Comunidade de Pedrinhas, enfatizando os saberes, tecnologias, artesanato, culinária, ciências naturais e biológicas, narrativas comunitárias e mitos, que formam sua base cultural e social.
<p align="center">Construindo a palmeira dos saberes ancestral</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Organizar as 15 quebradeiras de coco babaçu em três grupos, com cinco mulheres em cada grupo. 2. Cada grupo deve discutir e identificar dez saberes fundamentais, como valores, ensinamentos, formas de viver, culinária e outros aspectos que sejam importantes tanto para cada pessoa quanto para a comunidade. Esses saberes devem ser relevantes para a continuidade da vida na comunidade onde elas vivem. Além disso, cada grupo deverá escolher um nome inspirado em uma ferramenta utilizada no trabalho de quebrar coco. 3. Cada grupo recebe um bloquinho de post-its para registrar os dez saberes identificados. 4. Em seguida, as pesquisadoras entregaram uma cartolina para que cada grupo desenhe e pinte uma árvore, que pode ser escolhida com base na forte conexão afetiva das quebradeiras com ela ou em seu significado ancestral. Nessa árvore, serão posicionados os saberes refletidos por cada grupo . 5. As pesquisadoras pedem que cada grupo apresente a sua árvore e suas reflexões, levando em consideração cada saber e o local que ele foi colocado. 6. Após todas as apresentações, devem construir uma grande árvore (que deve ser decidida em conjunto e a partir das que foram desenhadas) e deslocaram os saberes de cada grupo para essas árvores maiores e dar um nome a esta árvore. 7. Organizar uma roda de conversa livre para que possamos refletir e avaliar a atividade.
<p align="center">Reflexão final</p> <p>A organização dos saberes na árvore deve seguir uma lógica que relacione as partes da árvore aos diferentes tipos de saberes. As raízes representam os saberes fundamentais; o tronco, os saberes que dão sustentação; os galhos, os saberes de crescimento; as folhas, os saberes de</p>

renovação; os frutos, os resultados; e as flores, as realizações. Essa reflexão permite que vocês identifiquem quais tradições e valores ancestrais continuam a influenciar sua vida e sua comunidade, conectando passado, presente e futuro.

APÊNDICE C – DIAGNÓSTICO DA REALIDADE DA COMUNIDADE DE PEDRINHAS

Oficina 02 - Diagnóstico da realidade da Comunidade de Pedrinha

As pesquisadoras organizaram a sala com quatro estações:

1 - Realidade atual - Qual a realidade da Comunidade de Pedrinhas? Se vocês fossem falar da comunidade de vocês, qual a realidade, os projetos, o que está acontecendo, o que é importante, o que vocês querem? Como vivem? Do que vivem?. O que está acontecendo?

Palavras e explicações que representam o cenário da comunidade.

- Depois que escreverem, as pesquisadoras farão uma leitura de todas as contribuições e devolvem para comunidades as indicações que tenham mais impactos e são mais comuns na comunidade.

- Bom, as indicações mais votadas são essas:..

2 - Desafios - Agora vamos para um outro tema, ainda realidade da comunidade, os desafios. Quais são os desafios das comunidades?

- Depois que escreverem, as pesquisadoras farão uma leitura de todas as contribuições e devolvem para comunidades as indicações que tenham mais impactos e são mais comuns na comunidade.

- Bom, as indicações mais votadas são essas:..

3 - Sonhos - Agora vamos para um outro tema, ainda realidade da comunidade, os sonhos. Quais são os sonhos? E aqui queria que vocês escrevessem um sonho pessoal e um sonho da comunidade.

- Perceber quais os sonhos comuns, tanto individuais quanto para comunidade, Após concluir as atividades nas estações, divide-se em três grupos de cinco pessoas. Levem em consideração as palavras mais votadas e comuns em cada estação, bem como as árvores construídas. A partir disso, desenhem, criem, escrevam e imaginem uma comunidade no futuro e coloquem essa visão no papel.

Vocês terão total liberdade para imaginar e expressar o futuro da Comunidade de Pedrinhas como quiserem, seja por meio de escrita, desenhos ou colagens.

- Organize uma roda de conversa livre para que possamos refletir e avaliar a atividade.

- Encerramento.