



“MEU CORDÃO UMBILICAL ESTÁ ENTERRADO LÁ”: O MUNDO-VIVIDO DO QUILOMBO MEL DA PEDREIRA, EM MACAPÁ-AP

David Junior de Souza Silva*

Universidade Federal do Amapá - UNIFAP

davi_rosendo@live.com

Adriana Tenório da Silva**

Universidade Federal do Amapá - UNIFAP

adrianatenorio@gmail.com

Rosinete Cardoso Ferreira***

Instituto Federal do Amapá – IFAP

rosi_cardoso@hotmail.com

RESUMO: Este trabalho investiga a estruturação do mundo vivido do Quilombo Mel da Pedreira, localizado do município de Macapá, estado do Amapá. Objetiva compreender as dinâmicas identitárias e culturais que vive a comunidade no presente, em seu processo de reconhecimento como quilombo. A metodologia realizada consistiu de visitas a comunidade e entrevistas com os moradores. Como resultados, identificamos que o mundo vivido do Mel da Pedreira tem se construído na tensão entre o tradicional e as exigências do Estado moderno. Isto se expressa na transterritorialidade, na economia e na religiosidade. Esta tem um significado decisivo: da eficiência da comunidade em desempenhá-la depende a sobrevivência de seu modo de vida e a integridade de seu território.

* Professor Adjunto do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Professor do Mestrado Profissional em Ensino de História da UNIFAP (PROFHISTÓRIA/UNIFAP). Professor do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Socioespacial e Regional da Universidade Estadual do Maranhão (PPDSR/UEMA). Pós-Doutorando no Programa de Pós-Graduação em História (Mestrado Acadêmico) da Universidade Federal do Amapá (PPGH/UNIFAP).

** Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco (2001) e mestrado em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (2006). Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia Contemporânea. Atualmente está vinculada ao Núcleo de Estudo em Estética do Úmido da Universidade Federal do Amapá e é aluna do Doutorado Interinstitucional em Geografia - Universidade Federal de Goiás/Universidade Federal do Amapá.

*** É Doutora em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (2019). Atua na docência no Instituto Federal do Amapá, Amazônia - Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: transterritorialidade – interculturalidade – reconhecimento - povos tradicionais – Amazônia.

“MY UMBILICAL CORD IS BURIED THERE”: THE LIVING-WORLD OF QUILOMBO MEL DA PEDREIRA, IN MACAPÁ/AP

ABSTRACT: This work investigates the structuring of the lived world of Quilombo Mel da Pedreira, located in the municipality of Macapá, state of Amapá. It aims to understand the identity and cultural dynamics that the community lives in the present, in the process of recognition as a quilombo. The methodology consisted of community visits and interviews with residents. As a result, we have identified that the world of Mel da Pedreira has been built on the tension between the traditional and the demands of the modern state. This is expressed in transterritoriality, economy and religiosity. This has a decisive meaning: of the efficiency of the community in performing it depends the survival of its way of life and the integrity of its territory.

KEYWORDS: transterritoriality; interculturality; recognition; traditional peoples; Amazon.

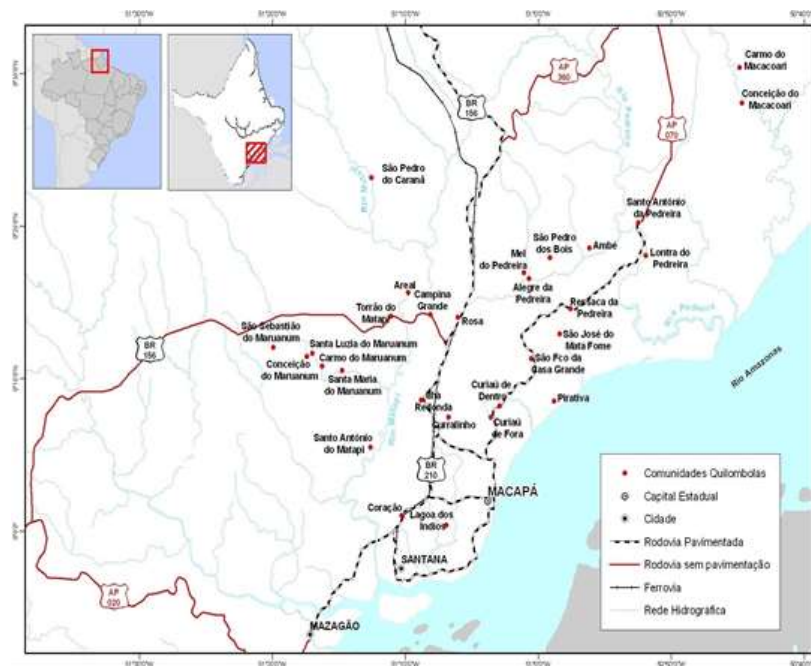
INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo uma compreensão do cotidiano do Quilombo Mel da Pedreira, localizado na zona rural do município de Macapá, Estado do Amapá. Esta interpretação será mediada pelo conceito de mundo-vivido, conceito que faz referência ao “horizonte abrangente de nossa vida tanto individual quanto coletiva” (BUTTIMER, 1976);

O objetivo do artigo é compreender as dinâmicas identitárias, culturais e territoriais que vive a comunidade no presente, em meio às transformações inerentes ao seu processo de reconhecimento como comunidade remanescente quilombola e à sua relação com o espaço urbano.

O Quilombo do Mel da Pedreira está situada na área rural do Município de Macapá, no estado brasileiro do Amapá, localizado na foz do Rio Amazonas. As 60 famílias da comunidade ocupam uma área de aproximadamente 2.629 hectares e vivem entre o canal do Mel, a Leste, e a rodovia BR 156, a Oeste. A formação deste núcleo populacional tem suas raízes na chegada da família Ramos de Souza, que em 1954 se estabeleceu no lugar, passando a definir as formas de ocupação, exploração e povoamento.

Mapa 1. Localização do Quilombo Mel da Pedreira e Comunidades Vizinhas



Fonte: Adaptado de IMENA, 2005. Elaborado por Cassandra de Oliveira.

Uma compreensão geográfica do cotidiano do Quilombo do Mel da Pedreira é o que está em pauta aqui.

Cotidiano e mundo vivido são conceitos que andam lado a lado e são objetos de reflexão pela ciência geográfica. Discorrendo sobre a trajetória intelectual de Anne Buttimer, geógrafa humanista, Mello (2005) sintetiza assim o pensamento da autora sobre as possibilidades da geografia humanista: “Em suas reflexões no encalço de uma alternativa à ciência objetiva, a autora afirma entender que a vertente humanística seria uma opção à ciência objetiva dotada de uma tarefa revolucionária, pois explora o mundo vivido e cotidiano de toda gente” (MELLO, 2005, p. 33). A compreensão do mundo vivido e do cotidiano é vocação pois da geografia, em sua vertente humanística.

Os fundamentos filosóficos e epistemológicos desta abordagem são diversos. “A pesquisadora focaliza os fundamentos distintos entre os fenomenologistas, seja com a fenomenologia pura de Husserl, a existencial de Merleau-Ponty, Marcel e Schutz ou hermenêutica de Ricoeur” (MELLO, 2005, p. 34). Este pluriverso epistemológico é apropriado pelos geógrafos humanistas para compreender cientificamente a experiência territorial vivida dos sujeitos.

Seja como for, a fenomenologia contempla, como traço comum, a inseparabilidade sujeito-objeto e examina de maneira radical os fenômenos da consciência ou da experiência vivida, busca os fatos como são produzidos, interpretando a apreensão da essência e desta maneira investiga os atos e o entendimento sobre o mundo vivido. (MELLO, 2005, p. 34)

São estes atos e entendimentos sobre o mundo vivido e sobre o espaço vivido que serão abordados aqui. E mais, no contexto histórico específico da vida do Quilombo do Mel: um momento em que os sentidos envolvidos no processo de auto-identificação como quilombo entram em interações específicas com as outras dimensões da vida social e patrimônio cultural da comunidade. Estas dimensões e interações é que buscamos compreender aqui.

A metodologia de coleta de dados desta pesquisa consistiu de realização de entrevistas com os moradores, com visitas ao Quilombo realizadas no primeiro semestre do ano de 2016. Uma das moradoras da comunidade, que trabalha como professora na área urbana da cidade de Macapá, foi entrevistada na cidade mesmo, por ser mais oportuno para ela assim. Os autores reuniram-se com ela em uma biblioteca municipal, onde puderam realizar a entrevista.

Durante as visitas ao território fomos recebidos em dias diferentes da rotina da comunidade, podendo também observar o cotidiano da comunidade em diferentes dos seus momentos.

Mesmo tendo sido adotada a técnica de entrevista para realização desta pesquisa, os autores prepararam-se e tiveram em mente noções importantes de método etnográfico (OLIVEIRA, 1996; VELHO, 1978; DAMATTA, 1978). A preparação metodológica na etnografia foi necessária para entrar com deferência em um universo simbólico que sabemos específico, e que tem visão de mundo, valores e uma historicidade própria, além da presença forte da ancestralidade e da memória tradicional.

Ao mesmo tempo, como se trata de objetivo desta pesquisa compreender o espaço-vivido e mundo-vivido da comunidade do Mel da Pedreira, a preparação etnográfica permite um quadro metodológico para compreensão de um universo simbólico distinto daquele de origem dos pesquisadores.

As entrevistas foram realizadas portanto tendo-se em mente que a própria relação da pesquisa tratava-se de uma relação de comunicação intercultural; e nosso objetivo

enquanto pesquisadores era a compreensão de sentidos próprios ao universo simbólico do Quilombo Mel da Pedreira.

O texto que segue está dividido em duas partes: a primeira parte do trabalho foi reservado aos conceitos que orientam o aprofundamento sobre o mundo vivido da comunidade quilombola do Mel da Pedreira. O quadro teórico será construído em uma perspectiva que compreende território e lugar em sua relação com o mundo-vivido, concebidos no prisma da categoria Espaço.

A parte seguinte é dedicada à descrição e análise de características do mundo-vivido e do espaço-vivido do Quilombo Mel.

O MUNDO-VIVIDO COMO MÉTODO DE ANÁLISE

A existência de diferenças sociais gera em seu bojo o aparecimento das desigualdades espaciais. Espaços distintos apresentam culturas, valores e tradições diferenciadas. Todavia em um mesmo espaço nos deparamos com anseios desiguais, materializados pelos sujeitos que o produzem de formas diferentes. Todavia, os espaços aparecem com conteúdo e formas que bem caracterizam suas diferentes forças e tendências de desenvolvimento.

A ciência geográfica, todavia, nem sempre esteve preparada para esta tarefa. Segundo Buttimer, esta falha da geografia é atribuída pela autora à distância entre os modos de conhecer da ciência geográfica e os modos de ser do humano no mundo.

Recent attempts by geographers to explore the human experience of space have focused on overt behavior and its cognitive foundations. The language and style of our descriptions, however, often fail to speak in categories appropriate for the elucidation of lived experience, and we need to evaluate our modes of knowing in the light of modes of being in the everyday world. (BUTTIMER, 1996).

A autora defende então o método fenomenológico para fazer essa aproximação. O argumento básico da autora é que métodos que não considerem a vida real integrada tal qual ela é, somente abordando-a cientificamente compartimentando-a, serão métodos inadequados para compreensão dos fenômenos humanos.

Phenomenologists provide some guidelines for this task. They point to the pre-consciously given aspects of behavior and perception residing in the “lifeworld”—the culturally defined spatiotemporal setting or

horizon of everyday life. Scientific procedures which separate “subjects” and “objects”, thought and action, people and environments are inadequate to investigate this lifeworld. The phenomenological approach ideally should allow lifeworld to reveal itself in its own terms. (BUTTIMER, 1996).

O método fenomenológico possibilita, conforme a autora, compreender o mundo da vida em seus próprios termos, e não em termos alheios a estes inventados por alguma teoria que só recorta, fragmenta e compartimenta – e explica somente uma parte, deixando toda uma dimensão de fora¹.

O mundo vivido não é todavia um conceito facilmente intuído ou identificado na realidade empírica. Para análise do mundo vivido é necessária a combinação de três conceitos: espaço, paisagem e lugar.

Três conceitos são fundamentais nesta perspectiva, são eles: espaço, paisagem e lugar. O espaço, diferentemente das concepções já expostas, não é concebido geometricamente, o espaço é vivido, experienciado. A superfície limitante do espaço experienciado é a paisagem. Finalmente, temos o conceito de lugar; este constitui o centro de significados expressando, não só a localização, mas o tipo de experiência com o mundo. Outro dado fundamental na concepção de mundo vivido diz respeito às interconexões dos elementos geográficos. O mundo vivido é o mundo dos espaços interrelacionados, ou seja, conectam-se no mundo vivido as dimensões natural, social e cultural. (SUERTEGARAY, 2005, p. 30-1.)

O objeto de preocupações dos autores da geografia humanista, que trabalham com fenomenologia, representações e cultura, é o mundo vivido. Este é trabalhado na combinação de três conceitos diferentes. É dos próprios geógrafos humanistas, entretanto, o reconhecimento de que estes três conceitos, guiados pela categoria de mundo da vida, são insuficientes para uma compreensão geográfica completa, pois deixam de fora a dimensão funcional do espaço. Há o reconhecimento dos limites da abordagem fenomenológica pelos próprios partidários da teoria.

In practice, however, phenomenological descriptions remain opaque to the functional dynamism of spatial systems, just as geographical descriptions of space have neglected many facets of human experience. There are certain avenues for dialogue between these two disciplines in three major research areas: the sense of place, social space, and time-

¹ Isto não impede a autora de reconhecer certos limites do método fenomenológico, como veremos adiante.

space rhythms. Such a dialogue could contribute to a more humanistic foundation for human geography. (BUTTIMER, 1996).

Apesar da defesa do método fenomenológico pela aproximação de sua construção conceitual ao universo da vida cotidiana, Buttimer reconhece que escapa a este método a dimensão funcional do espaço. O que nos leva ao passo seguinte de nossa reflexão teórico-metodológica: que é integrar ao método fenomenológico noções que contemplem esta dimensão funcional do espaço e examinem seus efeitos sobre o mundo vivido – e como o mundo vivido contribui também para estruturar a dimensão funcional.

Haesbaert (2014) propõe que a geografia trabalhe com o conceito dentro da ideia de Deleuze de “constelação de conceitos”: ou seja, fazer um passeio entre os conceitos distintos e que no conjunto formam uma constelação geográfica, em que espaço seria a categoria ou conceito central. Ao colocar a categoria espaço no centro da constelação o autor tenta não apenas diferenciar os conceitos mas usar critérios que reconheçam diferentes qualidades e tipos de espaços abordados nos conceitos geográficos: de região, lugar, paisagem, território, ambiente.

Para Haesbaert, o espaço tem um sentido relacional; o autor entende que não somente produzimos o espaço onde vivemos, mas somos constituídos por ele. Se é relacional, a cultura pode/deve estar inserida nessa proposta e o lugar, como a dimensão do vivido, é o espaço concreto dessa relação.

Tornou-se necessário estudos e análises do espaço a partir da vivência da sociedade que compõe esses espaços e não apenas entender os agentes, mas também suas crenças e valores, por exemplo. Não é mais o espaço no qual Ratzel afirmava ser “explicado pelo seu uso, função e importância” e que “encerra as condições de trabalho da sociedade progressivamente com o seu desenvolvimento” (RATZEL, 1990, p. 23), trazendo para o foco o “território” enquanto espaço vital. Para Santos (1980), o espaço não é um quadro neutro, vazio, no qual a sociedade pode produzir-se.

Araújo (2003) ressalta que é primaz contextualizar a respeito do conhecimento de como é produzido o espaço no lugar de vivência, das relações entre si e com o meio, visando a entender toda a complexidade da totalidade que está implícita no modo de produzir, na forma de como se organiza e de como se interage com/no espaço. Essa afirmação deve ou pode causar certo estranhamento, principalmente naqueles que norteiam suas análises sobre coisas do espaço e não sobre seu modo de vivência. Mundo vivido e suas experiências, fértil de sutilezas, de práticas singulares e que não

correspondem a conceitos pré-determinados, mas derivam seu significado a partir de sua cultura em seus territórios.

O território é ao mesmo tempo uma apropriação simbólica e afetiva do espaço e o lançamento de relações sociais de controle político de uma dada porção do espaço. As duas dimensões, por mais que pareçam heterogêneas, não se contradizem; ao contrário, se complementam e se determinam mutuamente - e o caso do quilombo Mel da Pedreira nos demonstra isto claramente.

Sobre o primeiro aspecto, Almeida argumenta que o “território ele o é, para aqueles que têm uma identidade territorial com ele, o resultado de uma apropriação simbólico-expressiva do espaço, sendo portador de significados e relações simbólicas” (Almeida 2010, p. 123). No território é alicerçada e dele emana a identidade cultural; nele se amálgama o mundo-vivido. Sobre isto, segue a autora: “A cultura, portanto, inscreve-se assim no território, deixando marcas pela história e pelo trabalho humano” (ALMEIDA, 2010, p. 123).

O segundo aspecto é por vezes alçado ao elemento irredutível, ao elemento pelo qual se define o território: sua dimensão política. Representativo desta interpretação é Souza, para quem

o que “define” o território é, em primeiríssimo lugar, o poder. Ou, em outras palavras, o que determina o “perfil” do conceito é a dimensão política das relações sociais, compreendendo essa dimensão no sentido amplo de o político, e não no sentido de a política. Isto não quer dizer de jeito nenhum que a cultura (o simbolismo, as teias de significados, as identidades...) ou a economia (o trabalho, os processos de produção e circulação de bens), não sejam relevantes... (SOUZA 2013, p. 88).

O território assim, nesta interpretação, é definido especificamente como um esforço de legitimação de controle político sobre um dado local. O processo de territorialização é definido como projeção de relações de poder sobre o espaço: “uma territorialização ou desterritorialização é, sempre e em primeiro lugar, um processo que envolve o exercício de relações de poder e a projeção dessas relações no espaço” (SOUZA 2013, p. 102).

A especificidade do território como fenômeno geográfico é dada indubitavelmente pelas relações de poder. O lugar dos elementos culturais e simbólicos nesta perspectiva é apenas o de motivação: a apropriação do espaço pode ter por

motivação (SOUZA, 2013, p. 90) um elemento identitário, ou seja, a defesa de uma identidade socioespacial.

A posição teórica que adotamos aqui diverge desta que identifica no poder o elemento irredutível do território. Em nossa visão, o aspecto subjetivo-afetivo-identitário preside a produção do espaço e do mundo vivido.

Nesta linha, os geógrafos Bonnemaïson e Cambrezy (1996) enfatizam face a todas as outras dimensões o caráter afetivo, subjetivo e identitário do território. Nas palavras dos autores, o território é uma relação humana com o espaço que tem o caráter primeiramente de valor. “Car, au-delà de la fonction qu’il assume, le territoire est d’abord, une valeur.” (BONNEMAISON e CAMBREZY, 1996, p. 10).

Não apenas no território, mas antes, a própria relação humana com o espaço é da natureza de um valor: “la relation de l’humanité à l’étendue terrestre est ‘par nature quelque chose d’éthique’” (BONNEMAISON e CAMBREZY, 1996, p. 10).

Os autores se opõem assim à primazia das dimensões materiais e políticos na produção do território.

l’existence et même l’impérieuse nécessité pour toute société humaine d’établir un rapport fort, voire une relation spirituelle, à son espace de vie, semble clairement établie. Si ce rapport s’exprime par un marquage plus ou moins intense de l’espace, il transcende la seule “possession” matérielle d’une portion de la surface terrestre (BONNEMAISON e CAMBREZY, 1996, p. 10).

Conforme os autores, dada a hierarquia dos valores em correlação, o território cultural precede o território político.

La puissance du lien territorial révèle que l’espace est investi de valeurs non seulement matérielles mais aussi éthiques, spirituelles, symboliques et affectives. C’est ainsi que le territoire culturel précède le territoire politique et à plus forte raison qu’il précède l’espace économique. (BONNEMAISON e CAMBREZY, 1996, p. 10).

Ao falar de identidade e território devemos ter em consideração, respectivamente, a alteridade e a fronteira. Na formação e reprodução de um território está de maneira indissociável a demarcação de fronteira.

Conforme Picouet e Renard, territorialização e “fronteirização” (ou: demarcação da fronteira) são inseparáveis: “la territorialisation de est inséparable de la linearisation de la frontiere” (PICOEUT e RENARD, 2011, p. 28).

A formação do território e sua razão de ser já são voltadas ao exterior, ao contato com outros, em suma, à alteridade: “Le territoire porte une cohésion interne (...) mais il affirme aussi son existence et identité par rapport aux autres, à l’extérieur” (PICOEUT e RENARD, 2011, p. 28). Em suma, para os autores, um dos elementos fundamentais da definição do território é seu “Le rapport à l’alterité” (PICOEUT e RENARD, 2011, p. 28).

Considerando o espaço como relacional, ressaltamos a importância de trazer para o escopo de sua compreensão as práticas sociais desenvolvidas no lugar da vivência, as relações estabelecidas uns com os outros no e do espaço, como argumenta Carlos (2007). Tratando o espaço como relacional entendemos as dinâmicas identitárias e de pertencimento do território e também o conjunto dos fazeres consequentes dessa relação na vivência do espaço, do território.

Nesse sentido, a noção de lugar também é relevante. Uma vez que a partir do lugar revela-se a vida no espaço, no território. O lugar é “o espaço passível de ser sentido, pensado, apropriado e vivido através do corpo” (CARLOS, 2007, p. 17). Constitui-se na identidade e no pertencimento entre os sujeitos e desses com seus espaços. O lugar é o espaço tornado familiar, pertencente, reconhecido, vivenciado, desejado. Como aponta Silva, o “lugar é representado pela emoção, seguridade, estabilidade emocional, harmonia, encontro e equilíbrio, bem como nas relações afetivas estabelecidas no espaço e no tempo” (SILVA, 2014, p. 68).

Dessa forma, a partir da noção de lugar podemos apreender as construções de sentido que no cotidiano vivido ganham forma. Nessa perspectiva, compreender as dinâmicas de sentidos que os sujeitos constroem em seu dia-a-dia: as ações, as relações sociais, os sentidos. É assim que lugar aparece, enquanto espacialidade, próximo a noção de espaço vivido. Conforme aponta Silva “(...) lugar (espaço) e cotidiano (tempo) são elementos significativos para a compreensão das espacialidades vividas” (SILVA, 2014, p. 51). Entendemos, assim espaço, território e lugar como conceitos importantes para abordagem do espaço vivido. De modo que essas compreensões se complementam e compõem o todo do mundo vivido. Conforme argumenta Carlos,

Uma vez que cada sujeito se situa num espaço, o lugar permite pensar o viver, o habitar, o trabalho, o lazer enquanto situações vividas, revelando, no nível do cotidiano, os conflitos do mundo moderno. (...) O lugar é o mundo do vivido, é onde, se formulam os problemas da

produção no sentido amplo, isto é, o modo onde em que é produzida a existência social dos seres humanos. (CARLOS, 2007, p. 20).

O conceito de mundo vivido assim tem um correspondente espacial, conceituado como espaço vivido. O mundo vivido, todavia, incorpora uma complexidade maior de elementos do que o espaço vivido, comportando inclusive relações de mútua codeterminação entre espaço vivido e esferas e dimensões do mundo vivido.

Lefebvre (1974) considera o espaço a partir de três dimensões que mantêm entre si relações dialéticas e complementares: a do espaço percebido, que contém as práticas sociais, isto é, as relações de produção e reprodução; a do espaço concebido, que engloba as representações do espaço e está ligada à ordem que as relações de produção e reprodução impõem; e a do espaço vivido, que abarca os espaços de representação e seria percebido “através das imagens e símbolos que o acompanham, portanto, espaço dos habitantes, dos usuários (...) trata-se do espaço dominado, portanto, suportado que a imaginação tenta modificar e apropriar” (LEFEBVRE, 1974).

É essa perspectiva do espaço vivido que destacamos neste artigo, em suas relações de constituição recíproca com o mundo vivido.

Seguindo o pressuposto de Lefebvre (1974) o espaço vivido aparece como o espaço do cotidiano, do vivenciado, do que se lê, se fala, se sente, dos modos de circular, de trabalhar, de cantar, de dançar, de festejar. Contém, assim, “os lugares de paixão e de ação” (LEFEBVRE, 1974), das ações efetuadas no dia-a-dia. Essas ações são repletas dos sentidos performados pelos sujeitos na vivência do espaço – os códigos elaborados nos diversos fazeres. Nesse sentido, como apresenta Silva (2014)

as religiosidades, as manifestações culturais e artísticas, as atividades de lazer, as formas de contemplação da natureza, os momentos de ociosidade, as vivências imaginárias, a literatura, as associações, a poesia, as festividades, os festejos, a troca de saberes e novas aprendizagens constituem espaços vividos (SILVA, 2014, p. 50).

Assim, ao abordar a espacialidade da Comunidade Mel da Pedreira destacamos elementos do espaço vivido. Buscamos compreender as ações cotidianas segundo as quais os sujeitos dão sentido às suas vivências naquele espaço. Seu ir e vir, suas práticas cotidianas, seu trabalho, religiosidade, laços familiares, suas dinâmicas que revelam o significado de seu espaço vivido.

O QUILOMBO MEL DA PEDREIRA E SEU ESPAÇO VIVIDO

Segundo o Sr. Manoel Alexandre Ramos de Souza, morador do Mel da Pedreira, conhecido como Lelé, o território no qual se encontra hoje a comunidade passou a ser ocupado por seus pais, Antônio Bráulio de Souza e Auta Augusta Ramos de Souza, quando estes adquiriram a propriedade em 1954. O lugar era denominado por seus antepassados de Ressaca do rio Pedreira, mas quando passaram a entrar na mata para iniciar o cultivo agrícola foi percebido que era frequente encontrarem nas árvores ocas, enxames de abelha e com bastante mel. Daí a origem do nome Mel da Pedreira.

Nosso objetivo é compreender o mundo-vivido desta comunidade, “o mundo vivido (...) é entendido como o mundo das experiências e do sentido que damos a elas em nosso cotidiano. Portanto, o mundo vivido é um mundo subjetivo.” (SUERTEGARAY, 2005, p. 30-1.). Todavia, esta subjetividade tem, contemporaneamente, um elemento forte, que se desenvolve justamente na esfera da dimensão funcional do espaço: a mobilização política da comunidade pela defesa de seu território e pelo reconhecimento jurídico estatal deste.

No contexto socioespacial mais recente do território amapaense, em que há disputa pela terra encabeçada por agentes capitalistas que adentram cada vez mais rapidamente a região, a defesa do território se torna questão primordial para a defesa do modo de vida das comunidades tradicionais. Esta questão também é urgente para a comunidade Mel da Pedreira, motivo pelo qual a comunidade buscou fazer-se reconhecer juridicamente como comunidade remanescente de quilombo, e ter seu território reconhecido e assegurado pelo Estado.

O estabelecimento administrativo-jurídico dos limites físicos do território é necessário para impedir o uso indevido por sujeitos externos à comunidade e as invasões e expropriações por partes de agentes capitalistas.

As fronteiras normativas assim construídas simbolizam a necessidade que há de serem acionadas pelos grupos sociais em contextos inesperados em que têm sua integridade territorial ameaçada ou violada, no qual buscam o reconhecimento estatal de seu território a fim de dar garantia legal a seu espaço. Neste movimento, a comunidade Mel da Pedreira foi reconhecida em 2005 pela Fundação Cultural Palmares como Área Remanescente dos Quilombos. Em 2006, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) entregou o Título de Domínio Coletivo e Pró-Indiviso, com 2.629 ha.,

assim estabelecendo as fronteiras da comunidade: ao norte com Igarapé do Caju; ao Sul com o Canal do Mato Grande; a Leste com o Canal do Mel; e a Oeste com a margem direita da Estrada de Ferro do Amapá.

Esta identidade territorial e cultural que a comunidade agora assume é um construto histórico. Não havia um consenso definitivo sobre o termo Quilombo até 1988, com a publicação do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, quando a Constituição Federal passa a atribuir aos grupos que ocupam os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais seus direitos territoriais (MPF, 2014). No entanto, foi somente através do Decreto Federal nº 4.887, em 2003, que ocorreu a regulamentação do procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, ficando sob a responsabilidade do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a competência para a execução dos procedimentos.

Para reconhecer o território o Estado exige a constatação em seus próprios termos – ou seja, em sua linguagem burocrática - da existência de uma identidade no espaço vivido da comunidade em questão. A comunidade assim tem de aprender a comunicar-se com esta linguagem própria da estrutura burocrática do Estado.

O mundo vivido e o espaço vivido comunitários, bem como sua identidade territorial, bastam-se a si mesmos; não carecem de justificativas nem de esclarecimentos. Estes elementos só se tornam objeto de um discurso mais profundo da comunidade quando demandam o reconhecimento das instituições estatais – e para alcançá-lo, têm de adequar-se à linguagem destas.

Muitos pesquisadores chegam a afirmar que o constante movimento no território acarreta a perda da identidade, de pertencimento ao lugar. Mas o que ouvimos no Mel da Pedreira foi sobre a vontade insistente de quem saiu ou mora na cidade pelo retorno. No passado, para os moradores mais antigos, o principal motivo para a saída da comunidade era a ausência de escolas e trabalho. Sentidos de lugar, como insegurança de ir morar na cidade, estando nesta a saudade e a vontade de voltar, têm relação portanto com aspectos da dimensão funcional do espaço.

Neste contexto, o lugar surge como conceito chave na Geografia Humanística advindo da noção fenomenológica do mundo vivido emocionalmente modelado, introjetado e revestido de eventos, pessoas,

itinerários, lutas, ambigüidades, envolvimento, sonhos, desatinos, “canções que minha mãe me ensinou”, base territorial e toda sorte de elementos que permite à pessoa se sentir em casa ou, por outro lado, distanciada em meio a um estranhamento topofóbico (MELLO, 2005, p. 34)

O sentido de lugar da comunidade desenvolve-se em torno desta que é uma dimensão funcional do espaço: a ausência dos equipamentos saúde e de educação formal a que a comunidade têm direito. Para conseguir a educação formal, o diploma e as possibilidades profissionais que estes implicam, os moradores eventualmente têm que sair da comunidade, por um período determinado.

Os sentidos envolvidos nesse se preparar para sair, na saudade quando estão longe, no desejo de voltar, são parte do sentido de lugar da comunidade, postos por uma situação específica na dimensão funcional do espaço comunitário – e têm historicidade – o mundo vivido e o sentido de lugar – pois correspondem a circunstâncias determinadas na realidade dos sistemas espaciais do Amapá e das estratégias comunitárias de reprodução econômica.

Dois dos filhos de Sr. Lelé, Estefânia e Dário, fizeram o movimento de sair da comunidade para morar na cidade, mas apenas para voltar para a comunidade em melhores condições.

Estefânia, que viveu na comunidade até os 17 anos, saiu para a capital do Estado para cursar 4 anos de curso superior; retornando para a comunidade dar aula na escola local, onde trabalhou por 3 anos. Regressou para a cidade ao ser aprovada em concurso público para a rede estadual de ensino, onde reside há 11 anos. Permanecer na cidade para exercer o trabalho como funcionária pública até o momento tem sido a decisão de Estefânia, pois com o que ganha pode ajudar financeiramente a comunidade. Somente permanece na cidade, todavia, devido à inexistência de uma posição profissional estável para exercer seu trabalho na própria comunidade. Dário, irmão de Estefânia, saiu para estudar o ensino médio na capital, mas em finais de semana e férias sempre retorna à comunidade.

Hoje, na comunidade vizinha, há a oferta do ensino médio, motivo que possibilita aos jovens permanecer por mais tempo na comunidade. A procura por emprego também foi motivo de saída de alguns moradores. O Sr. Osvaldino é um desses exemplos, saiu com 14 anos para estudar, retornou com 28 anos. Foi empregado em uma empresa de produção de celulose durante 14 anos, mas todas as férias eram passadas na

comunidade. Casou, ficou morando na cidade até os filhos alcançarem a maioridade e há 4 anos retornou para fixar residência na comunidade.

Ao ser perguntado sobre o significado de sua comunidade, Sr. Lelé respondeu que ela “é tudo”. Sua família sofreu muito e ressaltou o momento que seus pais enfrentaram o avanço de grandes posseiros, como criadores de búfalos. Sentimento de pertencimento que não difere da adolescente Shirley, neta do Sr. Lelé, ao dizer que a natureza e a segurança são os principais motivos que a fazem querer permanecer no local. Para Estefânia, num relato emocionado, afirmou: minha comunidade “é minha essência, nasci lá. Meu cordão umbilical está enterrado lá”. Para Dário, “significa tudo, nasci, me criei, casei e estou criando meus filhos”. Dário tem 4 filhos e todos nasceram no hospital da cidade, mas foram criados na comunidade.

Neta do patriarca, Shirley cursa o 3º ano do ensino médio numa escola em uma comunidade vizinha, Tessalônica. Shirley chegou a morar na cidade, mas não conseguiu se acostumar, voltando a morar na comunidade. Sabe, todavia, que o momento da nova partida para a cidade chegará quando for cursar ensino superior.

Este movimento está descrito no conceito de “in – between spaces” (entrelugares), de Homi Bhabha. O entre-lugar se refere a “uma temporalidade de construção e contradição social que é interativa e intersticial” (BHABHA, 1998, p. 315). Alguns moradores da comunidade trabalham na capital, em órgãos da prefeitura e em empresas privadas, visto que a comunidade não é autossustentável. Todavia, jamais rompem o vínculo com a comunidade – esta está sempre presente em seu mundo vivido.

Tal experiência evidencia o domínio de uma transterritorialidade pelos membros da comunidade:

Essa dimensão simbólica/territorialidade ambivalente, mais ainda do que possibilitar o acionar (consecutivo) de distintas identidades, compreende a vivência de identidades híbridas, com múltiplas referências territoriais constantemente retrabalhadas (...) (HAESBAERT, 2011, p. 25).

E, portanto, a transterritorialidade como elemento constitutivo de seu mundo vivido.

Uma nova dinâmica no espaço vivido é provocada pela presença crescente do Estado, como escola e universidade, produção agrícola e inserção de programas sociais.

É nesta nova dinâmica que se dão razões que levam os moradores a sair e, os que saíram, por diversos motivos, a retornar à comunidade.

Esse ir e vir desfaz a visão tradicional do lugar como um território associado à homogeneidade e ao imobilismo; ou de que a identidade dita “autêntica” não esteja na configuração da comunidade em questão, por não reconhecer a transterritorialidade como elemento constitutivo do espaço vivido da comunidade e criado por esta justamente como estratégia para preservar seu modo de vida e seu território tradicional.

Quanto à dimensão política do território e sua gestão: a comunidade se organiza em uma associação onde são realizadas as deliberações e as tomadas de decisão, realizadas na forma de assembleias; sobre a segunda, a comunidade organiza uma divisão funcional do espaço, segundo os diferentes tipos de trabalhos exercidos.

Na dimensão material do espaço vivido, a agricultura é a principal atividade, com destaque para o plantio da mandioca. A área de plantio domina o corredor ao longo da estrada que dá acesso à vila da comunidade e identificando o elo com o global: a produção em larga escala para o comércio testemunha o mercado incorporado ao funcionamento da dimensão vivida. Essa particularidade não é única, como atesta Morin (2001), mas expõe seu significado para a organização do local e que se torna a base para sua configuração social e cultural.

A mandioca cultivada serve de matéria-prima para a produção de farinha e seus derivados (tucupi e tapioca), comercializado em feiras da cidade de Macapá e também para consumo próprio. Na casa de farinha a produção se dá em sistema rotativo durante a semana e identifica, além do saber da comunidade, sua integração ao ser um lugar de encontro das famílias. Enquanto uma família se ocupa da etapa de descascar a mandioca para o preparo da farinha, outra se ocupa de outras etapas até chegar à torragem, etapa em que a mão de obra masculina tem certa predominância.

Esse elemento é tão importante que, mesmo no período em que não estava residindo na comunidade, o sr. Osvaldino nunca deixou de trabalhar com o plantio de mandioca em suas visitas nas férias do trabalho e alguns finais de semana.

Outra atividade é criação de suínos, além da piscicultura. Esta, uma atividade recente que faz parte de um projeto da Prefeitura Municipal de Macapá desde 2015. Foram abertos 18 tanques para a criação de peixe do tipo pirapitinga, comercializados nas comunidades vizinhas e nas feiras da capital.

Há cultivos agrícolas menores como de maxixe, melancia e hortifruticultura diversas. A manutenção dos tanques é sempre de forma coletiva, assim como na produção da farinha. Não é possível afirmar que o cotidiano da comunidade foi invadido pela lógica da mercadoria, mas tal aspecto é uma singularidade do lugar, diferente do contexto espacial urbano, mas que permite afirmar que o território ocupado é vivido nas suas práticas de múltiplas significações afetivas (HAESBAERT, 2014).

Sobre a divisão do trabalho na comunidade, Shirley relata que os jovens atuam no plantio e na colheita, os adultos no preparo da farinha, os jovens e crianças atuam na etapa de descascar a mandioca. Shirley conta que todos trabalham e ajudam; mulheres e homens, tanto adultos, jovens e crianças (com algumas exceções em determinadas etapas).

A comunidade sempre fez uso rotativo da terra. Nas últimas décadas posseiros recém-chegados à região ocupavam a terra que era de uso da comunidade. Esta apropriação indevida de agentes exógenos inviabilizava a agricultura rotativa e o extrativismo, prejudicando e ameaçando a subsistência da comunidade. A comunidade sobrevive por resistir às tentativas de domínio do território por grandes agricultores. A fronteira leste da comunidade convive com um novo vizinho que não é fácil dialogar: a monocultura latifundiária de soja.

A comunidade do Mel da Pedreira, mesmo após 10 anos com título de domínio, ainda sofre questionamentos indevidos por parte desses latifundiários quanto ao limite estabelecido da área. O Ministério Público Federal é o interlocutor entre a comunidade e os produtores de soja e se vê obrigado a expor a situação de conflito e indicar através dos documentos legais o território demarcado desde 2006.

No que diz respeito às atividades festivas e de lazer, Seu Lelé relatou que as atividades festivas estão ligadas às atividades em torno das igrejas existentes na comunidade, do “encontro das famílias”, os dias festivos como dia das mães, dos pais, das crianças etc.

Na preparação para as reuniões religiosas os jovens compõem e tocam canções para serem executadas nos cultos. A música é importante elo nos rituais das igrejas, ela comunica os sentimentos de crença e doutrina. Além dos encontros para composição e arranjo musical das canções, os moradores da comunidade se reúnem toda semana nas igrejas. As reuniões em torno do sagrado são tanto para a manifestação da fé, quanto o

momento de encontro dos moradores da comunidade. Seus momentos festivos, têm, assim, junto à atividade religiosa uma ligação importante.

Outro momento festivo na comunidade é o chamado “encontro das famílias”. Esse encontro ocorre uma vez por ano e já há quatro anos que é comemorado durante o primeiro ou segundo final de semana do mês de agosto. Segundo seu Lelé é um momento esperado pela comunidade que se organiza para tal. O “encontro das famílias” é o momento de reunião de todos os parentes, os que habitam a comunidade e os que moram fora da comunidade. Cada família faz e leva um alimento para celebrarem juntos, o que é chamado de “junta panelas”. Há um dia inteiro de atividades de lazer as mais diversas: jogos esportivos, como vôlei e futebol, brincadeiras e jogos de dominó. Durante esse encontro festivo há momentos de aconselhamentos. Ao final do dia os mais velhos da comunidade sentam-se em frente aos mais novos e dão aconselhamentos sobre atitudes a serem tomadas no dia-a-dia, importância da família e manutenção da ética religiosa. Esse momento é importante para todos, porque além de compartilharem alimentos, sorrisos, canções, jogos e conselhos, podem rever entes que moram longe. Como o próprio patriarca disse as famílias cresceram e alguns foram morar em outros municípios do estado do Amapá, e alguns outros foram residir fora do estado, como Rio de Janeiro e Ceará.

Além das festividades religiosas e do “encontro das famílias”, Alexandre, filho de seu Lelé, cita como momento festivo e de lazer as atividades que organizam em dias de homenagem do calendário regular, como o dia das mães, dos pais, das crianças, etc.

É interessante ressaltar a ressignificação que a comunidade faz do lugar no seu espaço vivido. O quintal em frente à casa de seu Lelé no dia-a-dia é espaço de passagem, de brincadeiras das crianças ou fica vazio. Durante as festividades esse espaço é ressignificado e se torna o espaço da festa. É nessa área que se realiza o “encontro das famílias” e as festividades correntes do ano regular. Assim, a igreja enquanto espaço das festividades sagradas e o quintal que é ressignificado para as atividades festivas da comunidade se inscrevem como lugares do lazer e das festas. Lugares que ganham significados a partir do vivido, dos sentidos construídos pela comunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para compreensão do mundo vivido do Quilombo Mel da Pedreira, baseamo-nos numa abordagem fenomenológica do espaço, que consiste na compreensão de que o lugar em que estamos é formado por e forma nossa subjetividade. Retomando Buttimer, esta formação mútua e entrelaçada entre subjetividade e mundo a autora expressa na tese do corpo-sujeito, que diz respeito às

relações diretas entre o corpo humano e seu mundo; enquanto a intersubjetividade esforça-se para construir um diálogo entre o ser humano e o meio ambiente (...) em termos de herança sócio-cultural, e o papel assumido no mundo vivido de cada dia (BUTTIMER, 1985, p. 168).

Uma sociedade produz seu mundo vivido; ao mesmo tempo em que é constituída por ele. Subjetividade e intersubjetividade se codeterminam; espaço e mundo-vivido também se codeterminam. Para a definição de Buttimer estar completa com os resultados de nossa pesquisa aqui, só faltou incluir estratégias territoriais e historicidade para conceituação plena do mundo vivido tal como o vimos em sua dinâmica do Quilombo Mel da Pedreira.

Estratégias territoriais e herança sociocultural são parte do lugar, como dimensão do vivido. Outrossim, a própria formação territorial, entendida como um processo permanente, é constitutiva do mundo-vivido.

Um dos principais elementos estruturantes do mundo vivido do Mel da Pedreira é uma característica de seu espaço vivido: a transterritorialidade. Esta se configura como forma de fortalecimento dos moradores da comunidade, à medida em que por meio dela acessam elementos das políticas públicas que possibilitam acúmulo de capital social. Todavia, em nenhum momento isto significa esquecimento ou negação do território tradicional; ao contrário, o sentido final desta estratégia é o fortalecimento do território. A transterritorialidade, assim, é característica do espaço vivido, refratada no mundo vivido da comunidade, tornando-se um dos seus principais elementos estruturantes; e realiza-se justamente como estratégia para preservar o território e o modo de vida (mundo vivido) tradicional.

Ao mesmo tempo, a transterritorialidade, como parte das estratégias territoriais, relaciona-se com o mundo porque está conectada com o projeto de futuro que a comunidade sonha para si mesma. Sabemos como o mundo vivido entremeia-se com a subjetividade, e dele também faz parte o futuro da comunidade: “o mundo vivido também

se funde com os espaços da imaginação e da projeção. É um espaço concreto, porque vivido é único e não único, persistente e mutável, faz parte de nós e está à parte de nós” (SUERTEGARAY, 2005, p. 31.). Mundo vivido e transterritorialidade dão sentido um ao outro.

A reprodução material da comunidade realiza-se numa tensão entre o local e global. A forma mercadoria, a produção para o mercado, está presente na vida comunitária, na produção da mandioca e de seus derivados para venda nos comércios locais. Todavia, a organização do trabalho segue, sem se modificar, padrões tradicionais, com o trabalho coletivo na produção da farinha e a mesma divisão do trabalho.

A religiosidade está presente como um dos principais elementos simbólicos do mundo vivido, sendo dimensão em torno da qual se realizam eventos significativos da sociabilidade e do estabelecimento e manutenção de laços de aliança. Está estreitamente ligada às festividades da comunidade. Trata-se de uma religiosidade para qual a comunidade se converteu recentemente, expressando assim também outra dimensão da relação da comunidade com o Estado brasileiro – desta vez entendido de forma ampliada, como Estado e sociedade civil.

O mundo vivido do Mel da Pedreira, assim, tem se construído na tensão entre o local e o global, entre o tradicional e as exigências do Estado moderno. Isto se expressa na transterritorialidade, na economia e na religiosidade. A própria concessão da comunidade em permitir-se identificar-se a partir do conceito jurídico-burocrático do Estado brasileiro de comunidade remanescente quilombola, como estratégia para defender seu território, já expressa a capacidade da comunidade de operar a tensão entre o global e o local e de realizar a transterritorialidade.

A comunidade não abre mão de sua tradição e ancestralidade; assim articula elementos e estrutura criações subjetivas próprias e singulares que formam este complexo espaço vivido, em que pode transitar nestes dois mundos. As criações e dinâmicas de seu mundo vivido não seguem, todavia, critérios utilitaristas. A adoção de uma nova denominação religiosa segue unicamente a razão de atender aos anseios da espiritualidade a própria comunidade – sem consideração de possíveis efeitos políticos desta adesão.

Por outro lado, a transterritorialidade não atende puramente elementos da realização subjetiva ou de desejos. Ela em um significado decisivo: de sua eficácia, da eficiência da comunidade em desempenhá-la, depende a sobrevivência de seu modo de vida e a integridade de seu território.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, M. G. Dilemas territoriais identitários e sítios patrimonializados: os Kalunga de Goiás. In: CASTILHO, Denis; PELÁ, Marcia. **Cerrados: perspectivas e olhares**. Goiânia: Editora Vieira, 2010, p. 93-108.

ARAÚJO, F. G. B. **Saber sobre os homens, saber sobre as coisas: história e tempo, geografia e espaço, ecologia e natureza**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: ED. UFMG, 1998.

BONNEMAISON, J.; CAMBREZY, L. Le lien territorial entre frontières et identités. **Géographie et culture. Le territoire**, n. 20, 1996, p. 7-18.

BUTTNER, Anne. 1976. "Grasping the dynamism of lifeworld". *Annals of American Geographers*. n.66(2), pp.277-292.

BUTTNER, Anne. Aprendendo o dinamismo do mundo vivido. In: CHRISTOFOLETTI, A. **Perspectivas da geografia**. São Paulo: Difel, 1985, pp. 165-193.

CARLOS, A. F. A. 2007. **O lugar no/do mundo**. São Paulo: Labor Edições.

CORREA, R. L. Espaço, um conceito-chave da geografia. In: CASTRO, I. C.; GOMES, P. C.C.; CORREA, R. L. **Geografia: Conceitos e Temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

DAMATTA, R. O ofício do etnólogo ou como ter 'anthropological blues'. In: NUNES, E. O. (org.). **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DAMATTA, R. O trabalho de campo como rito de passagem. In: _____. **Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social**. Petrópolis, Vozes, 1981.

HAESBAERT, R. Multi/Transterritorialidade e 'contornamento': do trânsito por múltiplos territórios ao contorno dos limites fronteiriços. In: FRAGA, N. C. (org.). **Territórios e Fronteiras – (re)arranjos e perspectivas**. Florianópolis: Insular, 2011, p. 15-31.

HAESBAERT, R. **Viver no Limite: território e multiterritorialidade em tempos de insegurança e contenção**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

IMENA – Instituto de Mulheres Negras do Amapá. **Terra de Quilombo. Procedimentos para regularização fundiária de Território Quilombola**. Macapá: Editora JM, 2005.

LEFEBVRE, H. **La production de l'espace**. Paris, Ed Anthropos, 1974.

MASSEY, D. Um sentido global do lugar. In: ARANTES, A. **O espaço da diferença**. Campinas: Papirus, 2000, p. 176-85.

MASSEY, D. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MELLO, J. B. F. Valores em geografia e o dinamismo do mundo vivido na obra de Anne Buttimer. **Espaço e Cultura**, UERJ, 2005, nº19-20, p.33-39.

MORIN, E. **Saberes Globais e Saberes Locais**: o olhar transdisciplinar. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

OLIVEIRA, R.C. O Trabalho Do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. **Revista De Antropologia**, 39 (1), 1996, p. 13-37.

PICOUET, P.; RENARD, J.P. La complexité du monde vue de la frontière. **Le Monde vu à la Frontière**, 2001, 21-34. Paris: L'Harmattan.

RATZEL, F. A Antropogeografia de Ratzel: Indicações. In: MORAES, A. C. R (org.). **Ratzel**. São Paulo: Ática, 1990, p. 7-29.

SANTOS, M. **Por uma geografia nova**. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1980.

SILVA, A.G.S. **Culturas desviantes**: as espacialidades das comunidades ribeirinhas do Vale do Guaporé (Rondônia). 2011. Tese (Doutorado em Geografia), Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Sócio-ambientais. Goiânia.

SOUZA, M. L. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

SUERTEGARAY, D. M. A. Notas sobre Epistemologia da Geografia. **Cadernos Geográficos**, nº12, 2005.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, E. O. (org.). **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

WEIL, S. **O enraizamento: prelúdio para uma declaração dos deveres para com o ser humano**. São Paulo: EDUSC, 2008.

RECEBIDO EM: 06/04/2020

PARECER DADO EM: 25/09/2020