



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS - PPGCS

**Diálogos com a metrópole: um estudo antropológico sobre moradores da
ilha do Maracujá em relação de proximidade com Belém (PA)**

Terezinha de Fátima Ribeiro Bassalo

Belém – Pará, janeiro de 2011

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

(Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA, Belém-PA)

Bassalo, Terezinha de Fátima Ribeiro

Diálogos com a metrópole: um estudo antropológico sobre moradores da ilha do Maracujá em relação de proximidade com Belém (PA) / Terezinha de Fátima Ribeiro Bassalo; orientador, Flávio Leonel Abreu da Silveira. - 2011
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2011.

1. Antropologia - Ilha do Maracujá (PA). 2. Interação social - Ilha do Maracujá (PA). 3. Ilha do Maracujá (PA) - Relações - Belém (PA). 4. Belém (PA) - Relações - Ilha do Maracujá (PA). I. Título.

CDD - 22. ed. 301.098115



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS - PPGC

Diálogos com a metrópole: um estudo antropológico sobre moradores da ilha do Maracujá em relação de proximidade com Belém (PA).

Terezinha de Fátima Ribeiro Bassalo.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, área de concentração em Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, sob a orientação da *Prof. Dr. Flávio Leonel Abreu da Silveira*, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre.

Belém – PA, janeiro/2011

Diálogos com a Metrópole: um estudo antropológico sobre moradores da ilha do Maracujá em relação de proximidade com Belém (PA)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, área de concentração em Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, sob a orientação da *Prof. Dr. Flávio Leonel Abreu da Silveira*, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre.

Terezinha de Fátima Ribeiro Bassalo

Belém (PA), de de 2010.

Banca Examinadora:

Flávio Leonel Abreu da Silveira (Orientador)

(Examinador)

(Examinador)

(Examinador Suplente)

Aos meus pais

Agradecimentos

Este trabalho só foi possível de acontecer pela dádiva da vida que me foi concedida pelo Poder Superior e pelas trocas compartilhadas ao longo do caminho da existência, provocando em mim o exercício reflexivo necessário para desenvolvê-lo.

Ao meu orientador Flávio Leonel pelas percepções, sugestões, pela companhia no campo e pelos diálogos cheios de conhecimento e amizade de uma “longa data”.

Ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais e a todos os professores que me ensinaram a lidar com o caráter interpretativo da ciência, em especial à professora Angélica Motta-Maués por compartilhar experiências e observações enriquecedoras na disciplina Seminário de Dissertação.

Aos amigos da turma de 2008: Rosiane, Kátia, Carmem Pricila, Dilma, Lícia, Leonard e Agnaldo por trazerem sugestões preciosas à minha dissertação, incluindo o Heraldo Cristo e a Livia pela palavra de vida.

A todos os interlocutores/colaboradores que moram no Maracujá, em especial às mulheres: dona Fátima, dona Jesus, dona Edna, Dienne, Eliani, dona Luzia, dona França, Neide, que tornaram possível o diálogo, o acesso à ilha e aos seus núcleos familiares.

À Iara Regina por compartilhar o tema do corpo.

À Pricila por me fazer rir e por ter me apresentado o livro de Barba e Savarese fundamental para pensar o equilíbrio corporal.

À Ivie que compartilhou o campo e outras aventuras.

À Dilma minha querida interlocutora de quase todas as horas.

À Ana Luiza pelas agulhas.

À Gilma por me ensinar sobre corpo.

Ao Breno e Luis Augusto pelo auxílio na produção dos detalhes.

Ao Tarcísio por somar comigo nas decisões.

Ao meu querido companheiro Argentino pelo suporte.

Aos meus filhos Gabriel e João pela realidade e ao meu netinho Heitor.

A todos os meus queridos amigos que vibram comigo desde sempre, em especial aqueles que me incentivaram a concluir esse trabalho nas horas mais difíceis.

Resumo

O presente trabalho expõe os resultados da pesquisa etnográfica realizada junto aos moradores da ilha do Maracujá, evidenciando a sua relação de proximidade com o município de Belém, tendo como *locus* a área que se estende do Porto do Açaí, localizado no bairro do Jurunas em Belém até a ilha do Maracujá, enfatizando nessa relação aspectos relativos ao deslocamento diário entre as margens. A abordagem da pesquisa desenvolve as noções de fluxo e de fronteira, destacando também a fixidez no lugar de moradia; ambos, fixidez e deslocamento, estão *incorporados* ao cotidiano, sendo observados na corporalidade que veicula o diálogo - enquanto jogo complexo - entre as margens.

Palavras-Chave: ilha do Maracujá; diálogo; fluxo; fronteira; corporalidade.

Abstract

This thesis shows the results of an ethnographical research did with the locals of the Maracujá island, focusing on their proximity to Belém City and having as *locus* an area that begins in the Açaí Port, located in the Jurunas District in Belem and goes up to the Maracujá island, emphasizing in this relation aspects concerning the daily movement between the banks. The approach of the research develops the notions of flow and border, pointing out also the fixity in the home place. Both, fixity and movement are embodied in everyday life, observed in the corporality that mediates the dialogue- while complex game - between the banks.

Keywords: Maracujá island; dialogue; flow; border; corporality.

LISTA DE ABREVIATURAS

- AFAPIB – Associação das Famílias dos Pescadores e Extratores das Ilhas de Belém
- ARPEIM – Associação dos Ribeirinhos Pescadores e Extrativistas da Ilha do Maracujá
- ATPA – Associação dos Trabalhadores do Porto do Açaí
- CEASA – Central de Abastecimento Sociedade Anônima
- CNS – Conselho Nacional dos Seringueiros
- CODEM – Companhia de Desenvolvimento e Administração da Área Metropolitana de Belém
- DAOUT – Distrito Administrativo do Outeiro
- DAMOS – Distrito Administrativo do Mosqueiro
- FSM – Fórum Social Mundial
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- PAE – Projeto de Assentamento Agroextrativista
- PNCSA – Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
- SMS – Secretaria Municipal de Saúde
- UFRA – Universidade Federal Rural da Amazônia
- UVA – Universidade do Vale do Acaraí

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	06
LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS	08
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 - EM QUE BARCO EU VOU (?) OU ESCOLHAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS	16
1.1 As implicações teórico-metodológicas da utilização do diálogo	21
1.1.1 A perspectiva do diálogo na hermenêutica filosófica de Gadamer	26
1.2 Contato e Diálogo	32
1.2.1 Quando o contato reflete os limites entre natureza, cultura e história	38
1.2.2 Contato e Diálogo: os interlocutores	43
CAPÍTULO 2 - DESCREVENDO OS LUGARES DA PESQUISA	53
2.1 Um <i>locus</i> mais ampliado: Belém e suas <i>guirlandas de ilhas</i>	53
2.2. Localização geográfica insular/continental (aspectos gerais)	62
2.3 Desembarcando “no Maracujá”	69
2.3.1 Os antigos e os novos moradores: trajetórias de vida e de ocupação na ilha do Maracujá	77
2.3.2 “Aqui todo mundo é parente”	95
CAPÍTULO 3 - FLUXOS E FRONTEIRAS: O CORPO QUE ARTICULA VISIBILIDADE E MOVIMENTO	109
3.1 O Cotidiano	111
3.2 “No Maracujá todo mundo é festeiro”	116
3.3 O corpo que emerge no diálogo entre margens	123
3.3.1 O equilíbrio do corpo: entre a fixidez e o fluxo	126

3.3.2 Formas e sentidos: a corporeidade como expressão do estar no mundo ..	139
3.4 As fronteiras percebidas ou a tensão no diálogo	145
3.4.1 O caso das rasas	147
CAPÍTULO 4 – O PORTO DO AÇAÍ	154
4.1 “ <i>Uma das melhores coisa que tem no Jurunas é o Porto do Açaí</i> ”	155
4.2 O Porto e o Açaí: diálogo cotidiano	163
4.3 O Porto como espaço “público”	170
CONSIDERAÇÕES FINAIS (para o momento)	181
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	186
INDICE DE IMAGENS	191

Introdução

O presente trabalho tem como cenário de estudo a proximidade e o contato entre a cidade de Belém e suas ilhas, cujo recorte metodológico é uma pesquisa etnográfica realizada na ilha do Maracujá, localizada ao sul de Belém, na margem esquerda do rio Guamá, banhada ao norte e nordeste pelo Furo¹ do Benedito, a oeste pelo rio Pará ou Guajará, e ao sul e sudeste pelo Furo do Maracujá.

Distante da margem sul de Belém aproximadamente vinte minutos de barco, essa ilha encontra-se cercada de outras ínsulas, fazendo fronteira ao norte com a ilha do Combu, ao sul com a ilha da Juçara, a oeste com a ilha dos Papagaios e a leste com o município do Acará, sendo que, para além dessas fronteiras, ainda se avizinha de outras ilhas, umas mais próximas e outras mais distantes.

O interesse pelo tema da pesquisa surgiu a partir de minhas andanças pela Belém-Metrópole, observando as vendas de açaí situadas em toda a extensão da Avenida Bernardo Sayão – também conhecida como Estrada Nova, sua antiga denominação – cujo sentido margeia o rio Guamá atravessando três importantes bairros que fazem fronteira com o rio: o bairro do Guamá, o bairro da Cremação e o bairro do Jurunas.

Certa feita, empreendi uma pesquisa preliminar entre alguns vendedores de açaí no bairro do Guamá e foram eles que me apontaram as ilhas ao sul de Belém como grandes reservatórios do fruto, foram eles que me descreveram a movimentação no Porto do Açaí onde abasteciam suas vendas. A maioria deles havia migrado dessas ilhas para residir na metrópole. Foi assim que passei a enxergar aquela realidade até então desconhecida para mim, despertando-me o interesse em estudá-la mais detidamente.

Por outro lado, em função de um contato que tive com o representante da Associação das Famílias de Agricultores e Pescadores das Ilhas de Belém (AFAPIB), o senhor Milton Antonio da Costa Santos, conhecido como Baía, descendente de uma das famílias mais antigas da ilha do Maracujá, fez com que eu voltasse minha atenção para aquela ilha que ainda não conhecia, mesmo estando ela tão próxima a Belém.

A conversa que tivemos foi fundamental para escolher “o Maracujá” como o *locus* de minha pesquisa, pois me intrigava o fato de que mesmo sendo adjacente à

¹ O termo furo indica um trecho de água passível de ser navegado, servindo de canal de comunicação entre um rio e seus afluentes.

Belém, não era conhecida, pelo menos para mim, que já havia visitado a ilha do Combu e ainda não ouvira falar em uma localidade assim denominada. Nesse sentido, construí um projeto adotando como eixo temático o conhecimento do ponto de vista antropológico dos moradores pertencentes à ilha do Maracujá, considerando-os no seu trânsito diário em direção à área continental de Belém.

A propósito do título da dissertação, devo dizer que resolvi considerar o contato entre a ilha e a metrópole como algo de grande alcance, por isso o termo diálogo me pareceu adequado para expressar um tipo de contato mais essencial, capaz de influenciar o modo como as pessoas se comportam e como pensam a si mesmas. Obviamente que se trata de um recorte que expressa uma forma bem particular de olhar tal realidade.

Utilizo a noção de diálogo enquanto forma de apreensão da realidade observada e como método de trabalho, respectivamente, pois busco conhecer os moradores da ilha na sua relação de troca com a cidade de Belém. Desta forma, chamo essa relação de diálogo que reúne trocas verbais ou não, realizadas entre os moradores da ilha e a margem urbana de Belém a qual me incluo. Sendo assim, enquanto pesquisadora, devo dizer que participo duplamente dessa abertura para o diálogo entre as margens insular e urbana, entre a ilha do Maracujá e a Belém metrópole, como moradora da margem urbana e pesquisadora interessada em realizar o estudo proposto.

A abordagem que sigo utiliza as contribuições da hermenêutica, bem como da antropologia pós-moderna – sem prescindir dos estudos clássicos em Antropologia – e de estudos sobre comunidades amazônicas, privilegiando as formas de conceber a realidade a partir das interações entre grupos humanos, numa perspectiva que valoriza o contato entre mundos aparentemente contrastantes (SAHLINS, 1990, 1997).

Por outro lado, o trânsito e a mobilidade fazem parte do enquadre que influencia o olhar do pesquisador (CLIFFORD, 2000) observando a heterogeneidade cultural (VELHO, 1994) enquanto algo presente na realidade, percebida através de fluxos e fronteiras (HANNERZ, 1997) considerados como elementos fundamentais no contexto antropológico escolhido. Por isso mesmo, tais noções são evidenciadas no meu trabalho enquanto categorias de análise, pois funcionam como suporte para a reflexão, no sentido de que a própria investigação ancora-se neles, porque dão conta de evidenciar as peculiaridades do *locus* envolvido.

Considero na margem urbana, alguns aspectos rurais bem evidenciados constituintes de uma heterogeneidade cultural presente na metrópole, o que garante, conforme assegura Simmel, uma estrutura cuja complexidade é acima de tudo agregadora de pessoas com interesses diversos, mobilizando fluxos que atravessam aquilo que se considera como “simples” e o que se percebe como “complexo”, num movimento intensificado pela dinâmica das águas e das ilhas.

Universos imbricados e presentes no cotidiano da urbe como as tabuletas com a inscrição “Açaí da Ilha” – uma espécie de selo de qualidade do fruto –, que estão em toda parte, portanto, se num momento determinado, o rio e as ilhas parecem distantes, em outro, compõem perfeitamente o cotidiano da metrópole, o contrário também é verdadeiro, por isso mesmo trata-se de uma relação bastante enfatizada pela sua complexidade. É também nesse jogo de proximidade e distância que são tecidas as relações entre o pesquisador e a realidade estudada.

A ilha do Maracujá interage de forma aberta no que se entende por “complexo”, tanto no que se refere à margem urbana quanto ao conjunto labiríntico de ilhas na qual está situada, colaborando ativamente – através do fluxo de seus habitantes - para engendrar mais complexidade à efervescência simbólica que se expande em várias direções, inclusive de volta à ilha e demais lugares conectados por amplos trajetos ligados a agenciamentos coletivos, pois no meu entendimento aquilo que é considerado como “simples” é da ordem do “complexo”.

A proximidade geográfica entre as margens é um tanto ambígua, podendo indicar vizinhança, mas também possíveis distâncias, aliás, a distância foi uma forte impressão para mim – inclusive, pois enquanto pesquisadora-estrangeira, durante muitas vezes, considerei a proximidade da ilha algo bastante relativo, parecendo mais distante do que próximo à urbe, instaurando, assim, o complexo jogo simmeliano entre proximidade e distância (SIMMEL, 1983). Nesse sentido, foi fundamental pensar o campo em termos de fluxo, mas também de fronteiras, que, por sua vez, não imobilizam trocas culturais, ao contrário, são campos abertos ao contato.

É importante enfatizar que o acesso ao contexto etnográfico só foi possível pela aceitação e consentimento de um grupo de moradores que apoiou a pesquisa empreendida, participando efetivamente no processo de produção do conhecimento – sempre negociado, é bem verdade –, permitindo-me acompanhá-los em seus espaços de trânsito na ilha, incluindo às suas moradias; ao porto do Açaí e a outros lugares urbanos,

o que me possibilitou a obtenção dos dados necessários para a realização do estudo que me propus.

Estas pessoas disponibilizaram seu tempo para longas conversas, intensos diálogos que resultaram em narrativas sobre seus modos de vida. Portanto, as fontes orais tem um destaque especial do ponto de vista antropológico, já que o tecido narrativo construído a partir da interação com elas, acrescido do diálogo com diversos autores e com o meu orientador, mediante um processo reflexivo, transformou-se no conteúdo da dissertação, cujo principal intento é o de apresentar quem são, como vivem e como lidam com o trânsito diário na margem insular em relação à metrópole. Desta forma, ora chamo-os de interlocutores, ora de colaboradores porque a sua presença no texto etnográfico implica as duas coisas.

A concepção de um *locus* mais amplo, estendendo-se até a margem urbana no Porto do Açaí, ambiente visitado e praticado diariamente pelos moradores do Maracujá, que, como uma ponte – a metáfora da ponte aparece em Simmel (1996), liga pontos extremos, separados por um rio. As afirmações de Ulf Hannerz (1997), sobre a possibilidade de pensar culturas desvinculadas de limites territoriais, ou ainda, culturas que se alimentam de intensos fluxos capazes de mobilizar redes de relacionamento bem mais amplas em termos espaciais, foram muito úteis para pensar a idéia de porto/ponte.

Ao destacar o espaço da margem urbana onde se localiza o Porto do Açaí, busco apresentá-lo com características de um “espaço público” a serviço da ilha do Maracujá, ou melhor, como a porta – evocando, novamente, imagens simmelianas – por onde entram e saem os moradores da ilha. Além disso, vislumbro o porto como a porta de acesso aos direitos de cidadania. A sua importância para a ilha do Maracujá foi uma espécie de “presente” que o campo me trouxe, com efeito, foi a partir dele que construí minha rede de relações com os moradores da ilha, por isso reuni alguns dados que fundamentam sua relevância no capítulo quatro deste trabalho.

No primeiro capítulo priorizei a construção de uma justificativa sobre o título do trabalho, por que me utilizo da noção de diálogo. Nesse sentido justifico o diálogo duplamente, tanto do ponto de vista metodológico para entender a relação de proximidade do pesquisador com seus interlocutores, quanto do ponto de vista do tema escolhido que é o contato dos moradores da ilha do Maracujá com a margem urbana, onde se localiza o município de Belém.

No capítulo dois desenvolvo uma visão panorâmica que abrange Belém e seu constelário de ilhas até ancorar no “Maracujá” onde procuro enfatizar a vida diária, através de minhas impressões e da narrativa de alguns moradores, com o intuito de demonstrar a fixidez no lugar, quando aproveito para observar elementos indicadores da relação com a metrópole e os efeitos dessa relação.

No capítulo três, procuro compreender o que escolhi como os indicadores dessa relação utilizando os conceitos de fluxo e de fronteira, através de uma discussão sobre a noção de corpo entendida como elemento de fluxo – mas, também, de fixidez –, como forma de praticar o lugar e de estar nele. Busco algumas possíveis interpretações sobre as maneiras pelas quais as pessoas lidam com o equilíbrio corporal, a partir de suas experiências cotidianas com os terrenos ilhéus e o tráfego pessoal diário nas embarcações que cruzam constantemente os cursos hídricos da região, vale ressaltar que o registro fotográfico, utilizado como ferramenta metodológica e analítica, após os primeiros seis meses de contato, possibilitou-me o despertar para o corpo dos moradores.

Finalmente, ainda compondo o capítulo três, utilizo-me de um acontecimento recente por mim denominado como o caso das rasas² para identificar e discutir as questões de fronteira.

Apresento ainda algumas reflexões (in) conclusivas como um exercício de aproximar os resultados alcançados.

²Trata-se de recipientes confeccionados com cipó de guarumã trançado, onde são acondicionados os frutos do açaizeiro. Também funcionam como medida de peso, sendo frequentemente chamados de *paneiros* no contexto amazônico.

Capítulo 1

Em que barco eu vou (?), ou escolhas teórico-metodológicas

[P]ara observar cada grupo de “argonautas” que se aventura mar afora, os antropólogos constróem diferentes tipos de “canoas” (estratégias de aproximação) para acompanhá-los.³

O campo reserva escolhas diárias, às vezes quase imperceptíveis, mas estar no lugar certo e na hora certa é o resultado de uma escolha, o contrário também é verdadeiro, quando visto dessa maneira. Devo dizer que experimentei alguns desses dilemas, quanto a escolha dos dias e dos horários das visitas ao campo; sobre com quem iria conversar; onde e quando iria propor a conversa; como eu iria abordar as pessoas; como devia anunciar a presença do gravador e da máquina fotográfica, só para citar alguns exemplos. Paralelamente, surgiram os dilemas relacionados à escolha das categorias que dessem conta de expressar as idéias relativas à realidade observada. Enfim, foram tensões vividas no campo e fora dele, afinal, tratava-se de minha iniciação.

O campo que vivenciei anteriormente ao mestrado, era mais silencioso, mais solitário, pois tratava-se do espaço das bibliotecas, das falas contidas nos livros, e uma (apenas uma) entrevista, ainda assim, uma entrevista “de gabinete”. Talvez isso também tenha contribuído para a sensação de “barulho” que experimentava a cada contato, uma vez que o campo por mim escolhido trouxe situações de grande tensão, que aos poucos fui relacionando com o fato de que para acessar o que viria identificar posteriormente como o *locus* preferencial (ou central) de observação, era necessário enveredar por uma conhecida área de violência urbana, como é a porção onde está localizado o Porto do Açaí, situada num trecho do bairro do Jurunas que margeia o rio Guamá.

O Porto é considerado como o acesso preferencial dos moradores da ilha do Maracujá, destarte, durante todo o processo de pesquisa já iniciado senti o peso das

³SILVA, Vagner Gonçalves da. O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2006: 26.

escolhas de atos e palavras em campo, e fora dele, obviamente que agora continuo respondendo por elas.

No caso de minha pesquisa, cujo foco inicial era o de elaborar algum conhecimento sobre o contato entre moradores da ilha do Maracujá com a margem de Belém, buscando entender o que significa para eles viver em uma ilha próxima de uma metrópole tendo que freqüentar diariamente os espaços [de margem] da metrópole. Para realizar isso, minha estratégia seria me aproximar das pessoas, enfim, de conquistá-las e pedir-lhes o seu consentimento, para empreender a jornada que buscava realizar, o que não foi nada fácil, pelo contrário, posso dizer que até o final da pesquisa significou um desafio todas as vezes que precisava ir até eles, pois a proximidade da ilha, aprendi que é uma proximidade relativa.

Ao mesmo tempo em que observava o movimento dos moradores da ilha comercializando o açaí diariamente no Porto do Açaí, e às proximidades do porto onde buscam serviços básicos de saúde, educação, água, energia elétrica, compra de mantimentos, incluindo alimentação, serviços por ora ainda escassos nas ilhas e, de certa maneira, disponíveis naquele trecho da cidade, comecei também a observar o meu movimento em direção a eles, no sentido de construir táticas de aproximação.

Para tanto escolhi utilizar-me da idéia de fluxo, e percebi que nela há sentidos, ou, como diz Hannerz: “[um] aspecto fundamental dos fluxos é que eles têm direções” (1997: 12). Então, percebi que estava lidando com o sentido empreendido pelas pessoas em direção à Belém, e o sentido empreendido por mim em direção a elas. Dei-me conta então, que eu estava fazendo o sentido inverso ao delas, inverso mas complementar, indo ao seu encontro no porto e depois até a ilha.

Estava estabelecida uma via de mão dupla: de um lado, eu, enquanto pesquisadora, radicada em Belém, e muito embora morando na zona sul, no bairro de Canudos, mas distante o suficiente da realidade da margem sul e das ilhas; e do outro, eles, os moradores da ilha do Maracujá, atravessando o rio Guamá em direção à Belém e praticando diariamente alguns desses espaços, preferencialmente os de margem como é o Porto do Açaí pela sua localização privilegiada em relação à ilha.

O que há de interessante nisso é o fato de perceber que há uma ponte entre as margens e que nela circulam, trafegam, movimentam-se objetos, pessoas, sentimentos, palavras, sentidos, significados, de ambos os lados e/ou para ambos os lados. Não há um sentido único, hermético, paradigmático, mas a ponte está lá e através dela se

estabelece à dinâmica, talvez pelo desejo do homem de unir o que está separado (SIMMEL, 1996), e essa dinâmica está presente aqui, mobilizando método e objeto, nessa pesquisa etnográfica.

Tais observações justificam para mim, de antemão, a existência de um diálogo, no sentido de um contato mais essencial, cujo efeito aponta para um envolvimento entre as partes, ou ainda, entre as margens. Daí a escolha do termo diálogo para expressar o contato dos ilhéus com Belém e o meu contato com eles, o que equivale dizer que o diálogo se faz presente como objeto de estudo e como método de apreensão do objeto, que inclui ainda o escrever sobre a experiência de apreensão do objeto, a etnografia propriamente dita.

É importante perceber que as idéias expressas nas categorias escolhidas sugerem outras idéias que levam por sua vez, a outras categorias, evidenciando aí, também, a formação de redes que sustentam a argumentação teórica do objetivo proposto. No caso de minha dissertação, estão evidenciadas quatro categorias que permeiam ou sustentam toda a sua extensão: o contato, o diálogo, a noção de fluxo e a noção de fronteira, sem haver uma ordem rigorosa, todas elas relacionam-se com o objeto e o método da pesquisa.

Assim foi que o contato diário dos moradores com a margem de Belém me levou a pensar em diálogo e a travessia por eles empreendida rumo à margem urbana, conduziu-me a idéia de fluxo que, por sua vez me remeteu à noção de fronteira. Todas essas idéias fazem sentido, do meu ponto de vista, quando consideradas tomando por base uma forma de campo cultural mais ampliada ou, mais fluída.

Foi assim que se constituiu num exercício para mim em alguns momentos, pensar o campo enquanto *fluxo*, como “modo de fazer referência a coisas que não permanecem no seu lugar, a mobilidades e expansões variadas, à globalização em muitas dimensões” (Hannerz, 1997: 10), mesmo que o tema de meu trabalho não fosse o da globalização, e, muito embora, não esteja dela isento, aderi à idéia de *fluxo* de tal modo que eu pudesse aplicá-la para compreender a dinâmica diária dos moradores da ilha transitando sobre as águas, de uma margem à outra do mesmo rio.

Se o fluxo encontra-se na ordem do dia, pois muito se fala em fluxo de mercadorias, no fluxo de capital, fluxo de trabalho, de tal maneira que transformou-se numa importante característica das sociedades atuais (ibidem, 10), também é bom lembrar que as chamadas “sociedades primitivas” jamais foram tão isoladas quanto a

antropologia quis acreditar (SAHLINS, 1990), que o contato com o mundo externo sempre foi um elemento dinâmico e dinamizador, estando em pleno funcionamento durante toda a experiência humana. Portanto, o fluxo não é exatamente um fenômeno recente, ele está presente desde os primórdios da condição humana e da própria história de ocupação da ilha.

Nesse sentido, a existência de uma cultura mundial significa muito mais uma organização da diversidade do que uma replicação da uniformidade (HANNERZ, 1997: 237), e é importante considerar que tal diversidade se faz através da reunião de singularidades locais, distantes ou não, que se ligam entre si e deságuam literalmente em espaços complexos como os grandes centros urbanos, descrevendo um processo que pode ser traduzido pela noção de bacia semântica proposta por Gilbert Durand (1989).

Conforme Michel Maffesoli (2004: 24), Durand utiliza a imagem da bacia semântica inspirado no inconsciente coletivo de Jung, para indicar como as pequenas coisas vão gerar grandes coisas, para isso utiliza o exemplo de uma inundação que dá origem a um rio debaixo do vale, curso d'água que depois de originado será nomeado, posteriormente canalizado, para, finalmente, perder-se no delta, e depois lançar-se no mar até que um novo ciclo recomece.

De acordo com Barth (*apud* HANNERZ, 1997: 12), o curso de um rio, independente de seu tamanho, abriga tanto propriedades de separabilidade quanto de interpenetração, pois é nesse sentido, que penso o contato entre as margens do Guamá, se de um lado as fronteiras são nítidas e pujantes, de outro, não há como negar o encontro de singularidades geradoras de complexidades que irão engendrar modos e práticas culturais específicos, portanto, as margens de um rio, próximas ou distantes, podem constituir universos bem distintos e ao mesmo tempo imbricados, tal é a sua complexidade.

Considerando a necessidade diária do trânsito diário entre as margens pelos moradores da ilha, tornou-se necessário de minha parte, como observadora, lançar mão de uma compreensão que desse conta, ou que abrangesse os dois lados da mesma realidade, quais sejam: o da travessia e o do limite, o da separabilidade e o da interpenetração, sem perder de vista as experiências de conflito que, longe de impedir a dinâmica dessas populações (SIMMEL, 1983), contribuem para torná-la ainda mais característica.

Portanto, cada espaço revela usos e práticas que lhe são peculiares, os quais definem por sua vez o que pode ser chamado de contexto cultural. De acordo com o pensamento de Canevacci (1996), o encontro entre contextos não se dá de forma passiva, por isso mesmo o que se tem a partir dele “é um território marcado por travessias entre correntes opostas e freqüentemente mescladas, com diversas temperaturas, salinidades, cores e sabores” (1996: 25).

O autor enfatiza que não há uma aceitação imediata de novos elementos, mas mediada por um processo de seleção, de modificação e de recombinação desses novos elementos. Foi o que busquei nos modos de ser dos moradores da ilha, qual seja, os indicativos desse contato, pois foram eles que sempre mobilizaram a travessia entre margens distintas durante muito tempo.

O objetivo pretendido é trazer à tona questões suscitadas no processo de contato entre margens tão próximas, porém permeadas de ambigüidades - como pode ser tão próximo e tão diferente? E, ao mesmo tempo, como pode ser tão diferente e tão próximo? As fronteiras estão presentes e são diariamente atravessadas por fluxos que possibilitam vivências incorporadas cotidianamente pelos ilhéus, mas tais fronteiras também estão presentes na ilha, entre os próprios moradores.

Portanto, chego à noção de fronteira através de diferentes sentidos. Primeiro, no sentido próprio de meu objeto que é a direção ilha-Belém, e dentro dela o segundo, no sentido ilha-ilha, a partir daí ainda chego à noção de fronteira através da acepção própria de minha metodologia que é o terceiro aspecto, o sentido Belém-ilha.

No que se relaciona ao meu objeto de pesquisa, utilizo-me de um acontecimento ocorrido no comércio do açaí, que chamei de “o caso das rasas” – que descreverei, posteriormente no terceiro capítulo – para discutir o fato de que as relações entre as margens implicam diferenças e assimetrias, evidenciadas no discurso referente às figuras de um “inferior” e de um “superior” (TODOROV, 1999). Mas a presença de limites se faz também dentro da ilha, expressos em algumas situações do cotidiano que pude vivenciar.

Diferentemente do que se pode pensar sobre uma população morando numa pequena ilha, imaginando que as relações se dêem invariavelmente no sentido de uma unidade em torno do que é comum, logo nas primeiras visitas percebi que não se trata bem disso, pois a ilha do Maracujá apresenta-se organizada de modo que há entre seus habitantes um relativo distanciamento, considerando-se sua extensão diminuta. Também

no sentido Belém-ilha as relações estão permeadas por limites. No entanto, longe de impedir o diálogo, tais situações são observadas muito mais como estratégias diferenciadas de mantê-lo, pois a comunicação é mantida e a mensagem é repassada.

A utilização do *diálogo* foi uma escolha que fiz a princípio intuitivamente, entretanto, precisei de fundamentos sobre tal utilização no campo da Antropologia. Assim, reuni alguns comentários e observações de autores entre aqueles que considerei mais inspiradores para minha pesquisa, tanto no que diz respeito as semelhanças encontradas nas suas descrições com relação a minha experiência de campo especificamente, quanto no que diz respeito às implicações que a utilização do diálogo enquanto categoria pode trazer, no sentido de que ambas pudessem cooperar com as minhas reflexões.

1.1 As implicações teórico-metodológicas na utilização do *diálogo*

A imagem do diálogo entre margens contextualizadas, da ilha e da metrópole, quer dizer, consideradas no seu tempo/espaço característico, no meu ponto de vista, sugerem um diálogo vivenciado não apenas de uma perspectiva compartilhada harmoniosamente, por isso mesmo busquei, uma acepção de diálogo mais ampla, capaz de expressar semelhanças e diferenças, identificações, conflitos e negociações, enfim, várias nuances do panorama que compõe a realidade existente.

Se Angel Ganivet, escritor espanhol, tem razão quando diz que do mesmo modo como há territórios insulares, peninsulares e continentais, existem também espíritos que são peninsulares, continentais e insulares, e que, cada um por força do território que ocupa, desenvolve uma habilidade específica: habilidade para a resistência tem os continentais; habilidade para a independência tem os peninsulares e habilidade para a agressão tem os insulares; o que dizer então desse espírito insular em contato diário com o continente que, no caso específico de Belém, para alguns, assemelha-se a uma península?

Como se pode observar, o estudo proposto traz o tema “sempre renovado” da diversidade e do contato (LÉVI-STRAUSS, 1976), expresso através de uma ação dialógica entre margens separadas por um rio, o que evidencia um limite cuja característica é a maleabilidade, por tratar-se da água. Nesse sentido, a perspectiva no

diálogo entre os ilhéus e o continente pode ser compreendida – não apenas metaforicamente – como uma travessia, mas, por tratar-se de uma realidade, é importante considerar que, até mesmo o sentido dessa travessia: ilha-Belém-ilha, pode trazer implicações à interação dialógica, sem esquecer que há uma base comunicativa comum entre as margens: o comércio/consumo do açaí.

Se cada margem é aqui considerada de forma distinta, deve haver lugar no diálogo para as lutas e oposições. Autores como Crapanzano distinguem no diálogo sua dimensão agonística, pois sem as diferenças “não haveria conversa, apenas uma espécie de afirmação fática de um ponto de vista compartilhado.” (1991, p. 61). Nesse sentido, a conversa se justificaria pela diferença, o que Gadamer (2000, p. 46) irá denominar de “estranhamento”, e para quem o diálogo é “todo tipo de relacionamento entre posições mutuamente estranhas”, portanto, há que se ter uma certa estranheza entre as partes para haver a condição do diálogo.

O diálogo enquanto alternativa metodológica em Antropologia, nunca passou despercebido ou destituído de polêmica, pelo contrário, tornou-se muito discutido, e bem antes da publicação de *Orientalismo* (SAID, 1978), a relação entre pesquisador e pesquisado já era objeto de discussão nos meios antropológicos, pois como bem indica Fischer (1985: 56), havia uma questão anterior que estava nela imbricada, qual seja, a necessidade de distinguir o método aplicado às ciências humanas do método das ciências naturais, bem como a validade desse conhecimento produzido nos limites das Ciências Sociais, tanto que a relação entre o observador e a realidade observada logo passou a ser denominada de encontro etnográfico.

Há mesmo uma complexidade evidenciada nas relações do pesquisador em campo que é de difícil precisão: onde termina a observação e onde começa o diálogo (?). Mas, é nesse intrincado jogo de proximidade e distância que o conhecimento etnográfico é produzido. Não há como fugir de limites tão tênues pois

na pesquisa etnográfica, ao estabelecer-se uma relação dialógica na qual os sujeitos se aproximam engendrando um mundo compartilhado, mediante a conversação, origina-se uma tentativa de entendimento desses universos culturais diversos que se tocam, tratando-se de um esforço e uma abertura ao Outro frente à experiência humana. (SILVEIRA, 2007: 15).

Gadamer estabelece uma diferença entre “ter uma conversa” e “engajar-se numa conversa”. Para esse autor, ter uma conversa resulta na obtenção de dados “que podem

ser arrumados num quadro”, porém engajar-se numa conversa, implica na compreensão, ou melhor, no que chama de fato criativo (GADAMER *apud* CRAPANZANO, 1991: 63), condição que só é possível chegar quando a dimensão dialógica se faz presente através do envolvimento entre as partes, podendo resultar numa transformação. É preciso considerar, no entanto, que se trata de um envolvimento tenso, pois para Crapanzano o diálogo é “uma relação altamente tensa” (op.cit.1991: 66).

Observar no diálogo a espacialidade/temporalidade de cada um de seus participantes é considerar que nele há “no mínimo dois contextos que se interpenetram, o de cada um de seus participantes” (idem, 1991: 74); o que implica considerá-lo também em sua historicidade. A presença de contextos antagônicos gera tensões e conflitos, tensões também citadas por Gadamer em vários momentos de sua obra, e, para quem, a tarefa própria da hermenêutica é explicitá-las de forma consciente (idem, CRAPANZANO, 1991, p.74).

No caso do diálogo etnográfico, o explicitar das tensões traz o terceiro contexto, que é o do observador, “nenhum diálogo é simplesmente entre duas partes, mas que qualquer discurso, envolve uma terceira, composta de formas culturais, meios linguísticos” (FISCHER, 1985, p.66). Longe de invalidar o diálogo, a tarefa do etnógrafo seria de disponibilizá-lo, torná-lo viável, desde que apresente e destaque o seu lugar.

Crapanzano admite que não é tarefa simples dar a conhecer ao leitor o diálogo em campo, pois é inevitável que, ao descrevermos “um diálogo que presenciamos, mas do qual não participamos, criaremos um ‘terceiro’ contexto, mesmo que tentemos assumir o contexto de um dos interlocutores” (1991: 75), nesse sentido há sempre uma espécie de ruptura com a situação original, diz ele:

Não podemos pedir às partes do diálogo que descrevam o contexto, porque então estarão envolvidas num diálogo conosco. Neste diálogo, suas contextualizações retrospectivas particulares terão funções pragmáticas em sua fala conosco e serão modificadas de acordo com elas, mesmo com a melhor boa vontade” (CRAPANZANO, 1991: 75).

Por esse motivo não há nem pode haver neutralidade nas contextualizações, mesmo que se afirmem objetivas elas são imperativas e ditam “como deve ser lida a troca verbal que ‘encerram’, confirmando assim, a sustentação teórica e as racionalizações por trás dessa instrução” (idem CRAPANZANO, 1991, p.76), o que

mostra ao antropólogo seu duplo poder de apropriar-se da palavra, tanto através da descrição que tece do diálogo em campo quanto da sua contextualização, pois é ele que, mesmo participando de etnografias ditas dialógicas, “tem o controle final da palavra” (op. cit. p. 76).

A narrativa antropológica cria um mundo, ou a compreensão das *diferenças entre* mundos que distanciam pessoas, de todas as formas possíveis, no momento em que estas resolveram partir para uma conversa (TEDLOCK, 1986, p.184/185), por isso não é uma descrição de observações silenciosas, mas o resultado de um *falar sobre* o que foi observado com os envolvidos na observação, ao que Tedlock chama de “diálogo antropológico”, eis a singularidade da linguagem antropológica.

Se o ponto de vista do outro é apresentado de forma compreensiva, como resultado de diferenças entre mundos, a escrita antropológica pode ser então a expressão de uma ação dialógica por conter as vozes do diálogo, o que definiria para Tedlock a tarefa da antropologia, a ponto de ser por ele chamada de *antropologia dialógica*.

Nessa mesma direção, Geertz (1989a), por exemplo, concebe a escrita antropológica através da metáfora da ponte capaz de ligar os dois momentos considerados essenciais da etnografia, o “estar lá” que corresponde ao momento do pesquisador no campo e o “estar aqui” que corresponde ao momento do pesquisador confeccionar o texto relativo à sua experiência no campo. Mas tal compreensão da atividade etnográfica longe de ser um consenso, acrescenta algumas questões fundamentais, uma delas é sobre a possibilidade do diálogo numa relação marcada pelo distanciamento, como o que é exigido do observador em campo.

Ainda que pese sobre o antropólogo o poder de apropriar-se da transação verbal, ele não a controla totalmente, pois conforme lembra Gadamer (2000) para haver uma conversa realmente genuína, há que haver uma entrega ao próprio ato da conversa que por sua vez obedece a uma dinâmica própria, o que resulta numa experiência inusitada que escapa ao controle de seus participantes incluindo o antropólogo.

Somando-se a tantas implicações aqui enumeradas, quero citar mais uma trazida por Crapanzano (1991) que soa mais como uma advertência, diz ele: “qualquer que seja a resistência daqueles com quem conversamos, eles sempre são um pouco nossa criação, assim como nós somos a deles. E esse fato empírico talvez marque o limite de nosso empiricismo” (1991: 79). Creio tratar-se do que ele chama rapidamente num outro momento de “contexto imaginativo” (1991: 75) e que não pode ser ignorado pois vez

por outra esse contexto imaginal se manifesta, seja através da palavra falada, seja através do silêncio, mas a verdade é que somos inevitavelmente arrebatados para essa dimensão, portanto é melhor não ignorá-la, qualquer que seja o diálogo.

Este paradoxo envolvendo a proximidade distanciada, a distância aproximada e no entre margens, o mundo imaginal, foi algo que apreendi no campo.

E novamente a pergunta é feita ao objeto e ao método: é possível chamar de diálogo à relação por mim estabelecida com os ilhéus? E, de igual modo à relação por eles estabelecida nas margens de Belém? Mas, se não se trata de um diálogo, que outra palavra caberia usar para expressar uma relação que, pelo menos em mim, provocou uma transformação no modo de ver e de sentir a realidade em que vivo?

Embora pese sobre o diálogo a acusação de que jamais conseguirá ocultar as relações de poder, pois para além das revelações e sentimentalismos que pode suscitar, há que se considerar que pode ocultar as “relações de poder e os desejos que estão por trás da palavra falada” (CRAPANZANO, 1991: 60). Apesar disso, penso que não há outra palavra melhor para definir relações de troca entre os seres humanos, ainda que estejam na ordem da observação.

1.1.1 A perspectiva do *diálogo* na hermenêutica filosófica de Gadamer

Se no item anterior quis revelar que apesar das implicações e de todas as contradições enumeradas mantive a escolha pelo termo diálogo, que esta é a minha maneira de ver e a que escolhi para observar e me relacionar com o objeto de minha pesquisa, aqui reservo-me a dizer que minha convicção foi fortalecida principalmente quando tive contato com o sentido do *diálogo* empreendido por Hans Georg Gadamer, pois abriu-me enormes possibilidades de pensar a realidade observada tanto quanto a metodologia por mim empreendida na ampla compreensão desse objeto.

O sentido do diálogo proposto por Gadamer está no centro de sua hermenêutica filosófica, isto porque a hermenêutica sugerida por Gadamer quer abrir o conhecimento para uma forma de ser no mundo, para além da utilização de um método, até chegar na *razão ontológica* original. Nesse sentido é que a denomina de hermenêutica filosófica, uma hermenêutica que vem na frente da filosofia porque quer chamar atenção para o caráter pré-reflexivo da razão, e mostrar também que a experiência ontológica, a

experiência do ser, é anterior à atividade reflexiva, pois é a experiência do *ser no mundo* que antecede e mobiliza a reflexão e que é a experiência do ser relacional, por isso mesmo é a experiência do ser dialógico que mobiliza sua hermenêutica.

Uma hermenêutica que, segundo ele próprio “não é qualquer disputa de métodos com outras ciências, teorias das ciências ou coisas que tais, senão um modo de mostrar que – e isso ninguém pode negar – em cada momento que pomos nossa razão a trabalhar não fazemos apenas ciência”, pois o conhecimento ainda maior é “como se aprende a conviver” (GADAMER, 2000: 26).

Nessa mesma direção, Merleau-Ponty (1971) também aponta para um saber pré-reflexivo produzido na experiência do corpo, quando afirma que “a experiência motora de nosso corpo não é um caso particular de conhecimento [mas, antes]: ela nos fornece uma maneira de chegar ao mundo e ao objeto” (1971: 152), bem próximo do que Gadamer identifica como a experiência do *ser no mundo*, que é uma experiência relacional, portanto, comunicacional.

De acordo com Merleau-Ponty, o corpo já está no mundo antes mesmo de ser um instrumento, ou de ser reflexividade e todo o trabalho de identificar, conhecer e refletir sobre si e sobre o mundo, se dá a partir da experiência corpórea, daí que advém a possibilidade de observar as coisas para depois convertê-las em meios, em objetos e em representações. A experiência corpórea é temporal, espacial e comunicacional, o que significa dizer que contexto e linguagem já participam desse estado pré-reflexivo.

Portanto, nenhum tipo de diálogo, nem mesmo o antropológico, pode ser pensado ou vivenciado como algo puramente metodológico, instrumental, uma vez que o pesquisador é antes um ser humano, e como tal um ser de linguagem, um ser relacional, dialógico, o que é uma condição e uma possibilidade que amplia os limites da razão para além de um “fazer ciência”.

Afinado com a inscrição do oráculo de Delfos – *Conhece-te a ti mesmo* – principal eixo da filosofia socrática, Gadamer enfatiza que a condição relacional da existência humana inviabiliza ao homem fechado em si mesmo a aquisição ou produção de qualquer tipo de conhecimento, o homem fechado em si não pode produzir conhecimento nem sobre ele mesmo.

Para Gadamer, a questão que se coloca posteriormente, no diálogo é “como dirigir-se ao outro”, destacando que a pergunta é a abertura para o horizonte alheio, “arrastando consigo o sujeito que a faz” (2000: 46), por isso deve-se aprender a

perguntar. A pergunta expõe o sujeito e o arrasta para fora de sua reserva, sendo esta a condição fundamental para a troca. Porém, mais do que perguntar é preciso saber perguntar; neste saber está implícito o saber preservar os limites do Outro no diálogo, um saber “como preservar, na pergunta, a alteridade, isto é, o outro na sua diferença, dentro do próprio horizonte do encontro” (GADAMER, 2000: 46), processo sempre auto-implicativo pois envolve a dupla compreensão de si e do outro.

Para “deixar-se envolver num diálogo” – entenda-se aqui diálogo como “todo tipo de relacionamento entre posições mutuamente estranhas”, – há que se ter, antes de qualquer coisa, autonomia, no sentido de liberdade, pois as partes precisam sentir-se livres para realizá-lo. E esse sentido de liberdade de ambas as partes, torna-as equivalentes. Essa equivalência, por sua vez, surge pela autonomia que é a condição por excelência para o *entregar-se ao diálogo*. Deixar-se envolver no diálogo de alguma forma, implica “deixar-se absorver em algo, de tal modo que, nisso, se esqueça a si mesmo” (2000: 26).

Mas, para que isso ocorra, segundo o autor, é preciso estar livre. Para ele o diálogo é algo semelhante ao jogo – Gadamer inspira-se na simbólica do jogo conforme desenvolvida por Huizinga (2000) –, cujo fascínio “reside em um deslocamento em relação ao seu ser próprio”, arremessando-o para um outro contexto de movimento que já não é o seu e que “se desdobra em sua própria dinâmica” (2000: 124). Pessoas que não conseguem realizar esse desprendimento/aproximação, melhor dizendo, esta *fusão*, este entregar-se ao jogo, são pessoas *interditadas*, que não podem jogar. Por isso o autor afirma que a constituição fundamental do jogo é estruturalmente aparentada à constituição do diálogo.

Gadamer afirma em seu texto *Homem e Linguagem* (2000), que “a realidade do falar é o diálogo” e que “a forma efetiva de cada diálogo pode ser descrita a partir do conceito de jogo” (2000: 124). É no jogo que estão presentes as características que o aproximam de um modelo ideal para entender *o modelo estrutural do ser no diálogo*. Em primeiro lugar menciona a interdependência entre os participantes do jogo, também verificada entre os participantes do diálogo.

Se para Crapanzano (1991) o diálogo é luta, para Gadamer o diálogo é jogo. Em Gadamer os parceiros envolvidos na dinâmica do jogo, criam um espaço novo “de auto-experimentação”. Uma nova disposição do espaço acontece de modo não previsível, possibilitando “experimentar algo de inesperado, para além das regras habituais”. Estes

comportamentos experimentais engendrados são capazes de ativar “níveis bloqueados na cena habitual” (GADAMER, 2000: 47).

Para demonstrar através do jogo a unificação entre o *eu* e o *tu* é que Gadamer insiste que a fascinação do jogo está em um “deslocar-se de si mesmo” vivenciado pelos seus participantes em relação ao seu próprio ser, pois conforme lembra o autor “o falar não pertence à esfera do eu, mas à esfera do nós” (op. cit. p.124), sendo essa a mesma ordem do jogo. E tanto no diálogo quanto no jogo tanto mais o participante estiver imerso no presente tanto mais o jogo/diálogo flui.

A linguagem e o jogo carregam consigo uma espécie de *auto-esquecimento*; observa que não há uma fala que seja consciente de si mesma, um exemplo disso é que “[q]uanto mais se efetua a língua viva, tanto menos se é dela consciente. Assim sendo segue-se de seu auto-esquecimento” (2000: 123), o que leva-o a distinguir na linguagem uma realidade espiritual que “unifica o eu e o tu”, esta realidade, diz ele, “consiste no diálogo” (2000: 124).

No jogo ocorre algo semelhante, o jogo apenas "acontece", destituído de propósito ou meta, e nem sequer de esforço, a autoconsciência no jogo é muito mais um obstáculo do que propriamente uma vantagem, pois é o auto-esquecimento que o torna um fenômeno único.

No jogo, como no diálogo, o “esquecer de si” e o “abrir-se para o novo” indica que não é o jogador que faz o jogo, mas o contrário. Isso ocorre porque, sendo o jogo um acontecimento, e, nesse sentido, um desdobramento, “o jogador o vive e o condiciona, por certo, com sua postura, sem tomar, entretanto, consciência deste seu jogar” (2000: 47). Isto porque, para Gadamer, se não há distância entre jogo e jogador, não há comportamento refletido, não há o sujeito do jogo, o que há é apenas o jogo apresentado através daqueles que jogam. Assim se justifica a prevalência do jogo na consciência do jogador (2000: 48).

Há outro traço essencial na linguagem é que “o falar não pertence à esfera do eu, mas à esfera do nós”, Gadamer (2000) considera que a *ausência do eu*, é outro aspecto que a aproxima do jogo.

Cada diálogo tem uma forma efetiva que pode ser descrita “a partir do conceito de jogo”, isto porque no jogo há uma dinâmica que envolve os que jogam e se sobrepõe a eles, como já foi dito. Quando se é levado por essa dinâmica, não há mais a vontade do indivíduo, nem reservas ou aberturas; o que existe é o próprio acontecimento e suas

leis implícitas; é a força do acontecimento que arrasta seus participantes, “a qual provoca a fala e a réplica para, ao fim, harmonizá-las”. Por isso mesmo, diz, “ali onde um diálogo é bem sucedido, sentimo-nos, após, como se diz, repletos” (op. cit. p.125).

Na linguagem há uma universalidade que faz com que a comunicação se efetive, condição primordial e original para que o conhecimento possa ser comunicado e desenvolvido. É no sentido de enfatizar uma precedência da linguagem, anterior a todo conhecimento, que Gadamer afirma que o “ser que pode ser compreendido é linguagem”, esclarecendo, ainda, que toda a percepção humana em direção ao mundo já é já uma manifestação da linguagem.

Gadamer atualiza a definição clássica de Aristóteles sobre a linguagem como essência do homem quando afirma que só há pensamento porque há linguagem e que toda a racionalidade é fundada no discurso, destarte, trata-se de um fenômeno anterior ao desenvolvimento de qualquer ciência: “[A] hermenêutica tem uma visada que precede e ultrapassa toda ciência. Essa visada é testemunhada pelo caráter de linguagem universal do comportamento relativo ao mundo”. (op.cit. p.104), é aqui que ancora sua hermenêutica filosófica.

O *diálogo*, enquanto experiência hermenêutica, cuja origem está no encontro entre pessoas com disposição para ouvirem-se mutuamente e, nesse sentido, abrirem-se ao novo, “ao que nunca emergira, até então, no horizonte de sua própria compreensão” (2000: 51), é, para Gadamer, um movimento circular, envolvendo o dar e o receber, que corresponde ao que ele mesmo designou como “círculo hermenêutico”. E é nele e a partir dele que se estabelece a compreensão.

Utilizando suas próprias palavras, o diálogo é a própria realidade do falar, mas nessa realidade há também que se considerar o *não-dito*. Deste modo, a hermenêutica consiste em perceber também o não-dito, ou, como ele mesmo diz: “o saber do quanto fica sempre de não-dito, quando se diz algo” (GADAMER, 2000: 52), pois o não-dito também é linguagem, também é comunicável, pois de outra forma, como seria ele percebido? Se a percepção existe é porque se trata de uma realidade que deve ser considerada.

Gadamer está ocupado em demonstrar o não-objetificável da linguagem, o que não é mensurável; o que não é dito, mas está presente. O conhecimento enquanto produto do diálogo entre homem e realidade deve lidar com todos esses elementos. A razão deve abrir-se para o não-objetificável, diz ele, desafiando a própria condição de

distanciamento exigida pela reflexão, ante a exigência de entrega que o “diálogo vivo” impõe.

Na hermenêutica filosófica, compreensão e diálogo são inseparáveis quanto ao fim a que se propõem, pois

[S]e não apreendermos a virtude da hermenêutica, isto é, se não reconhecermos que se trata, em primeiro lugar, de compreender o outro, a fim de ver se, quem sabe, não será possível, afinal, algo assim como solidariedade da humanidade enquanto um todo, também no que diz respeito a um viver junto e a um sobreviver com o outro, então – se isso não acontecer – não poderemos realizar as tarefas essenciais da humanidade, nem no que tem de menor nem no que tem de maior (GADAMER, 2000: 25).

1.2 Contato e Diálogo – Questões Suscitadas

Continuamente às questões que o diálogo suscita, acrescentei algumas considerações sobre o termo contato, também utilizado por mim como um desdobramento inicial à proximidade entre margens, que constitui o objeto e a motivação dessa pesquisa, evocando questões provocadas também pela proximidade entre pesquisador e pesquisados, o contato/diálogo como método e como objeto. Entendo que nem todo contato resulta em diálogo, mas todo diálogo inicia com um contato, e por isso mesmo, utilizo de dois modos a palavra contato ao longo da pesquisa.

A primeira delas relaciona-se a uma forma de comunicação com a realidade estudada, ou mesmo, de interação direta com um interlocutor da pesquisa, como por exemplo: “o primeiro *contato* que mantive com dona Fátima...”. Neste sentido, o termo é utilizado de um modo mais coloquial, cujo objetivo seria o de estabelecer uma comunicação, ou de obter informações, envolvendo algo como uma interação comunicacional.

A segunda forma está relacionada com a própria orientação metodológica que sigo, indicando um *colocar-se diante do outro*, não apenas fisicamente, mas significando um abrir-se ao outro, no sentido de estabelecer uma abertura, para além do caráter epistemológico, como disse Gadamer “não é qualquer disputa de métodos com outras ciências, teorias das ciências ou coisas que tais, senão um modo de mostrar que – e isso ninguém pode negar – em cada momento que pomos nossa razão a trabalhar não

fazemos apenas ciência”, pois o conhecimento ainda maior é “como se aprende a conviver” (GADAMER, 2000: 26).

Feito este esclarecimento é possível dizer que o diálogo nesta pesquisa é tomado como um contato mais *essencial*, e mesmo que eu não tenha problematizado o tema do diálogo com os colaboradores de minha pesquisa, por várias vezes fui lembrada por eles de meu lugar na relação estabelecida em campo, seja quando me confidenciavam algo e pediam que eu não colocasse no trabalho, seja quando me comparavam a outro pesquisador ressaltando minhas qualidades ou minhas dificuldades, como por exemplo, quando fui encorajada por eles a tirar mais fotografias. Numa outra ocasião em que ligava o gravador para iniciar a entrevista, ouvi de dona Jesus o seguinte: “Aí tu tem que iscutá toda essas fala. Tirá o que presta e o que não presta, discarta, ô trabalho! (risos)”.

Desta forma, quero ressaltar que mesmo adotando a perspectiva do diálogo, ainda assim, enquanto etnógrafa, não pude me despojar ou renunciar a uma posição que implicava em certa autoridade (MALIGUETTI, 2004: 109), esse era o alerta de Dona Jesus que começa sua entrevista lembrando-me que conhece meu trabalho e o meu papel na relação que estabelecemos.

Se em alguns momentos eu parecia esquecer-me do lugar de observadora que ocupava, as pessoas com as quais dialogava pelo contrário, sempre me davam evidências do meu lugar/papel na interação.

O relato escrito feito pelo etnógrafo, lembra James Clifford (1994), é o que confere legitimidade à experiência etnográfica, pois ainda que motivado pelo encontro intercultural, este encontro não deixa de ser atravessado por relações de poder e de propósitos pessoais. Por conseguinte, se tal relato possui uma autoria individual então pode ser interpretado como uma “versão adequada” de um “outro mundo” mais ou menos diferenciado.

Entre o campo e o gabinete, Maliguetti (2004) enfatiza a presença de um hiato que denomina de “temporalidades etnográficas”, chamando atenção para o modo dialógico em que se dá forma a tessitura da etnografia propriamente dita, agindo na construção da tal legitimidade. Diz ele:

As temporalidades etnográficas são múltiplas e se inter-relacionam de modo complexo, articuladas pela escritura que atravessou a pesquisa em todas as suas fases, desde os dados confusos e dispersos em campo, até à sua transformação em um texto coerente e legível. Espelham-se, aí, a negociação e a

dialogicidade do trabalho etnográfico, em diferentes níveis: entre o antropólogo e os nativos, e entre os próprios nativos; entre as diferentes fontes de informação, orais e escritas; entre o antropólogo, os próprios modelos teóricos, e a comunidade científica; entre o próprio antropólogo e seu próprio ser, ao longo do tempo, em seus vários aspectos – biográficos, pessoais, disciplinares. Sem falar na temporalidade da escritura, na transcrição da realidade do dizer, e na relação com os leitores (MALIGUETTI, 2004, p. 110).

Refletir sobre a construção dessa legitimidade coloca-nos em contato com outras realidades históricas como por exemplo, antes mesmo do século XIX, quando etnógrafo e antropólogo eram papéis distintos executados por pessoas distintas, de tal maneira que havia o viajante, responsável pelo contato propriamente dito que descrevia e traduzia os costumes e havia o estudioso de gabinete, o construtor de teorias gerais sobre a humanidade (CLIFFORD, 1994), ambos eram pessoas hierarquicamente distintas.

Os argumentos para a fusão do antropólogo-etnógrafo foram fornecidos posteriormente por pensadores como Malinowski e Radcliffe-Brown, que teriam de resolver alguns obstáculos inerentes a essa combinação de tarefas, uma delas, dizia respeito ao curto espaço de tempo do pesquisador entre os grupos pesquisados. Para contornar essa deficiência, foram criados procedimentos que James Clifford chamou de *atalhos*.

O método genealógico de Rivers e o modelo de Radcliffe-Brown, são alguns exemplos desses atalhos, valendo-se da noção de estrutura social enquanto possibilidade de deduzir dados sem contextualizá-los bem como o apoio das sinédoques indicando que o acesso ao todo viria pelas partes, consideradas microcosmos/analogias do todo, e representadas sincronicamente, num período de tempo determinado. Tais procedimentos serviram para validar etnografias como por exemplo *Os Nuer* de Evans-Pritchard.

Da combinação entre experiência pessoal intensa com análise científica emerge a observação participante como um método e uma fórmula para o vaivém contínuo entre o interior e o exterior dos acontecimentos, captando o sentido de ocorrências e de gestos específicos através da empatia, bem como, situando significados em contatos mais amplos.

Entretanto, a observação participante – marca da pesquisa em antropologia – só pode ser considerada seriamente se for reformulada “em termos hermenêuticos, como uma dialética entre experiência e interpretação”, é o que afirma James Clifford (1994). É assim que este método tem sido reelaborado “na tradição que vem de Wilhelm

Dilthey, passa por Max Weber e chega até os antropólogos dos símbolos e dos significados”, como Clifford Geertz” (CLIFFORD, 1994, p.34), lembra o autor.

Quando apresentadas como estratégias de autoridade, experiência e interpretação passam por um deslocamento de ênfase, qual seja o da experiência para a interpretação. Mas, tanto uma quanto outra legitimam um único autor, pois ambas têm como fundamento um subjetivismo que apesar de evocar uma presença participativa não consegue transcender a uma concepção de mundo subjetiva, mas não intersubjetiva, por isso mesmo não dialógica.

E mesmo a interpretação enquanto alternativa também prescinde de uma autoridade individualizada, e ainda que percebida como estranha, a autoridade persiste. Clifford aponta críticas pioneiras, cujo teor relaciona-se com a não-reciprocidade da interpretação etnográfica. Se a inocência não está presente nem na experiência e nem na interpretação, então a etnografia deve ser concebida como uma negociação construtiva de dois ou mais sujeitos conscientes e politicamente significativos.

Buscando analisar os modelos discursivos de diálogo e polifonia, baseados na intersubjetividade da fala, e apoiado em autores como Benveniste e Bakhtin, para quem toda linguagem repousa nas margens entre o eu e o outro, Clifford deixa claro que o etnógrafo não consegue elaborar abertamente uma versão da realidade em colaboração com seus informantes, ao invés disso, continua se utilizando da convenção literário-hermenêutica de *intérprete do ponto de vista nativo*.

Autores por ele citados, como Dwyer e Crapanzano, propõem romper com essa convenção tornando publicamente relevantes as lacunas do trabalho de campo – a posição dividida e o controle imperfeito por parte do etnógrafo –, propondo com isso a abertura de uma autoridade até então fechada. Mas, ainda que as etnografias sejam articuladas como um encontro entre dois indivíduos, elas se mantêm enquanto representações do diálogo. Somente através de uma habilidade ficcional capaz de manter a estranheza da outra voz, sem perder de vista as contingências específicas do intercâmbio, é possível resistir ao impulso de representar o outro de forma legitimadora.

A polifonia como modelo de autoridade etnográfica apoiada na análise do romance polifônico por Bakhtin, é capaz de representar sujeitos falantes num campo de múltiplos discursos, mas também emerge na atitude de representar nativos e etnógrafos com vozes diferenciadas. Nestes termos, ela não traz um rompimento, mas um deslocamento da autoridade etnográfica, pois como ressalta Clifford, é possível perceber

o regente, o “autor de todos os discursos presentes no texto” (p.54). Por isso mesmo, afirma o autor que a polifonia de Bakhtin revela-se uma heteroglossia domesticada.

O estilo indireto livre, imortalizado por Flaubert, ainda é o preferido dos etnógrafos, que segundo Dan Sperber possibilita ao escritor assumir a voz da cultura, como fez Evans-Pritchard, por exemplo. Para fugir desse modelo seria necessário construir uma etnografia a partir de citações; um procedimento que segundo Clifford é teoricamente viável, mas raramente realizado. E mesmo que citar os informantes de forma extensa e regular esteja se tornando cada vez mais comum, Clifford (1994) adverte que ainda é um começo de rompimento com a autoridade monofônica.

Além do mais, ressalta que toda segurança de autonomia de sentido às declarações dos nativos é utópica, por dois motivos: primeiro, a estratégia de dar voz ao outro não é plenamente transcendida porque existe a necessidade “de um pesquisador e do seu interesse pela pesquisa que no fim assume uma posição executiva, editorial”; segundo, a organização individualizada de texto é ainda uma forte identificação ocidental (op.cit.p.55).

Mas, de acordo com Clifford, existe muita movimentação nessa área. A tendência é que os antropólogos partilhem cada vez mais os textos, aliando a expansão da alfabetização e da consciência etnográfica ao, acrescento, interesse crescente das comunidades pela sua auto-imagem – a qual é veiculada nas pesquisas – possibilitando uma ampliação no universo de leitores e, por certo, uma cobrança de abertura sobre a autoridade etnográfica fechada no pesquisador.

Mais do que submeter os modelos de experiência, de interpretação, de diálogo e de polifonia ao teste de autoridade etnográfica, trata-se, para Clifford (1994), de considerá-los na sua pluralidade, cada um deles, pois, conclui ele: “Se a escrita etnográfica está viva, como acredito que esteja, ela está em luta no limite dessas possibilidades, ao mesmo tempo que contra elas.” (p.59), quer dizer que trata-se de examinar as falas com seus respectivos interesses, fundamentos e conseqüências e, assim, considerá-las vivas e presentes nas etnografias – ainda que discordantes.

A descrição de cultura fornecida por Clifford, como “um diálogo em aberto, criativo, de sub-culturas, de membros e não-membros, de diversas facções” (1994: p.49), exclui as tentativas de propor unidades abstratas enquanto construções de um poder monológico, que tem se mostrado incapaz de manter a legitimidade de voz da cultura.

O exemplo de Malinowski ainda atravessa os tempos, “na sua insistência na idéia de que os etnógrafos deveriam fornecer aquilo que chamou de documentação concreta, tais como mapas, medições, gráficos sinópticos multicoloridos, diários da horticultura e textos nas línguas locais” (KUPER, 2004: 210). Mas, a questão ainda permanece: como essas presenças autorais devem ser manifestas no texto etnográfico?

No artigo intitulado *Culturas Viajantes*, publicado em 1992, Clifford analisa situações específicas de culturas em movimento, não propriamente fixadas há um tempo-espaço, mas estabelecidas a partir de relações de viagem, de situações envolvendo pessoas que deixam o lar e retornam, mas também de situações em que o informante não é o viajante e nem mesmo o nativo. Situações que ora ocupam a atenção de pesquisadores possibilitando que observem a presença desses dados presentes há muito na realidade, mas, por vezes, ocultos por circunstâncias históricas e culturais.

Nesse sentido, ampliei o *locus* da pesquisa de margem a margem, por uma exigência da própria investigação, quer dizer, do próprio caráter móvel do objeto, bem como para incluir no enquadre, o contexto do observador. No meu caso, ainda que eu me desloque para a ilha do Maracujá como tantas vezes fiz, o faço desde a metrópole, onde moro e onde produzo o texto etnográfico. E é a partir da metrópole que me dirijo à ilha e as pessoas que moram nela, portanto sou eu que os procuro e os estimulo ao diálogo comigo.

Tais questões suscitam reflexões de método que são relativas ao modo como os sujeitos estão “localizados” culturalmente para enfatizar unicamente o campo da prática etnográfica com muito mais amplitude e diversificação do que se tem mostrado oficialmente. Lugares de partida e de chegada, lugares de trânsito que servem para pensar as culturas e suas relações com os lugares - como lugares de moradia (e de pertença) e também de viagem - e , ainda, pensar que o centro de uma cultura é também a periferia de outra.

À medida que Clifford propõe o exercício de reconhecimento e a observação de situações de pesquisa que não estão dentro da moldura padrão dos estudos etnográficos, possibilita-nos ampliá-la a partir do exercício de pensar nosso próprio campo, experimentando outros parâmetros sugeridos nos relatos de experiência enumerados no texto, ainda que as questões trazidas somem mais indagações do que propriamente conclusões, como indica o próprio autor.

A escolha de situações de experiências etnográficas que, por estarem fora do formato padrão, suscitam o exercício de pensar metodologicamente questões cujo objetivo é dar conta dessa nova demanda histórica e social, enumerando uma série de indagações a partir das novas configurações de realidades de pesquisa etnográfica, como por exemplo: as questões relativas à identidade intercultural, à segurança física no campo, às exigências de contrapartida da comunidade pesquisada em relação ao pesquisador; e de pensar que não há um saber local que não esteja de certa maneira refletindo o global e vice-versa.

A base dessas reflexões coloca à prova o diálogo enquanto relação de conhecimento na Antropologia; os questionamentos colocam em dúvida se há de fato uma troca entre o antropólogo e seus interlocutores no campo, se este contato pode ser entendido como diálogo, e, além disso, como é possível na escrita etnográfica dar voz aos interlocutores do campo. Nesse sentido, a questão que se delineia implica pensar em que circunstâncias pode haver diálogo no fazer etnográfico e na escrita sobre o campo.

Meu objetivo é o de ponderar sobre as implicações dessa denominação para, finalmente, chegar a uma conclusão acerca da escolha empreendida, haja vista que a intenção primeira é de colocar em evidência o intenso fluxo desses moradores em direção à metrópole, desde muito tempo e, atualmente, mais ainda; evidenciando também o fluxo não tão intenso dos moradores de Belém em direção à ilha.

A etnografia vivenciada como exercício de registrar o encontro, e denominada de diálogo por ser interpretada como uma experiência (inter)subjetiva, mesmo que haja um autor investido de poder, a sua produção, o seu registro, a sua narrativa será marcada pelo encontro com a realidade do outro.

É desse modo que penso a dissertação por mim empreendida, como uma construção que se faz no diálogo, sobre a relação estabelecida entre os moradores da ilha do Maracujá com a cidade de Belém. Entretanto, a ferramenta do diálogo não é invalidada pelos limites desse contato, apenas torna-os evidentes.

1.2.1 Quando o contato reflete os limites entre natureza, cultura e história

Marshal Sahlins, em 1985, trouxe a importante observação de que a história é culturalmente ordenada nas diferentes sociedades através de diversos modos e de acordo

com os esquemas de classificação das coisas pelos grupos sociais, ressaltando que o inverso também é verdadeiro, pois a cultura é ordenada historicamente porque em maior ou menor grau, os significados são reavaliados pelas pessoas quando realizados na prática.

A ação é, portanto, o espaço de reprodução do ordenamento histórico da cultura, uma vez que as pessoas organizam seus planos e dão sentido aos objetos a partir de compreensões preexistentes da ordem cultural, mas é também o espaço da transformação, pois é a partir dela, mediante a ação, que ocorrem as alterações históricas da cultura. Isso acontece quando as circunstâncias contingenciais da ação não se conformam aos significados. A não conformação implica em alteração.

Sahlins afirma que é possível falar de transformação estrutural, pois a alteração de alguns sentidos muda a relação de posição entre as categorias culturais, havendo assim uma mudança no sistema. Isso significa dizer que a estrutura, enquanto relação simbólica que é da ordem cultural revela-se notadamente histórica, não havendo entre elas, portanto, uma relação de oposição.

Tais conclusões estão presentes em sua obra *Ilhas de História* (1990), a qual trata como ele mesmo diz de encontros distantes, ou ainda, de “ocorrências do sistema mundial nos mares do sul” (op cit. p.8). Nesta obra o autor torna evidente que os teóricos do sistema mundial não conseguem entender a diversidade de respostas locais a esse sistema, especialmente quando negam a possibilidade de que as sociedades tradicionais possuam uma lógica cultural autônoma, e que apesar de parecer, às vezes, que tal autonomia só pode ser demonstrada nos enigmas das respostas históricas. Sahlins ressalta que questões históricas não são nem de longe tão exóticas quanto às ocorrências do sistema mundial queiram sugerir.

O autor faz questão de indicar que há milênios ocorrem mudanças culturais induzidas “por forças externas mas orquestradas de modo nativo” (op. cit. p.9). Isto porque, de um lado, as chamadas sociedades primitivas jamais foram tão isoladas quanto à Antropologia quis acreditar e, de outro, que o confronto com o mundo externo enquanto elemento dinâmico e dinamizador está em pleno funcionamento em toda experiência humana. É nesse sentido, diz ele, que a história é construída da mesma maneira geral, tanto no interior de uma sociedade quanto entre sociedades.

Por isso considera que a questão maior em *Ilhas de História* está na existência e na interação entre a ordem cultural constituída e a ordem cultural vivenciada; a estrutura

na convenção e na ação, na virtualidade e na realidade. Daí a sua intenção de demonstrar que a cultura enquanto ordem simbólica determina o mundo da prática, numa relação dialética, dado que os homens “em seus projetos práticos e em seus arranjos sociais, informados por significados de coisas e de pessoas, submetem as categorias culturais a riscos empíricos” (1990, p.9); riscos que podem produzir re-significações à estrutura e, desse modo, possibilitar sua permanência, ainda que re-significada.

É isso que deve ser percebido: que a consciência simbólica do homem tem poderes originais de criar signos e também de recriá-los à medida que eles são vivenciados no “encontro contraditório entre pessoas e coisas” (op.cit. p.10). Por isso afirma que “o que os antropólogos chamam de “estrutura”, na verdade, é um objeto histórico” (op. cit. p.7/8).

É isso que revigora a estrutura e confunde os analistas. O cotidiano promove atualizações na cultura que podem se tornar gerais ou consensuais, pois o empírico não é apenas conhecido como tal, mas também, enquanto uma significação culturalmente relevante. Na sua perspectiva é exatamente isso que explica a diversidade de ordens culturais, a partir de produções históricas próprias.

Para demonstrar como as estruturas se realizam no interior da ordem cultural e acima do curso histórico, Sahlins traz a discussão sobre *estruturas prescritivas* e *performativas*, analisando o contato a partir de diferentes universos de significação e, utilizando a reflexão sobre as circunstâncias da morte do Capitão James Cook no Havaí, no século XVIII, mostra também a complexidade de interpretações produzidas naquele encontro entre o representante do poder imperial - e sua tripulação - e a sociedade havaiana.

O conceito de estruturas prescritivas e performativas, enquanto modelos ideais que descrevem duas possibilidades de relação entre história e cultura – estruturas reveladoras das diferentes historicidades – conformam as ações em duas alternativas: as ações da estrutura prescritiva tendem a reproduzir/repetir estruturas dadas, enquanto que as ações da estrutura performativa conseguem responder mais ativamente às mudanças.

A ordem havaiana para Sahlins é uma ordem que se reproduz na mudança e enquanto mudança, o que significa dizer que tanto estruturas prescritivas quanto as performativas podem ser encontradas numa mesma sociedade, sendo assim “existirão certos pontos estratégicos de ação histórica”, áreas abertas e outras fechadas. E mais,

que os próprios acontecimentos históricos, diz o autor, possuem marcas culturais distintas, justificando que no caso específico do assassinato do Capitão James Cook, a fatalidade foi provocada pelo impacto da teoria da soberania divina havaiana com a prática do imperialismo britânico. Ao considerar o caráter temporal da estrutura, a diacronia, como um princípio - trazido por Hocart - que possibilita uma melhor compreensão da sociedade havaiana para com o capitão Cook, ao invés de dicotomias redutoras e enganosas.

É fundamental diz Sahlins, “fazer o reconhecimento teórico, encontrar o lugar conceitual, do passado no presente, da superestrutura na infraestrutura, do estático no dinâmico, da mudança na estabilidade”. Mas, o que é ainda mais importante para este autor é “fazer explodir o conceito de história pela experiência antropológica da cultura” e vice-versa, pois “uma experiência histórica fará explodir o conceito antropológico de cultura – incluindo a estrutura” (op. cit. p.19).

Sahlins mobiliza-se pela descoberta de que os povos do Pacífico têm uma história, mas esta permaneceu ignorada a ele enquanto pesquisador durante certo tempo, pelos vícios que lhe trouxe a noção do “presente etnográfico”. Este, segundo ele, relacionado a uma posição temporal medíocre, que configuram um perigo ocupacional e teórico.

Histórias que merecem toda atenção justamente por serem culturalmente remotas e pelo fato de os registros guardarem pouca profundidade temporal, pois a proximidade temporal dos registros pode garantir uma abundância de arquivos, e os textos, por serem culturalmente remotos, são “maravilhosamente surpreendentes” (op.cit.p.20). São histórias que podem trazer revelações fundamentais para a compreensão do contato entre universos aparentemente tão distantes, bem como evidenciar as estratégias de resistência dos povos, e sua autonomia em adaptar o sistema e adaptar-se a ele, por isso mesmo é que elas merecem especial atenção por parte do antropólogo.

Num outro momento, em 1997, Sahlins, ocupa-se em responder às acusações que pesam sobre a cultura, de um lado, sobre a questão do seu provável fim diante do fenômeno da globalização; e da suspeita de promover o controle sobre os povos periféricos nos seus espaços de sujeição - como legitimadora de múltiplas desigualdades e, assim, conspirando para a criação de diferenças que teriam como finalidade a submissão e a subordinação dos povos -, de outro. A cultura, afirma o antropólogo, dá nome e distingue o fenômeno único que é “a organização da experiência e da ação

humanas por meios simbólicos” (1997: 41). Tal ordenação do mundo em termos simbólicos é a capacidade singular da espécie humana.

Para Sahlins a atual crise não passa de uma versão conjuntural da nostalgia antropológica: “a vida dos outros povos do planeta desmoronando em visões globais da hegemonia ocidental” (1997: 51). A visão do sistema mundial como o grande devorador do objeto da antropologia é bem mais antiga do que se imagina, porém o que é ainda mais importante, como irá afirmar mais adiante é que “[e]m lugar de celebrar (ou lamentar) a morte da ‘cultura’, portanto, a antropologia deveria aproveitar a oportunidade para se renovar, descobrindo padrões inéditos de cultura humana” (1997: 58).

Quando escreve *O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em via de extinção*, está ocupado em divulgar através das descobertas etnográficas de autores como Rena Lederman; Epeli Hau’ofa e Terry Turner, novas idéias sobre a natureza e a viabilidade das culturas tradicionais estudadas.

Contrariando a idéia do fim da cultura e, antes, chamando a atenção para o fato de que a cultura vem assumindo uma variedade de novas configurações, o que, segundo ele, é o que querem mostrar os críticos pós-modernistas da etnografia, incluindo várias citações de autores que apontam para a mesma direção. Cita Hannerz, quando menciona essas variações enquanto formas sincréticas, translocais, multiculturais e neotradicionais que estão por aí a se multiplicar, cabendo à Antropologia, numa perspectiva de renovação, descobrir tais padrões ainda inéditos das experiências culturais humanas, os quais podem ser comparados à descoberta de vida em outro planeta.

Evidencia a perspectiva de um duplo desenvolvimento, pois ao mesmo tempo em que se desenvolve uma integração global, amplia-se também uma diferenciação local, afirmando, assim, que a homogeneidade e a heterogeneidade presentes na realidade não são excludentes, mas se apresentam como tendências constitutivas da realidade global e em sua perspectiva é assim que devem ser observadas.

O que deve ser realmente posto em consideração é que exigências opostas de indigenização estão diretamente relacionadas com o ecumenismo cultural global, numa visão que examina os limites e releva possibilidades da pesquisa, propondo o contato cada vez mais estreito com a história e com uma atitude firme e desafiadora de recriar a atividade do pesquisador, de maneira cada vez mais integrada com seus colaboradores e consciente das circunstâncias históricas e culturais.

A escolha dos autores se confirma também na discreta referência que Sahlins faz à Clifford diante da constatação de que as acusações que pesam sobre a cultura estão relacionadas a uma crise epistemológica, que considera perene e que é relativa à impossibilidade de qualquer antropologia. Diz o autor sobre Clifford: “[o] mundo não-ocidental, observa com perspicácia James Clifford, ‘está sempre a desaparecer e a se modernizar – como na alegoria benjaminiana da modernidade, o mundo tribal é concebido como uma ruína’.” (SAHLINS, 1988: 202). Isso, portanto, implica que para além da dominação e da passividade, os povos vem resistindo criativamente ao modelo hegemônico. Assim, também dar-se-ia o contato entre fronteiras menores e não menos complicadas, como entre as ilhas e o continente.

1.2.2 Contato e Diálogo – Os Interlocutores

O envolvimento com o campo pode inclusive começar antes do desembarque do antropólogo em “sua aldeia” e prosseguir mesmo quando ele já a abandonou.⁴

Na perspectiva do diálogo que adotei tornou-se fundamental conceder um espaço para apresentar as pessoas que conheci no campo e que se dispuseram a interagir comigo, permitindo-me acompanhá-las no seu dia-a-dia em suas casas, mas também, através de passeios, de reuniões, de conversas informais e formais, possibilitando-me o acesso à realidade que escolhi para estudar.

Todas essas convivências diárias estabelecidas nas visitas que fiz ao campo – ainda que por um curto período de tempo através de visitas alternadas durante um ano e sete meses – transformaram essas pessoas em meus colaboradores, no sentido de pensar o nosso convívio como um labor conjunto. Porém, refiro-me a eles em alguns momentos como meus interlocutores no sentido estrito do diálogo, das trocas verbais estabelecidas entre nós, cujo resultado compõe o corpo desse trabalho.

⁴ SILVA, Vagner Gonçalves da. O Antropólogo e sua Magia. São Paulo: Editora da USP, 2006: 27.



A primeira pessoa que me proporcionou o contato com a realidade da ilha do Maracujá foi o integrante de uma família tradicional da ínsula⁵: Milton Antônio da Costa Santos, conhecido como Baía. O que ele me transmitiu sobre a ilha do Maracujá, naquele momento, em meados do ano de 2007, foi fundamental para que eu pudesse dar seguimento ao projeto de pesquisa que resultou posteriormente nesta dissertação.

Eu já havia reunido algumas informações sobre o local, pois anteriormente, fiz um levantamento sobre os vendedores de açaí da Avenida Bernardo Sayão e lá tomei conhecimento das reservas de açaí nas ilhas sul, a partir daí me interessei em conhecer a realidade insular que cerca Belém, naquele trecho. Iniciei, desta forma, uma coleta de informações sobre as ilhas sul e a margem austral de Belém, a partir de então comecei a escrever o projeto e, nesse período, fui apresentada a Baía.

Nosso encontro foi na cidade de Belém, no seu ambiente de trabalho – o Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS) –, onde ele me relatou que dividia seu tempo entre Belém e a ilha do Maracujá. Na ilha auxilia seu pai na coleta e comercialização do açaí e em Belém, trabalha como presidente da Associação das Famílias de Pescadores e Extratores das Ilhas de Belém (AFAPIB), que a ilha do Maracujá participa até então.

Conversamos sobre temas relativos à vida na ilha, quando demonstrou interesse em auxiliar-me, respondendo as minhas indagações enquanto eu ia a partir daquele momento construindo um caminho para minha pesquisa, que tinha como objetivo conhecer a realidade ilhêa através do contato com os moradores do lugar, observando junto a eles o modo como vivenciam a proximidade entre a ilha e a metrópole amazônica.

Durante esse contato iniciático, que se constituiu num diálogo, comecei a compartilhar imagens, ou ainda, impressões imagéticas (DURAND, 1989) sobre um lugar que era ainda, para mim, desconhecido; impressões imagéticas evocadas na fala do *nativo* sobre a ilha; as relações e as situações por ele vivenciadas lá e cá, no seu transitar constante entre as margens. Foi assim que comecei, então, a construir um conhecimento através de imagens acerca desse universo ilhéu e suas relações com Belém.

⁵ Digo tradicional por ser uma das primeiras famílias a habitar o local.

Foi aí que teve início a minha trajetória etnográfica rumo à ilha; uma trajetória constituída de longas conversas, onde o potencial criativo imagético despertado desde o primeiro encontro me fazia lembrar uma afirmação de Crapanzano: “qualquer que seja a resistência daqueles com quem conversamos, eles sempre são um pouco nossa criação, assim como nós somos a deles” (CRAPANZANO, 1991: 79). Foi ali, naquele primeiro encontro, que comecei a construir as primeiras impressões sobre como seria a vida na ilha do Maracujá através das imagens que os interlocutores suscitavam e que, obviamente, foram se transformando durante o processo que estava apenas começando.

Penso ser pertinente apresentar Baía, na época com 33 anos de idade, como um morador em trânsito, pois apesar de residir e trabalhar na cidade de Belém foi criado na ilha do Maracujá. Sua família reside no local e, sendo assim, ele frequenta a ilha com assiduidade.

Baía nasceu em Belém, mas considera-se pertencente “ao Maracujá”, pois nascer em Belém significa somente que na hora do parto as mulheres atravessam o rio Guamá a fim de dar à luz em um hospital da metrópole, para logo depois retornarem à ilha em que moram. Ele foi alfabetizado no Maracujá, posteriormente, em Belém deu seguimento aos estudos. Morando no bairro da Terra Firme – bairro que sua família adotou preferencialmente na metrópole – e em outros bairros da cidade; tanto ele quanto suas duas irmãs moram em Belém, mas frequentam a ilha do Maracujá frequentemente, pois toda a sua família reside na ínsula.

Na ilha do Maracujá, sua família habita as margens do Furo do Maracujazinho, primeiro ponto da ilha a ser visitado por mim, e onde pude constatar que sua família é bastante numerosa, estando na quarta geração, a saber: sua avó; seus pais; tios e primos; seus irmãos e sobrinhos; todos moram às margens desse pequeno rio e vivem da coleta e da comercialização do açáí.

Quando da minha primeira visita à ilha, fui muito bem recebida pelos pais de Baía: Dona Fátima Costa Santos (55 anos) e seu Raimundo Nazareno Oliveira Santos (58 anos), conhecido como seu Mundico ou Dico. Ambos me receberam várias vezes em sua casa e dispuseram de seu tempo para conversar sobre muitos assuntos relativos ao Maracujá.



Com eles tive um diálogo bastante longo, sobre sua história de vida na ilha e muitos outros assuntos. Eles aproveitavam para comparar “o tempo de agora” e “o tempo do passado”. Motivados por minhas indagações, penso que para eles era também um exercício de aproximação entre si, de lembrarem juntos das situações vividas e acertarem as lembranças num mesmo passo.

O casal – ele nascido na ilha do Maracujá e ela nascida na ilha de Abaetetuba -, lembrou como se conheceram numa das inúmeras festas realizadas na ilha, em meados da década de 1970. Foi a partir desse depoimento que percebi como as festas são importantes para compor os arranjos familiares através de fluxos espaciais quase que ilimitados que se dão no arquipélago situado no contexto belemense, mas também, para além dele.

Com o tempo fui conhecendo outros integrantes da família. Visitei e conversei



com sua avó, dona Francisca Evangelista de Oliveira (79 anos), conhecida também como dona França. Nascida na ilha das Onças, não sabe precisar ao certo quando veio morar no Maracujá. Em alguns momentos relatou que veio ainda criança, juntamente com sua mãe e seus irmãos, já órfãos de pai; em outros, relatou que veio junto com seu marido. Nesse

embaralhamento de memória disse-me que seu filho Mundico, o primogênito, já teria nascido no Maracujá. O fato é que os irmãos dela também vieram morar no local. Apesar de seu estado de saúde e da brevidade de nosso encontro, nossa conversa foi muito prazerosa. Com ela obtive informações preciosas sobre o modo de vida naquele lugar.

Frequentar a casa da família de Baía significou que, por diversas vezes, seus familiares me levaram de barco do Porto até a sua casa, e depois me traziam de volta a outra margem; assim tive acesso aos primos e demais integrantes da família, que são proprietários de barcos. Percebi através deles que na ilha quase todos são parentes, mas que nem por isso são próximos.

Foi através deles que iniciei a percorrer as redes sociais existentes naquele lugar; por exemplo, foi através de dona Fátima que cheguei à casa de dona Luzia, com a idade de 74 anos – prima de dona França, que é sogra de dona Fátima – cuja residência fica

em outra margem da ilha, mais especificamente, na porção do rio Maracujá Grande, que congrega um grupo bem extenso de pessoas.

Dona Luzia, nascida na ilha, moradora também muito antiga das margens do rio Maracujá Grande é, juntamente com o seu marido, seu Juca, responsável pela festividade de santo que pode ser considerada como a mais expressiva da ilha: a festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Com dona Luzia, que conheci em setembro de 2008, na época da festa, tive um contato mais curto em termos de tempo de convívio, porém permeado de simpatia e de boa vontade de sua parte. Nesse primeiro momento ela me levou para conhecer sua cozinha cheia de mulheres preparando a comida que seria servida aos devotos de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, naquela noite. Além disso, me mostrou a capelinha ao lado de sua casa que estava sendo enfeitada para receber as pessoas; enquanto isso conversamos.

Paralelamente, durante esse período, estabeleci um contato muito importante com dona Jesus (42 anos) e o seu marido, seu Abaeté (57 anos), ambos moradores ainda recém-chegados à ilha, pois se mudaram para o local no ano de 2000, sendo originários da ilha de Abaetetuba. Eles migraram para Belém, cada um em uma determinada época, moraram no bairro do Jurunas, posteriormente se conheceram, constituíram família e resolveram mudar-se para a ilha do Maracujá.



Seu Abaeté trabalha no Porto do Açaí, onde é figura muito popular entre os frequentadores. Dona Jesus é professora na ilha do Maracujá, estudante concluinte do curso de Letras na Universidade do Vale do Acaraú (UVA), na foto abaixo, ela está acompanhada de uma amiga também professora que está lendo um texto.



Dona Jesus foi muito generosa em me apresentar a uma extensa rede de relações de seu convívio como professora na ilha. Com ela participei de reuniões escolares nas escolas em que dava aulas, ambas vinculadas e mantidas pelo município de Acará. A primeira escola que conheci situava-se nas margens do rio Maracujá

Grande; depois dona Jesus foi transferida à Escola Fernando Baía, localizada às margens do Furo do Benedito. Foi através dela que participei também de cursos que foram ministrados na ilha do Maracujá por ocasião do Fórum Social Mundial (FMS), em janeiro de 2009.

Tivemos encontros nos espaços urbanos praticados por ela, como por exemplo, a UVA, onde certa feita me recebeu para uma conversa. Também a seu convite, participei de uma reunião ocorrida na casa de dona Luzia, no rio Maracujá Grande, sobre os assuntos relativos ao título de posse da terra. Nessas reuniões para as quais fui levada por dona Jesus, conheci e dialoguei com vários moradores.

É preciso deixar claro que tão importante quanto conhecê-los individualmente, era observar como era o convívio nas reuniões, como se relacionavam em grupo. O diálogo e a observação participante nesses encontros foram fundamentais para percebê-los naquele primeiro momento como um grupo não muito receptivo aos “de fora”, entretanto, com o tempo, alguns passaram a me cumprimentar com simpatia.

Durante esse momento observei que as famílias formam grupos bem delineados. Percebi também que, dependendo da companhia, eu era observada de uma determinada maneira. Busquei, então, percorrer redes diferenciadas, pois assim seria melhor para observá-los na diversidade. No entanto, esse processo não foi nada fácil e nem aconteceu de forma espontânea, pelo contrário, a minha estada na ilha era sempre precedida de certa tensão, resultado de um conjunto de fatores que incluíam minha iniciação enquanto pesquisadora num contexto estigmatizado pela violência como é o bairro do Jurunas somado à aparente desconfiança que sentia por parte dos moradores em relação a minha presença. No entanto, todo esse mal estar era diluído pelo vento e pelo balanço das águas.

Acompanhada de Dona Jesus participei de outra reunião que ocorreu nas margens do Furo do Maracujá Grande, ou como dizem, “no Maracujá” diferenciando do “Maracujazinho” (margens distintas que formam a ilha do Maracujá). Nesse momento estabeleci contato de grande importância para a minha pesquisa, com dona Maria Edna Costa Nascimento (52 anos), que no registro ao lado está acompanhada de sua filha Dienne e de seus netos. Dona Edna é presidente da Associação dos Ribeirinhos Pescadores e Extrativistas da Ilha do Maracujá (ARPEIM), e moradora das margens do Furo do Benedito.



netos queridos, seu marido, filhos, cunhado, genro, nora; todos moradores das proximidades de sua casa, portanto, seus vizinhos; sendo esse tipo de vizinhança, algo comum no contexto ilhéu.

Foi dona Edna que, por sua vez, me levou até a casa de seu Manoel Padeiro (82 anos), morador antigo da ilha do Maracujá, natural de Belém, onde exercia o ofício de padeiro. Esse senhor mudou-se para a ilha com a idade de 28 anos e permanece morando às margens do furo de São Benedito, a uma distância da casa de dona Edna. Conheci também sua esposa, dona Maria do Carmo (49 anos). Nós três conversamos bastante; um diálogo regado a mingau de açai – alimento consumido diariamente pelo casal.



Dona Edna também me convidou a participar de uma reunião com o prefeito do campus da Universidade Federal Rural da Amazônia (UFRA). Nessa reunião estavam presentes alguns integrantes do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), e nela seria decidido o destino da “barraca”⁶ confeccionada pelo grupo de associados da ARPEIM com o objetivo de abrigar os trabalhos do projeto durante o FSM/2009. A barraca chamava atenção por ser esteticamente bonita e dentro de “padrões ecológicos”. Ao final do evento, os integrantes do projeto presentearam dona Edna com referida barraca que teria bom proveito na ilha do Maracujá para sediar eventos da Associação presidida por ela; porém a essa altura, o então prefeito do

⁶ Durante o Fórum Social Mundial ocorrido em Belém, no mês de janeiro de 2009, o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia apresentou seus trabalhos e discussões numa barraca feita de madeira e palha de jupati, confeccionada por dona Edna e outros integrantes da associação da qual faz parte.

campus da UFRA também interessou-se pela construção e resolveu ter uma conversa com dona Edna, a fim de negociá-la mediante um valor monetário.

Dona Edna, então, levou os membros da associação no horário combinado com o prefeito para decidirem em conjunto sobre o destino da construção – percebendo como critério se era ou não vantajosa para eles. Nesse sentido foi que estendeu o convite para mim. Durante as negociações, o prefeito do campus daquela universidade, não concordando com o valor apresentado por dona Edna, por várias vezes mostrou-se indiferente e até desrespeitoso diante da descrição feita por ela do trabalho empreendido na construção da barraca e do valor do material empregado.

O que presenciei não era exatamente um modelo de negociação a ser seguido: percebi palavras de indiferença e idéias preconcebidas que marcam/estigmatizam o Outro, o não-urbano, como sendo destituído de racionalidade, infelizmente. Mesmo que se tratasse de uma reunião de negócios, foi possível perceber no discurso do prefeito uma ausência de valorização do trabalho empreendido pelos ribeirinhos. Sua reação pode não representar uma atitude generalizada em relação às populações rurais – e tendo a acreditar mesmo que não representa –, mas não deixa de ser uma amostra de como se dão as relações entre as margens urbanas e rurais.

Se o lado institucional urbano se comportou da maneira como descrevi, a porção insular, representada por dona Edna e os demais associados foi diplomática, mantendo a negociação no nível do diálogo. Diante disso, dona Edna juntamente com seus convidados, inclusive eu, optou pela recusa da oferta e pela retirada da barraca do campus da UFRA para a ilha do Maracujá. Hoje a barraca funciona como sede da associação e local de eventos culturais, que ela vem promovendo e, assim, estreitando cada vez mais as relações com a cidade de Belém, no sentido inverso, recebendo pessoas e entidades de Belém na ilha.

Em outra situação fui convidada por dona Edna a participar de um evento igualmente importante – dessa feita, na ilha mesmo –, uma reunião organizada pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), realizada na casa de um morador às margens do furo do Benedito, com o objetivo de concluir o fascículo específico sobre pescadores e extrativistas das ilhas sul de Belém. Além do Maracujá, estavam presentes alguns moradores da ilha do Combu e da ilha do Papagaio.

Com isso ia me dando conta que a ilha do Maracujá, junto com outros espaços insulares da área sul de Belém, estava em pleno processo de visibilidade, portanto, ia

percebendo, também, acerca de um dado significativo na ilha já citado anteriormente, que apesar de sua diminuta extensão, os seus moradores distribuem-se em pequenos grupos de vizinhança determinados pelo parentesco e definidos através dos grupos de trabalho na coleta e comercialização do açaí, sendo que também são considerados pescadores artesanais.

Dona Jesus levou-me ao Maracujá para participar de oficinas por ocasião do



Fórum Social Mundial (FSM), cujo objetivo era preparar os moradores para receberem os participantes do fórum em suas casas, momento em que conheci Risoleide, à esquerda na foto ao lado, Fiz contatos importantes que resultaram em diálogos um tanto fundamentais para a pesquisa, como o que tive com a moradora da ilha do Combú,

Risoleide, na margem esquerda da foto. Apesar de termos nos conhecido de forma tão inesperada em plena travessia no rio, através de um diálogo também inesperado, no capô do barco, obtive dados enriquecedores para a etnografia que vinha realizando.

Também com Eliani Pantoja Barbosa (30 anos), moradora do Furo de São Benedito, tive uma longa conversa sobre sua vida e seus projetos. Foi assim que consegui percorrer algumas redes sociais e, através desses contatos, consegui obter uma idéia da extensão da ilha e do modo como os moradores, especialmente aqueles com os quais interagi, se organizavam naqueles espaços de margem.



Percebi também que o teor das conversas com as pessoas que tive um contato mais estreito, portanto, mais duradouro, ou até mesmo através de uma conversa mais longa, sempre esteve para além de uma simples obtenção de dados, passando por uma dimensão mais dialógica, no sentido dado por Gadamer, quando enfatiza que “ter uma conversa” é algo diferente de “engajar-se numa conversa”: engajar-se é algo que está no nível da troca e por isso mesmo mais próximo da compreensão, que por sua vez, só é possível quando há interação dialógica, enquanto abertura para o que é exterior.

Por isso senti-me muitas vezes interagindo com amigos, com pessoas que compartilharam comigo suas experiências e vivências no espaço urbano de Belém, e no espaço insular, onde constituíram suas vidas, me deixando compartilhar dos seus espaços de moradia, por exemplo. Para mim, tratou-se de uma experiência extremamente gratificante. Senti-me, por vezes, entrando numa dimensão mais ampla, qual seja, a de conhecer o fluxo dos moradores da ilha em direção à Belém, e partilhar dos elementos formadores da complexidade da cidade-metrópole; ou como digo em outro trecho desse trabalho, conhecendo através deles um tanto da “face ribeirinha” de Belém. As expressões - e impressões - desse contato dialógico permeiam toda a extensão desta dissertação.

Foram essas pessoas com quem mantive diálogos mais profundos, sem, no entanto, esquecer de tantas outras que também colaboraram direta ou indiretamente com a pesquisa, através de gestos e conversas mais informais.

Capítulo II

Descrevendo os lugares da pesquisa

Pensar uma população em fluxo exige também pensá-la em seu oposto, a partir de sua fixidez. No caso dos moradores da ilha do Maracujá, pensá-los ou buscar compreender as suas experiências cotidianas no estado oposto ao fluxo, é considerar o modo como vivem na ínsula; como fixaram residência naquele lugar; como se organizam socialmente; portanto, implica vê-los, praticando o lugar de moradia, o que significa que ao participar de suas vidas, ainda que temporariamente, é preciso lançar um olhar ao modo como se relacionam com o ambiente físico e social, e como ambos estão profundamente interligados – onde é possível observar que, dialogicamente, o fluxo também está presente.

Antes de desembarcar na ilha, começo descrevendo algumas impressões que o porto do Açaí e a travessia me causaram ao longo do trabalho de campo. A chegada à ilha e aos lugares onde aportei deixaram claro que ambos são espaços que alimentam o diálogo com a metrópole.

Para abrir esse capítulo, entretanto, considere imprescindível apresentar, de forma sucinta, uma visão panorâmica e, ao mesmo tempo, histórica do *locus* da minha pesquisa etnográfica.

2.1 Um *locus* mais ampliado: Belém e suas “guirlandas de ilhas”

O tema que escolhi justifica uma breve apresentação de Belém como a cidade-metrópole rodeada de ilhas, pois Belém deve ser vista como o núcleo para o qual convergem todas elas, no sentido de relevar sua importância no complexo ir e vir das populações insulares e, principalmente, de dar a conhecer alguns aspectos relativos à fundação da cidade, que remetem ao elemento hídrico e insular, somando informações que apesar de não serem exatamente tão novas, todavia, se conjugadas com outras mais recentes, são oportunas e possibilitam uma compreensão a partir de um determinado ângulo, sobre a forma como se dá a relação entre esses espaços, ou melhor, como interagem o continente e suas “guirlandas” de ilhas.

Vale dizer que se trata de uma apresentação sob a perspectiva histórica, pois seguindo a sábia orientação que manda visitar o passado para entender o presente, e outra que diz que o passado “não está apenas no passado: ele constitui nossa sensibilidade e continua de certa forma a ser presente” (RODRIGUES, 1999: 16), foi o que fiz para tentar entender a atual relação entre Belém e suas ilhas, sendo assim importante retroceder no tempo e estabelecer paralelos.

Belém aparece nos escritos como “a primeira floração urbana na Amazônia” (MOREIRA, 1966: 34), banhada pelo rio Guamá e pelo rio Pará, constituindo a chamada Baía do Guajará. A cidade nasce e cresce em função do rio, por isso lhe cairia bem, segundo Eidorfe Moreira (1966) a denominação “Flor das águas”, portanto, como tantas outras cidades amazônicas, a cidade floresceu nutrida pelas águas.

A cidade, de acordo com este autor, por estar situada no vértice de um estuário singular onde se localiza a foz do rio Amazonas, está sob a confluência do mar e do rio, usufruindo, assim, de uma dupla abertura tanto para o ambiente marítimo quanto para o ambiente fluvial, o que resulta num certo antagonismo: o rio trazendo-a para o continente e o estuário conectando-a ao oceano.

Desse antagonismo emergem os dois bairros pioneiros: o da Cidade, que depois passaria a se chamar Cidade Velha, margeando o Guamá, cujo prolongamento irá futuramente resultar no bairro do Jurunas, um dos bairros periféricos mais antigos da cidade, onde preferencialmente transitam os moradores da ilha do Maracujá; e o bairro da Campina, margeando a Baía do Guajará e seguindo a direção do estuário, para onde a cidade irá desenvolver-se posteriormente.

À princípio, a cidade tendeu mais para o rio que para o mar, “razão porque a primeira rua da cidade, a rua do Norte, hoje Siqueira Mendes, surgiu desse lado e se orientava no mesmo sentido” (op. cit. p. 48), por isso é que vale a pena referenciar Moreira (1966), quando diz que Belém já foi mais “guamaense” do que “guajarina”. É notório que o rio Guamá “sempre desempenhou papel relevante na vida da cidade, que foi a primeira via de comércio com os índios, [uma vez que] por ele ia-se ao Maranhão (Estrada do Maranhão) além de que as suas terras eram as preferidas para as culturas agrícolas” (op.cit. p. 48/49), sendo assim, é ele que dá o sentido inicial para o desenvolvimento da capital paraense.

A cidade cresce inicialmente no sentido de margear o rio Guamá, por isso é pertinente ressaltar-lhe o desenho periférico, pois “só depois é que passou a se expandir

em termos de penetração” (op.cit. p. 48). Portanto, trata-se de um núcleo citadino que se localiza a princípio, numa ponta de terra, ornado por um conjunto de ilhas que a sua volta “se alinham e formam guirlandas” (op.cit. p. 57), crescendo no sentido marginal aos rios Pará e Guamá. As ilhas estendidas de sul a norte, contornando o lado oeste da faixa de terra, dão-lhe uma singularidade evidenciada nos estudos sobre a cidade, posto que “[n]enhuma cidade do Brasil apresenta tão numeroso constelário de ilhas como Belém” (op.cit. p.69).

A pequena faixa de terra onde a cidade foi edificada é enfatizada pelo geógrafo, como sendo a princípio uma ilha, cercada por um furo ou braço do Guamá, posteriormente aterrado, deixando o alagadiço do Piri como principal vestígio, o que levou Eidorfe Moreira a fazer o seguinte comentário:

Ao que tudo indica, o sítio da atual Cidade Velha foi originalmente uma ilha, como outras tantas que existem do mesmo lado da baía e do estuário – Caratateua, Mosqueiro, Colares, etc, separada do continente por um furo ou braço do Guamá, posteriormente obstruído pelos pirizais e outras vegetações palustres” (op.cit. p.58)... [o que o leva a afirmar que] Belém nasceu por assim dizer insular (op.cit. p.69).



Na iconografia ao lado, considerada como a mais antiga vista da cidade⁷, está delineado o cenário onde foi erguida a construção do Forte do Presépio: em primeiro plano está a Baía do Guajará; à direita, é possível ver a desembocadura do rio Guamá e uma espécie de praia onde está o Forte do Presépio; ao centro, o Igarapé do Piri; à esquerda, outra praia e, ao fundo, um trecho da floresta Amazônica, confirmando que a primeira edificação se dá numa faixa de terra cercada por água, que seria elemento de discussão sobre mantê-lo ou não, tendo sido, no entanto, posteriormente aterrado por ordem do Conde dos Arcos, justificando-o por tratar-se da “higienização de Belém e seu

⁷ Vista de Belém (1616), por O. Fagardo, disponível em dissertação de Euler Santos Arruda, “PORTO DE BELÉM DO PARÁ: Origens, Concessão e Contemporaneidade”.

Fonte: <http://www.ippur.ufrj.br/download/pub/EulerSantosArruda.pdf> .

embelezamento” (PENTEADO, 1968: 116). Daí que quando a cidade é efetivamente fundada “já não havia mais a ilha, embora a extensão de área pantanosa sugerisse a sua existência” (op.cit. p.58).

A idéia de relacionar o rio à sujeira e o aterro à higienização permanece até os dias atuais, como pude perceber nas conversas que tive com moradores da ilha, por exemplo, na conversa realizada no Porto do Açai com Dona Jesus sobre “os da ilha” e “os de fora”, disse-me ela:

Gente assim que não é da ilha e gente que tem condições mesmo, tudo limpinha, tudo arrumadinho, não pisam na lama. Deus o livre, se pisar na lama! Não tomam banho no rio. Entendeu? Por que ela [referindo-se a uma moradora recente da ilha] é daqui de Belém. Ela foi daqui pra lá [para a ilha]. Casou com um rapaz e foi morar lá. E eu acho que devido os costume dela daqui, ela não deixa os filhos dela tomarem banho no rio, pisar na lama.

No registro a óleo feito por Teodoro Braga sobre a fundação de Belém⁸, cujo ângulo é o inverso da iconografia acima, há uma visão do rio e nela é possível ver a



⁸ Fonte: <http://parahistorico.blogspot.com/2009/02/exploradores-e-fundacao-de-belem.html>,

contra-margem formada pelo extenso arquipélago que rodeia a cidade. É possível perceber também a “Casa Forte”, denominação inicial do Forte do Presépio, hoje Forte do Castelo, cuja construção tem início em 1616, a qual foi erguida em pequena saliência à margem esquerda do Igarapé do Piri, que já dividia a então proposta de cidade que ali se erguia. Obviamente que tais margens já eram habitadas por índios.

Para Eidorfe Moreira (1966), “por essa circunstância posicional” as ilhas já teriam importância suficiente, porém assinala esse autor que tal fato passa despercebido nos estudos de geógrafos regionais, o que só reforça a constatação de que a cidade de Belém, ao longo do tempo foi dando as costas ao conjunto de ilhas que sempre a circundou. Também não consta nos registros mais antigos da cidade uma ênfase sobre o abastecimento de açaí vindo das ilhas em geral e, especialmente das ilhas sul, algo que hoje é mencionado com certa frequência, haja vista a quantidade de tabuletas espalhadas pela cidade que indicam a venda do “Açaí da Ilha” como garantia de qualidade do produto.

Moreira apresenta uma classificação para o “constelário” de ilhas em três grupos: “as que defrontam a cidade, as que margeiam o lado direito do estuário e as que se localizam do lado do Guamá” (MOREIRA, 1966: 71). Percebe-se, assim, que defrontar a cidade, significa estar no sentido do estuário, portanto a cidade de que fala, está direcionada para o oceano. Reafirma ainda o autor que “as ilhas do lado do Guamá tem reduzida significação para Belém, a “começar por se acharem na margem oposta à da cidade” (op.cit. p. 71), o que denota uma atitude de indiferença com a margem do rio Guamá, bem como em relação ao próprio rio e as suas ilhas, em detrimento da valorização do sentido do estuário.

Em muitas obras históricas sobre a cidade de Belém, as ínsulas são mencionadas, porém algumas delas sem denominação. Além disso, também é fácil perceber uma notória confusão com os seus nomes, como revela o trecho da obra de Eidorfe Moreira sobre as ilhas sul. Diz ele que “destacam-se pelo seu tamanho as de Cambu, dos Patos, São Benedito, Marinheiro, Murutucu, Paulo da Cunha e outras mais.” (*ibidem*, p.71). Provavelmente a ilha de São Benedito seja a ilha do Maracujá; Marinheiro e Cambu, mesmo grafadas diferentemente, podem ser a mesma ilha.

Tendo, de fato, o desenvolvimento da cidade seguido em direção ao estuário e depois rumo ao centro, apontando para sua interiorização/continentalização, que no período subsequente, foi o sentido mais valorizado para o crescimento da metrópole, a

orla sul do município, bem como as suas ilhas, foram de certa maneira deixadas de lado no processo de desenvolvimento da cidade.

O trecho de Belém onde estão localizados os bairros do Jurunas, Condor e Guamá, compreende uma porção bem antiga, cuja ocupação inicial por indígenas, mestiços e negros remonta desde o século XVII (RODRIGUES, 2008: 73/74), por ser um terreno alagadiço e sem valor imobiliário, teria sido ocupado inicialmente pelos menos favorecidos, e a partir daí começa um lento processo de incorporação à área de expansão da cidade.

Mas, para aos viajantes que chegam à cidade pelo acesso mais antigo que é a via fluvial, e ali aportam, é obrigatório o trânsito pelo bairro do Jurunas para chegar ao centro da cidade e mesmo aos outros bairros, enquanto que, dada a sua localização geográfica, ao extremo sul da cidade, não é passagem obrigatória para os bairros mais centrais, portanto, resulta que suas ruas são desconhecidas para os não-moradores ou para os que chegam à Belém por via terrestre, por isso, afirma a autora em sua etnografia:

Quem chega à Belém por via rodoviária não vê a *cidade ribeirinha* e quem mora em Belém e nunca visitou a orla, não faz idéia do mundo que aí pulsa em movimento constante, dorme e acorda, num vaivém ininterrupto de canoas e barcos, nos diversos portos em atividade (RODRIGUES, 2008: 78).

Mesmo sem o devido reconhecimento, basta um passeio pela Rua Bernardo Sayão, para compreender que ali o fluxo de pessoas cresceu vertiginosamente à revelia do poder público, ou, melhor dizendo, nunca parou de crescer, seguindo a tendência do crescimento inicial da cidade em direção ao Guamá. Fluxo absolutamente marcado pelo intenso trânsito de moradores das ilhas sul, que, agora, começam a apresentar-se com uma visibilidade crescente, principalmente pela produção do açaí, fruto que ganha status no mercado internacional, a partir de uma globalização econômica que valoriza produtos amazônicos – *made in rain forest* - e movimenta cada vez mais a economia local.

Apesar da área total da cidade de Belém, medir aproximadamente 1.065 km², ou 50.582,30 hectares, dos quais 34% são de área continental e 65% de área insular, esses dados correspondem à região metropolitana. O geógrafo Eidorfe Moreira (1966) já mencionava a diferença entre região metropolitana e área do município, segundo ele:

[a] região belemense não se confunde com a área do município, uma vez que compreende acidentes e setores não incluídos nessa área. Integram-na também parte do rio Pará (Baía do Marajó), a Baía do Guajará em toda a sua extensão, a secção inferior do Guamá e seus afluentes e as ilhas que margeiam e defrontam a cidade, ainda que administrativamente nem todas elas pertençam ao município (MOREIRA, 1966: 59).

Sendo a área do município mais restrita, o fato das ilhas pertencerem à região metropolitana, não significa dizer que pertençam administrativamente ao município, este é o caso específico da ilha do Maracujá, que apesar de localizar-se a uma distância já mencionada, à vinte minutos de barco do extremo sul de Belém, e suprir algumas de suas necessidades básicas nesse município, encontra-se vinculada administrativamente ao município do Acará, o que provoca uma situação incômoda entre os moradores que frequentemente não sabem a quem recorrer diante de certas situações, mas acabam quase sempre recorrendo à Belém por estar mais próxima e possuir mais recursos disponíveis.

Como se não bastasse, há um outro dado interessante se não fosse tão confuso, porque não totalmente esclarecido pelos interessados, trata-se de uma inclusão político-administrativa deste imenso constelário insular pelo município de Belém, através da Lei Orgânica do Município de Belém e do Plano Diretor, ambos datados de 1990, como um reflexo da Constituição Federal de 1988, que no seu artigo 182 tornou obrigatória a elaboração de planos diretores para todos os municípios, sob pena de proibição do auxílio financeiro do estado para com os faltosos.

No município de Belém são esses documentos que pela primeira vez mencionam o complexo de ilhas que circundam a capital e, como já foi dito, fazem parte de sua região metropolitana. Neles, a compreensão de insularidade está vinculada à relevância socioambiental, estando apoiada na idéia de natureza como expressão do ser paraense, gerando posteriormente uma política de ordenamento desses espaços insulares – num total de 39 ilhas - que passam a ser distribuídos em 08 distritos administrativos juntamente com os demais bairros de Belém, sendo 26 ilhas pertencentes ao Distrito de

Outeiro - DAOUT e 13 ilhas pertencentes ao Distrito de Mosqueiro - DAMOS, conforme dispostos no quadro abaixo⁹.

DISTRITO ADMINISTRATIVO	DISCRIMINAÇÃO
Distrito Administrativo de Mosqueiro-DAMOS (13 ilhas)	<p>Ilhas: Mosqueiro; São Pedro; Maracujá; Pombas; Papagaio; Canuari; Conceição; Maruim I; Maruim II e 04 ilhas sem denominação.</p> <p>Bairros: Maracajá; Vila; Mangueiras; Praia Grande; Aeroporto; Farol; Chapéu Virado; Natal do Murubira; Porto Arthur; Murubira; Ariramba; São Francisco; Bonfim; Carananduba; Marahu; Caruara; Paraíso; Sucurijuquara e Baía do Sol.</p>
Distrito Administrativo de Outeiro-DAOUT (26 ilhas)	<p>Ilhas: Outeiro (Caratateua); Santa Cruz; Jutuba; Coroinha/Nova; Croinha; Urubuoca/Paquetá-Açu; Cotijuba; Itatuoca; Urubuoca/Papagaios/Jararaca; Barra/Patos/Jararaquinha; Redonda/Jararaca/Longa; Patos/Nova/Mirim; Cruzador; Fortinho; Fortim/Barra; Cintra/Maracujá; Marineira/Combu; Murutura/Murutucu; Paulo da Cunha/Grande; Poticarvônia/Ilhinha; Negra; Viçosa e 06 ilhas sem denominação.</p> <p>Bairros: Água Boa; Brasília; São João do Outeiro e Itaiteua.</p>

⁹ Fonte: CODEM-Companhia Desenvolvimento e Administração da Área Metropolitana de Belém. Nota: Distribuição definida conforme a Lei nº 7.682, publicado no Diário Oficial do Município de Belém, em 05 de janeiro de 1994, tendo esta conformação até a criação da Lei Nº 8655 de 30 de julho de 2008.

Posteriormente, em 1994 é elaborado um plano diretor específico para as ilhas, o Plano Diretor das Ilhas, promulgado pela Lei nº 7.684 de 12 de janeiro deste mesmo ano, dando início a algumas transformações de cunho político e social e, conseqüentemente, promovendo certa visibilidade às ínsulas, em especial às ilhas sul, mais obscurecidas, como já foi dito anteriormente, por contra-margear um trecho da cidade que dá as costas para o rio Guamá, como diz Eidorfe Moreira, “a margem oposta da cidade”.

A distritalização acrescentou à ilha do Maracujá uma complexa vinculação à região metropolitana de Belém, complexa porque confusa, ambígua, pelo fato de tratar-se de duas informações geradas por órgãos oficiais, pois há um mapa expedido pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) onde a ilha do Maracujá consta como parte do município do Acará; como há, também, um mapa expedido pela Companhia de Desenvolvimento e Administração da Área Metropolitana de Belém (CODEM), onde a ilha do Maracujá consta como parte do município de Belém.

O rio Guamá guarda uma relação secular com a cidade de Belém, de grande importância para o setor econômico e de transporte no contexto paraense. O meio fluvial constitui o elo entre a metrópole, as ilhas e as demais cidades do interior do Estado e, de outros estados também, como o Maranhão. Em alguns casos, é a única via de acesso possível, revelando-se a única entrada de mercadorias oriundas do interior, principalmente de produtos alimentícios, por exemplo: o açaí; a farinha de mandioca; o cacau; a pupunha; o cupuaçu; além de uma grande variedade de peixes. É por essa via que Belém apresenta sua face ribeirinha, através dos coletivos humanos que sempre transitaram pela orla do Guamá.

Contudo, a urbanização desordenada foi alterando o horizonte panorâmico da cidade, como conseqüência disso o rio Guamá foi perdendo visibilidade, suas margens, foram paulatinamente sendo apropriadas e privatizadas, de maneira a encobrir o espelho de águas e as ilhas da perspectiva do belemense.

Mesmo sem conseguir impedir o acesso do mundo ribeirinho ao continente, haja vista que qualquer fresta ou porto sempre foi suficiente para o mundo ribeirinho adentrá-lo, daí porque a presença de tantos portos clandestinos nessa área, parecendo haver desde os primórdios uma espécie de rejeição ao elemento hídrico.

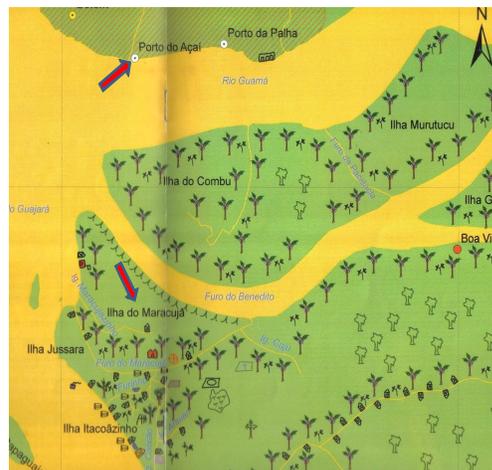
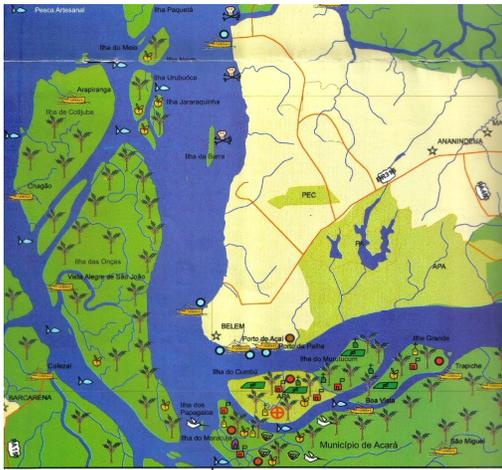
Não bastasse isso, o recente projeto *Portal da Amazônia* com a promessa de revitalizar a orla de Belém através de uma versão espetacularizada e higienizada do

cenário da orla, atribui para si a tarefa de fomentar o seu uso mais extensivo, como se houvesse mesmo tal necessidade. Para os frequentadores desse trecho da cidade o que não falta é uso, pois a orla vive de uma intensa vitalidade, dia e noite.

O relativo destaque que as ilhas sul começaram a ter, especialmente a partir da década de 1990, está ligado talvez mais estreitamente à produção do açaí, que aliado à proximidade do centro mercadológico na metrópole, é valorizado como um produto de qualidade superior ao que é coletado mais distante. Apesar de desconhecidos para o resto da área urbana da metrópole, os moradores das ilhas sempre contribuíram de forma direta para manter pulsantes os bairros do Jurunas; Condor e Guamá, que margeiam o rio Guamá e que ainda são os mais populosos de Belém. Considerando esse transitar constante pela margem sul de Belém foi que resolvi conhecer os moradores da ilha do Maracujá.

2.2 Localização geográfica Insular-Continental

Na vista panorâmica das cartografias abaixo¹⁰, é possível observar que “o Maracujá” compõe um vasto complexo de ilhas que circunda a metrópole paraense.



¹⁰ Extraídas do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, Fascículos 21 e 8, respectivamente: Movimento das Peconheiras e Peconheiros da Ilha de Itacoázinho, Igarapé Caião e Igarapé Genipaúba – Baixo Acará, Pará; Ribeirinhos das Ilhas de Belém.

A ilha do Maracujá ocupa uma área de aproximadamente 6.465.916,11 metros quadrados e está situada à margem esquerda do rio Guamá. É preciso deixar claro que a ilha do Maracujá não possui uma representatividade política, portanto, ela é oficialmente parte do município do Acará que lhe faz fronteira ao leste. A sede do município é bem distante da ilha e contrasta com a proximidade do município de Belém. Não há ainda uma resolução que nesse sentido e nem um esclarecimento quanto a essa vinculação. Consultei um documento expedido pela Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que traz a descrição dos limites do município do Acará:

Começa na confluência dos rios Acará e Moju, confronte a foz do igarapé Jaguarari; segue pelo álveo do rio Moju, até a sua confluência com o rio Guamá; continua pela margem esquerda deste rio e pelo álveo do canal ou furo de São Benedito, até sair no álveo do rio Guamá deixando para Belém as ilhas da foz daquele rio, e sobe o rio Guamá até a foz de seu afluente esquerdo, igarapé Jacarequara,

Entende-se daí que as ilhas sul estão sendo entregues ao município de Belém e, nesse caso, também a ilha do Maracujá.

No diálogo com Baía, presidente da Associação das Famílias dos Pescadores e Extratores das Ilhas de Belém (AFAPIB), realizado em julho de 2008, ele me dizia que há pouco tempo atrás o sentimento de pertença dos moradores era mais voltado para a região do Acará do que para Belém. Eu pude constatar algumas vezes os moradores da ilha se perceberem acaraenses, enquanto a minha expectativa fosse a de que eles seriam maracujaenses.

Entretanto, hoje a questão do pertencimento divide opiniões, pois alguns preferem o Acará e são criticados por outros que desabafam sobre a inoperância do município do Acará frente às demandas da ilha e, por outro lado, há alguns que preferem Belém, alegando que já utilizam os serviços oferecidos pelo município, tais como a saúde, a educação, a alimentação, a água, pois ainda que haja na ilha algumas instituições públicas implantadas pelo município do Acará, como o Posto de Saúde e duas escolas de 1ª a 4ª séries, as escolas funcionam com certa precariedade e o posto de saúde nem sequer funciona.

Essa é uma questão que vem se tornando cada vez mais importante para eles, pois em quase todas as entrevistas que realizei o assunto era mencionado sempre de

forma que alguns defendem o Acará e outros defendem o município de Belém, alegando que todas as suas necessidades básicas já são supridas de forma improvisada na margem urbana. O impasse existe porque há um mapa expedido pela Prefeitura de Belém através da CODEM onde o limite sul do território de Belém engloba a ilha do Maracujá, e há um mapa expedido pelo IBGE, no qual o limite sul de Belém vai até o Furo do Benedito, deixando a ilha do Maracujá de fora.

Quanto a existência de dois mapas, um expedido pelo IBGE e outro pela CODEM, onde a ilha do Maracujá aparece vinculada respectivamente ao Acará e à Belém, a maioria dos moradores afirma que tal situação não é esclarecida para eles, que continuam sem saber a quem de direito pertence à ilha. No entanto, em tempos de eleição alguns votam em Belém enquanto que outros votam no Acará; no caso de serem beneficiários de algumas políticas públicas, também a questão do pertencimento vem à tona. Notei que essa situação os aflige de várias maneiras, além de dividir as opiniões entre eles sobre a quem pertencer em termos geopolíticos e administrativos, enquanto isso, os moradores do Maracujá permanecem à margem do Acará e à margem de Belém, apesar de ser com o município de Belém, pela proximidade e pelo que o município tem a oferecer diariamente, o seu vínculo maior.

Oficialmente o Maracujá pertence à área metropolitana de Belém, e a partir de uma determinação legal que distritalizou o seu espaço geopolítico, a ilha tornou-se parte do Distrito Administrativo do Outeiro (DAOUT), juntamente com mais 26 ilhas formadoras do complexo insular que pertence à capital paraense, já mencionado anteriormente.

Em 2006, ocorreu um censo na ilha que registrou a presença de 150 famílias. O censo foi realizado pela AFAPIB em parceria com o Ministério Público e outros órgãos. De acordo com as informações de Baía, os dados em questão são passíveis de alterações, pois as famílias continuam crescendo e uma prova disso é que recentemente o jornal Diário do Pará ao realizar uma matéria na ilha do Maracujá, em 06 de junho de 2010, publicou a informação da existência de “260 famílias que moram na comunidade”.

No diálogo com o seu Abaeté fica claro que o crescimento da população na ilha está ligado ao aumento da população na metrópole, o que acarreta uma mudança no espaço da ilha e, conseqüentemente, nas formas de praticar esse lugar. Para o morador que é - apesar de estar na ilha a não muito tempo - segundo ele mesmo, um profundo

conhecedor da realidade do ribeirão, pois sempre viveu “nas beira”, hoje em dia os moradores tem muito mais necessidade de vir à cidade do que antigamente, diz ele:

Eles sempre vieram, mas não era assim, assim constante, porque antigamente o povo aqui vivia de caça, né. Tinha muita caça né. Então eles viviam de caça, tinha lá: caça, farinha, vinha aqui pá comprá um sal, assim uma outra coisa diferente, o café, o açúcar, uma despesa básica, mas o resto eles tinha lá. Então depois foi crescendo a população foi acabando né! Foi acabando os bicho doméstico, vamo dizer assim foram acabando as paca, tatu, as cotia né! Os bicho, né! Que alimentavam; muito peixe tinha, que agora tem pouco né! Naquele tempo tinha muito e muitos filhote, sabe, agora é isso. É, agora vai tê que comprá; vendê aquele produto prá, como eu digo, pra plantá, pra colhê, pra vendê aqui e comprá suas alimentação, não é? Tem que ser assim agora porque a população cresceu muito, então, o que dava pra um não pode dá pra seis, cresceu muito, e cresce cada dia a população e como eu lhe digo se tinha um espaço de seis metro, hoje você já vê uma casa no lado da outra. Ficava uma casa longe uma da outra, agora não, já é assim, então um casal tem quatro filhos, né. Às veze um, já casô, já tem uma casinha no lado, outro já vai outra no lado, ai já tá, muitos num sai, fico lá mesmo.

Esse trânsito é facilitado pela pequena distância em relação à Belém, aproximadamente 3 km do sul da cidade, tomando como pontos de referência o extremo norte da ilha em relação à margem mais próxima da metrópole, de acordo com os dados fornecidos em 2009 pela CODEM. O tempo necessário para chegar à ilha varia entre vinte a quarenta minutos dependendo da embarcação utilizada: se for um barco do tipo rabeta¹¹, o tempo é de vinte minutos; em outras embarcações mais lentas pode levar quarenta minutos ou mais.

Situada dentro de um ecossistema estuarino característico que circunda Belém, sofrendo a influência direta das marés dos rios que a circundam, os mais caudalosos são o Guamá e o Pará, ou Guajará, sendo suscetíveis a variações sazonais, principalmente no período de dezembro a abril quando ocorrem constantes inundações na região.

Daí a predominância do açazal pela caracterização do solo como sendo de várzea, seguindo uma rítmica – que para Leroi-Gourhan (1987) é criadora do espaço e do tempo [que aqui considero relevante chamar de espaço e tempo ribeirinhos] –

¹¹ Refere-se ao motor e hélice traseira, não muito funda, acoplada às pequenas embarcações e usadas em rios de pouca profundidade. Fonte: <http://www.dicionarioinformal.com.br>.

relacionada ao fluxo das águas, que configura as formas de sociabilidade, as práticas e as vivências dos sujeitos naquele contexto ecológico e social (HARRIS, 1998).

Diégues enfatiza que uma ilha, sendo uma “porção de território” onde se efetivam práticas, é sempre um território construído pelas pessoas em interação, mas não de forma interna, isolada, uma vez que

“[...] é também um espaço historicamente produzido e continuamente sacralizado por diferentes práticas simbólicas. É também um território produzido socialmente dentro e fora da ilha, segundo ciclos e práticas econômicas que se alteram continuamente, ainda que, freqüentemente, num ritmo menos rápido que o continente.” (DIEGUES, 1997: 13)

Tanto a margem insular quanto a continental, revelam-se cenários culturais que implicam em jogos sócio-espaciais dinamizados pela presença do rio no cotidiano das pessoas que praticam os lugares (CERTEAU, 1994): o seu curso é o fluxo intenso onde singram barcos que, de ribeira em ribeira, integram o homem e o meio de forma indissociável. Esse fenômeno não ocorre apenas porque manejam os ecossistemas que compõem o vasto arquipélago, mas, também, devido ao fato de valorizarem uma pertença à ilha em que nasceram ou moram, diferenciando-se dos moradores das demais ínsulas, como também dos moradores da margem continental, pelo fato de pertencerem à ilha do Maracujá.

Por isso, a potência das imagens da água e da ilha se entrelaça à dinâmica daquilo que aqui pode se chamar de um imaginário ribeirinho, pois como às águas os ilhéus, identificados como ribeirinhos, revelam fluxos, ou ainda, devires identitários trans-fronteiriços com implicações sócio-estéticas e éticas complexas.

Ao mesmo tempo em que esses devires identitários podem indicar uma idéia de “ilheidade” (DIEGUES, 1997), de pertença a um contexto que os identifica no campo das relações sociais, como sendo oriundos de um lugar que os singulariza frente aos não moradores das ilhas, havendo assim uma unidade na diferença que indicaria, seguindo uma inspiração simmeliana, a presença de algo como um “ideal insular” (SIMMEL, 1996a).

No entanto, percebe-se que no entendimento dos moradores o local onde vivem, antes de ser uma ilha é, na realidade, “um sítio”. Mas não usam apenas essa denominação, pois ouvi outras para nominar os seus espaços de moradia, tais como “vila” e “interior”. É importante mencionar que não ouvi espontaneamente ou

cotidianamente a denominação ilha. Tudo indica que seja a partir da compreensão do lugar como a que aponta seu Manoel Padeiro, de que “ilha é tudo isso aqui e sítio é cada um no seu pedaço”.

Outro ponto de observação merece ser mencionado também, ainda sobre a localização, relativo à importância que é atribuída aos rios que banham a ilha e que lhe conferem o nome, no caso da ilha do Maracujá, que é banhada pelo rio de mesmo nome e pelo furo do Maracujazinho. Os rios diferenciam os moradores de cada uma das ilhas, como também, os moradores de uma mesma ilha. Na ilha do Maracujá, por exemplo, os moradores se distinguem pelo rio que povoam as margens. Sendo assim, há os moradores do [furo do] Benedito, os moradores do [furo do] Maracujazinho e os moradores do rio Maracujá Grande.

Tal questão aparece bem exemplificada no relato de dona Jesus, quando explicou durante uma conversa que os moradores situados à margem do Furo do Benedito – que banha as ilhas do Combú e do Maracujá – se denominam moradores do Benedito e não do Combú, ou do Maracujá. Ao que parece tais moradores, por vezes, acabam por ignorar a pertença à ilha, restringindo-se ao rio; ao furo, ou, negociam essa pertença de acordo com a necessidade. Segundo dona Jesus:

Porque só era Combú do lado daqui, da entrada do rio, aqui desse primeiro rio, Guamá que chamam né. Esse povo daí tudo era Combú, já o povo de trás, não se chamava Combú, se chamava Benedito, aí, parece que mudou isso aí, tudo é Combú agora.

Parece que a lógica do pensamento de seu Manoel Padeiro ainda se aplica aqui, pois o que é mais próximo, no caso o rio cuja margem abriga as casas, é o que conta na hora de fazer a referência ao lugar de pertencimento. Nesse sentido é que os moradores da ilha do Maracujá distinguem na ilha três pontos, ou, melhor dizendo, três margens onde se localiza a sua população, como eles mesmo chamam: tem “o Benedito”, referindo-se às margens do Furo do Benedito; “o Maracujá” ou “Maracujá Grande”, referindo-se às margens do rio de mesmo nome e “o Maracujazinho”, referindo-se às margens do furo do Maracujazinho.

É nesses locais que se concentra a população da ilha, obviamente que com suas respectivas diferenciações. Por exemplo, no furo do Benedito, existe um lugar conhecido como São Paulo, local onde funciona uma famosa quadra de futebol de

mesmo nome, que faz a diversão dos moradores e onde funciona também uma escola, na qual são realizadas as Festividades de São Benedito e de Nossa Senhora da Conceição. Nesse caso, eu ouvi dos moradores: “moro no São Paulo que fica no Benedito”, isso ocorre porque a margem do furo do Benedito é muito extensa, cabendo tal diferenciação.

O outro ponto compreende a margem do rio Maracujá Grande, rio que separa a ilha do Maracujá da ilha da Juçara e de Itacoã. Boa parte da população da ilha vive nesse local, funcionando ali, provisoriamente, uma escola mantida pela prefeitura do Acará. Existe também nesse trecho da ilha algumas festas de santo prestigiadas como a Festividade do Espírito Santo, a Festividade de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro que é a mais divulgada, e a Festividade de São Pedro.

O terceiro ponto, que compreende as margens do Furo do Maracujazinho, concentra um bom número de moradores, a maioria pertencente à família Santos. Nele se encontra a sede da primeira associação envolvendo diretamente os moradores da ilha junto com os de outras ilhas: a Associação das Famílias dos Pescadores e Extratores das Ilhas de Belém (AFAPIB). Há um centro comunitário no local e a realização da Festividade de São João, no mês de junho.

Na extensa margem banhada pelo rio Pará no lado oeste até o noroeste da ilha, vê-se algumas moradias esparsas, e, bem no extremo norte, por exemplo, nota-se uma ponta de areia onde está localizada a casa do seu Abaeté, local denominado por todos de “prainha”.

O local de terra firme que faz limite ao leste com a ilha é chamado pelos moradores de “Quitéria”, é o lugar que abriga paradoxalmente o cemitério e uma fonte que abastece muitos moradores, eles também coletam água na margem urbana, nos “bicos de água” existentes no Porto do Açaí e no Complexo do Jurunas.

Dentre os aspectos relevantes aqui levantados, e, ainda que numa rápida visada, o ambiente insular coberto de mata pareça tão contrastante com o ambiente urbano metropolitano, foi possível observar que ambos contextos implicam relações cotidianas estreitadas pela proximidade, e não podem ser tomados separadamente. Portanto, para melhor compreender as complexidades sócio-culturais da ilha do Maracujá é preciso considerar de um lado, o intrincado universo de ilhas onde está inserida e, de outro, tão próxima da ilha, a margem urbana.

2.3 Desembarcando no Maracujá

Na primeira visita que fiz à ilha do Maracujá saí de minha casa no bairro de Canudos em direção ao bairro do Jurunas, onde fica o Porto do Açaí. A essa altura já havia sido informada de que esse seria o melhor acesso à ilha do Maracujá. Quando cheguei ao Porto, não consegui observá-lo com tranquilidade, afinal era a primeira vez que ia naquele lugar localizado em área considerada perigosa devido os constantes assaltos e o tráfico de drogas, por isso sentia-me apreensiva. A única referência que tinha era a barraca do seu Abaeté, que naquele momento ainda não havia chegado, porém sua barraca já estava funcionando, me apresentei ao seu filho Max, dizendo-lhe que queria ir para a ilha do Maracujá.

Era mês de maio e o porto começava a ficar repleto de açaí, Max me perguntou para onde exatamente eu queria ir, pois “a ilha do Maracujá é grande e tem o Maracujá Grande e o Maracujazinho”, nessa fala estava embutida uma importante orientação sobre a organização daquela população em território insular já mencionada no item anterior, mas por ser recorrente será tratada novamente.

Quando eu disse o nome da pessoa que iria visitar, imediatamente fui colocada em contato com a rede de parentesco daquela família, Max localizou um primo de Baía que estava no porto se preparando para regressar à ilha e aceitou me levar até a casa de seus parentes, foi assim que rumei para a ilha do Maracujá pela primeira vez, já em contato com uma das realidades mais expressivas da ilha, o parentesco, item que desenvolverei mais adiante.

O balanço tranquilo das águas cintilando ao sol das nove da manhã foi acalmando toda a tensão, alguns golfinhos brincavam aos pares em volta do pequeno barco, naquelas águas brilhosas. Outra presença majestosa, que eu veria tantas vezes era a das borboletas amarelas sobrevoando a superfície lisa do rio que o casquinho¹² motorizado ia cortando mansamente até a ilha.

Finalmente aquela massa verde foi se aproximando cada vez mais, uma vegetação impactante, típica de várzea, onde predominam os açazais. A essa altura já estávamos abeirando a ilha, quando passamos por uma residência de dois andares construída no meio da água. Tratava-se de uma arquitetura diferente e destoante das

¹² Nome comum na região amazônica para pequenas embarcações de madeira que podem ser movidas a remo ou a motor.

demais, com uma placa de madeira indicando: Porto Hanna. Mais tarde fico sabendo que se trata de morador novo, um médico de Belém que comprou o terreno dos familiares de um antigo morador já falecido, situação que não é aprovada pelos mais antigos.

A expectativa de encontrar um porto central na ilha e a partir dele um espaço de convergência dos moradores não se realizou, pois na ilha do Maracujá não há nem porto central nem o tal espaço, o que há são habitações construídas margeando toda a extensão da ilha, melhor seria dizer abeirando, pois todas se localizam na beira do rio e de frente para o rio, diferentemente da margem urbana de onde vim, onde as casas estão posicionadas de costas para o rio e de frente para o interior da cidade.

Noto em cada habitação uma armação de madeira que os moradores chamam de ponte, cuja finalidade é servir de atracadouro aos barcos e facilitar o embarque e desembarque, pois mesmo que os donos da casa não possuam barcos próprios, o que não raro encontrei na ilha, é necessário abrigar outros barcos que ali venham aportar.

Chamou a minha atenção uma ilhota situada a oeste do Maracujá, denominada de Ilha dos Papagaios bem na direção de uma ruazinha de água por onde o barquinho em que me encontrava, enveredou. A ruazinha a que me refiro chama-se Furo do Maracujazinho, observei que há muitas casas abeirando em ambas margens, casas de madeira, cobertas com telhas de barro, algumas de dois andares, outras avarandadas, mas cada uma delas com o seu atracadouro, uma escada, uma passarela de madeira, o casquinho, e em cima das armações de madeira avistei o *matapi*¹³ e as *rasas*¹⁴.

Depois de algumas viagens à ilha, pude constatar que são raras as casas de alvenaria, além do Posto de Saúde, da Escola Fernando Baía e de uma igreja evangélica. Eu mesma visitei apenas uma casa de alvenaria, localizada no Furo do Benedito – a casa da professora Auxiliadora.

Numa certa altura ainda navegando naquele pequeno furo, vi o Centro Comunitário que atende as pessoas naquele trecho, mais adiante, no final da rua, do lado direito, observo um pequenino furo por onde um barquinho enveredou, deixando claro

¹³Palavra tupi que designa instrumento de pesca de forma cilindro-cônica, fabricado de talas, tendo na extremidade mais fina uma tampa por onde se retira o peixe, e na outra extremidade, a boca, um dispositivo especial que permite ao peixe o ingresso mas veda-lhe a saída. (MIRANDA, 1968: 54)

¹⁴ Espécie de paneiro feito com cipó de guarumã utilizado para acondicionar o açáí.

que estamos em um labirinto de pequenos furos e igarapés, bem no meio da mata que dá o tom verde da água e se expande para todo aquele ambiente.

De repente o barquinho atracou num portinho, próximo de algumas crianças que brincavam dentro d'água e um pouco mais adiante, de duas mulheres lavavam roupa. Eu estava na frente da casa da família de Baía. A mulher mais idosa pediu que desembarcássemos e quando eu disse que estava iniciando uma pesquisa na ilha do Maracujá, ela respondeu de pronto: *“mas pra fazer qualquer coisa aqui tem que tê o transporte”*. Era dona Fátima, mãe de Baía, uma grande colaboradora da pesquisa. Novamente ali, naquele primeiro momento, eu me via diante de outro dado importante sobre aquela ilha: o transporte, ou melhor dizendo, a ausência de transportes regulares.

A casa dos pais de Baía localizada ao final do furo é avarandada, cercada de cacauzeiros e açazeiros, e naquela varanda, dona Fátima e seu Mundico conversaram diversas vezes comigo sobre a vida na ilha. Fiquei sabendo que a maioria dos moradores daquele furo são parentes. Ao lado da casa de seu Mundico está a casa de dona França, sua mãe, a partir dela somam-se quatro gerações habitando aquelas terras onde eram a princípio locatários e agora são titulares.

Na viagem subsequente que fiz á ilha, dona Fátima me convidou para circundar a ilha numa rabeta, e lá fomos nós: eu, ela, seu neto Andrei (5 anos) e o professor Flávio. Enquanto circundávamos a ilha, observei a predominância de pessoas negras entre os moradores, lembrei-me que estava no Baixo Acará, região cercada de comunidades quilombolas formadas por descendentes de escravos que trabalharam em canaviais situados naquela área que, não por acaso, fora notabilizada como “uma das maiores áreas de produção canvieira do Estado do Grão Pará”¹⁵. Esse período que envolve o tempo dos canaviais, ainda está presente nas narrativas de alguns deles, como na de dona França e de seu Manoel Padeiro, por exemplo.

Seguimos pelo Furo do Benedito e, ao chegar no rio Maracujá Grande, abeirando um pedaço de terra firme chamado “Quitéria”, que compreende um trecho onde o rio se estreita tornando as margens muito próximas, tomei conhecimento de uma das alegrias da ilha, principalmente para as crianças: a pequena embarcação que

¹⁵ Disponível em Comissão Pró-Índio de São Paulo. Comunidades Quilombolas no Brasil. Estado do Pará. Nordeste. Itacoã – a conquista da titulação. Acesso através da fonte: http://www.cpisp.org.br/comunidades/html/brasil/pa/pa_comunidades_nordeste_itacoa.

transporta o sorveteiro e seu isopor. Foi Andrei, neto de dona Fátima, que o avistou e me mostrou, vimos crianças acenando e gritando para ele nas beiradas, enquanto o barquinho ia encostando devagar e distribuindo picolés para a garotada, um momento de muita euforia.

Andrei também me mostrou espontaneamente nesse passeio, o caminho do rio que leva ao cemitério, localizado nessa mesma margem de terra firme, fiquei imaginando como seria o cortejo naquele rio até o cemitério. Dona Fátima me revelou que há um costume entre algumas famílias antigas na ilha com relação ao falecimento de parentes: durante sete dias após o falecimento a família não vai ao trabalho e se reúne diariamente para fazer as refeições e lembrar o morto.

Pude presenciar tal acontecimento no centro comunitário localizado no furo do Maracujazinho, por ocasião do falecimento do tio-avô de Baía, de acordo com os familiares trata-se de um costume muito antigo entre eles, a vigília entre os entes queridos que dura uma semana. Nesse período não é permitido nem apanhar açaí na mata, nem a prática de qualquer outro tipo de trabalho. Era próximo do meio-dia quando a família Santos se dirigiu ao centro comunitário para encontrar os demais familiares que já se encontravam lá para o almoço e assim vigiliar o tio-avô falecido no dia anterior.

Durante as idas à ilha que se seguiram, em algumas casas que visitei me chamou a atenção os quadros na parede com pinturas de vegetação de várzea, semelhantes à vegetação da ilha. No mobiliário, nada que destoasse, o fogão à gás estava presente na maioria das casas e em algumas estava também o fogão à lenha. Verifiquei que a energia elétrica é acionada preferencialmente no horário noturno através dos geradores, para aqueles que possuem. Entre os eletrodomésticos mais comuns nas casas estão as máquinas de lavar, geladeira e *freezer* que funcionam como armários para guardar mantimentos, e a televisão que só vi funcionar no horário noturno, inclusive a máquina de bater o açaí que viria a ser consumido na hora do jantar.

A mesa de fazer as refeições varia de tamanho, mas está presente em todas as casas que visitei, quanto maior a família, maior é a mesa. O rádio, o aparelho de som e o aparelho de DVD, também compõem o mobiliário. A água que utilizam em casa, segundo seus depoimentos, foi encanada por eles, direto do rio Guamá, portanto não é uma água própria para o consumo, mesmo assim, é utilizada.

Apenas em uma casa que visitei, me foi descrito um serviço de tratamento de água que é feito pela própria moradora, a necessidade de água potável foi e continua sendo mencionada por todos eles, que relacionam os constantes problemas intestinais e estomacais ao consumo dessa água, mesmo aqueles que buscam água na metrópole, o fazem nas torneiras públicas que chamam de “bicos de água”. Na maioria das casas o banheiro fica na área externa da casa e é feito com tabuado de madeira.

Os serviços que a ilha dispõe para sua população são quase inexistentes não fosse as duas escolas de 1ª a 4ª série e o Posto de Saúde mantidos pelo município do Acará. As escolas funcionam com certa precariedade: uma em espaço provisório, na casa de uma moradora localizada às margens do rio Maracujá Grande e a outra, em espaço próprio, de alvenaria, às margens do Furo do Benedito, a Escola Fernando Baía.

Ambas possuem muitos alunos, o que acarreta problemas diversos e dá origem à muitas reclamações, que tomei conhecimento depois de participar de reuniões de pais e mestres em cada uma das escolas, a convite de dona Jesus. Fui informada por ela que o município de Belém através da Secretaria Municipal de Educação chegou a implantar alguns projetos pedagógicos na ilha, mas havia sempre uma dificuldade em mantê-los ou retomá-los no ano seguinte. Problemas relacionados ao transporte são comuns mesmo dentro da ilha, sendo responsáveis de certa maneira por levar os moradores a buscarem escolas na margem urbana.

O Posto de Saúde, localizado às margens do rio Maracujá Grande, é um imóvel de alvenaria, mas permanece continuamente fechado, o que resulta na busca frequente pelo serviço de saúde mais próximo, que fica no bairro do Jurunas. Devo dizer que esse é um serviço muito procurado, pois devido às condições impróprias de uso da água, a maioria dos moradores são acometidos de crises agudas ou crônicas de dores abdominais.

O acesso à ilha que à princípio se apresentou para mim como uma dificuldade, foi aos poucos se convertendo em uma facilidade, pois não havendo transporte regular de passageiros, eu sempre precisava acionar meus colaboradores, ou melhor, aqueles moradores que se tornaram meus amigos e principais interlocutores nesse diálogo. Para me receberem em suas casas na ilha eles precisavam vir me buscar no porto e depois me levar de volta ao porto, pois ser anfitrião na ilha implica fazer o traslado, na ida e na volta, dos convidados.

Durante todo o período em que estive no campo, dependi da boa vontade deles em me receberem nessas condições. Nem sempre era possível, nem sempre era como eu desejava que fosse, mas era assim que funcionava, as longas esperas no porto resultavam em diálogos e observações com outras pessoas e as travessias também sempre resultavam em observações valiosas quando não em diálogos.

Verifiquei que entre os próprios moradores havia um certo constrangimento em “pedir passagem”, expressão referida por eles ao pedido de carona nos barcos. Alguns que não possuem nem mesmo o barco a remo e por diversas vezes desabafaram que na ilha a maioria das famílias não gostam de dar carona, sendo que alguns proprietários de barcos não aceitam levar moradores nem mediante pagamento, fato que me intrigou bastante.

Na primeira conversa que tive com o senhor Manoel Padeiro, ele logo desabafou: “Pra nós é um sofrimento essa ida pá Belém porque nós num tem barco”. Mesmo sendo um morador antigo na ilha, possui apenas um barco a remo e, apesar de, segundo ele, ainda chegar na outra margem pilotando-o, afirma que não é possível atravessar o rio Guamá a qualquer hora. Por isso o senhor depende de carona, mas garante que não é fácil, pois segundo informou, os moradores não gostam de dar carona e não aceitam dinheiro.

Todas as vezes que fui à ilha do Maracujá tomei açaí, eu que aprecio muito essa bebida, considerava aquele um momento bem especial, de compartilhamento, de irmandade mesmo. Lá tomei açaí branco, bebi mingau de açaí, uma delícia que eu ainda não conhecia, tomei açaí de noite, tomei açaí com o camarão. Esse era sempre um momento especial para mim e para eles que demonstravam um grande prazer em servir o açaí aos visitantes. Também aprendi conversando com eles que o açaí vendido na cidade, o chamado açaí grosso, é geralmente adulterado a partir de misturas, e não corresponde ao açaí tirado da árvore e batido na hora que não é tão espesso assim.

O açaí além de determinar fortemente o cotidiano na ilha, é um poderoso elo de ligação com a margem urbana. Responsável por fixar o homem à terra e impulsioná-lo à outra margem através do seu comércio, ativa o fluxo que dinamiza ambas as margens, ambos os mundos. Porém nem sempre foi o açaí, pois a narrativa dos moradores elenca alguns produtos extraídos daquelas matas e daquele rio que já foram comercializados em margem urbana: a seringa, a andiroba, a cana de açúcar, o cacau, a madeira, o peixe

e o camarão, entre outros. Esses são produtos responsáveis pela fixação daquelas pessoas durante o período de ocupação da ilha.

Portanto, o açaí é o produto do momento, o seu valor econômico garante uma estabilidade aos seus extratores, e o seu consumo tanto nas ilhas quanto em margem urbana é quase unânime, não fosse um depoimento onde a moradora Eliani me garantiu que não depende do açaí na sua alimentação diária.

De um modo geral, todos consomem açaí diariamente, valorizam esse hábito e sentem-se, como pude perceber, prestigiados por poderem oferecê-lo e compartilhá-lo com qualquer visitante. Este foi um prazer que experimentei diversas vezes na companhia desses moradores, constituindo-se num momento quase ritualístico.

Quanto à expressão “Açaí da Ilha”, apesar de não ser tão antiga quanto parece, hoje é sinônimo do açaí de boa qualidade, que chega com rapidez à margem urbana e por isso mesmo é comercializado por um valor diferenciado, o que confere prestígio e lucro para quem mora nas ilhas próximas. Porém o comércio do açaí é uma atividade ainda recente para alguns moradores do Maracujá e para outros ainda é um projeto que precisa ser executado. Conversei com moradores que só agora estão plantando o açaí nos seus terrenos, quer dizer que há uma valorização crescente no cultivo e comércio do açaí, como explica seu Abaeté sobre o valor diferenciado que tem o açaí da ilha:

Açaí das ilha é o açaí que vem de toda essas ilha aqui perto, que chega mais rápido, por isso que é a diferença nossa, da ilha, e o açaí de fora porque o açaí da ilha quando chega ele chega novo né? Tirado hoje, o de ontem é açaí morto, pode até ser batido mas não, é açaí morto que chega, de ontem é tirado ontem né? Pra hoje ele já perdeu a vida dele né? Um bocadinho da vida dele, que o açaí é assim, você tira ele, ele já vai começá morrendo, quanto mais tempo você demora pa batê ele, você vai perdendo mais a produção dele, o aroma dele né? É por isso que muita gente só conhece o nome de açaí, mas a qualidade de açaí mesmo é bem poucos que conhece, açaí da ilha é mais caro né? É novo, mais é caro, porque o preço é alto, vou lhe dá uma base, o açaí morto de ontem pra hoje custa \$26,00 reais a lata, o açaí dagora tirado agora custo \$40,00 reais a lata, olha a diferença, meio por meio né?

A pesca é um hábito alimentar muito associado ao consumo do açaí, sendo cultivada para consumo próprio pela maioria dos moradores, inclusive as crianças e as mulheres, apesar da poluição do rio Guamá e da sabida diminuição das espécimes comestíveis naquele rio, os incentivos oriundos de políticas públicas vem estimulando a

prática dessas atividades de forma crescente na ilha do Maracujá, haja visto a criação da Associação de Ribeirinhos Pescadores e Extratores da Ilha do Maracujá (ARPEIM) que recentemente conseguiu o pagamento do “defeso” aos seus associados, praticantes da pesca artesanal, trata-se de um valor referente

A ilha tem mangueiras, jambeiros, cupuaçuzeiros, goiabeiras, pupunheiras, cacauzeiros e tantas outras, que fazem parte do cardápio do lugar. Na fala de dona Maria do Carmo, que mora na ilha há pouco tempo, mas o suficiente para identificá-la como um lugar de fartura:

Aqui é outro clima, outra vida, qué uma fruta come, qué um limão tem, qué uma goiaba tem, uma fruta pão tem, uma manga tem, um açaí fresquinho na hora tem, camarão na hora, você pega o matapi, qué comê um camarão, uma torta, um desfiado de camarão cozido com tempero tem, um peixe na hora tem, i na cidade é tudo comprado mana! Na cidade tudo que você qué, um limão você tem que tê o dinheiro pra comprá” (d. Maria, 14/07/2009)

O desembarque na ilha, entre tantas coisas, me permitiu ver que as necessidades impostas pelo ambiente, possibilitam o despertar de uma habilidade para viver na água, na terra e no asfalto e, ao mesmo tempo, viver da água, da terra e do asfalto; de conjugar territórios de água e de terra. Os ribeirinhos moradores da ilha são hábeis viventes de mundos tão diversos, que para eles é um mundo só, e é assim que se constituem barqueiros, coletores, estudantes, donas de casa, pescadores, comerciantes, faxineiros e outros, a um só tempo e seguem conjugando as margens, ora separando-as ora unindo-as de modo que tanto podem estar de frente para o rio como de costas para ele.

Foi no Maracujá, nas casas construídas de frente para o rio e em meio a tanto vento, que conversei tantas vezes com os moradores. Sobre o momento da chegada à ilha e a vida na ilha, surgiram muitas histórias de antigos e novos moradores, selecionei trechos em que eles falam desse momento.

2.3.1 Os antigos e os novos moradores: trajetórias de vida e de ocupação na ilha do Maracujá

Desde que desembarquei no Maracujá, despertou meu interesse de saber como aquelas pessoas se estabeleceram ali, se estiveram sempre ali ou se vieram de outros lugares. À medida que fui conhecendo-os e estreitando relações, indaguei sobre suas trajetórias de vida, buscando localizar a ilha no caminho construído por cada um deles. Nesse sentido, selecionei alguns trechos de narrativas contadas por alguns, as quais revelaram um pouco mais sobre suas histórias na ilha do Maracujá.

Na busca de um termo mais adequado, chamo esse material de narrativas biográficas e relatos de vida, apreendidos

como sendo a maneira singular do sujeito cognoscente interpretar experiências de vida numa ordenação temporal que lhe faça sentido exteriorizando valores encarnados cotidianamente na sua forma singular de interagir nos processos diversos de socialização, de se relacionar nas redes múltiplas, evidenciando a complexidade das tramas cotidianas de inserção nos contextos sociais, da negociação dos papéis e performances demandados, da estruturação do eu (*self*) e desempenho do ato comunicativo/vivido (ECKERT, 1996 - 1997: 32).

Sem esquecer a dimensão espacial das narrativas, pois de acordo com Michel de Certeau, os relatos são o nosso transporte coletivo pois “atravessam e organizam lugares; eles os selecionam e os reúnem num só conjunto, deles fazem frases e itinerários. São percursos de espaço” (CERTEAU, 2008: 199). Trazê-los para a etnografia é compartilhar o universo dos outros na viagem porque “[t]odo relato é um relato de viagem – uma prática do espaço” (op. cit. p. 200).

Além disso, o conteúdo das experiências vividas possibilita ver os moradores na sua individualidade, através do modo como “expressam, ao nível biográfico, suas avaliações conscientes das condições subjetivas de interação social, de viver formas diversas de sociabilidade” (ECKERT, 1996-1997: 34). Nesse sentido, para esta autora e de acordo com Gilberto Velho, as narrativas são reveladoras da tensão “entre individualização e a busca de sociabilidade e de aliança” (VELHO, 1986: 77), sociabilidade e subjetividade, imersas no espaço-tempo.

Dialogando com eles identifiquei entre os moradores, alguns mais antigos e outros mais novos, e dentre os mais novos, identifiquei aqueles que chegaram a mais tempo e os recém-chegados à ilha. Vale ressaltar que considero como moradores antigos, os que fizeram parte do grupo de locatários ocupantes dos dezesseis lotes iniciais em que a ilha foi dividida pelo seu proprietário. Dentre estes, conversei com uma moradora, dona Luzia, que declarou ter nascido no Maracujá, os demais contam como chegaram à ilha vindos de outras localidades. Priorizei narrativas de cada uma das margens povoadas: do Furo do Maracujzinho onde iniciei minha pesquisa, passando pelo igarapé Maracujá “Grande”, depois o Furo do Benedito, até chegar à Prainha.

Começando pelo igarapé do Maracujzinho onde moram alguns dos meus principais interlocutores: dona França, seu filho Mundico, sua nora dona Fátima. A maioria dos moradores dessas margens pertencem à família Santos e a lembrança da época em que eram locatários na ilha é forte. Suas terras faziam parte dos lotes numerados e nominados, cujo recibo emitido em 1952, em nome de Mílton Alves da Silva, companheiro de dona França, avô de Baía e pai de seu Mundico, indica que aquele era o lote de número treze, identificado como lote Mamorana, nome de uma árvore predominante naquele local.



Dona França e seu Mundico guardam os recibos, ela me mostrou alguns deles, permitindo que eu os fotografasse. Neles foi possível ler uma breve descrição da localização geográfica da ilha. Não é possível ler com clareza o nome do locatário, segundo dona Fátima, que participou de nossa conversa, é porque houve vários donos, todos pertencentes a mesma família, um deles mencionado

por dona França como sendo Henrique Lima. Dona Fátima esclarece que, em 1973, época em que foi morar na ilha, o nome do locador já havia mudado:

Quando eu casei e vim morar pra cá, em 73, já não era mais esse Henrique. Era dos Pamplona, era do Galdino Pamplona. Depois foi a época que o marido dela [de dona França] faleceu. Aí, o lote que era no nome do marido dela, passou pro nome do

Mundico, que era o filho mais velho. E, até então, passou a tomar conta, é, passou a tomar conta dos negócios. Antes, antes, era o pai dele que tomava conta de tudo e, depois que o pai dele morreu, o sucessor foi ele. Tomou conta da prole toda.

Dona França descreve o momento em que foi morar na ilha ainda criança:

Olha, moro pra cá já tem uns quanto tempo. Eu vim pra cá em 52. O meu primeiro filho que teve aqui foi esse Mundico, eu nasci na ilha das Onça, minha mãe contava. Nascemos tudinho na ilha das Onça, quando ela veio pra cá, disse pra nós. Aí o meu pai morreu, ela ficou só, criando as criança. Comecei apanhá açai duns 8 anos, porque quando meu pai morreu, não me lembro, porque nunca me lembrei dele. Nunca me lembrei dele, me lembrava dos meus irmão mais velho, que me davam muita pancada, eu apanhava e, também eu era levada que só. Mas eu trabalhava, apanhava açai, cortava seringá, juntava andiroba. Tudo isso eu fazia com meus irmão. Tinha quem tirasse o óleo de andiroba, minha mãe tirava muito óleo de andiroba, eu tirava também, com ela. Graças à Deus nós se mantinha era mesmo do terreno. Tinha outros que fazia aqueles canaviais grande de cana, colhiam a cana, vendiam. Tinha muito porco sim, o dono da ilha mandava uns porco aqui pra ilha, sei lá, pra avançarem nas coisa da gente, sabe? Aí, um vendia pro outro, os pedaço, os lote de terra, que quem tivesse dentro daquela terra era quem era o dono daquele que tinha comprado. Aí o povo comprava assim os terreno pra matar os porco. Mas tinha muito porco aqui. Na casa dele então, olha! Parecia uns javali. Quando eles tavam brabo mesmo, eles avançavam nas pessoas, as pessoas subiam nas partes, hum! Eram muito brabo. E eles faziam um esforço pra vender aqueles lote de terra com aqueles bicho dentro. Acho que era pra comer o pessoal. E olha as porca, tinha muito filho. A gente comia muito porco, a gente criava os nosso com ração mermo nossa. A gente amassava açai, tirava aqueles caroços, lavava tudo, misturava com farelo pra dar pra eles. Eu subia rapidinho [no açazeiro], olha eu apanhava 5 latas de açai. Os meus irmão já morreram, os meus irmãos mais velho já morreram, ainda ano passado morreu um, o último depois de mim, morreu tava com noventa e quatro anos, tava velho ele, bem velho, num fazia já nada, só mermo tinha uma taberninha que ele vendia. Depois de casada, eu apanhava [açai], ele apanhava [açai]. Ele apanhava a parte dele e eu apanhava a minha, porque sempre eu gostei de ter dinheiro, sabe? Gostava de ter meu dinheiro, minhas coisas, ter as minhas louça, eu gostava de ter tudo. Eu gostava sempre de ter as coisa em casa. Eu não pedia pro meu marido nadinha, eu era assim. Eu era muito caprichosa, Graças a Deus. Pode me perguntar assim pras pessoas que me conheceram, que ainda existe alguns, eu era muito caprichosa. Minhas filha eu botei todo pra Belém pra estudarem. Lá eu ia fazer compras, pra fazer pra elas, negócio de roupas, bordado, eu era demais caprichosa.

Quando indaguei sobre a ilha naquele tempo, ela me responde que era do mesmo jeito que está hoje: “Do jeito que tá, se a gente não se cuidá, o cerrado toma conta né? Ai vai, vai, vai, o cerrado vai tomando conta, vai morrendo os pau grande, aí pronto”.

Dona Fátima aproveita para lembrar como era o lugar no momento em que foi morar lá, em relação ao que é hoje:

Quando eu vim morar pra cá, em 73, nesse igarapé não existia, assim, tantas casas como hoje tem. Então só era três casas e... hoje em dia tem 16 casas. Então ele era menos habitado. Aí foi que os filhos mais velho foram arrumando família, e foram se enraizando aqui.

Seu Mundico lembrou do momento em que o proprietário resolveu vender a ilha e despejar seus locatários, esse fato provocou uma mobilização entre os moradores, que foram até a casa dele no bairro da Cidade Velha para tentar um diálogo, aonde pudessem estabelecer um acordo. O proprietário fez uma proposta de contrato por um ano, o que foi deduzido pelos moradores que depois desse período eles seriam finalmente despejados, portanto, não aceitaram e decidiram constituir advogado. Ainda pagaram o aluguel por mais um tempo, depois não pagaram mais até receberem recentemente do governo federal o equivalente a um título de posse coletiva daquelas terras.

Seu Mundico também experimentou a vida em Belém, mesmo sem se deter muito no assunto, ele contou que certa época de sua vida, ele e sua mulher, dona Fátima vieram residir em Belém por uns tempos no bairro da Terra Firme, local onde suas filhas residem até hoje. Nesse período, ele doou suas terras para um de seus irmãos e quando decidiu retornar para a ilha, sua mãe lhe doou uma parte do terreno dela. É nele que vive até hoje.

Quando d. Fátima levou-me no igarapé conhecido como Maracujá Grande, e lá desembarcamos na casa do seu Juca e de dona Luzia, tive com ela um contato breve mas que resultou numa longa conversa sobre a vida na ilha. Sua casa localiza-se num extenso tabuado, rodeada de outras casas em volta. Bem ao lado de sua casa, fica uma capelinha de madeira, lado a lado com um barracão. É nesse lugar que se realiza a festa mais conhecida da ilha do Maracujá: a festividade de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. A igreja e o salão de festa estavam enfeitados naquele dia de setembro, uma

aparelhagem de som estava sendo testada para logo mais à noite acontecer o encerramento da festa.

Naquele dia, dona Luzia levou-me para conhecer sua cozinha, onde várias senhoras preparavam a alimentação que seria servida logo mais à noite por ocasião do encerramento da festa. As panelas dispostas no extenso fogão à lenha cozinhavam frango, cenoura, batatas, ovos e arroz. Muito simpática dona Luzia serviu-nos (para mim, para dona Fátima e seu neto Andrei e para o professor Flávio) um almoço seguido de um açaí gelado que tirou do isopor. Fiquei sabendo que além de d. Luzia ser prima legítima de dona França, a irmã de dona Fátima casou-se com o filho de dona Luzia, esses arranjos são comuns na ilha.

Depois desse dia ainda visitei outras vezes dona Luzia, quando conversamos sobre sua vida, morando no Maracujá:

Tenho 74 anos, nasci e me criei [aqui], tô com 74 ano agora, fiz em dezembro. Com 12 ano morei em Belém, na casa do meu padrinho, lá na Onório, mas num volto pá mora em Belém mais nunca (...) Constituí família com 22 ano, tenho meus filho todo, minha filha mais velha tá com 52, a outra vai faze 50, em novembro agora. A segunda que tá lá na Assembléia [Legislativa de Belém] vai faze 50. Pois é, minha mais velha mora bem do lado, aí nessa casa, ela fez 52 em outubro, ano passado. Tenho cinco filhos, três homem e duas mulheres, morreu um com 1 ano e 8 meses, eu fiquei gestante de outro i graças a Deus, meu Deus com a tua vontade, meus filho também nunca me desampararam, tão tudo perto de mim. Logo adiante mora o Edmá, que trabalha na Prefeitura de Belém, o outro, o Dino, mora ali pá “terra firme” com a mulhé, que eles são quilombola, ele trabalha pra lá com o sogro e a sogra. Meu velho que é o Juca, ninguém trabalha, péla mor de Deus num fala em trabalho mais nunca. Ê rapaz, a bom eu trabalhar, ih! Já apanhei muito açaí, desde criança. Consegui essas telha pra cubri o templo, tava tudo no chão. Os filho estão todos colocados, cada qual na sua casinha, eu estou aposentada, este pouco com Deus é muito, o muito sem Deus é nada. Pra quê que eu vou querê trabalhá, eu não. Tenho um filho que eu crio, completô 37 ano morando com nós, 38, o Rubem, morando com nós, de criação ele, filho da minha cumadre e eu sô madrinha dele né? E ela me entrego ele com 4 anos e ele nunca desamparô nós, ele trabalha com nós, dominado por nós, tudo por tudo, que mais eu quero dessa vida meu Deus. Ele [refere-se ao seu Juca] morava, ele trabalhava na casa da cunhada da irmã dele, Odete, ali em baixo da irmã dele. Aí nós começamo namorá, ele nasceu na terra firme, aqui perto. Ele fez em junho, 02 de junho, 74 e eu fez em dezembro: 74. Nascemos num ano, mesma idade. Agora é o menino, rapaz, Rubem é o Rubem e o outro meu neto que tem aqui, que é filho do meu mais velho,

filho do Dino, ele mora com nós: o Joãozinho, mora com nós e o Rubem, só nós quatro, eles dois, eu e o Juca. Ele trabalha com nós aí, tira açai, pesca camarão, agora ele num tá nem pescando porque num tem material, matapi, é assim.

Apesar de alguns de seus filhos morarem em Belém, dona Luzia reclama da violência na margem urbana. Para ela, a origem de tudo isso é porque “aquele amor o povo num tem mais por Deus, porque quem ama a Deus num qué prejudicá ninguém”. A margem urbana está fortemente vinculada à violência – tema recorrente nas conversas entre os moradores, e com dona Luzia também, por isso ela diz que só sai da ilha muito raramente e quando o faz, é reconhecida por muitas pessoas que nem conhece devido a festividade que realiza todo ano. Dona Luzia diz que o povo do Maracujá é festeiro e simpático, todos os que vem aqui gostam e querem voltar. Afirma que os primeiros habitantes daqui eram os “pretos”. Por fim ela declara seu amor pelo seu lugar:

[Q]uero sai daqui só quando Deus me chamá, minha matéria vai praquelas terrinha daí, o campo santo, aí perto mesmo, no igarapé Cujú, aí, é o campo santo [o cemitério], tá avó, tá mãe, tá tio, tá pai, tudo sepultado lá, graças a Deus.

Disse-me ela sobre o parentesco com a família Santos:

A mãe do Dico [seu Mundico, pai do Baía] era filha da dona Paula, a dona Paula era a mãe da comadre France [mãe do seu Mundico] e a minha mãe, justamente, era prima legítima da dona Paula, a mãe de uma era irmã da mãe da outra.

Seguindo pelo igarapé Maracujá, passando da casa de seu Juca e dona Luzia, cheguei ao furo do Benedito, foi lá que pude dialogar mais detidamente com outro morador antigo, seu Manoel Carvalho, que me recebeu em sua casa de frente para o rio largo que separa o Maracujá do Combú. Seu terreno fica na confluência do rio Benedito com o rio Maracujá Grande. Segundo ele, foi aqui, nessa margem que tudo começou, também referiu-se ao proprietário da ilha através de outro nome, quando lhe perguntei como ele veio morar na ilha:

Olha [disse-me ele], alugado, né? Todos era alugado por hum conto né? Hum conto que era mil cruzero naquele tempo, por mês, cada um é um lote nessa ilha. Um lote. Daquele igarapé pra cá era meu. Desse igarapé pra diante era do outro. Aí cada um pagava um conto. Aí foi, foi. Os dono num pagava o governo, num pagava os imposto. Aí o governo, vamo dizê, tomô né? Deu pra nós. Aí cada um ficô com o seu, não podio cobrá!(...) No mapa do dono tinha escrito dezesseis morador, dezesseis inquilino, um dois, três, quatro, até rodá a ilha, o meu número é oito, agora o outro é nove até chegá lá dezesseis, quer dizer que o número um é o primeiro lá do bico (...) Os donos? Era Adalgino Pamplona, fazendero no Marajó, mas moravo tudo aí em Belém, a família toda. Aí ele morreu, passô pro filho, ai passô pra filha, primo, neto, i ficô assim. Aí num dero conta de nada e entregaro pros moradô. O moradô mais, vô lhe dizê, o morador mais novo que tinha era eu, fui o último que cheguei. É! Primeiro foi o seu “Machico”. Até hoje eu tenho recibo, paguei pra ele. Depois passô pro filho, e do filho passô pra filha e da filha passô pruma prima ou sobrinha, uma coisa assim. Aí ela num deu mais conta de pagá o governo, os imposto. Aí, ninguém, os velhão daqui: Ah! Então eu num vô pagá também, eles num pago o governo então nós num pagamo. Aí num quisero paga mais, aí eles dero pra nós, era dezesseis moradô, mas de lá pra cá, com essa eternidade toda, sei lá quantos ano né? Setenta ano né? Filhos e neto já alastraram.

Com seu Manoel Padeiro e sua atual esposa, dona Maria, tive um dos diálogos mais longos. Eles são praticamente recém-casados, seu Manoel ficou viúvo, não teve filhos, e decidiu casar-se novamente, portanto dona Maria é uma moradora recente apesar de ter mencionado que já tinha ido às festas da ilha do Maracujá, antes de converter-se à igreja evangélica “Deus é Amor”. Compartilhei a partir de suas narrativas, muitas imagens, lembranças de quando ele morava em Belém, e desempenhava a profissão de padeiro numa padaria que fica “ali de canto com a [travessa] Humaitá e a [avenida] 25 [de setembro]”.

Lembrei-o que até hoje existe uma padaria no perímetro descrito. Para mim foi interessante perceber que, passado tanto tempo, seu Manoel fez questão de me dizer que é padeiro. Eu perguntei-lhe se ele chegou a fabricar pão na ilha, ele falou que não encontrou condições, mesmo assim, essa atividade lhe rendeu o apelido que o identifica entre os moradores como “Manoel Padeiro”. Com muita disposição ele me contou sobre a sua chegada nas ilhas até estabelecer-se no Maracujá:

Eu vô lhe contá desde o primeiro dia: me convidaro, olha, agora a maré tá enchendo, mas a maré tava seca seca nesse dia. Aí nós fomo à vela, no barco do tio dela [do tio de sua mulher], na vela. Aí eu fui logo na taberna i comprei logo um bocado di despesa e os paneiro de farinha. Entramo no barco, eu usava aquelas bota, aí me fantasiei tudo i pronto, embarcamo. Aí chegamo lá, pensei que ia saltá em terra. Aí quando cheguei lá, maré seca, o barco lá fora, i agora? Tira a bota, arregaç a perna, entra na lama, eu com o paneiro de farinha, fiquei enterrado lá pela lama. Aí num voltei lá, só voltei pá, depois pá vendê a casa, mas fiquei lá três ano, i eles me ensinavo, me ensinavo a cortá seringa, me ensinaro como se anda no mato, e eu cheguei de tamanco, ia pro mato de tamanco, naquele tempo, tamanco. Aí tinha que largá o tamanco no mato porque senão enterrava. Eu ia cortá a seringa i fazia uma bandera aqui, quando eu ia cortá eu ia lá pro outro lado. Aqui, quando negócio di faltô açáí, então vamo juntá andiroba, era muita andiroba, ela me ensinava. Ela era do interiô, mas nasceu no Afuá, é aí foi pá cidade por causa dos tio, eu enxerguei ela lá, ela meteu na minha cabeça pra nós vortá pro sítio, mas pra lá eu num ia né? Muito longe. Aí nós achamo lugá pra cá, ficamo por aqui mermo. Aí penei três ano, três ano, pa remá num casquinho desse que eu tenho aí, me ensinaram a remá, mas em vez deu remá pra fora eu remava pra dentro. O pessoal me apilidaram que eu guardava água no bolso, porque eu puxava prá cá, tem que puxá prá fora ... i ela [a sua companheira atual] tá comigo há três ano e num sabe pilotá um barquinho desse, nem aqui no garapé. Pra ela ir ali adiante eu tenho que levá ela, ela sabe remá, mas pilotá, governá o casco ela num sabe. O casco vai pra onde ele quisé ir, nadá também eu num sei, ela num sabe, desde os tempo que eu cheguei no sítio pelejei, num foi, porque o meu pai sempre dizia: o cara tudo tem de aprendê de novo, depois de velho não adianta.

Depois da ilha das Onças, primeira ilha onde morou, seu Manoel morou na ilha da Juçara por uns tempos até chegar finalmente na ilha do Maracujá. Seu Manoel que teve de aprender as novas atividades, ligadas ao novo ambiente, onde descreveu que primeiro aprendeu a pisar na lama, depois a subir e descer do barco, depois aprendeu a pescar, mas não conseguiu aprender a nadar nem a coletar o açáí, disse-me com certo ar irônico:

Mas assubí no açazerero não, eu num aprendi não (risos). [Dona Maria, sua esposa atual complementava: “aprendeu a cortá seringa, achá seringa nesse tempo aí”]. É, seringa, matapi, malhadera. [Continua dona Maria: “matapi, pescá, malhadera, roçá, só num aprendeu mesmo do mato foi assubi em açazerero porque ele tem um poblema no pé desde rapaz”]. Isso foi uma gangrena, faz sessenta ano. Isso aqui num pode pegá peconha, num pode intortá, sarô mas num (...), isso eu tinha uns quinze ano quando aconteceu isso, grangrena. Aí,

nesse tempo, num havia operação né? Foi cortado. Aí quando sarô num (...), aí quando depois fico duro, duro mermo. Aí eu vim pu sítio, ele duro, aí metê na peconha ele assim, duia, foi cortado aqui né? Eu num vô panhá açáí, minha mulhé dizia: deixa, tu fica. Ela panhava um pouco, i nós dava de meia pus homem né? Pus outro, des'daquele tempo, trabalho de meia, né Maria? O mato aqui quem trabalha é outrus homem né Maria?

No mesmo Furo do Benedito parei na casa de dona Edna, único lugar em que pernoitei na ilha, voltei várias vezes à sua casa. As narrativas a seguir, fazem parte de um longa conversa onde trocamos experiências, eu dona Edna e sua filha Dienne. Suas experiências são permeadas pelo fluxo entre as margens insulares e continental. Dona Edna criou e atualmente preside a ARPEIM, através dessa associação ela representa a ilha do Maracujá nos trabalhos da pesca e do extrativismo e em outros eventos. Sua vida na ilha começou através do intenso fluxo entre as ínsulas, pelas travessias do rio Guamá:

Bom, eu sou natural de Marajó, marajoara. Eu vim assim com uns 14 a 15 anos. Eu vim embora pra cá, pra este mesmo rio, com meus pais. Depois foi embora pra Belém, e depois já, é, conheci um rapaz fui morá na ilha das Onça, Barcarena. Da ilha das Onça aí, já tive quatro filho, i não deu certo a convivência, a gente separô, aí nos separamo. Aí eu já conhecia algumas pessoa nesse rio que eu já tinha morado quando era solteira né, com meus pais, do lado de lá, do lado do Combú. Aí já através de amigos que tinha pra cá, já vim embora pra casa de uma senhora, com quatro filhos. Aborrecida, né? Aí de lá, fiquei, é, consegui um terreno prá morá pelo um ano. Eu pedi só pelo um ano, aí ajeitei com uma outra amiga, uma moça que criô um sobrinho meu, e aí eu fiquei morando com ela, até a gente ajeitá a barraca pra mim. Depois que a gente ajeitô, eu passei pa minha barraca, í morei um ano no terreno do irmão dela, seu Eduardo. Aí, de lá fiquei ajudando ela e ela me ensinô a trabalha no mato que eu num sabia, é, tirá cacau, açáí. Aí eu tirava cacau com ela, ela comprava o almoço, janta, e num me pagava, que era só troca de comida né? E a casa não, assim só me dava café, açúcar, aí, eu ficava na minha casa. De manhã ia trabalhá com ela, aí, assim, algumas horas a gente ia pescá, ela me ensinô a pescá de rede de malhá, aí eu fui aprendendo, depois ela me ensino a tirá palmito, eu aprendi tudo de mato, de sítio, e aí eu fiquei.

Depois, outras pessoas de sua família foram chegando na ilha, foram ficando e hoje constituem uma vizinhança que dona Edna chama de Vila Alfa, a primeira a vir foi sua irmã:

[E]la morava em Muaná, i depois foi pra Belém. Depois eu convidei ela pra vim visitá aqui, ela gostou muito, e ela depois ah! Eu quero ir pra lá contigo, tá. Depois passô uns dias aí veio a filha dela, aí a filha dela já tinha feito, ela tinha já um certo estudo, aí preciso de professora, aí eu arranjei uma vaga pra ela ali na [escola que funciona na casa da professora] Auxiliadora. Aí a filha dela já ficô morando comigo. Aí depois de alguns anos. Aí depois veio a mãe, aí depois o pai já comprô uma terra ali mais na frente né? Um pequeno terreno, aí ele fez uma casa e a filha já ficô morando lá com a mãe, que é a minha irmã. Aí depois a outra minha irmã, bem do lado de casa tem um pedacinho, eu disse tem um bico de terra que o vizinho qué vendê, eu num quero comprá porque é muito pequeno pra mim, eu disse pra ela, é só uma lasca. Ela disse: Ah! Eu quero. Aí foi esse rapaz que veio aqui indagara, meu cunhado, aí ele veio, comprô e ficô (...) aqui. A gente colocô o nome do sítio de Sítio Alfa, só que a nossa placa o vento levô pro rio i tá no fundo, inda vai fazê outra de novo.

Para dona Edna, sair de Belém para viver no Maracujá com a sua família foi uma solução contra os males da cidade grande, assim ela me falou:

Meus filho eles mesmo dizem assim pra mim: mãe, daquela família daqueles nosso amigo lá da Vila Leão ninguém se salvô, só quem se salvô foi nós, porque todos são assaltante. Tem um até que mataro outro dia aí, o outro tá preso, só vai sair depois de velho. Aí eu falo: sabe porque meus filhos que nós se salvamo, que vocês se salvaro da marginalidade? Porque eu botei o pé, a gente foi pu interiô e eu num quis mais voltá pa cidade. Porque se a gente fica na cidade, pra mim criá vocês, eu ia tê que trabalhá empregada na casa das pessoas. Eu ia tê que deixá vocês em casa e vocês iam pulá pela janela, iam pá rua, porque a minha mãe não ia cuidá de vocês, que ela num ia dá conta. Aí quando vocês crescessem que eu ia querê pegar as rédea, num tinha mais jeito, eu num ia dá conta. Aí vocês já estava no mesmo caminho que os amigo de vocês. Aí eles falo: é mãe, é verdade. No interiô eu passei uma luta muito grande com vocês, mas eu venci junto com vocês e graças a Deus, vocês num são assim aqueles rapaz estudioso, e eu num pude dá pra vocês melhó que isso, mas eu fiz até o impossível pra mantê vocês no interiô. Mas graças a Deus, lá no interiô eu tinha condições de agradaú vocês. Aí, isso pra mim, foi uma honra muito grande, eu pudê criá meus filho no interiô e sem, graças a Deus, eles se meterem em má companhia, né? Deles num tarem que nem os amigos deles, que os amigos deles, todos, todos, que era da idade deles, que morava lá naquela vila, todos tão assim marginalizado, num quisero estudá. Aí, olha a gente conseguiu ir pu interiô, aí num tô querendo me exaltá, mas eu dô graças a Deus porque eu e o pai conseguimos assim força pra levá eles e trazê. A gente conseguiu i olha! Apanhava açai, vendia, pegava dinheiro, comprava apostila, pagava colégio, faculdade. Aí qué dizê que eu consegui matriculá eles na

colônia e o dinheiro da colônia [de pesca] já vai ajuda a pagá faculdade dele e dela.

Sua filha Dienne (29 anos), acompanhou a mãe, como ela mesmo descreve, em várias margens. Hoje mora na ilha do Maracujá com a família que constituiu, marido e filhos, é vizinha de sua mãe, e tem outros projetos. Disse-me ela, no diálogo:

Nasci em Belém, nasci na Maternidade do Povo, morava na Vila Leão [no bairro do Jurunas], de lá a gente foi morá pá ilha das Onças, pra lá, Barcarena, do lado de lá. De lá a gente inda fomo morá no São Gregório, mais pra cá, sabe aquela ponte grande? De lá a gente veio, inda fomo morá ali no outro lado, no Combú. De lá a gente atravessamo, fomo morá no São Paulo, ali perto do campo, nós viemo morá bem ali, nossa casinha era bem ali. De lá é que nós viemo pra cá. Inda lecionei aqui no Maracujá, na Fernando Baía, quando eu tava na quinta série. Daqui passei um ano sem estudar, por causa de embarcação. Nessa época, meu pai tinha embarcação mas não podia levar só eu, então parei de novo. Meus irmãos tinham parado de estudar na quinta série. Quando voltei pra Belém, estudei no [Escola Estadual] Vela Alves, depois no [Escola Estadual] Gonçalo. Reprovei a quinta, fiz supletivo, terceira etapa, quarta, então mamãe quis que eu trabalhasse. Fiquei trabalhando em casa de família. Não demorava três meses, mudava de casa. Morei no Jurunas, na Cidade Velha. Quando tava na quarta série morei na casa da minha avó no Jurunas, eu e mais três primas. Quando era só eu, dormia aqui e seis horas ia pra Belém, era colégio, Porto do Açaí, casa da minha avó. Não tinha festa, nem shopping. Depois que eu passei pra quarta etapa, não quis mais morar em Belém. Ajudava minha mãe, lavava roupa. Também morei na casa da minha tia no Guamá. Fiz amigos apenas na escola, não trouxe ninguém aqui para passear. Desde que eu passei para o primeiro ano minhas amizades eram só na escola não vinham em minha casa (...). Meu marido eu conheci no Gonçalo. Ele é de Limoeiro do Ajuru, mora desde os 11anos em Belém, morou no Jurunas, Cidade Velha, Guamá, em casa alugada. Conheci em 2006, eu tinha 16 anos, estudávamos na terceira etapa, mas no meio do ano ele ia pra Limoeiro pra casa do pai dele. Voltava no fim do ano pra mesma escola. Em 2007 nós começamos a namorar. Já veio aqui quando eu completei 22anos. Ele sempre trabalhava, convidei-o pra vir aqui (...) ele gostou e agora mora aqui. Eu já fui em Limoeiro, já passei sete meses, mas pra mim lá é passeio, pois é um igarapé, tem a baía mas é no igarapé a casa dos meus sogros, na beira da baía é só praia. No igarapé que é lama, aqui é o alto do baixo, mas lá é o baixo do baixo (...). Eu prefiro morá aqui do que morá em Belém e é quase a mesma coisa, a diferença é que aqui o ar é puro, não tem ladrão, lá eu não consigo dormir após o almoço, por causa do barulho e quentura, o carapanã lá é pior. Qualquer lugar eu acostumo, eu

prefiro andar de barco do que andar de ônibus, pois eu fico tonta, não tem lugar pra sentar, o barco é melhor, eu fui e voltei de Limoeiro com seis meses de gravidez, como em Belém é moto carro, ônibus, é bicicleta, aqui é canoa, aqui tem voadeira, barco. A diferença é a maresia. A diferença no jeito de morar aqui e o jeito de morar em Belém, a primeira coisa é a energia elétrica, lá a água é gelada, ventilador, jornal na televisão, passear, pegar taxi, tem gente que não gosta de tomar banho no rio, a água que batemos o açaí é do rio. Tem gente que não gosta de pisar na lama, só na ponte. Cada um tem seu modo de viver, eu sei virar motor, mas não sei pescar de malhadeira.

Na sua fala percebe-se que Dienne vive bem na ilha, adaptada aquela realidade, mas essa vida que descreve não a impede de construir projetos que incluem os espaços da metrópole:

Ainda não comecei a estudar novamente, mas irei começar, meu sonho é ser enfermeira, dizem que eu não agüentaria dar plantão porque é muita gente e eu sou magra (...). Minha prima Leila é professora e me disse pra fazer Pedagogia que é bom. Aqui no interior, vou pra onde Deus quiser, se a proposta for boa, meu marido vai e volta todo dia, tinha de ficar pela rua, tem de almoçar, tomar banho e não tinha lugar em Belém, mas a irmã dele disse que ele podia fazer isso na casa dela na Cidade Velha. Pra morar em Belém tem de pagar aluguel, pagar luz, água, escola, material, tem a criação das crianças. Eu também tenho de ir pra frente, não posso ficar só no ensino médio, meu marido já tem carta de trânsito, eu já disse a ele que ele me encontrou estudante e eu continuarei, mas sei que a criação dos meninos em Belém não é fácil pois enquanto é criança dá pra esconder a chave, trancar porta, mas depois quando é adolescente quer fugir, tem mais amizades, aqui as crianças vão pra maré, pro mato, sobe na árvore, na casa da minha vó em Belém tem grade, eles querem passear, querem ir na padaria, no shopping, eles enjoam da TV. Aqui só tínhamos eu e meus dois irmãos que estudávamos, o resto das crianças na época não estudavam, pois não tinha embarcação.

Nas margens desse mesmo furo onde reside seu Manoel Padeiro, dona Edna e Dienne, conheci Eliani Pantoja Barbosa (30 anos). Sua narrativa apresenta fluxos que, de certa maneira, são distintos das narrativas anteriores porque acrescidas de experiências vividas fora da ilha, de seus sonhos e projetos ora a realizar-se na ilha, ora em outros lugares. Filha de uma das primeiras famílias a ocupar a ilha, Eliani vivenciou a experiência de sair da ilha e depois retornar:

Eu fui nascida aqui, fui criada aqui, eu saí quando tinha uns treze anos, fui morar com o meu padrinho [em Belém]. Depois que eu fui pra Belém, eu fiz catorze anos. Aí com quinze anos eu fui morar em São Paulo. Eu morei em São Paulo, morei no Rio de Janeiro, estudei em São Paulo, mas quando eu voltei, depois, eu tive meus filhos, eu fiquei morando em Belém. Aí na verdade faz três anos que eu voltei a morar pra cá [na ilha] entendeu?

Eliani afirma que não gostava da vida na ilha, mas isso mudou:

Olha, agora eu já penso que é muito melhor do que morar em Belém, tu tem a tua liberdade, tu respira um ar fresco, tu tem um clima muito melhor de que lá, tu não tem um dia agitado, a tua vida não vive agitada entendeu? Porque aqui, é muita diferença daqui pra lá, porque lá, lá em Belém, até que tu não queira viver uma agitação, tu vive, porque é barulho de carro, é briga, à noite é festa, é barulho de festa, é tiro, conforme o lugar que tu vá morá também, mas tudo aquilo te incomoda, a quietura de lá, o ambiente de lá é muito pior do que o daqui, uma coisa que eu aprendi a pouco tempo, que é muito melhor a gente tá (...) antigamente eu não me acostumava aqui, mas hoje em dia eu já não me acostumo em Belém.

Indaguei o que foi que mudou ou o que aconteceu para ela ter mudado o seu pensamento e ela me respondeu:

[H]oje em dia eu já prestei atenção numa coisa, que as pessoas que foram daqui pra Belém se arrependem e as pessoas que moram em Belém tem vontade de vim morar aqui, eu já prestei atenção (...). Mudou bastante, pelo menos eu considero esse lugar aqui melhor, porque antigamente Belém, ela era mais calma, tinha como sobreviver, tinha menos desemprego. Antigamente era muito mais fácil chegar numa casa de família tu arrumá emprego. Tu saía da tua casa, por exemplo: tu saía agora, tu saía de manhã da tua casa pra ti fazer um bico, tu ia, tu voltava pra tua casa, tu trazia o teu dinheiro, e a comida pro teu filho, porque? Se tu fosse bater numa porta eles iam abrir pra ti. Porque antigamente era confiante. Hoje em dia as pessoas não são mais de confiança, aí o que acontece? Por um paga todos, por um se suja todos, não é verdade?

Um dos sonhos de Eliani é continuar na ilha e investir na extração de açaí:

[E]u tenho o meu terreno mas o meu açaí ele não lucra porque? Porque eu ainda não tive condições de mandá limpá pra fazer plantação entendeu? Esse é o meu sonho, esse é o meu maior sonho, esse é um dos meus sonhos aliás: é mandar limpar o meu

terreno e fazer plantação pra quê? Pra eu adquirir fundo no futuro, não pra mim, mas pros meus filhos, entendeu?

Mas a possibilidade de viajar para outros lugares por onde andou, não está totalmente descartada, pelo contrário:

[E]u não sei daqui pro futuro, o que Deus vai fazer da minha vida, se for da vontade do Senhor, com certeza esse é “o meu sonho”, de voltar pra lá [para São Paulo], entendeu?

Eliani disse-me também que não toma açaí todos os dias como a maioria das pessoas na ilha e não gosta que seus filhos tomem todos os dias, perguntei-lhe o porque dessa atitude, ela me respondeu:

Porque eu não gosto de colocar os meus filhos em mau costume. Se eu for tomar açaí todo dia eles vão se acostumar, entendeu, a tomar açaí todo dia, só que o açaí ele gasta muita farinha e a farinha é cara, e pra mim pelo menos por enquanto não dá prá acostumar e ainda tem o inverno. Olha agora, no inverno, a gente toma açaí uma vez na semana e eles não reclamam, se a gente tomar açaí no almoço, a gente não toma na janta, se toma na janta não toma no almoço. No verão, é mais na janta, até mesmo porque, é porque eu não gosto mesmo de acostumar eles, porque? Porque se tu fores acostumar o teu filho naquele ritmo ele vai ficar naquele ritmo e porque que eu faço isso? Porque eu sei as dificuldades que eu passo, entendeu? De repente eu acostumo meus filhos a tomarem açaí todo dia, almoço e janta, o dia que não tiver pra mim dá pra eles o açaí, eles vão comer (...), porque eu conheço muitas pessoas até mesmo parente meu, que se não tiver comida, tenho sobrinhos que, se não tiver açaí, eles não comem, e eu não vou acostumar meus filhos dessa forma. Meus filhos, o que tu colocar pros meus filhos eles comem. Olha, hoje, hoje não tinha bolacha, porque geralmente eu compro também na taberna pra mim pagar, porque eu recebo bolsa-família, aí geralmente eu pego na taberna pra mim pagar quando eu recebo bolsa-família, aí hoje, eu peguei, fiz mingau de arroz, (...) porque eu, de mim mesma, não sou muito chegada no açaí, porque? Porque eu fui morar em São Paulo e lá a gente não tomava açaí, a gente não comia farinha, entendeu? Eu nunca fui de ser viciada nisso aí, entendeu? Olha, lá em casa a gente só come farinha quando toma açaí, esse é um costume meu que eu trouxe de São Paulo e que eles pegaram isso, entendeu? Café, lá em casa é bem pouco que a gente toma café, a gente toma mais chá, nescau, entendeu? Ou é chá ou é Nescau, esse é um ritmo que eu trouxe de lá e que eles habituaram, isso daí é uma coisa que eu passei pra eles, entendeu? Os meus filhos se eles forem na tua casa se tu colocares comida pra eles tu não quiser botar farinha eles não comem porque não gostam de farinha, ele até que, o menor, de

três anos, ele ainda de vez em quando ele pede, mas a menina ela não come farinha, agora só que tem que ter o arroz e o macarrão, ou o arroz ou o macarrão ou então o arroz e o macarrão, uma coisa que eles gostam muito também que eu trouxe esse costume de lá, que eu tenho esse costume, que eu passei pra eles é salada, salada de folha, salada crua, salada cozida, eles gostam de salada. Eu compro na feira, geralmente porque quando no verão, eu compro quase todo dia, eu faço diferente (...) às vezes eu vou, compro fiado, inclusive essa semana agora eu fui, tô até devendo quatro, cinco reais, que eu comprei lá de feira. Aí só que eu não fui em Belém, eu ainda não paguei, entendeu? Aí só que o que acontece: como tem cupuaçu, e tem manga aí eu levo lá. Ela [a feirante] falou assim: não Eliani, faz o seguinte, tu traz fruta, que aí a gente vai negociando na fruta, entendeu? Aí a gente negocia assim, eu levo cupuaçu, eu levo manga.

A conversa com Eliani ainda enveredou por outros temas como a sua religiosidade, a sua recente conversão à Assembléia de Deus, foi quando expressou-me o desejo de ver “toda esta ilha na casa do Senhor, servindo a Ele, esse é o meu desejo”.

Seguindo pelo furo do Benedito, dobrando à esquerda, na ponta noroeste da ilha, na confluência entre o rio Benedito e o rio Pará, vê-se uma ponta de areia, uma margem habitada esparsamente, que os moradores chamam de Prainha. É possível ver numa das casas uma placa com a inscrição: “Paraíso do Abaeté”. É lá que mora seu Adeládio Corrêa dos Santos conhecido como Abaeté e dona Maria de Jesus Ferreira, que vieram morar para a ilha recentemente, desde o ano 2000.

Seu Abaeté é feirante no Porto do Açaí e dona Jesus é professora na ilha, mas estuda em Belém, onde está concluindo o Curso de Letras na UVA. Nos finais de semana, em sua casa avarandada, onde funciona um bar/restaurante, recebem pessoas vindas da própria ilha, de outras ilhas e de Belém, especialmente do bairro do Jurunas, que vem em busca de um banho nas águas do Guamá, dançar ao som de uma aparelhagem, tomar um açaí, enfim, em busca de um lazer.

Tivemos um contato muito proveitoso e dialogamos sobre temas diversos, Seu Abaeté conta uma parte de sua trajetória de vida:

Eu nasci lá no rio Acarazinho em Abaetetuba, no meio do canavial, lá no pé do açaí, que a minha mãe me teve. Cortaram umas folhas de açaí, ela contava a minha história né, que eu conto folha de açaí né? Chamaram a parteira, ela ficou deitada lá no lençol. a parteira chegou e me lavô com água da maré mesmo. Então eu nasci assim, eu sou das raízes, então aonde tem mato, aonde é interior que tem o cheiro da mata, me dá

bem, sabe? Eu vim pra cidade, morei na cidade, andei na cidade, mas eu não me acostumo na cidade, sabe? Eu já fui motorista, eu aprendi dirigir aí não deu. Voltei pro interiô, eu gosto muito do interiô, mesmo porque eu não tenho renda fixa, se eu tivesse uma renda fixa eu nunca saía do interiô, nunca vinha pra cidade, talvez viesse só pra fazer umas compras e voltava pra lá, porque a minha luta ainda é nesta vida pra quê? É pra educar meus filhos. Luta mesmo demais porque eu quero que eles sejam alguém na vida, tenham um emprego, porque o interior já tá ficando inchado, então se todo mundo for viver na nossa ilha já não dá mais o tamanho da ilha pra todo mundo viver, tem de saí alguém de lá prá procurá emprego, né?

A decisão de morar na ilha do Maracujá foi devido o emprego do seu Abaeté no Porto do Açaí e por ele sempre “mexeu com açaí” como disse-me dona Jesus. Para ela, morar na ilha do Maracujá, representou um projeto ousado de acompanhar seu marido. Foi uma decisão que implicou em muito trabalho. Segundo ele, o casal teve muito trabalho até a mudança. Tiveram de roçar a terra, cortar os matos até que a construção da casa fosse concluída.

Dona Jesus, professora concursada pelo município do Acará, que exerce suas atividades atualmente na ilha do Maracujá, só que suas atividades são do outro lado da margem onde mora, por isso precisa de embarcação para ir trabalhar. Ela também nasceu no município de Abaetetuba, veio morar em Belém aos doze anos de idade juntamente com sua família. Sempre morou no bairro do Jurunas, onde conheceu o marido. A decisão de morar na ilha trouxe muitas dificuldades, diz ela:

É dificuldade da luz né? Da água e até mesmo transporte, porque nem sempre a gente tem transporte disponível mas enquanto assim a outras coisa é bom morá lá é muito bom, é tranquilo né? É bom, o clima é bom, também tem os bichinho que eu num gosto, meu Deus do céu, um bichinho pequenino é maruim. É tudo energia (...), caso tivesse energia em casa, eu tava em casa agora (...), tem os bicho que incomoda, é calor, mas a noite não. Eu acho assim muita dificuldade, é! Às vezes é perigoso, porque nem sempre a gente pode atravessar naquele momento que quer, porque às vezes tem maresia, a gente tem que prestar atenção, pra vê se tá se formando chuva, aí já não pode atravessar, tem que esperar a chuva passar. Nós já pegamos duas vezes chuvas no rio, perdemo o rumo, fomo pará lá na ilha das Onça. Aí a gente fica com medo e acaba esperando a chuva passar ou então se tem muita maresia, espera acalmar. Apesar da gente olhá e dizê assim: ah! Mas não é um rio tão grande, não é uma baía, mas é perigoso. Já teve vários acidente. A gente tem um compromisso, [é] diferente daqui, porque aqui, a gente vai pra qualquer esquina, pega um ônibus, vai embora né? Lá não, lá é diferente, o transporte mesmo, é complicado. Quando a pessoa ainda tem um barco, alivia, mas se a pessoa não tiver, dependendo “de passagem”, não tem aquele transporte mesmo, que era pra ter. No caso

you vê ali na Boa Vista [local de terra firme que faz fronteira com a ilha], eles tem um transporte ali, eles pagam passagem, eles sabem os horário, que vem de lá que vem daqui. Quer dizer, a pessoas vem já naquele horário. De manhã tem, tem transporte 9 hora, tem transporte meio-dia, tem de tarde, cinco horas, quatro horas, de hora em hora tá saindo. Diferente de nós aqui, que não tem esse transporte. Se tiver alguém que tem barco ou então fica dependendo da passagem de alguém. Porque eu morava lá numa cidade de Abaeté, era uma cidade calma né? Tranqüila, não tinha assim transporte na rua. Tudo era de pé, de bicicleta. Aí aqui [em Belém], a gente ficava assustado, maravilhado de ver né? Tanta gente, tanto carro passando dum lado pro outro. Se bem que não era assim, essa Estrada Nova quando eu conheci, tava começando. Não era asfaltado, isso aqui só era uma beira de rio. Não vinha essas construções aqui. Eu sempre morei nessa área lá [referindo-se à margem urbana, ao bairro do Jurunas]. Eu morei na [Passagem] Limoeiro, eu morei na [rua] Monte Alegre, depois eu morei aí na [Passagem] Jacó, onde até hoje eu tenho minha casa aí. Tudo Jurunas. Tudo perto. É o bairro que eu vim morar. Desde que eu vim de Abaeté. Até hoje, meus pais tem casa pra aí ainda.

Dona Jesus também trouxe seus pais e sobrinhos para morarem no Maracujá, próximos de sua casa, constituindo assim uma pequena vizinhança familiar, hábito muito comum por aqui, o projeto de morar na ilha é um projeto coletivo que inclui os parentes.

O que considero importante ressaltar no conjunto das narrativas apresentadas, para além do rico conteúdo informativo, é a diversidade de fluxos evidenciados nas trajetórias dos moradores com quem dialoguei. Se fosse representá-los utilizando setas, seria possível vê-las apontando em várias direções, possibilitando trocas culturais que só são possíveis porque há um *potencial de metamorfose*, no sentido dado por Gilberto Velho (1994), quer dizer, enquanto possibilidade para mudanças “através do acionamento de códigos, associados a contextos e domínios específicos – portanto, a universos simbólicos diferenciados – que os indivíduos estejam sendo permanentemente reconstruídos” (1994: 29), mesmo que o autor esteja se referindo a sociedades complexas, entendo que esse potencial está presente nas narrativas dos moradores.

É possível observar que as pessoas realizam suas escolhas e constróem seus projetos na confluência desses mundos. Nesse sentido, a possibilidade e o ato de escolha enquanto condição fundamental para a formulação de projetos individuais, só ocorre porque existe um campo de possibilidades (VELHO, 1994: 28), circunscrito histórica e culturalmente, onde e quando são construídas experiências sócio-culturais de troca que revelam uma certa fluidez entre esses mundos, especialmente porque tais mundos separam-se entre si pela água, pelos rios.

A ilha do Maracujá, no meu entendimento, oferece uma espécie de proximidade-distante e, ao mesmo tempo, uma distância aproximada entre mundos contrastantes, e ainda que não seja um ambiente complexo no sentido metropolitano enfatizado por Simmel (1984), apresenta um intenso intercâmbio entre o insular e o continental, o rural e o urbano que nem por isso deixa de engendrar significativa complexidade, havendo entre as margens uma relativa dependência ou complementariedade.

Por outro lado a experiência de morar no bairro do Jurunas, em condições de moradia um tanto precárias, vivenciando subempregos, constituiu-se numa experiência de morar à margem da metrópole e pode ter provocado em algumas pessoas a decisão de trocar a margem urbana pela margem insular. Se, à primeira vista, morar na ilha parecia ser falta de opção, o que alguns depoimentos mostram é que tal escolha de vida resultou em experiências de ascensão social para alguns desses moradores.

Através das narrativas pude observar inúmeras movimentações humanas ligando espaços próximos e distantes, Sahlins (1990) afirma que os elementos dinâmicos “estão presentes por toda a experiência humana” (1990: 9). Para ele, “as chamadas sociedades primitivas jamais foram tão isoladas quanto a antropologia em seus primórdios, obcecada pelo seu interesse evolucionista com o antigo, gostaria de acreditar” (1990: 9).

A ilha do Maracujá é também um espaço de fluxo porque mobiliza outras margens insulares ou não, distantes ou não, interagindo entre si e colocando-as também em contato com a dimensão urbana, tais experiências colocam em evidência o fluxo, a mobilidade e o contato como elementos dinamizadores indispensáveis na constituição desses espaços sociais que por sua vez influenciam fortemente os seres sociais que os constituem.

Interessante observar também que a proximidade e o contato diário com a margem urbana da metrópole, intervém no campo de possibilidades (VELHO, 1994: 40) desses moradores, e conseqüentemente nas suas escolhas individuais, por conviverem com as dificuldades provenientes da vida na metrópole e não apenas com as facilidades, o que pode não ocorrer com pessoas que tenham um contato mais distanciado e por esse motivo desconheçam tais aspectos.

O que revelaram algumas narrativas é que ao mesmo tempo é bom ter as duas coisas: as facilidades que um centro urbano pode oferecer junto à tranquilidade que a vida na ilha oferece. A proximidade também possibilita a partir de um campo de

possibilidades *sui generis* como é o campo por mim descrito, que o projeto coletivo (VELHO, 1994: 41) de viver na ilha, seja vivido de forma diversa pelos membros de uma mesma família, por exemplo. Isto é possível porque a vida na ilha do Maracujá é uma vida que conjuga dois ambientes: o insular e o continental-urbano, então é possível reunir no mesmo espaço insular coletores, professores, pescadores, enfermeiras, faxineiras, auxiliares de serviços gerais em uma mesma família, desde que os interesses comuns sejam mantidos ainda que vivenciados por trajetórias singulares.

2.3.2 “Aqui todo mundo é parente”

Se Schneider afirma que há uma boa razão para falar de parentesco “quando isto ocorre na própria cultura que estamos estudando” (1972: 43), e, principalmente, quando o parentesco se apresenta como sinônimo de família, pois, continua ele:

[n]as culturas ocidentais em geral, existem nítidas divisões formais que são chamadas, na própria cultura, ‘instituições’ (das quais) uma é a ‘família’ [...] Portanto, se nosso termo ‘parentesco’ é sinônimo daquela instituição tal como definida na cultura [...] então o parentesco é uma unidade cultural genuína (SCHNEIDER, 1972: 43).

Se o parentesco significa o mesmo que família é porque possui um valor, o que torna obrigatório citá-lo, além da importância que tem na configuração social e espacial da ilha, pois além de determinar a vizinhança, observo que garante também a posse da terra e conseqüentemente a geração da renda, engendrando laços fortes que, por sua vez, consolidam os grupos sociais.

No primeiro diálogo com Baía, ainda em 2007, ele enfatizou que na ilha “todo mundo é parente”. Desde as primeiras visitas ao campo pude confirmar tal afirmação, depois percorrendo as redes sociais de sua família e percebendo como estas se estendem em várias direções na ilha e fora dela também, em direção a outras ilhas próximas e à margem urbana. Nas conversas com meus interlocutores, esse tema emergiu por diversas vezes e de forma espontânea.

Entretanto, há que se considerar uma certa prudência com o assunto, como bem recomenda Klaas Woortmann, através da seguinte constatação: “É óbvio que a existência de parentes não implica, necessariamente, a de parentesco.” (1977: 176), chamando atenção ao fato de que ter parentes todos temos, mas o que devemos buscar é: se há, de fato, entre eles, uma relação determinada pelo parentesco que promova, de alguma maneira, uma espécie de ordenamento nas relações sociais de tal modo que possa ser identificada a um sistema.

Nesse sentido é que direcionei minha investigação em busca de elementos capazes de revelar como se dá o relacionamento entre os moradores da ilha do Maracujá, considerando a afirmação de que são todos parentes. Inicialmente perguntei a moradores mais recentes, como eles observam o parentesco, ou mesmo se percebem que há um parentesco entre os moradores. Dona Edna me respondeu positivamente:

[p]rimeiro pela cor, né? Pela cor e segundo, pela fisionomia deles, são muito parecido um com o outro, nariz, sabe? Eles tenho uma semelhança muito grande, e olha a Eliani, os pais dela, eles são muito parecido com o pessoal do seu Moaci, pessoal dos Barbosa. A Auxiliadora, o João, né, a mãe dele, são muito parecido também com o pessoal do Maracujá, são tudo, são uma parentela. Aí fica só nós assim que, já um pouco descascado, a gente somos intruso.

Há de fato uma predominância negra entre os que moram na ilha, principalmente entre os mais antigos. É possível que os atuais moradores – que somam aproximadamente cento e cinquenta famílias, de acordo com o censo de 2006 – tenham se constituído em boa parte, através de uma descendência comum a alguns núcleos familiares que habitaram a ilha à princípio e, ao longo do tempo, foram se relacionando entre si.

Quando Gilberto Freyre afirma que é “a família e não o indivíduo, e muito menos o Estado ou qualquer companhia comercial que desde o século dezesseis, tem sido o grande fator da colonização no Brasil” (1988: 158), ainda que esteja referindo-se à um modelo de família patriarcal historicamente constituída, parece caber

perfeitamente à história de ocupação da ilha do Maracujá, ocupação que, apesar de recente, a partir da década de 1950 aproximadamente, se concretizou por intermédio das famílias que, à princípio, locatárias das terras disponibilizados pelo proprietário da ilha, conseguiram estabilizar-se ao longo do tempo, solidarizando-se com o espaço (Cândido, 1982: 24), principalmente através da pesca, do cultivo e comércio do açaí e tornando aquele espaço habitável.

Na história contada por Baía e que lhe foi repassada por seu pai, foram quatro famílias que ocuparam a ilha inicialmente e através delas outros parentes foram chegando e realizando matrimônios entre si. Desses matrimônios, novos descendentes foram gerados, os quais vêm ocupando a ilha até hoje e são uma mistura das quatro famílias iniciais agregadas a outras que chegaram depois por intermédio destas.

Portanto, a ocupação da ilha, na perspectiva desse interlocutor, se dá através dos relacionamentos construídos entre os diferentes grupos familiares, mediante relativa consangüinidade considerando o número limitado de famílias pioneiras na ocupação da ilha. Quer dizer que entre os dezesseis locatários iniciais, quatro famílias predominaram, segundo a informação de Baía: a família Freire, a família Trindade, a família Santos e família Barbosa. Obviamente que há exceções a esses grupos familiares citados, uma delas é o senhor Manoel Padeiro, que mesmo sendo um dos dezesseis locatários iniciais – seu lote era o de número oito –, não faz parte de nenhuma das famílias citadas e mesmo tendo sido casado, não deixou descendentes.

Então localizei as famílias Barbosa e Trindade situadas nas margens do Furo do Benedito, a família Freire estabeleceu-se nas margens do igarapé Maracujá Grande, enquanto que a família Santos ocupou as margens do igarapé Maracujazinho.

É importante ressaltar que os laços de consangüinidade, como já foi dito, não se restringem à ilha do Maracujá, mas estendem-se a outras ilhas próximas, ou, melhor dizendo, fazem parte de uma extensa rede que liga várias ilhas e municípios vizinhos, como por exemplo, a ilha do Papagaio, da Juçara e de Itacoã. Os próprios moradores dizem que há muitos parentes espalhados em localidades mais distantes, entre as citadas consta a ilha de Abaetetuba, Limoeiro do Ajuru, Moju e outras, o que revela um fluxo intenso até hoje, neste amplo espaço que conjuga insularidade e continentalidade, terra firme e terra de várzea.

Pareceu-me uma condição necessária para habitar a ilha, o fato de cada locatário estar acompanhado de uma família. Afirmo isto por não ter conhecido ou percebido qualquer comentário sobre algum morador solitário e também pelo fato de observar a distribuição das famílias em vizinhanças compondo o extenso grupo que habita as margens da ilha.

Foi desse modo que as famílias se estabeleceram e ampliaram-se, gerando filhos e trazendo outros familiares para lá residirem, o que ainda ocorre até hoje, pois ao observar os depoimentos dos moradores recém-chegados, vejo que este é um costume que permanece, os parentes residindo em terrenos próximos, constituindo vizinhança e parceria no trabalho, através de um auxílio mútuo, ao que parece tem sido fundamental para mantê-los na terra.

As relações matrimoniais engendradas a partir das festividades de santo, são importantes agenciadoras de fluxo, o casamento de seu Mundico, pai de Baía, é um exemplo disso, ligando Abaetetuba à ilha do Maracujá. Desse relacionamento, outros vieram, pois a família de sua esposa, dona Fátima, passou a freqüentar a ilha, dando origem a outros matrimônios. O casamento entre o filho de dona Luzia que é prima de sangue do marido de dona Fátima, com a sobrinha de dona Fátima, é um outro exemplo. Portanto, o “braço” de relações e influências é ainda maior. São essas relações que irão determinar a ocupação gradual da ilha do Maracujá.

Conforme pude observar no contexto da família Santos, a relação entre parentesco e posse da terra é bem evidenciada começando pela própria história de ocupação da ilha, que teve início com o aluguel de lotes que dividiram a margem da ilha em dezesseis partes. Os recibos mensais que foram expedidos pelos proprietários, membros de uma mesma família, conforme o relato de vários moradores, aos locatários por um período de quase trinta anos, remetem ao arrendamento de um açazal.

Cada um desses lotes seria dividido entre todos os descendentes daquele locatário, no caso da família Santos, a divisão foi feita entre dez filhos, sendo que dona Francisca Evangelista, esposa de seu Míltom, também possuía o seu açazal e até hoje, com a idade de 79 anos, comercializa o açai que é coletado no seu terreno. Pelo que pude perceber, todos eles possuem terras produtivas e comercializam o açai diariamente na margem urbana.

O senhor Mundico relatou-me que a atividade de coletar e comercializar o açaí lhe foi repassada por seu pai, e que por ocasião do falecimento deste, ele assumiu tais atividades, por ser o filho mais velho. Agora, vitimado por dois AVC (Acidente Vascular Cerebral), ele experimenta ver o seu filho mais velho tomar a frente das atividades.

No caso da família de Baía, a figura mais evidenciada dentro da relação de parentesco, é a do homem que recebe a terra e a atividade (coletar açaí) de seu pai, e depois repassa ao filho mais velho. Nos dias de hoje, mesmo adoentado, seu Raimundo, que recebeu as terras e a atividade de seu pai, é auxiliado pela mulher que fica o tempo todo ao seu lado, e dos filhos também presentes, mas é ele que sabe tudo ou quase tudo sobre a atividade e sobre a terra que será repassada ao filho mais velho.

Grupos que se constituem a partir da descendência valorizam o caráter corporativo, o que justifica a presença do sucessor. Para Radcliffe-Brown (1978), a origem do parentesco é a família elementar, de onde se originam as três relações básicas que são estendidas ao parentesco em geral: a relação de filiação, a relação conjugal e a relação de irmãos, mas a ênfase está na filiação, a relação entre pai e filho, justamente porque referenda o sucessor.

É interessante também enfatizar o compadrio como uma prática comum entre os moradores. Os afilhados são personagens importantes no seio de algumas famílias que visitei. Na família de Baía, por exemplo, existe o “filho de criação” do seu Mundico, que é na realidade seu sobrinho, filho de sua irmã, e hoje é quem assume o trabalho com o açaí, pois apesar de Baía ser o mais velho, ele desenvolve outras atividades relativas à representação dos interesses da ilha na cidade de Belém junto ao CNS. Na família Freire, dona Luzia menciona que o braço direito na coleta do açaí atualmente é o seu afilhado, que mora com eles e cuida de tudo, enquanto que seus filhos de sangue possuem outros interesses, sendo que alguns moram em Belém.

Com efeito, o compadrio está internamente associado aos laços familiares e é também um grande responsável pela circulação de pessoas para além de seus territórios. Em diálogo com a moradora Eliani ela me falou que veio morar em Belém por intermédio de seus padrinhos que eram da cidade. Afirmou que seus filhos deverão fazer o mesmo percurso quando chegar a hora de cursarem a 5ª série:

Bom, se quando eles forem [para Belém], eu creio em nome de Jesus, ano que vem, eu vou colocar eles, ela eu vou colocar na casa da madrinha dela, porque a madrinha dela ela tem condições de criar ela, de sustentar e criar, sem eu ter que tá mandando ela pra Belém, ter que tá mandando as coisas pra ela, porque? Porque ela tem condições de vida boa, entendeu? Eles são donos de colégios, inclusive ela já falou, eles já chegaram pra mim, o padrinho e a madrinha, que eles são sócios do Sophos e do Ideal e mais do Santa Cruz, entendeu? Eles já falaram que o dia que ela completar, que ela for pra quinta série pra mim mandar ela pra lá que eles vão se responsabilizar por ela e eu sei que lá é segurança, entendeu? E ela considera ela como uma filha, entendeu?

Outras pessoas residentes na ilha já moraram em Belém na casa de seus padrinhos, dona Luzia é uma delas. O que é interessante observar é que tais redes sociais também contribuem para manter as pessoas na ilha, disponibilizando bens e serviços, possibilitando que haja uma continuidade entre os espaços frequentados pelos ilhéus que incluem a margem urbana. A idéia de continuidade também é defendida por Sahlins (1997: 112).

No caso do Maracujá, há de fato uma troca de produtos, pois os ribeirinhos abastecem a cidade principalmente com o açaí e outros produtos em menor escala e de lá retornam com o dinheiro, com outros produtos, com informações e todo um capital simbólico que os alimenta também.

Observando esses procedimentos é possível estabelecer paralelos com práticas ligadas a grupos de camponeses, onde a descendência unilinear, conforme defendida por Radcliffe-Brown, é condição fundamental para a reprodução social (WOORTMANN, 1995: 71), mesmo que a regra das sociedades nacionais onde estão localizados estes grupos, estabeleça eminentemente o parentesco cognático e a herança igualitária, tais práticas são mantidas até hoje.

No Maracujá, a família nuclear é ampliada pela vizinhança constituída de parentes agregados em torno do patrimônio que produz o emprego e gera a renda, são famílias numerosas não tanto pelo número de filhos, mas pelos tios e primos que compõem o arranjo em torno de uma mesma propriedade e de uma mesma atividade produtiva, que os mantém unidos. No caso do Maracujá, essa atividade é a coleta e o comércio do açaí principalmente.

Com efeito, é interessante observar a existência de pequenas cidades interioranas onde não havendo garantia de emprego e nem de renda, não é possível às famílias

manterem-se unidas, favorecendo a migração para grandes centros urbanos. Este dado é ressaltado por Charles Wagley (1988: 160), quando percebe que os moradores da zona rural de Itá estão menos expostos ao fenômeno da migração, do que os moradores da zona urbana. Compreende ele que:

[n]a zona agrícola da comunidade de Itá, entretanto, o círculo de família é um pouco maior do que entre os habitantes da área urbana. A renda proveniente da lavoura é ínfima na Amazônia, se bem que esta constitua ainda uma ocupação relativamente estável. As roças garantem às pessoas, pelo menos, o mínimo necessário à subsistência e, portanto, os que as possuem dependem de dinheiro para a obtenção de alimentos em menor escala do que os moradores da cidade ou os seringueiros. A necessidade de emigrar é portanto menor entre os lavradores e estes possuem grandes famílias – mais de acordo com o ideal brasileiro do que as dos habitantes pobres da cidade.

No caso do Maracujá, apesar de nem todas as famílias conseguirem sobreviver do comércio do açaí e a proximidade a um centro urbano ocasionar uma demanda em busca de serviços na capital, como os serviços de faxina e outros, é possível perceber que os recursos naturais associados aos incentivos derivados das políticas públicas, vem oferecendo cada vez mais estímulos de produção e de geração de renda a essas populações, sem contar que a renda em torno do açaí corresponde a aproximadamente \$120,00 o valor em torno de uma rasa, dependendo da safra. Todos esses fatores tem contribuído para mantê-los fixados à ilha, cada vez mais valorizada pela produção do açaí que cresce estimulado pelo consumo do fruto, inclusive internacionalmente.

Nesse sentido, disse-me certa vez dona Jesus, que considerava muito mais vantajoso trabalhar com o açaí do que trabalhar na cidade, além do que, na ilha, diz ela, “não pagamos nem luz nem água”, portanto, as despesas são bem menores.

É importante mencionar que algumas políticas públicas, a exemplo do pagamento do defeso, que ocorre durante o período de entressafra do açaí, tem sido uma forma de garantir a essas populações que vivem da pesca e do extrativismo vegetal, a alternativa de manterem seu sustento mesmo durante os períodos de escassez do açaí, contribuindo preservá-las nos seus locais de moradia, unidas as famílias, em geral numerosas e, por conseguinte, mantém unida a população da ilha.

Mas os parentes que migram para Belém em busca de atividades rentáveis possuem um importante papel na vida social da ilha do Maracujá, por engendram uma rede social ligando a cidade à ilha, funcionando como um importante canal de

comunicação e de circulação entre esses pólos, pois ainda que sejam tão próximos geograficamente, revelam-se política e culturalmente ainda bem distantes.

É bom pensar que os envolvidos nem sempre identificam esse distanciamento como uma dicotomia, e a rede de parentesco é uma mostra de que não são só mercadorias ou idéias que circulam, mas há notadamente o fluxo de pessoas. Nesse sentido, a rede de parentesco é uma das responsáveis por dinamizar ambos os mundos, contribuindo para atenuar seus contrastes.

Sahlins (1997) faz referências a denominações várias, como por exemplo: “rede comunitária não territorial”, para ressaltar a intensa circulação de pessoas entre sociedades ditas “interioranas” e as grandes cidades, considerando que não são apenas os produtos das grandes cidades que circulam no campo, como os estudos da Antropologia demonstram, uma vez que vem acompanhando essa realidade a bastante tempo. Por isso enfatiza que outros autores defendem uma semelhança entre o rural e o urbano que cresce a cada dia, “não apenas porque o fluxo de idéias e de mercadorias provenientes da cidade estaria transformando o campo” (SAHLINS, 1997: 114), mas principalmente pela intensa circulação de pessoas através das redes de parentesco.

Se “o mundo do imigrante e o da terra natal não são entidades separáveis” como diz Keith Hart (1971: 26), citada por Sahlins (1997: 115) ao falar das migrações entre os Frafra no território nacional de Gana, o que dizer dos mundos insular e continental; rural e urbano; interiorano e citadino; separados pelo rio Guamá e intensamente atravessados por objetos, alimentos e pessoas que circulam dia e noite através de expressivas redes de parentesco que dinamizam ambas as margens, pois como pude observar, cada família que entrevistei possui parentes em Belém, especialmente nos bairros do Jurunas, da Condor, da Terra Firme e em outros bairros mais distantes da margem sul, ou mesmo em outras cidades e ínsulas.

Apesar de Baía afirmar que cada um de seus tios cuida de forma autônoma da coleta e da comercialização do açaí, nota-se que há entre eles um acordo tácito quanto a preservação das terras no tamanho que foi arrendado pelo seu avô. Houve casos em que uma tia sua, irmã de seu pai e uma das herdeiras das terras, decidiu morar em Belém, seus irmãos a indenizaram e compraram-lhe sua parte, com esse dinheiro ela pôde comprar uma casa na capital, onde reside, e eles, por sua vez, puderam manter a terra.

Da mesma maneira quando seu Mundico decidiu morar em Belém com sua mulher e filhos, ele doou sua terra para um irmão. Tempos depois quando regressou à

ilha foi morar numa terra doada por sua mãe, onde ele mora até hoje. Estas são algumas das estratégias encontradas no sentido de manter o arrendamento intacto e sob o domínio do grupo familiar.

Vale dizer, portanto, que as terras de propriedade da família Santos se mantêm indivisas há pelo menos três gerações, preservadas nos seus limites, mantidas do tamanho que seu pai recebeu quando a ilha foi arrendada em lotes. Nesse sentido, pode-se afirmar que para esta família residente na ilha do Maracujá, há uma importância dada ao princípio da preservação dos limites da terra, como nas sociedades camponesas.

De acordo com os estudos de Ellen Woortmann (1995), a terra “pertence ao parentesco” e é “domínio do parentesco”, enfatizando a relação de dependência entre ambos, traduzido como “aquele que por aqui passa, não repassará” indicando que o acesso à terra se dá unicamente pela via do parentesco, através do casamento e/ou da descendência (WOORTMANN, 1995: 311/312).

A autora reforça que, sendo a terra o elemento concreto da descendência e o casamento, a prática mantenedora e reprodutora da descendência, um indivíduo não pode dispor do direito de quebrar esse patrimônio do qual ele é uma parte, pois, afinal, sua existência e sua identidade encontram-se profundamente dependentes do patrimônio que conjuga o passado, o presente e o futuro, como forma de perpetuar-se no tempo.

Sendo a família Santos aquela que mais teve contato, percebi que há entre eles um esforço em manter os limites da terra desde o primeiro locatário. Quanto aos moradores que chegaram no Maracujá posteriormente, como é o caso de dona Edna e de seu Abaeté, que chegaram em períodos diferentes, um na década de 1980, e outro no ano 2000, respectivamente, ambos compraram suas terras de descendentes da família Barbosa. Portanto, pode-se dizer que a preservação do patrimônio não é uma regra na ilha do Maracujá, mas tem sido para a família Santos.

Tanto seu Manoel Padeiro quanto a família Santos guardam os recibos referentes ao pagamento do aluguel de suas terras e aguardam com apreensão o momento de implantação do Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE), que deverá lhes assegurar uma posse coletiva dessas terras, o que é motivo de preocupação por tratar-se de um modelo que não contempla as peculiaridades de cada local, principalmente por não considerar a extensão da terra como ela vem sendo preservada pelas famílias, apenas lhes garantindo o direito ao uso coletivo.

Enquanto aguardam, o parentesco continua sendo responsável pela vizinhança, que por sua vez constitui a comunidade, e que funciona para atender os que a ela estão agregados. Na fala de Dienne: “se um quê uma coisa vai com o parente, difícil ir com outra pessoa, vai na comunidade mesmo”, o parentesco é claramente a consangüinidade aliada a troca de favores, à reciprocidade. Em outro momento, disse-me Dienne que no “Benedito” onde mora, “tem três família, então tem três comunidade”, continuou ela:

Essas casa que tem mais praí é outra comunidade, um exemplo né? Que tem ali o São Paulo, é outra comunidade. Cada lote de casa é uma comunidade e cada comunidade tem o seu costume. Aqui nós somos tudo evangélico, porque o evangélico tem um costume, o “São Paulo” é diferente, já é negócio de santo, mas é tudo parente também, e praí é tudo Trindade, outra família, outra comunidade, depois dos Trindade tem os Barbosa.

A vizinhança e o terreno na ilha do Maracujá são muitas vezes chamados de “sítio” ou de “vila”. Ellem Woortmann define sítio para os camponeses: “O Sítio é uma polity porque seus membros se pensam como um grupo de parentes; o parentesco é aí uma linguagem porque é um valor” (WORTMANN, 1995: 92). Interessante é que no Maracujá esses agrupamentos familiares são adequadamente denominados de comunidades pelos próprios moradores, evidenciando uma organização que a autora enfatiza como uma comunidade política, uma *polity*.

Nesse sentido, ouvi de dona Jesus certa vez que “cada família grande, ela forma sua comunidade e aquilo conta né?”, referindo-se ao poder da união familiar constituída por um grupo de moradores de um território comum. Geralmente ligada a um santo, realizando festividades e tendo suas opiniões sobre os acontecimentos da ilha. Alguns moradores referendam a comunidade do seu Juca como a maior e a mais antiga, são responsáveis pela festa mais popular do Maracujá, realizada no período de setembro, em plena safra do açaí, ele e sua esposa, dona Luzia, são conhecidos e respeitados dentro e fora da ilha do Maracujá.

Assim detalhou dona Jesus sobre a importância dos fortes laços de família que extrapolam a consangüinidade, mas principalmente revelam o poder até mesmo político que detém essas famílias, como nos estudos de Charles Wagley onde a família é apresentada como “o centro da vida social” (1988: 159) de Itá:

[A] comunidade do Juca, que é o rio grande que todo aquele pessoal fazem parte da comunidade dele. Sendo parente ou não sendo. Aquilo é uma tradição, aquilo sempre aconteceu lá, é ele quem comanda aquilo ali. A palavra dele é que vale, porque eu já participei de reuniões quando se perguntou alguma coisa... Ah eu não sei! O seu Juca que decide. Eu vi as pessoas falando assim.

Daí porque quando a dona Jesus ouve de seus alunos que “a minha comunidade é a minha família”, equivale dizer que o termo comunidade pode-se entender também a comunidade “como um grupo que tem relações face a face e associadas a vizinhanças e parentesco” (Carneiro, 1999: 4).

Considerando a relação de parentesco e ao mesmo tempo a possibilidade da presença de não parentes também, a comunidade existe no agrupamento de moradores de uma mesma margem de rio, dentro da própria ilha. De acordo com relatos de moradores, existem várias comunidades: a comunidade do Benedito, a comunidade do Maracujá Grande e a comunidade do Maracujzinho. Por outro lado, quando há necessidade, essa divisão em várias comunidades é negociada, prevalecendo o pertencimento à ilha do Maracujá, e, em alguns casos, o pertencimento as ilhas, como no caso das rasas, que será tratado no terceiro capítulo.

Na ilha do Maracujá, por conseguinte, encontrei o termo comunidade empregado de outra maneira, através de uma fala do presidente da Associação das Famílias de Agricultores e Pescadores das Ilhas de Belém (AFAPIB), quando me disse que “na ilha a comunidade ainda é nova”. Aqui interpreto a palavra comunidade como um grupo organizado a partir de objetivos comuns e para fins comuns, seria por exemplo, o que se diz de um grupo que se forma em torno de uma associação criada para representar os interesses desse determinado grupo.

A ocupação inicial da ilha também deve ser considerada quando se trata de pensar sobre o que leva os habitantes de um determinado espaço geográfico a desenvolverem o sentimento de comunidade, de pertencimento. Nesse sentido, vale lembrar que os primeiros moradores eram inquilinos de um imóvel que, portanto, não lhes pertencia, e até hoje penso eu que esse pertencimento está em processo.

Ao mesmo tempo, é possível observar que a busca por direitos que incluem a posse da terra e outros, tem sido um forte aglutinador dos moradores em torno das associações, eu mesma pude testemunhar reuniões onde se fizeram presentes moradores de todas as margens, pertencentes a diversos grupos familiares, para tratar de interesses

comuns. Nesse sentido, o comentário do presidente da associação que citei anteriormente, de que a comunidade ainda é algo novo, reflete bem o momento.

Para Heitor Frúgoli, “a noção de comunidade persiste como uma espécie de referência simbólica – desejada ou imaginada” (FRÚGOLI, 2003: 108), estreitamente ligada à vida no campo, ao rural, em oposição à cidade, ao urbano. Afirma este autor que é preciso focar tal noção “como uma estratégia discursiva articulada a determinadas práticas concretas, vinculadas, por sua vez, a objetivos políticos, por vezes difusos, em outros casos, bastante definidos.” (op.cit. p.108), o que justifica a existência de grupos independente de posição geográfica, que utilizam o termo comunidade para atingir objetivos bem definidos, o que acredito, vem ocorrendo de forma crescente na ilha do Maracujá, ainda que seja um dado recente.

Mesmo diante de um espaço geograficamente limitado e uma população constituída enquanto parentela comum, os moradores da ilha do Maracujá não se comportam como uma comunidade no sentido “clássico” do termo de compartilharem uma unidade comum, fato esse que pode estar relacionado com a forma como a ilha foi ocupada. Nota-se que a ausência de um porto central na ilha bem como de um núcleo para onde pudessem convergir todos os moradores, deve ter reforçado uma espécie de distanciamento entre eles.

Nesse sentido, ainda há muitas indagações sobre como esses coletivos humanos, familiares se relacionam entre si, pois há evidências de que não se trata de uma convivência solidária, uma dessas evidências tem a ver com o ato por vezes mencionado de não “dar passagem” nos barcos. A maioria das pessoas com quem conversei, de uma forma ou de outra, já amargaram as conseqüências de quererem se dirigir à uma das margens e receberem um não como resposta por parte daqueles que possuem um barco, pois de acordo com o que me foi relatado, às vezes nem mediante pagamento é possível viajar.

Entretanto, Georg Simmel afirma que não há um grupo que seja “absolutamente centrípeto e harmonioso, uma ‘união’ pura não só é empiricamente irreal, como não poderia mostrar um processo de vida real”. Para este autor as discordâncias são essenciais para a construção da sociedade, que é produto de ambas formas de interação. Diz ele:

Assim como o universo precisa de amor e ódio, isto é, de forças de atração e de repulsão, para que tenha uma forma qualquer,

assim também a sociedade, para alcançar uma determinada configuração, precisa de quantidades proporcionais de harmonia e desarmonia, de associação e competição, de tendências favoráveis e desfavoráveis. (SIMMEL, 1983: 124)

Se, de acordo com esse autor, o mundo sem atritos de sociabilidade é um mundo artificial, então, o ato de não dar carona, evidenciado pelos moradores, pode ser entendido, antes de tudo, como uma apreensão do mundo real, das relações sociais como são, de fato. Pode ser entendido também como uma forma de comunicar algo. Resta saber então o que está sendo comunicado, o que há por trás dessa aparente ausência de cortesia entre grupos familiares.

Cada família que ocupa um terreno cercada por vizinhos que são em sua maioria seus parentes de sangue, tem a sua privacidade, e mesmo diante de uma espécie de parentesco generalizado na ilha, que me levou a pensar na possibilidade de parentes próximos e parentes distantes. A proximidade e a distância obedeceriam, nesse caso, critérios construídos ao longo da história de cada pessoa, por exemplo: dona Luzia é prima da dona França, mas num determinado momento se distanciaram, suas famílias constituíram núcleos em terrenos separados e agregaram em torno de si grupos de pessoas diferenciadas, isso é comum de acontecer naquele contexto, sem que isso evidencie uma contenda, até porque segundo dona Luzia, eles se dão muito bem, “graças a Deus”!

Mesmo assim, é possível dizer que a ilha do Maracujá é formada por um agrupamento de “coletivos familiares”, dispostos às margens da ilha, banhadas pela confluência de águas do rio Guamá e da Baía do Guajará, que a cada posição cardeal recebe uma denominação diferente.

As famílias que moram na ilha, especialmente as mais antigas, zelam pelo controle de acesso à ilha, na intenção de preservar o ambiente em que vivem. Certa feita, conversando com um morador que não quis se identificar, ele me relatou ter escutado numa reunião:

[q]ue era pra tê cuidado com as pessoas que vinham de fora, virem se apossar lá. Uma vez foi feita uma reunião que foi dito isso. Que as pessoas estão querendo invadir. Então quando tavam querendo colocar energia aí, muito tempo atrás, já vem lutando por energia. Só que segundo né, que eu não sei se é verdade, que eles embargaram por causa disso, que se a energia vim pra aí, vai ter mais invasão da cidade pra lá.

O teor dessa fala confirma o que já foi dito anteriormente e que será melhor desenvolvido no capítulo a seguir, pois enfatiza os aspectos relacionados com a travessia, o contato entre margens. No caso descrito acima, o fluxo entre as margens não imobiliza, nem neutraliza a existência de fronteiras, ao que parece, estas são necessárias no sentido de assegurar certa autonomia às diferenças. Mas nesse caso, como também já foi enfatizado, as fronteiras não imobilizam fluxos, ambos, fluxo e fronteira, são aspectos complementares que formam a realidade vivenciada. Sem contar que há na mesma ilha, os que lutam para ser implantada a energia elétrica e outras melhorias, sem se deter nas conseqüências que porventura venham atingir negativamente suas vidas.

Capítulo III

Fluxos e fronteiras: o corpo que articula visibilidade e movimento

A discussão nesse capítulo posiciona o mirante da dissertação no intenso fluxo de barcos conectando margens dispostas no rio Guamá, diante da possibilidade de olhar mais detidamente para ambas as margens. Mas não apenas isso, pois busco olhar para cada uma delas utilizando um foco mais ampliado que possibilite ver o entorno ou, o movimento de entrada e saída à sua volta.

O que só é possível quando se utiliza uma noção de campo cultural mais ampliada através de uma visão de cultura enquanto fluxo, o que significa priorizá-la no que tem de processual, de permanente construção (HANNERZ, 1997), dando relevo às singularidades que estão em jogo no contato entre as margens, singularidades presentes, por certo, nas narrativas dos moradores/agentes de fluxo e que demonstram a presença de fronteiras.

Quando Clifford (1997) critica campos de pesquisa herméticos, fechados em si porque apoiados na idéia de uma cultura também hermética, chama a atenção para um *locus* mais aberto onde o encontro etnográfico é muito mais abrangente do que o que tem se mostrado, daí a importância de incluir os que ficaram fora do enquadre, mostrando que, sejam eles missionários, viajantes, camareiras, ou quaisquer outros seres em trânsito, que porventura tenham ali se aventurado, sua contribuição é fundamental para que a realidade observada seja como ela é ou se mostra.

A proximidade geográfica entre as margens e o contato diário dos moradores da ilha com a cidade de Belém, justificam a utilização de um recorte mais abrangente do campo ao mesmo tempo em que fica evidente, através das vivências em campo, certa ambigüidade que permeia toda essa proximidade. No sentido de identificar como a proximidade pode conter um distanciamento e, mesmo, as proporções desse distanciamento, é que chamo atenção nesse capítulo para algumas ocorrências reveladoras do contato enquanto fluxo, bem como a presença de limites, de fronteiras, revelando de certa maneira o modo como as pessoas se vêm nesse entre-margens, tão próximas e tão distanciadas, oscilando entre a visibilidade e a invisibilidade.

Antônio Carlos Diégues defende que a construção do mundo insular se dá no contato com o exterior e afirma que a relação “com o resto do mundo faz nascer a

consciência de se pertencer à ilha, aguça esse sentimento e desenvolve a identidade insular” (1997: 19). Da mesma maneira como é colocado por Barth (2000) – é interessante, nesse sentido, olhar as águas que separam os grupos como fronteiras fluidas que aumentam e diminuem; vão e vem; possuem tempestades e marolas; são permeáveis. Para dona Jesus a água introduz outra temporalidade, imprimindo um jeito distinto de ser, diz ela:

Eu digo assim, nós temos uma vida diferente até porque, sempre eu digo pro meus filhos, às vezes a minha filha, essa minha filha, principalmente à de 20 ano; ela diz, eu tento dizer assim pra ela: tu tens que dizer pros que estão lá fora, na cidade, que nós somos da ilha, que a nossa realidade é diferente de lá. Eu, por exemplo, não tenho transporte disponível, prá tá indo pra lá e pra cá. Nosso tempo é a nossa vida; é diferente, nós não somos nem normal, eu digo pra ela. Eu digo assim, que nós somos pessoas anormais. Nós não temos aquela coisa, assim, aquele tempo. Não, meu tempo é isso daqui, num pode fazer isso, a gente vive de acordo com o que acontece aqui. De acordo com a água, é assim que a gente faz as nossas coisas. Eu digo mesmo pra ela, eu digo pra todo mundo: a minha vida não é normal. Eu vivo uma vida fora da realidade. Eu é que tenho que dar meu jeito do meu tempo pra lá. Num é como aqui.

Quando dona Jesus fala de anormalidade está considerando os padrões de pontualidade urbanos, sendo moradora da ilha e estudante em Belém, onde faz o Curso de Letras na UVA, luta para cumprir os horários e sofre por não conseguir, pois, como ela mesmo afirma: “de acordo com a água, é assim que a gente faz as coisa”. Significa que está imersa em outro tempo, basta chegar no porto. Ali a cidade ribeirinha não é só velocidade e pontualidade pois o tempo do rio impõe outro ritmo.

Simmel (1967) chama a atenção para o destaque do relógio na vida da metrópole, a dependência desse objeto levou “a difusão universal dos relógios de bolso” (1967: 17), pois “a técnica da vida metropolitana é inimaginável sem a mais pontual de todas as atividades e relações mútuas em um calendário estável e impessoal” (op.cit. p. 17). O relógio ordena a vida na metrópole. O tempo da ribeira é anormal para dona Jesus, porém está pulsando também na heterogeneidade da metrópole.

Primeiro, as ocorrências do fluxo estão presentes no cotidiano dos moradores girando em torno da coleta e do comércio do açaí, bem como extra-cotidianamente nas festas religiosas, por serem eventos que direcionam a ilha um movimento considerável de pessoas da metrópole e de outras localidades. Segundo, evidencio a ocorrência de

fronteiras responsáveis por limitar o acesso e embotar o diálogo entre aqueles considerados como sendo “os de fora” e “os de dentro” da ilha, faço ainda uma breve referência aos limites no convívio que encontrei entre os próprios moradores.

Às ocorrências de fluxos e de fronteiras posicionei um estudo de observação sobre o corpo dos moradores da ilha, por entender que são os corpos que flexionam e mobilizam ambos os aspectos - de fluxo e de fronteira. Minhas observações procuram ampliar as concepções de corpo, considerando-o como a totalidade do sujeito, enfatizando a sua duplicidade de ser objeto e sujeito a um só tempo.

Assim é que, posicionando o mirante no meio da travessia, vejo de um lado os fundos de uma cidade que ainda permanece posicionada de costas para o rio e, de outro, saltam aos olhos paisagens verdejantes e densas, cuja exuberância revela certa homogeneidade à perspectiva distanciada. Paisagens que convidam a entrar e a olhar mais de perto, a fim de perceber uma complexa trama de labirintos onde furos e igarapés indicam a existência de um intrincado universo de ilhas, que se interioriza e adensa, onde o cotidiano e as experiências simbólico-práticas de seus moradores, apesar da proximidade com a metrópole, ainda são pouco conhecidos para a Antropologia.

Neste sentido procurei dar o foco em alguns aspectos onde vejo mais evidenciados a travessia, o contato e o diálogo entre as margens insular e urbana, quais sejam o cotidiano; as festas religiosas; o tema do corpo e a questão de fronteira.

3.1 O cotidiano

O cotidiano é aquilo que nos é dado cada dia (...)¹⁶

O dia começa cedo para a maioria dos moradores da ilha, pois de madrugada o trânsito de barcos já é intenso, tanto em direção à metrópole quanto em torno da ilha. Ainda de madrugada alguns coletores – inclusive as crianças que são exímias apanhadoras de açai e, nesse caso, freqüentam as escolas pela parte da tarde – dirigem-se mata adentro para apanhar o açai e levá-lo à cidade; outros já armazenaram o açai nos

¹⁶ Paul Leuilliot citado por CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano. 2. Morar, cozinhar.** Petrópolis – RJ: Vozes, 2008:31.

barcos que desde a madrugada enchem o Porto do Açaí com as *rasas* cobertas, principalmente quando é período de safra.

Os estudantes aguardam no portinho em frente de suas casas a chegada do barco que irá levá-los à outra margem onde irão dirigir-se às escolas da capital. Aqueles que freqüentam as escolas na ilha também necessitam do transporte fluvial, aliás, nada se faz sem uma embarcação, exceto as ações de praticar o espaço doméstico e o seu entorno, que inclui apanhar o açaí na mata, porém, quanto mais dentro da mata for o açazal, o acesso pode se dar unicamente de barco.

Na travessia é possível observar pequenos barcos transportando os que trabalham na margem urbana nos mais diversos serviços, alguns com suas bicicletas que os levarão do porto até o seu local de trabalho, enquanto outros pegarão o transporte alternativo ou o ônibus de linha. Entre os homens e as mulheres há um relativo número de pessoas que trabalha em Belém, percebi isso em conversas informais no Porto do Açaí. Entre as mulheres, a maioria trabalha em casas de família e entre os homens são outros tipos de trabalho que geralmente estão localizados nas imediações do Porto do Açaí, no bairro do Jurunas; do Guamá e da Cidade Velha. Há também os que trabalham em ilhas próximas.

Existem os barcos cobertos de *rasas* de açaí, trazidos por grupos de pessoas de uma mesma família que aproveitam esse momento para resolver as mais diversas pendências na margem urbana, ou apenas para ir ao Porto do Açaí conversar com outros moradores, ou ir ao médico no Posto de Saúde do Jurunas, afinal, problemas no estômago causados pela ingestão da água do rio Guamá é algo que faz parte da rotina desses moradores.

Uma parte considerável dos apanhadores de açaí são crianças pela facilidade que encontram em subir nos caules finos e altos do açazeiro, essas crianças freqüentam a escola geralmente no turno da tarde, pois é durante a manhã que auxiliam a família na atividade de coleta do açaí. Mas, de acordo com a fala da professora, dona Jesus, sobre seus alunos, no final da tarde é hora de tirar o açaí para “a janta”:

[N]o caso que eles dizem assim “o bebe”, o bebe que eles chamo é tirá o açaí pra eles almoçarem, pra eles jantarem, uma fala deles assim: Ah! Por que tu num veio? Porque que tem que ir embora mais cedo? Ah! Porque eu tenho que tirá o bebe. A princípio também eu num sabia, mas o que é esse bebe? Ah! É o açaí pra gente jantá (...) tem que tê almoço e janta (...) num fico sem o açaí.

Certa feita, perguntei a um grupo de jovens que estavam atravessando o rio rumo às escolas de Belém, quem entre eles sabia apanhar açaí, todos responderam positivamente, indicando que aprenderam a coletá-lo quando ainda crianças. Então, uma prática diária comum à infância na ilha é subir nos açazeiros para apanhar o fruto da palmeira, sendo, inclusive, uma lembrança recorrente entre os mais velhos. Daí porque, segundo a professora Jesus, as crianças da ilha possuem o corpo diferenciado, uma vez que é moldado no ato de subir o açazeiro constantemente.

É comum haver na vizinhança a casa do parente que reúne a família, onde todos freqüentam para tomar o café e saírem juntos no barco ancorado no atracadouro, geralmente na vizinhança existe um ou dois barcos que servem toda a família, às vezes trata-se de um “casquinho” que pela manhã, segue lotado rumo à Belém.

O Porto do Açaí logo de manhã fica lotado de pessoas dirigindo-se aos mais variados lugares para cumprir suas atividades, nem sempre é possível cumprir os horários exigidos na cidade, como bem assinalado por alguns deles nos depoimentos, pois a água impõe outro ritmo à vida das pessoas.

Entre os que ficam na ilha, o silêncio preenche outro tempo. Durante a semana não observei nas casas aparelhos de televisão ligados ou mesmo aparelhos de som. As atividades que as pessoas realizam estão ligadas ao ambiente insular, a pesca do peixe e do camarão que são praticadas de acordo com o tempo da maré; os trabalhos domésticos são realizados pelas mulheres como a preparação da refeição e a lavagem de roupas na margem do rio. Não é considerado “serviço de mulher” apanhar o açaí, apesar de algumas o realizarem; em compensação vi mulheres e crianças pescando, sendo que a pesca na ilha não é para o comércio e sim para o consumo próprio.

Pude perceber através do diálogo que alguns moradores relembram um tempo não tão distante em que o rio Guamá era mais farto, pois assinalam que os peixes e o camarão eram mais variados e, inclusive, maiores em tamanho.

O sábado é reservado para as compras na margem urbana, quando todos se dirigem ao Porto do Açaí. É um dia especial para encontrar as pessoas, dar e receber recados; agendar atividades na ilha ou fora dela. O porto nesse dia transforma-se em um espaço de sociabilidade e convivência. Quando perguntei à dona Jesus onde é que o pessoal da ilha do Maracujá se encontra, ela respondeu:

Ah! É no Porto do Açaí com certeza! É o ponto de encontro mesmo, pra tudo, pra venda; até mesmo pá conversá, né? Às

vezes tem, ah! Quero conversá com fulano. Ah! Vai tal dia que ele tá lá no porto, principalmente no sábado, mais fácil mesmo (...) é, ponto de encontro é aqui, dia de sábado se vê todo mundo aqui, principalmente o sábado.

Ao final da manhã do sábado os moradores começam a voltar com seus farnéis e mantimentos, que incluem impreterivelmente a compra do gelo que irá encher o isopor nas casas. Também nesse dia aumenta o número de celulares para serem carregados nas barracas da feira que funciona no porto.

O domingo é o dia de ficar na ilha e passar com a família, portanto, o movimento no porto é consideravelmente menor, mas ainda assim o comércio do açaí não pára, sendo o fluxo de pessoas da ilha reduzido. Somente uma emergência, ou algum outro acontecimento fora do cotidiano, leva-os ao porto num domingo.

Apesar do fluxo em direção à cidade de Belém ser intenso no dia a dia, conversei com pessoas que evitam a travessia porque não gostam de “andar” de barco, porque têm medo da água, pois não sabem nadar. São pessoas que na ilha, reduzem-se aos seus espaços de moradia, mesmo assim dependem de outros que façam a travessia para suprir as suas necessidades cotidianas.

Quando a noite chega, os moradores reúnem-se em suas casas para beber o açaí com “a janta”. Foi assim quando pernoitei na casa de dona Edna, observei que o jantar é servido juntamente com o açaí. Nas casas que possuem gerador as pessoas recolhem-se para dormir, por volta das dez horas – o mais tardar dez e trinta. No entanto, pois aqueles que não possuem o gerador de energia elétrica, dormem ainda mais cedo, uma vez que o dia começa cedo para todos.

O dia a dia dos moradores, direta ou indiretamente, é marcado pela travessia à margem urbana, mesmo para aqueles que não possuem uma embarcação e que não gostam de atravessar o rio, como fica evidente no desabafo de seu Manoel Padeiro e sua esposa, quando afirmaram que “pra nós é um sofrimento essa ida pá Belém porque nós num tem barco”.

O trânsito para Belém é uma espécie de necessidade cotidiana, expressa na fala de Eliani que também não possui barco e, por isso, depende da carona ou “da passagem” de outros, como é denominada a primeira.

E uma coisa também que aqui é muito dificultoso, é a ida pra Belém, a vinda, porque as pessoas que tem barco nem todas gostam de *dar passagem*, entendeu? Umás que gostam, vão

com a cara desse [no sentido de simpatizar], não cobram, mas também, muitas vezes nem encostam. A gente chama, às vezes quando a gente tem um dinheiro pra comprar uma comida, a gente quer ir e voltar na mesma hora, aí tu vai de manhã, já vai com aquele dinheiro certo, só vai comprar tua comida, aí tu fica, compra tua comida, compra um gelo; aí tu fica esperando, entendeu? A boa vontade entendeu! Aí, tudo isso daí, a gente se entristece entendeu!

As mais variadas necessidades são satisfeitas na outra margem, desde as básicas quanto outras como a comercialização do açaí; a busca da alimentação; a compra do almoço, como se refere Eliani; a busca da água potável; vestuário, e outros. Algumas pessoas relatam que atravessam mais de uma vez no mesmo dia, conforme a necessidade.

A travessia é uma experiência cotidiana dos ribeirinhos que transforma o que poderia ser um entre-lugares, em um lugar próprio, um lugar praticado, afinal, cotidianamente, os moradores passam uma boa parte de seu tempo dentro dos barcos, singrando o rio. Baseando-me nas inúmeras travessias que fiz, interpreto os barcos como sendo uma dependência móvel das casas dos moradores. Enquanto para uns é apenas um transporte, para outros é um aposento que me dou o direito de chamá-lo *multiuso*, onde trocam de roupa e se enfeitam; almoçam, merendam; lêem e estudam; conversam; dormem; paqueram; ouvem música; dançam; contemplam a paisagem no balanço do rio e mergulham em sua vida interior, pensativos.

Esse ambiente que se constitui na travessia e que não é nem ilha nem continente, pode ser entendido como um “entre” – uma espécie de ambiente em trânsito, que se faz no trajeto conectando a margem insular/rural à margem continental/urbana e vice-versa, descrito por alguns deles, sob a forma de acentuado contraste – como o lugar do silêncio e o lugar do barulho, o lugar ventilado e o lugar calorento, o lugar de paz e o lugar de violência – e é nesse ir e vir que é tecido o seu cotidiano, mesmo para aqueles que não saem da ilha, estão nele implicados.

O dia a dia se faz, portanto, através da prática desses lugares de margem e de rio, a margem insular onde estão as suas moradias e o açazal; o rio no qual praticam os espaços do barco e a pesca do peixe e do camarão, apesar da poluição da água que vem reduzindo e desqualificando as espécies; e a margem urbana onde vendem seus produtos e compram o restante dos mantimentos que satisfazem suas necessidades, além de

buscarem outros serviços quase que diariamente como o Posto de Saúde do Jurunas e as escolas.

O que descrevi aqui se refere aos elementos constitutivos do cotidiano de alguns moradores, que em conjunto formam o que é chamado por Certeau de prática cultural, pois o prático “vem a ser aquilo que é decisivo para a identidade de um usuário ou de um grupo, na medida em que essa identidade lhe permite assumir o seu lugar na rede das relações sociais inscritas no ambiente” (CERTEAU, 2008: 39/40).

Portanto, a travessia que dinamiza ambas as margens e o entre-margens – a imensidão de água que as separa e as une – colocando em evidência o fluxo como possibilidade de praticá-las, mas que não é capaz de esconder os limites, ainda que consiga torná-las lugares praticados. Sendo assim, percebo que é nela, na travessia - podendo ser entendida como um jogo de vai e vem - que reside algo de fundamental para entender o modo como as pessoas pensam a si mesmas.

3.2 “No Maracujá todo mundo é festeiro”

As festas na região das ilhas sul são acontecimentos que se ouve falar há muito tempo, disse-me certa vez uma antiga moradora de Belém que ouvia de seu pai as histórias que contava sobre as festividades que havia freqüentado em sua mocidade na ilha das Onças. Festas religiosas, periódicas, que exigiam um preparo e, principalmente, ao que tudo indica, faziam parte do calendário de eventos da margem urbana.

Sabe que há evidentemente uma troca de prestígio notória e muito antiga entre citadinos e interioranos por ocasião das festas que ocorrem tanto no interior como na cidade. As histórias que ouviu de seu pai, lembrou a moradora de Belém, incluíam a descrição de louças inglesas resgatadas de navios que afundavam na Baía e que iam parar nas casas dos ilhéus.

Quando comecei a freqüentar a ilha do Maracujá e a conversar com os moradores, ouvi certa vez de Risoleide, moradora da ilha do Combú, autora da frase que intitula este subitem, mas ela repetiu que “o povo do Maracujá são festeiro”, e que sabem fazer um festejo animado, diferentemente do Combú que “só sabe fazer festa pra

turista”. Nossa conversa se deu em um barco, enquanto voltávamos da ilha do Maracujá para nossas casas: eu voltando para Belém e ela para a ilha do Combú.

O forte das festas na ilha do Maracujá são aquelas de caráter religioso, como fica claro na conversa com ela, que em especial referiram a festa que ocorre em homenagem a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, no Furo do Maracujá Grande, durante o mês de setembro sob a organização da família Freire, seu Juca e dona Luzia, que realizam essa festa desde o ano de 1962, por isso, dizem elas, a festa “é tradição”. Informaram que existem outras festas, como as de aniversário, de casamentos, de batizados, entre outros eventos, mas nenhuma é comparável a essa por vários motivos e, principalmente pelo número de pessoas que participa todos os anos.

Compreendo que as festas religiosas são realmente as mais valorizadas pelos ilhéus, como um amplo momento de interação dos próprios moradores da ilha entre si e no conjunto de ilhas, também com a margem urbana de Belém e com outras cidades mais distantes conectadas pelo complexo de rios que formam aquela região.

Sendo assim é possível entender tais festejos como festas de bairro “[c]omo eventos rituais demarcadores de uma identidade local que se projeta para fora desse espaço, isto é, como práticas culturais identitárias que garantem ao bairro certa visibilidade social no conjunto da cidade” (RODRIGUES, 2008: 21), se considerados a partir da fala da moradora do Combú, que enfatiza os moradores como sendo festeiros.

Trata-se de um valor que os identifica para “os de fora”, quer dizer, além de promoverem o contato impedindo o isolamento dessas comunidades, funcionando como “braços” que alcançam outras unidades sociais/territoriais, e, nesse sentido, como elementos potencialmente dinamizadores fundamentais para manter - e ao mesmo tempo revivificar - a ordem social; as festas trazem essa marca de identificar os moradores com relação aos habitantes das outras ilhas, bem como os da margem urbana.

Nesse sentido amplo, penso na festa a partir do conceito de sociação desenvolvido por Simmel, enquanto

[a] forma (realizada de incontáveis maneiras diferentes) pela qual os indivíduos se agrupam em unidades que satisfazem seus interesses. Esses interesses, quer sejam sensuais ou ideais, temporários ou duradouros, conscientes ou inconscientes, causais ou teleológicos, formam a base das sociedades humanas (SIMMEL, 1983: 166).

Tais agrupamentos, independente da forma que possam ter, produzem nos seus participantes um efeito que os leva a repeti-los. Simmel define que o próprio sentimento de estarem sociados e sua repetição deve-se a uma satisfação derivada (SIMMEL, 1983: 168), responsável por impelir as pessoas ao modo agregado de viver.

Para este autor a importância de tais interações reside “no fato de obrigar os indivíduos, que possuem aqueles instintos, interesses, etc., a formarem uma unidade – precisamente, uma sociedade” (op.cit. p. 166). Instintos e interesses são conteúdos que, por sua vez, não são sociais por si, pois “são matérias com as quais a vida é preenchida”, ou seja, tornam-se sociais “apenas quando transformam o mero agregado de indivíduos isolados em formas específicas de ser com e para um outro” (op.cit p. 166), quando tornam-se formas “que estão agrupadas sob o conceito geral de interação”.

De um modo geral, a sociação é toda forma de interação, mas existem formas específicas, como por exemplo, as festas. Se as festividades podem ser caracterizadas pelo elemento lúdico, pelo puro prazer de estar com o outro, como sendo um fim em si mesmas, então devem ser compreendidas como expressão de formas de sociabilidade ribeirinhas. Na sociabilidade, de acordo com a perspectiva simmeliana, não há propósitos objetivos, e nada além do próprio momento sociável, portanto nem riqueza, nem posição social, nem fama, pois o que conta mesmo para a sociabilidade é um tipo de interação onde todos se acreditam iguais.

Se, de um lado, as festas servem para identificar uma população em sua singularidade, por outro, é nas festas que se estabelece uma espécie de igualdade entre “os de dentro” e “os de fora”, como indica a fala de dona Jesus quando afirma que durante as festas não existem diferenças entre os de Belém e os da ilha: “eu acho que é comum entre eles, a bebida e a festa. Acho que eu não consigo fazer uma divisão de lá pra cá, daqui pra lá. Eu vejo eles envolvidos com isso.”

Nesse sentido, afirma Simmel que a sociabilidade “é o jogo no qual se ‘faz de conta’ que são todos iguais e, ao mesmo tempo, se faz de conta que cada um é reverenciado em particular” (op.cit p. 173). Esta é uma condição e ao mesmo tempo um efeito desse tipo de sociação. As festas só são possíveis diante do sentimento de igualdade, ao mesmo tempo em que também produzem esse sentimento. Enquanto forma lúdica da sociação, a sociabilidade simmeliana é a interação de indivíduos guiados pela espontaneidade e pelo prazer de estar em interação com o outro, por isso

ela é interessante, significativa e agrupadora, revelando-se uma “forma pura” de sociação.



Dona França, avó de Baía, mantém no primeiro cômodo de sua casa uma armação de madeira presa à parede, semelhante a um altar, com imagens de santos em forma de quadros e de esculturas ornados com flores de plástico. Durante a nossa conversa ela aceitou posar diante de seu oratório. Quando lhe perguntei

sobre as festas na ilha do Maracujá, ela mencionou a festa de São Sebastião:

[E]ra no Furo do Benedito, tinha uma casa, era até do meu primo, já morreu ele, festejava São Sebastião, era Sabá o nome dele. Aí a gente ia na festa, eu trabalhava na ramada, cuidava de lixar o assoalho, lavar tudo. Eu ajudava muito eles. Ih... Deus o livre, dava muita gente, uma casa como esta, tava cheia, cheia, cheia, os músicos vinham de Belém, até do Rio de Janeiro, as músicas era negócio de samba, era ... *fox* né? As pessoas dançavam bem, aí o pessoal escolhia os que queriam e o meu marido não deixava eu dançar assim com qualquer um. Nas festa matava o porco pra dá comida pro povo (...)

Charles Wagley descreve a “ramada” como “um grande barracão, aberto dos lados, com chão de terra batida (...) e nele se dança durante as festas”. Dona França, por sua vez, se refere ao assoalho, mas creio que está falando do salão onde todos dançam. Diz Wagley sobre o evento:

Tais festas não só proporcionam distrações para os habitantes da cidade e das aldeias, como ainda contribuem para unificar a comunidade, estabelecendo, com essas relações sociais, um elo entre a gente da cidade e os habitantes das zonas rurais (WAGLEY, 1998: 201).

É interessante observar que a festa que remete a fala de dona França pode ter ocorrido em meados da década de 1950, mesmo período em que escreveu Wagley sobre

as festas em Itá, o que significa dizer que há um fluxo que atravessa os tempos e aproxima os mundos moderno e tradicional - e/ou urbano e rural -, acenando muito mais para o contato e a “expansão dos horizontes da comunidade” (SAHLINS, 1997: 115) entre esses espaços, freqüentemente tão dicotomizados. Portanto, são estratégias muito antigas de cruzar fronteiras e de circular entre mundos que nunca foram estanques e, por isso, isolados.

A festa que dona França lembra, ocorrida aproximadamente há cerca de quarenta anos atrás é a festa realizada em devoção aos santos católicos, e que dá origem a um calendário anual de festas de santos. Entre as mais citadas atualmente pelos moradores nos seus depoimentos estão Nossa Senhora da Conceição; São Benedito; São Paulo; no furo do Benedito; São João; no furo do Maracujazinho; Nossa Senhora do Perpétuo Socorro; Divino Espírito Santo; São Pedro; no furo do Maracujá Grande.

É interessante observar que hoje a festa de São Sebastião não mais existe na ilha, em outro depoimento um morador relata que agora existem apenas duas festas grandes no Maracujá: a festa de São João realizada pela família Santos e a festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, realizada pela família Freire. Quer dizer que tais festas nem sempre permanecem como culto a um mesmo santo, muitas vezes são substituídas pelo culto a outras santidades. Além disso, revelam o poderio de determinadas famílias em certos períodos no espaço circunscrito à ilha, portanto são indicadoras de liderança familiares historicamente construídas.

As festividades são realizadas nas propriedades familiares que possuem, geralmente ao lado da casa central, a capela construída para abrigar o santo, a qual durante certa época do ano, abre suas portas para receber os devotos do lugar; das ilhas vizinhas; de Belém e de outros municípios mais distantes, de acordo com a divulgação e a tradição festiva. Dona Luzia conta como começou essa devoção a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro:

Ele [seu marido], o Juca, fez uma promessa pá Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, que ele ficô nervoso, dissero que o mundo ia si acabá, fico nervoso porque falaro assim que o mundo ia si acabá por causa que tava com as coisa assim muito mudada i tava eminência de acabá. Ele disse assim: eu tenho tanta fé em Deus que isso num é pá nós vê, eu tenho fé em Deus e Nossa Senhora do Perpétuo Socorro que isso num vai acontecê pá nós vê E eu vou trocá uma imagem num quadro e vô rezá pra ela, novena. I foi fazê novena prá Nossa Senhora do Perpétuo Socorro em Belém. Aí pegô um quadro e nós rezamo uma

ladainha pra ela, novena. Aí o povo começô a acompanhá, começô a acompanhá. Eu sei dizê, minha senhora, que dessa novena, era oito novena, oito dias, que oito nada, era nove, nove novena, nove dia, e o povo foi tomando conta, foi tomando conta, i foi uma animação que Deus deu e a Nossa Senhora, qui todo mundo confiô naquilo, foram tomando conta, tomando conta e aquilo foi virando uma irmandade. Essa irmandade veio, veio, até hoje. Aqui no Maracujá [no rio Maracujá] é a primeira até hoje. Minha filha de 52 anos tava com oito meses quando começô. As festa mesmo começaro nesse tempo mesmo, a gente trazia Pinduca pá tocá, aquelas banda grande. Esse ano veio o Vieira, aqueles aparelho; muita festa, graças a Deus! Todo ano vai aumentando, vai aumentando, todos que vem se sente bem com nós, [eles] acho nós daqui do Maracujá muito bacana, compreendeu? Aqui nessa nossa casa onde a santa fico é uma comunidade tão, tão, Deus proteja Nossa Senhora, meu Deus! Todos que vem se sente bem com nós, Deus proteja e Todo mundo nos agradece. [A fama de festeiro] é porque nós organizamo bem, nós aqui procuramo organizá tudo, nossa festa, reuni com a comunidade, conversá, bota nosso plano aí junto tudo pra vê se aprova se não, tudo organizado. Aí quando querem ajuda vem aqui com nós, se vão fazê uma comunidade nos convida pá participá, aí dá força pra eles também (...)

Wagley comenta sobre o papel das irmandades religiosas responsáveis pela realização e manutenção das festas, diz ele:

Constituem mais do que simples associações dos devotos de um determinado santo, pois promovem a organização formal do povoado rural em que são estabelecidas. Já que a maioria dos habitantes (tanto homens, como mulheres) de uma aldeia são comumente membros dessas irmandades, seus dirigentes são os líderes naturais e os indivíduos de maior prestígio da comunidade (WAGLEY, 1988: 194).



As festas são anunciadas em toda a orla do bairro do Jurunas e, provavelmente em outros bairros vizinhos, como o bairro da Condor e do Guamá, além das faixas que ficam expostas no Porto do Açai e na frente das casas onde serão realizadas, na ilha do Maracujá. O grande atrativo é o som mecânico, ou melhor, as famosas “aparelhagens”, e contam também com a participação especial de músicos renomados na capital.

Interessante que as faixas expostas nas laterais do Porto convidando para as festas são lidas pelos compradores de açaí que baseiam-se nelas para saberem o horário que o açaí vai chegar ao porto, um desses compradores disse-me o seguinte: “se o açaí tivé demorando a chegá, basta olhá pra faixa e sabê que a festa é boa mesmo”.



A festa é um evento de consumo e o dinheiro vem do açaí, por isso mesmo durante a festividade a hora de coletar o açaí e levá-lo para o outro lado é mantida. A festa de maior prestígio e divulgação ocorre em plena safra do fruto, momento de abundância que é o mês de setembro.

As propriedades que abrigam o santo e a festividade são, ao mesmo tempo, públicas e privadas, como aspectos complementares de uma mesma realidade, são, por isso mesmo, ambivalentes, no sentido de apresentarem uma permeabilidade entre o público e o privado que pode estar relacionada também a um modo de vida no “interior”, onde portas e janelas estão constantemente abertas — um viver à vista de todos, como característica atribuída ao ambiente rural, diferentemente do ambiente urbano em que há uma clara distinção entre as esferas pública e a privada.

As festas perpassam todo o ano, sendo o calendário seguido pelos moradores, ficando de fora apenas os que se convertem às igrejas evangélicas, os quais, por sua vez, passam a criticar as festas enfaticamente pelo uso de bebidas alcoólicas. Na ilha há um número razoável de moradores convertidos ao protestantismo, encontrei alguns que

nomearam os que festejam os santos católicos como “macumbeiros”. A convergência de elementos europeus, indígenas e negros numa mesma prática religiosa, é um traço presente na “cultura cabocla amazônica” referendada por Eduardo Galvão (1976).

Se de um lado o momento de confraternização e de troca entre culturas são eventos que atualizam a mestiçagem; de outro, o número de convertidos às religiões evangélicas tem aumentado consideravelmente na ilha. A religiosidade passa a ser um fator de diferenciação entre os moradores, pois anteriormente todos eram católicos “puros” como me disse dona Luzia, agora os recém convertidos ao protestantismo são contrários à veneração de imagens; ao consumo de álcool e à dança, deixando de participar das festividades que antes congregavam todos os moradores.

Ainda assim, diante das informações coletadas, e de uma possível diminuição da participação dos moradores nas festividades, observo que a ilha do Maracujá é movida pelo calendário de festas religiosas que perpassam todo o ano, apesar do crescimento de “evangélicos” na ilha, e de uma provável nova configuração nestes eventos religiosos, mas de maneira alguma, tem diminuído o seu prestígio e a participação dos moradores nestas festividades.

Cada uma dessas festas localiza-se numa área ocupada por um determinado grupo familiar, sendo os grupos familiares que detém a guarda desses santos - a capela fica em sua propriedade -, além disso, pode ser também que uma mesma família detenha a responsabilidade por mais de uma festa. Portanto, a festa de santo é uma festejó familiar, podendo ocorrer no furo do Benedito; no furo do Maracujazinho; no Maracujá Grande, mas sempre dentro de um determinado núcleo de parentesco, representando um momento de confraternização e mesmo de solidariedade, onde há uma mobilização dos moradores para que a festividade aconteça.

É comum no depoimento dos moradores a referência ao fato de que estes conheceram seus cônjuges nestas festividades que trazem para a ilha, tanto os moradores de Belém como das demais ínsulas. Portanto, as festas de santo principalmente, são importantes agentes de fluxo de pessoas, estendendo o território a outros espaços e engendrando redes sociais constituídas a partir de casamentos e uniões garantindo a conexão da ilha com os outros espaços.

3.3 O corpo que emerge no diálogo entre margens

Entre o fluxo e a fronteira, e mesmo entre a fixidez e o fluxo está o corpo. Devo dizer aqui que o corpo tornou-se um assunto caro à minha dissertação, e que foi um presente que o campo me trouxe. Digo isso porque não me dirigi à ilha do Maracujá para conhecer os moradores através de seus corpos, mas conhecê-los implicou, inevitavelmente, em me aproximar dessa dimensão.

O despertar para o tema do corpo se deu inicialmente através da imagem do uso que os moradores fazem de seus corpos, uso que demanda “táticas” corporais (CERTEAU, 1984), cujas formas resultam da prática das suas paisagens de pertença. Tais táticas implicam no exercício postural traduzido por um conjunto de gestos e de “técnicas corporais” (MAUSS, 1974) construídos por pessoas que passam boa parte de seu dia a dia sobre os barcos, realizando travessias e percursos diversos pelo rio Guamá, de maneira a efetuarem as suas atividades laborais ou não.

Usos corporais que expressam um diálogo intenso entre as margens de um mesmo rio, a continental e o seu “vitalismo” (MAFFESOLI, 1987), não menos exuberante na proliferação de agenciamentos coletivos e de arranjos sócio-econômicos e políticos, através de um lugar emblemático para as formas de viver locais – incluindo-se a sociabilidade (SIMMEL, 1983) – e para o comércio ribeirinho, como é o Porto do Açai¹⁷; e àquela que chamo aqui de ilhã, na sua riqueza bioetnodiversa pautada em complexas interações eco-antropológicas configuradoras de paisagens e de vínculos simbólico-afetivos com os lugares de pertencimento, por parte dos grupos familiares que lá vivem mas profundamente ligados ao mundo urbano belemense.

Assim, por meio de um fluxo constante entre margens, o corpo é projetado com toda ênfase dentro do seu território e para além dele, através de uma mobilidade que se manifesta de forma espontânea ou, talvez seja melhor dizer, “naturalizada”, pois é dessa maneira que observo os moradores da ilha vivenciando a margem continental de Belém.

Essa forma “naturalizada” pode ser compreendida também como um estar-junto no sentido afetivo dado por Maffesoli (1995: 19), caracterizado para além de uma necessidade econômica e de outras necessidades básicas que os moradores vêm suprir

¹⁷A fala de seu Abaeté – feirante no porto e um dos interlocutores da pesquisa – que aparece no fascículo nº 7 da *Nova Cartografia Social da Amazônia* (2008), é ilustrativa: “A vida do porto, a vida no porto pra mim, pros feirantes, pros ribeirinhos é a vida, é a nossa vida! Sem o porto nós não sobrevivemos”.

na margem continental, como uma relação que inclui redes de parentesco; de compadrio; de amizades e de lugares praticados, onde o afeto está presente. Basta considerar as festividades envolvendo a realização de casamentos, batizados, festas, os encontros e bate-papo nas feiras, nos templos religiosos, onde as redes se efetivam e revelam uma constante circulação de pessoas da ilha na cidade, em espaços são por eles vivenciados como “familiares”, em que se sentem entre amigos, conforme descrição de Eliani, quando afirma que “[e]m Belém, eu tenho muitos amigos, principalmente lá na Alcindo Cacela; na Padre Eutíquio; Alcindo Cacela com a 14 [de março]. Eu tenho amigos, amigos que eu posso chegar e dizer: olha tá acontecendo tal coisa comigo, me dá um apoio em tudo, entendeu?”

Ainda que eu não trate aqui desses agenciamentos em margem urbana é importante mencioná-los, pois eles se exprimem como já disse, na forma espontânea com que os moradores transitam por ambas as margens. A constante circulação de pessoas revela aspectos de uma realidade que aponta para a expansão (Sahlins, 1997: 9) desses mundos, ou, para uma continuidade entre eles, entre o mundo rural e o mundo urbano. Nesse sentido, a circulação freqüente e a construção e manutenção de redes, tornam a margem continental urbana acessível sempre que necessário. Daí a própria naturalidade com que os moradores vivenciam esses espaços, evidenciados como uma complexa mistura de mundos tão efervescentes e contrastantes.

Os ilhéus como as águas, revelam fluxos que estão expressos de várias maneiras em seus corpos, nos modos evidenciados com que os utilizam ou “sabem servir-se” deles, até para fixar-se em suas moradias situadas em ambiente de várzea, predominantemente aquático, alagado, enlameado, mas é nesse ambiente que experimentam a fixidez.

Os estudos de Mauss (1974) sobre as técnicas corporais, enquanto modos absolutamente característicos, capazes de indicar semelhanças e diferenças entre grupos sociais e variações entre culturas, são fundamentais para olhar o corpo enquanto espaço cujo ser social se instala, onde vive e inscreve o vivido. Entre os habitantes da ilha não é diferente, pois as margens são de fato, *incorporadas*, e os efeitos disso extrapolam para outras dimensões da existência, por isso mesmo constitui-se no que Mauss chamou de fato social total, por expandir-se para além das dimensões biológica, sociológica e psicológica do indivíduo.

Portanto, diante da possibilidade já citada nesse trabalho de uma espécie de “ideal insular”, evidenciado singularmente através dos modos com que os moradores “sabem

servir-se” de seus corpos, direcionei meu olhar para o tema do corpo, e pelo menos duas reflexões surgiram diretamente ligadas a ele:

1. uma que diz respeito diretamente às situações de exercício corporal diário marcada pela busca de equilíbrio em superfícies vacilantes. Esses modos de ser revelados por meio de técnicas corporais são aspectos que apontam para a idéia de fluxo e, ao mesmo tempo, ao seu oposto, qual seja, a idéia de uma fixidez, vivenciada cotidianamente pela maioria deles: seja na coleta do açaí; seja nas passarelas em volta de suas moradas - e também dentro delas -; seja nos barcos e nas pontes por onde trafegam na margem insular e no continente urbano, quando transitam pelas margens;
2. a outra reflexão, também ligada ao corpo está relacionada a um acontecimento recente proibindo o uso das rasas, as quais são fabricadas e utilizadas pelos ilhéus para acondicionar o açaí. Esse acontecimento aponta, ao mesmo tempo, para uma identificação entre os moradores das ilhas, principalmente quando vivenciam situações de conflito e, por outro lado, para uma diferenciação demarcadora de fronteiras, estabelecendo um conflito entre as margens continental e insular.

3.3.1 O equilíbrio do corpo: entre a fixidez e o fluxo

Aproveito para discorrer sobre um aspecto que considere bastante evidenciado na vida dos moradores da ilha do Maracujá, mas acredito que faz parte do cotidiano dos moradores de todas as ilhas com as mesmas características físicas. Trata-se de um aspecto que remete diretamente a corporeidade já que todo corpo está sempre sobre o chão, sobre uma base, uma superfície. No caso dos moradores da ilha o chão onde pisam é um “chão precário”, expressão usada por Barba e Savarese (1995: 34), que chamo, também, de superfície vacilante.

À margem insular predomina um chão de várzea onde a água penetra com facilidade, sendo constantemente alagado. À margem continental, apesar de não ser um chão de várzea, mas por algumas razões físicas e de proximidade ao rio, predomina o terreno alagadiço, o que justifica a presença em ambas as margens das armações de madeira para facilitar o trajeto, um tanto gastas pelo tempo.

Uma instabilidade talvez ainda maior parece estar presente no espaço entre margens: nas embarcações sobre o rio, portanto, em todos esses espaços por mim

descritos e praticados pelos moradores, nota-se que há uma precariedade no chão por onde pisam que resulta em posturas de equilíbrio diferenciado.

Tais observações só fizeram sentido para mim quando ao ler Barba e Savarese (1995) tomei conhecimento da questão por eles tratada como equilíbrio extracotidiano de atores. Descrita como uma característica comum a atores e a dançarinos de diferentes épocas e culturas: “o abandono do equilíbrio cotidiano em favor de um equilíbrio ‘precário’ ou extracotidiano” (1995: 34).

Os autores referiam-se a situações em que atores e dançarinos através de gestos e posturas extracotidianos provocavam um desequilíbrio, para enfim obterem resultados corporais satisfatórios no desempenho de suas funções. Para os autores “[u]ma mudança de equilíbrio resulta numa série de tensões orgânicas específicas, que compromete e enfatiza a presença material do ator” (1995: 35).

A partir do que foi descrito estabeleci uma relação entre os atores e os dançarinos descritos por Barba e Savarese e os moradores da ilha do Maracujá, através da experiência de equilíbrio ameaçado. Os primeiros de forma intencional através de gestos e posturas; os demais de forma não intencional através do ambiente em que vivem um ambiente cuja superfície instável, precária e vacilante, promove uma série de “técnicas corporais” que resultam de uma adaptação ao ambiente, dada a flexibilidade corporal dos moradores da ilha.

O resultado disso para os moradores da ilha pode estar relacionado ao que os autores identificaram nos atores e nos dançarinos, como uma presença material comprometida e enfatizada. O formato de acomodação e de equilíbrio às embarcações que percorrem cursos d’água que banham as ilhas no tráfego constante pela região fluvio-insular, associados a práticas sobre o chão instável tanto na ilha quanto na margem urbana - por onde as pessoas carregam pesadas rasas abarrotadas de açaí e outros produtos, além da coleta do açaí e da pesca - faz com que todas essas atividades contribuam para formar corpos mais rijos e de musculatura firme, tanto dos homens quanto das mulheres. O corpo projetado e expressivo é enfatizado por José Carlos Rodrigues:

O corpo conservou sempre um lugar central, especialmente na visão de mundo dos segmentos sociais e psicológicos menos atingidos pelos missionários da sociedade capitalista e industrial. Contra tudo o que se lhe opôs, mesmo nos setores em que esses doutrinadores foram mais bem sucedidos, o corpo

continuou a ser um ponto crucial de enraizamento dos seres humanos no mundo físico ou comunitário. (RODRIGUES, 1999: 179)

Tal centralidade a que se refere o autor é um fenômeno presente, sobretudo, nos grupos sociais resguardados ou menos atingidos por ideologias e valores hegemônicos constituintes da sociedade industrial (LE BRETON, 1990). Talvez, por isso mesmo, esse fenômeno mostre o corpo em relação singular com o ambiente – num sentido ecossistêmico: florestal e fluvial -, ou ainda, numa espécie de solidariedade que “de tal forma vai o meio se tornando cada vez mais, reflexo da ação do homem na dimensão do tempo” (CÂNDIDO, 1982: 23). O corpo também vai se tornando o reflexo dessa ação, numa dialética que possibilita a ele transformar e ser transformado pelo ambiente.

O corpo projetado causa e efeito de uma solidariedade com o ambiente de pertencimento, ou melhor, traz nele, inscrito, esse pertencimento. Conversando com dona Jesus sobre como identificar as pessoas da ilha, ela me respondeu: “Olha, é aquela criança. Esses daí! Eles já tem aquela marca no pé, da peconha¹⁸, eles são crianças de 8, 9 anos, que já é um físico assim já, avantajado, musculoso, de tanto subir em açazeiro”, o corpo, portanto, é moldado na interação com o ambiente a partir de ações técnico-culturais de coleta do fruto da palmeira.



As constantes idas e vindas à ilha do Maracujá mostram como é intensa a dinâmica relacionada ao deslocamento de moradores em direção à margem de Belém,

¹⁸Instrumento usado nos pés do escalador de algumas palmeiras, normalmente confeccionado com folhas do açazeiro ou outra palmeira, que facilita a subida no estipe da planta. Fonte: Sistema de Produção do Açaí/Glossário/Embrapa Amazônia Oriental/Sistemas de Produção, 4 – 2ª Edição, Versão Eletrônica Dez/2006.

sendo que para algumas pessoas ela pode ocorrer por várias vezes ao longo do dia conforme as necessidades de cruzar o rio se apresentem aos atravessadores, como informou dona Fátima – moradora da ilha e uma das lideranças locais - durante uma travessia à ilha do Maracujá.

Nota-se que o intenso comércio de açaí, bem como do cacau (durante a entressafra do fruto da palmeira), associado à ausência de recursos materiais na ilha, liga-os à outra margem diariamente, seja na busca de alimentos; de água; de



serviços relativos à energia elétrica (carregamento de baterias de celulares, aquisição de gelo, levar o açaí para ser batido na máquina, entre outros); dos serviços de saúde e educação; de medicamentos; de vestuário entre outros.

Durante os deslocamentos de uma margem à outra, os navegantes, não raro, enfrentam a força da “maresia” e as inúmeras vagas do rio. Quando revolto, principalmente durante as chuvas, o Guamá lança as embarcações a uma instabilidade em seus rumos que pode desorientar a travessia, “jogando” o barco constantemente, conforme relata a moradora,

[a] gente tem que prestar atenção, pra vê se tá se formando chuva, aí já não pode atravessar, tem que esperá a chuva passar, nós já pegamo duas vezes chuva no rio, perdemo o rumo, fomo pará lá na ilha das Onça. Aí a gente fica com medo e acaba esperando a chuva passar ou então se tem muita maresia, espera acalmar. Apesar da gente olhá e dizê assim, ah! Mas não é um rio tão grande, não é uma baía, mas é perigoso. Já teve vários acidente.

É neste contexto de conturbada interação com o curso d’água, quando todos estão no mesmo barco, que se torna possível vislumbrar além das práticas de solidariedade e de apoio mútuos, os usos dos corpos pelas pessoas e as suas técnicas de praticar o espaço da embarcação ao longo do deslocamento fluvial, envolvendo formas de tensão e de relaxamento corporais (Mauss, 1974; Bastide, 1983; Barba e Savarese, 1995).

Nessas situações percebe-se a agilidade e o equilíbrio dos corpos, através das estratégias engendradas pelos sujeitos-viajantes, de maneira a se manterem numa posição-postura que lhes forneça segurança e conforto durante a travessia do rio em direção às suas moradias, ou à casa de um parente, situada em outra margem.

Entre as formas posturais e de busca de segurança destacam-se, por exemplo: apoiar-se nas bordas do barco; manter-se de pé em equilíbrio diferenciado - mantendo firmeza no apoio dos pés sobre o assoalho do barco -, podendo executar uma tarefa (jogar a rede, remar, caminhar, trocar de roupa, entre outras atividades possíveis); permanecer deitado; segurar-se com firmeza nos apoios; manter-se sentado (segurando o banco ou não), podendo, ainda, estar comendo, se maquiando ou lendo, como é o caso de apoiar-se/segurar-se em alguém melhor posicionado e mais seguro, especialmente quando não se tem o *habitus* de deslocar-se na água.

Trata-se, portanto, do equilíbrio necessário para o traslado nos barcos que podem se constituir em canoas de pequeno porte, motorizadas ou não, bem como em embarcações maiores.

O balanço das águas do rio Guamá, dependendo do tipo de condução utilizada, tende a exigir das pessoas que o frequentam ou transpõem, muita flexibilidade e equilíbrio, a fim de lidarem com a rítmica do rio que nem sempre se revela um “tapete” – no sentido da calma, como afirmam alguns moradores das suas beiradas.



É comum aos residentes na ilha, a prática de diversas formas de equilíbrio corporal aprendidas desde a infância, as quais se relacionam ao acúmulo de experiências

– entendidas aqui a partir da perspectiva de Thomas Csordas, como expressão da “significância do significado” - no decorrer de suas trajetórias pessoais, resultando em “experiências corporificadas” (Csordas, 2008, p.368). Sendo assim, o equilíbrio, habilidade humana capaz de manter o corpo ereto, de maneira a mover-se no espaço nessa posição (Barba e Savarese, 1995: 34-35) é experimentado no cotidiano ilhéu sobre uma superfície constantemente instável.

Os homens, as mulheres e as crianças executam *performances* corporais ligadas



a atividades diversas, quando o gesto técnico associa-se a plasticidade corporal na execução das tarefas, como manter-se em cima dos barcos pescando ou deslocando-se de um lugar a outro; subindo nos

açazeiros para apanhar os frutos da esguia e longa palmeira, utilizando-se da peconha, carregando os pesados paneiros de açaí sobre os ombros de uma localidade à outra, tendo que se deslocar por estreitas pontes de madeira que separam as casas, pois os terrenos da ilha sendo um chão de várzea constituem-se em um substrato lodoso e/ou inundado.

É no interior da ilha que estão distribuídos os açazeiros, uma vez que no seu cerne se concentram as palmeiras que representam a principal fonte alimentar (a ingestão do seu fruto está, geralmente, associada ao peixe e a farinha de mandioca) e de renda dos moradores “do Maracujá”, o açaí. Para coletar esse fruto os moradores percorrem terrenos alagadiços, em certas ocasiões com água até o pescoço, conforme descrito por alguns deles. Segundo seu Abaeté, quanto mais alagado o terreno e mais “dentro da mata” melhor é o fruto.



Superadas as distâncias, os coletores de açaí sobem nas árvores finas e longas a fim de colherem os cachos localizados na porção superior da planta; debulham os frutos nos paneiros transportando-os ao Porto do Açaí, onde serão comercializados.

Destarte, os ribeirinhos exercitam o equilíbrio durante o tráfego nos barcos, nos espaços da margem insular, aonde construíram as suas residências. Isso também é verdadeiro para as situações nas quais precisam movimentar-se sobre os finos troncos nos alagados em que se localizam os açazais, cuja coleta do fruto da palmeira ocorre, bem como nas margens continentais, quando as pessoas circulam sobre as pontes; as passarelas; os portos e as embarcações.

Não raro, os homens trabalham embarcando/desembarcando as rasas no porto, que muitas vezes balança ou possui tábuas soltas, além do fato de que homens, mulheres e crianças carregam os mantimentos necessários à sobrevivência na ilha em fardos que variam de tamanhos; sobre tábuas soltas e apodrecidas, cuja instabilidade faz balançar as estruturas do caminho com o peso dos corpos e das rasas de açaí, de cacau, de farinha, dos garrafões de água, entre outros materiais que são ali depositados à espera do embarque ou do desembarque. Os trapiches recebem no dia a dia um fluxo significativo de pessoas no ir e vir do rio Guamá.



Em ambas as margens os ribeirinhos precisam deslocar-se por sobre essas armações – seja para chegar às suas casas ou aos portos. Trata-se, desta maneira, de espaços de trânsito diário dos moradores nos quais é necessário cotidianamente colocar em prática o jogo complexo entre tensão e equilíbrio, de forma a manterem-se equilibrados sobre essas superfícies, experiência muito diversa dos que habitam em terra firme.

Neste contexto descrito, o ponto de equilíbrio varia e como as formas de relação com o espaço, exigindo um saber corporal próprio para o deslocamento, incorporado nas suas ações e decorrente de uma “experiência corporificada”, estando identificada com práticas culturais vividas na intensa relação com o espaço e o tempo amazônicos.

As moradias na ilha situam-se às margens do rio, sendo assim as pessoas que permanecem nas ínsulas estão sempre nas beiradas, que é justamente o espaço habitável. Notei que, pelo fato das casas estarem todas situadas nas margens do rio, as suas portas de entrada estão posicionadas em direção ao curso d’água, uma vez que as vias – “aqui as nossas ruas são o rio”, disse certa vez a moradora Dienne – são os pequenos braços, igarapés e furos dos rios Guamá e Pará.

Portanto, as pessoas que estão na ilha do Maracujá permanecem a maior parte do tempo à beira, que é justo onde se vive. Sendo assim, o sair de casa pela porta da frente significa seguir em direção às águas, enquanto a porta dos fundos está direcionada à mata, ao açailal.

De acordo com as reflexões de Barba e Savarese (1995: 35) um corpo em equilíbrio é um corpo tensionado, pois para se manter ereto e móvel no espaço, sem cair, é necessário uma série de relações musculares e tensões no interior do organismo (Barba e Savarese, 1995: 34-35), considerando que na superfície praticada pelos ilhéus, a tensão exigida para o equilíbrio é redobrada, o que resulta na mobilização de mais tensão e a musculatura torna-se mais tonificada e diferenciada daquelas que transitam em condições mais estáveis.

Na ilha do Maracujá caminha-se sobre armações de madeira¹⁹ para entrar e sair de casa, a fim de se deslocar nos terrenos alagadiços à beira do rio Guamá, pois como já mencionei, a beira é que é o lugar de viver, em oposição ao interior, cujo núcleo se



alcança por intermédio de trilhas constantemente praticadas - um “lugar antropológico” (Augé, 1994) por excelência no contexto florestal amazônico - que conduzem ao local da labuta por entre as matas entrecortadas dos igarapés existentes na região.

As pontes de madeira funcionam também como atracadouros para os barcos, incluindo passarelas que dirigem as pessoas da casa ao rio e vice-versa. Muito úteis durante os períodos de cheia esses condutos possibilitam o acesso fácil ao transporte fluvial tão necessário ao deslocamento de todos.

As moradias construídas na ilha estão pouco acima da terra, devido às enchentes periódicas; o espaço em volta da casa tem passarelas de madeira para melhor transitar no chão alagadiço, as passarelas que ligam as casas ao rio para o embarque/desembarque. Sob o ponto de vista de Simmel, o que prevalece é a tensão dialética entre a ponte que liga e a porta que interrompe (1996). Diz Maffesoli, interpretando Simmel, que

[a] porta merece ser meditada pelo fato de mostrar esta dupla necessidade: religar-se e desligar-se. (...) A separação e a

¹⁹ Como aparece na gravura acima, de João José Rescala, extraída do livro “Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos”, de Charles Wagley (1988, 3ª ed., p.118).

ligação, ambas constituem um mesmo ato estruturante, fazendo com que, simultaneamente, aspire-se à estabilidade das coisas, à permanência das relações, à continuidade das instituições, e que ao mesmo tempo se deseje o movimento, se busque a novidade do sentimento, se solape o que parece muito estabelecido (MAFFESOLI, 2001: 78).

Esta dupla necessidade parece ser uma experiência cotidiana entre os ilhéus, as construções de madeira geralmente elevadas do chão sugerem um desenraizamento, ou um enraizamento superficial, de modo que o ambiente predominantemente líquido, enlameado, aponta para uma fluidez, mas este é o lugar onde fixam suas moradas.

O cotidiano dos moradores da ilha do Maracujá seja no contexto insular ou metropolitano exige balanço e equilíbrio de corpos não muito leves, pois numa rápida



observação pode-se perceber que os moradores da ilha, possuem corpos fortes e musculosos, quando não obesos – tanto os homens quanto as mulheres. Geralmente vestem bermudas, mas entre as mulheres é comum adotarem bermudas de lycra, sendo também possível vê-las usando vestidos e saias, colocadas por cima das bermudas, como aparece na foto,

tratando-se geralmente de pessoas evangélicas.

A constância na busca de equilíbrio – sobre pontes, trapiches, troncos, solo escorregadio e embarcações, por exemplo – exige interações com os ambientes que, por certo, se diferenciam daquelas pessoas que não a vivenciam cotidianamente, exigindo táticas e formas sociais para lidar com os corpos, que seriam distintas porque apreendidas ao longo da experiência cultural, revelando uma adaptação biopsicossocial ao contexto vivido. Neste sentido, parafraseando Mauss (1974), pode-se falar em *técnicas corporais de margens insulares-continentais*, haja visto as peculiaridades das populações das ilhas para manterem-se numa situação de estabilidade corpóreo-motora sobre superfícies nem sempre firmes, ora na margem insular, ora na margem continental.

As práticas cotidianas comumente realizadas pelos moradores ao se deslocarem sobre os barcos posicionados próximos uns dos outros junto ao Porto do Açaí – passar de um barco a outro; saltar; segurar-se e/ou apoiar-se nas embarcações; ascender ao

trapiche e deslocar-se nele, entre outros –, provocou em mim situações de temor e de tensão em circunstâncias de trabalho de campo – fato também experienciado por Aníbal Garcia Arregui (2008) em sua pesquisa junto aos quilombolas (*Biomecánica de los quilombolas en dos selvas brasileñas*) –, demandando certas técnicas e posturas pouco usuais aos habitantes do centro-interior da cidade de Belém, cuja relação com o rio não se dá no sentido de praticá-lo como lugar de deslocamento cotidiano, o que não é o caso dos ribeirinhos, revelando com isso uma defasagem em relação aos que habitam a ilha e praticam a cidade-metrópole com familiaridade, pois “os da cidade” não possuem a mesma desenvoltura em praticar ambos espaços.



Além disso, o cálculo mental de distâncias a serem vencidas e os riscos possíveis no trânsito por bordas, tetos e proas de embarcações inconstantes, se deve às formas sensíveis de lidar com objetos e lugares, bem como aos mapas mentais (Gell, 1985) que organizam o fluxo e a disposição dos corpos no espaço praticado, a partir da experiência acumulada. Tais situações exigem técnicas de utilização do corpo que colocam ao sujeito uma hermenêutica do meio, pressupondo decisões rápidas que engendram táticas quando o si-mesmo, num processo pré-reflexivo (MERLEAU-PONTY, 1971), define – no corpo, inclusive – as ações a serem realizadas.



Durante um diálogo com dona Edna, moradora da ilha do Maracujá sobre a minha insegurança em andar sobre os barcos atracados no porto até alcançar a embarcação que iria conduzir-me ao local da pesquisa, foi possível notar que o meu incômodo contrastava com a destreza da senhora. No caso descrito por Garcia Arregui (2008: 28) ele não consegue acompanhar os nativos que caminham

sobre o rio em dois troncos finos e cai no rio com todo o seu equipamento, chama ele de “biomecânica” para a virtuosidade dos habitantes das selvas brasileiras em praticar os seus espaços, evidenciando nas técnicas corporais a diferença entre o pesquisador e seus colaboradores.

D. Edna que geralmente carrega sacolas plásticas com vários mantimentos por sobre os barcos atracados no porto para chegar até sua embarcação, afirmou: “É o costume, a gente se acostuma com esse balanço que depois nem sente!” Tal afirmação revela aspectos de sua própria trajetória de vida, já que experimentou uma adaptação a outra realidade com domínio e destreza sobre determinada



situação vivida, pois tendo nascido na ilha do Marajó, mudou-se em seguida para Belém, portanto morou em “terra-firme” e, somente depois se transferiu para a ilha do Maracujá, tendo se mudado do bairro do Jurunas para a ilha com a sua família. O caso de seu Abaeté e de seu Manoel Padeiro também demonstram tal plasticidade.



É a possibilidade de adaptação/plasticidade humana aos novos contextos socioambientais que dona Jesus - moradora ainda recente da ilha do Maracujá, onde exerce a função de professora – tem. A senhora comentaria em certa ocasião que já se acostumou a pilotar o barco da família quando há necessidade de fazê-lo – diferentemente de algumas crianças que aprendem a pilotar as embarcações desde cedo –, ainda que demonstre certa insegurança ao pilotá-lo.

Na imagem acima ela aparece deslocando-se de sua residência, localizada quase na confluência do rio Pará com o Furo do Benedito, até o Furo do Maracujá Grande, ao sul da ilha, aonde iria participar de uma reunião de pais e mestres. Na imagem abaixo, uma criança pilota um barco levando duas adolescentes ao barco que faz o traslado oficial dos estudantes das ilhas até a margem continental, onde estudam.



O corpo revela a um só tempo, o fluxo e o seu oposto, o enraizar-se, o fixar-se, o pertencimento, a exclusividade, como realidades complementares, assim aparecem na perspectiva de Bhabha (1998) e Featherstone (1996), ambos mencionados por Carmem Rodrigues (2008: 34/35). Fixidez e fluxo são elementos que dinamizam a vida sobre as águas, sobre terrenos lodosos, alagados, sobre as superfícies vacilantes de madeira. Tudo leva a pensar o fluxo e a fixidez, através de uma percepção sobre o corpo dos moradores como uma forma de ser “ribeirinho”, de praticar o lugar, de estar no lugar, de

maneira fluída, móvel, flexível, mobilizando margens contrastantes e ao mesmo tempo capaz de fixar-se em lugares tão adversos.

A idéia de fluxo, como já foi enfatizado, está presente na própria ilha pois ela pode ser identificada como um lugar de trânsito de pessoas, portanto, lugar de mistura; como me disse uma vez dona Jesus:

Tem pessoas que são de Barcarena, são natural de lá, vem ou tão morando aqui na ilha. Tem pessoas que são di Igarapé-Mirim, tem muitas pessoas daí di Igarapé-Mirim, tem di Moju, eles vêm di outros locais, né? Morar pra aí, às vezes, casou com alguém, por exemplo, tem um rapaz lá perto da minha casa, que ele é natural di Barcarena, mas ele casou com uma menina daqui e ficou morando aí.

Tanto quanto mostram as impressões de Simmel sobre a figura do estrangeiro, como uma figura que sintetiza o fixar e o fluir, “no sentido de uma pessoa que chega hoje e amanhã fica” (1983: 182), também relaciono os moradores que estão na ilha, não apenas os que vão chegando, mas todos os que praticam a travessia diária seja para o comércio do açai, seja para outras atividades, com o que diz Simmel no trecho a seguir:

Se o mover for o contraste conceptual do fixar-se, com a liberdade em relação a cada ponto dado do espaço, então, a forma sociológica do “estrangeiro” representa, não obstante, e até certo ponto, a unidade de ambas as disposições (SIMMEL, 1983: 182).

A dimensão do corpo que quero evidenciar através de minhas observações é duplamente de fixidez e de fluxo e está expressa na relação dos moradores com os lugares praticados. No entendimento de Simmel, “as relações concernentes ao espaço são, por um lado, apenas, a condição e, por outro, o símbolo das relações entre os seres humanos” (Simmel, 1983: 182). Nesse sentido, vejo que o corpo é capaz de sintetizar essa dupla condição de engendrar relações com o espaço e entre **si *(os seres humanos)** e de simbolizá-las ao mesmo tempo. Merleau-Ponty (1971) enfatiza que “[s]e o corpo pode simbolizar a existência é porque ele a realiza e é sua atualidade” (1971: 175).

A fixidez e o fluxo ganham visibilidade no corpo, ambos impressos na vivência cotidiana. Fixidez e fluxo são aqui, nesse caso, como lados alternados de um círculo, algo indissociável, são elementos constitutivos da vida diária de um grupo social, basta observar que os ilhéus possuem um local de morada, uma atividade econômica, uma

família por vezes extensa, no sentido que congregam no mesmo território além da família nuclear, outros membros tais como irmãos, filhos, sobrinhos e netos, enfim, são características que constituem uma vida enraizada.

Porém, o chão que pisam, a vida sobre as águas, a atividade coletora, o comércio do outro lado do rio, apontam para uma liquidez, uma leveza, uma mobilidade, um desenraizamento, portanto, um está presente no outro, no fluxo está presente a fixidez e da própria fixidez emerge o fluxo. Todos esses aspectos constituem uma corporeidade que revela o modo como vivem essas populações, profundamente imersas numa relação de solidariedade com o ambiente.

3.3.2 Formas e sentidos: a corporeidade como expressão do estar no mundo

Depois de observar nos corpos humanos uma diversidade de formas de ação, Marcel Mauss, no ano de 1934, buscou compreender tal fenômeno chamando-o de *técnicas corporais* definidas através de “maneiras como os homens, sociedade por sociedade e de maneira tradicional, sabem servir-se de seus corpos” (Mauss, 1974: 211). Mauss chamou atenção ao fato de que toda técnica tem sua forma e é assim com toda atitude corporal.

O corpo humano seria a primeira ferramenta do homem e seu primeiro objeto técnico, sendo ao mesmo tempo um meio – um processo - pelo qual os movimentos que dão forma e concretizam as suas ações se efetivam enquanto um conjunto de técnicas e de gestualidades relativas a um grupo étnico. Desta maneira, o corpo é um construto social relativo à experiência cultural dos sujeitos, indo além da perspectiva fisiológica do organismo, sem prescindir dela. Portanto, “o homem não é o produto do corpo, [pois] produz ele mesmo as qualidades do corpo na interação com outros e na imersão no campo simbólico. A corporeidade é socialmente construída” (Le Breton, 2006: 18-19).

Mauss reforça que as técnicas corporais, mesmo sendo atos mecânicos, são construídas e dispostas na pessoa pela sociedade em que está inserida. Chama atenção que essas técnicas encaixam-se num sistema de montagens simbólicas valorativas que enfatizam alguns atos em detrimento de outros. Tais técnicas apresentam variações por idade, por sexo, por rendimento e por transmissão do ensino das mesmas. Nota-se que a

técnica para Mauss seria “um ato tradicional eficaz” porque necessariamente transmitida. Sua transmissão é possível devido algumas de formas tradicionais e eficazes de repassá-las (uma tecnologia nos termos de um saber sobre a técnica passível de ser apre[e]ndido). O autor ressalta que anteriormente às “técnicas com instrumentos, há o conjunto de técnicas corporais.” (1974, p.218)

É nesse sentido que interessa a perspectiva de Mauss (op.cit. p. 213-15) aqui, pois que alia seus estudos ao conceito de hábito, uma vez que “cada sociedade tem hábitos que lhe são próprios”. Conforme o autor os “*hábitos* variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações, mas, sobretudo, com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas, com os prestígios.” Daí indicar que os movimentos corporais são imitações de ações bem sucedidas, quando a “criança, como o adulto, imita atos que obtiveram êxito e que ela viu serem bem sucedidos em pessoas em quem confia e que tem autoridade sobre ela”.

Haveria, ainda, ao que parece, um formismo no sentido simmeliano, pelo qual as técnicas corporais – correlacionando expressão corporal-gesto-ferramenta - estariam intimamente relacionadas às formas sociais, ambas cooperando no devir humano nos lugares praticados quanto à sua existência e produção de significados no tempo, compartilhados pelos grupos sociais no âmbito das relações sensíveis com o mundo, uma vez que “*además de ser uma entidad técnica, el cuerpo, y los modos en que usa, marcan una identidad*” (GARCIA ARREGUI, 2008, p.34) que para o caso dos moradores de uma ilha situada no contexto amazônico, é algo extremamente complexo, até porque, vale lembrar, a formação de identidades depende de atividades desenvolvidas em locais de contraste como é o caso dos moradores da ilha.

A perspectiva de Georg Simmel (1983; 1996b) considera as interações humanas através dos sentidos, apontando para a relevância do sensível na experiência cotidiana dos sujeitos. Desta maneira, quando se trata de pensar o formismo enquanto processo que se dá na ação, é preciso ter claro que a cultura, pela via da incorporação dos gestos e do *habitus* (MAUSS, 1974; ELIAS, 1994; BORDIEU, 1994; WACQUANT, 2003; CSORDAS (2008)), engendra formas expressivas que estetizam a vida social na medida em que as pessoas interpretam e atribuem significados ao mundo que constróem e com o qual interagem. Nestes termos, a “corporeidade humana como fenômeno social e cultural, motivo simbólico, objeto de representações e imaginários” (LE BRETON, 2006:7), participa intensamente desse processo de significação.

A noção de *habitus* como aparece em Elias (1994: 9), enquanto relativa “a auto-imagem e a composição social dos indivíduos”, coloca as tensões e as recursividades entre indivíduo e sociedade, implicando dialeticamente o mútuo engendramento de ambos. Tal processo envolve necessariamente constrangimentos e negociações colocados ao indivíduo diante do social.

Ora, Bourdieu (1994) mostrou muito bem como o *habitus* é estruturante na experiência dos agentes, enquanto “disposições duráveis”, mas como também é possível não apenas reproduzir tais conformações e valores interiorizados e vividos de forma prática – “uma economia simbólica das práticas” – no corpo, uma “inscrição na carne”. Ser durável, como mostrou Wacquant (2004: 14) em suas reflexões sobre o *habitus* não significa dizer eternamente estático.

O agente social atua de maneira a transformá-lo, o que nos aproximaria de Certeau (1994), pois seriam elaboradas táticas para burlar determinadas situações colocadas aos sujeitos²⁰, e também de Sahlins (1990: 7/8) quando afirma que a estrutura é um objeto histórico, ressaltando-lhe o caráter temporal e espacial e admitindo que o cotidiano promove atualizações na cultura.

O corpo, portanto, é uma paisagem onde se dão os jogos entre auto-imagem e alteridade; entre mudança e perdurância; entre constrangimentos e buscas por liberdade, pois nele confluiriam as formas sociais conflitantes que se coadunariam [aos] ou desafiariam os poderes instituídos em relação aos agentes, que em verdade são sujeitos desejantes e sensíveis ao contexto no qual interagem, uma vez que o “corpo é similar a um campo de força em ressonância com os processos de vida que o cercam” (LE BRETON, 2006, p. 26).

Merleau-Ponty, por sua vez, faz alusão à questão do hábito e sua flexibilidade, inspirado no que disse Grunbaum, o hábito, diz ele, “exprime o poder que temos de dilatar nosso ser no mundo, ou de mudar de existência anexando em nós novos

²⁰De acordo com Wacquant (2004, p.14-15): “Contrariamente ao estruturalismo, portanto, a teoria do *habitus* reconhece que os agentes fazem o mundo social ativamente ao empenharem instrumentos corporificados de construção cognitiva; mas ela também afirma, contra o construtivismo, que tais instrumentos foram eles próprios produzidos pelo mundo social (BOURDIEU, 2000). O *habitus* fornece ao mesmo tempo princípios de sociação (*sociation*) e individuação (...). Por ser ao mesmo tempo estruturado (por meios sociais do passado) e estruturante (das representações e ações presentes), o *habitus* opera tal como o ‘princípio não-escolhido de todas as escolhas’, guiando ações que assumem o caráter sistemático de estratégias, ainda que não sejam produtos de intenção estratégica e que objetivamente sejam ‘orquestradas sem ser produtos da atividade organizadora de um maestro (BOURDIEU, 1990, p. 256)”.

instrumentos” (1971: p.155). Tal afirmação torna-se mais interessante à discussão, pois devo ressaltar que nem todos os moradores da ilha do Maracujá nasceram naquele lugar.

Há um número significativo de pessoas com as quais conversei que são originárias da porção continental de Belém e de outras ilhas próximas e distantes. Elas foram residir no local ainda crianças enquanto outras passaram a morar na ilha quando adultas, como é o caso dos membros de algumas famílias com as quais dialoguei. Seguindo as indicações de Merleau-Ponty, é possível afirmar que tais pessoas experimentaram essa “dilatação do ser”, ou ainda, uma mudança de existência (corporal, inclusive) que menciona o autor.

Merleau-Ponty, por sua vez, indica que “[u]m movimento é apreendido quando o corpo o compreendeu, isto é, quando ele o incorporou a seu ‘mundo’, e mover o corpo é visar através dele as coisas, é deixá-lo responder à sua solicitação, que se exerce sobre ele sem nenhuma representação” (p.150). Ou ainda, “[h]abituar-se com um chapéu, com um carro, ou um bastão, é instalar-se neles, ou inversamente, fazer com que eles participem da voluminosidade do corpo próprio” (p.155), sem esquecer que este corpo é ele mesmo “o meu ponto de vista sobre o mundo”.

Para o autor a “experiência do corpo próprio nos ensina a enraizar o espaço na existência” (1971: p.159), e insiste que não devemos comparar o corpo a um objeto físico, “mas antes à obra de arte” (1971: p.161). Thomas Csordas (2008: 370) realiza uma reflexão interessante sobre as relações entre o pensamento de Merleau-Ponty e o de Bourdieu, pois, segundo este autor, reconsiderar os seus estudos “sugere pôr em relevo as noções de percepção e prática” no que diz respeito ao corpo.

Portanto, a procura por estabilidade, ou, no caso estudado, por fixidez, exige das pessoas agenciamentos subjetivos e cognitivos – uma dimensão assimiladora e acomodadora em relação às pulsões e vicissitudes do meio, vividas cotidianamente como acúmulo de experiências e elaboração de respostas – indicando um ‘trajeto antropológico’, como aponta Gilbert Durand (1989) –, dinamizando, assim, um conjunto de representações e símbolos consubstanciados nas imagens que habitam o universo ilhéu (imaginário) – as quais se ligam as formas inteligentes e criativas de operar com o meio (social e ambiental), assim como a uma vivência emocional que as predispõem a lidar com as tensões colocadas no jogo equilíbrio-desequilíbrio que se apresenta em seus cotidianos, engendrando um “gênio”/um arcabouço de saberes e fazeres relacionados com as vivências ribeirinhas.

Se as margens constituem fronteiras capazes de ser atravessadas, revelando possíveis devires para além dos territórios – desterritorializações/reterritorializações que indicam trânsitos envolvendo o fluxo ilhas/continente-metrópole/ilhas – é porque a simbólica relativa a certo nomadismo é uma realidade cotidiana para uma parcela significativa dos coletivos humanos que fazem das ilhas seus territórios-paisagens de pertencimento.

A dimensão insular, desta forma, implica um “território-mito” (MAFFESOLI, 1994), uma quimera – “um lugar calmo”, como diria dona Edna, ou um lugar onde se vive sem precisar gastar dinheiro, assim como o continente é o destino onde a potência do viver urbano presentifica a heterogeneidade das formas sociais citadinas atreladas há um tempo outro, qual seja, o da velocidade e da “vida mental” (SIMMEL, 1967) inerente às formas culturais urbanas, oriundas da metrópole amazônica, frequentemente associada à violência, na narrativa dos moradores da ilha.

No diálogo com dona Maria e seu Manoel Padeiro, é esse o aspecto enfatizado, diz ela:

Na cidade, uma hora dessa aqui, você não pode tá como nós tamo aqui agora, conversando sentadinho sem ventiladô, na cidade é uma quentura horrível que você só pode tá se tivé um, dois ventiladô ligado ... aqui faz um frio de madrugada é muito bom, tomá aquele banho, aquela água linda aí grande.

E ele complementa, rindo, que “quando ela se mete aí nesse garapé, ela num qué mais sai”, Don Maria continua:

[A]qui é outro clima, outra vida, qué uma fruta come, qué um limão tem, qué uma goiaba tem, uma fruta pão tem, uma manga tem, um açai fresquinho na hora tem, camarão na hora você põe o matapi, qué comê um camarão, uma torta, um desfiado camarão cozido com tempero tem, um peixe na hora tem, i na cidade é tudo comprado mana, na cidade tudo que você qué, um limão você tem que te o dinheiro pra comprá.

Para Sahlins (1997: 12), a idealização do lugar de origem como o lugar tradicional onde os perigos e a negatividade da cidade estão ausentes, “onde todos compartilham seus bens, onde ninguém morre de fome, onde nunca se precisa de dinheiro”, tudo isso são “produtos ideológicos do sistema intercultural”. Acrescenta

ainda que “as visões respectivas que os setores moderno e tradicional têm um do outro mantém a circulação entre eles” (1997: 119).

No diálogo com Eliani, outros aspectos são enfatizados

(...) [T]u moras em Belém, se tu queres um refrigerante tu vai e compra, tu moras em Belém, se tu não tiver comida na tua casa, se tu tiver dinheiro, tu vai e compra, não é verdade? Se tu quiseres conversar com algum amigo, tu sai pega um ônibus, ou então vai de pé, vai, pega uma bicicleta conversa com o teu amigo.

(...) [A]gora eu já penso que é muito melhor [aqui] do que morar em Belém, tu tem a tua liberdade, tu respira um ar fresco, tu tem um clima muito melhor de que lá, tu não tem um dia agitado, a tua vida não vive agitada entendeu? porque aqui, tu, é muito diferença daqui pra lá, porque lá, lá em Belém até que tu não queira viver uma agitação, tu vive, porque é barulho de carro, é briga, à noite é festa, é barulho de festa, é tiro, conforme o lugar que tu vá morar também, mas tudo aquilo te incomoda, a quentura de lá, o ambiente de lá é muito pior do que o daqui, uma coisa que eu aprendi a pouco tempo.

É interessante notar que a própria fala das pessoas não deixa de revelar certas contradições, ou ainda, a realidade e os opostos complementares que a dinamizam. As falas também engendram imagens que tendem a despertar à “imaginação criadora” do antropólogo em campo, uma série de ponderações acerca da simbólica relativa a uma fenomenologia do corpo no contexto amazônico, conjugando corporeidade e espacialidade, relação fundamental para compreender o fluxo ilha-metrópole e vice-versa, bem como as relações que se estabelecem a partir do mesmo.

Alfredo Bosi chama a atenção para o olhar contextualizado, para uma simbólica do olhar que está sempre situada e emerge a partir de uma visada; por outro lado, é sempre oriundo da experiência corporal, ambas de caráter sensível. Há no olhar, uma corporeidade que lhe é imanente e nem por isso irracional, pelo contrário, é uma corporeidade munida de razões profundas “que enformam o olhar do homem em situação” e desmontam a crença num olhar isento, apriorístico; uma prova disso, são as “várias imagens com que a antropologia popular descreve modos-de-ser, mediante modos-de-olhar [e que] relativizam toda a noção *a priori* de olhar como espelho de uma percepção isenta” (BOSI, 1988: 79).

A perspectiva do autor aproxima-se da idéia de uma “razão sensível” apontada por Maffesoli (2005) quando este intenta mostrar as tensões entre cosmovisões que

separam a razão da sensibilidade. Nestes termos, a imagem, para minha pesquisa, é uma forma de captar o “sentir coletivo” ribeirinho, uma vez que a imagem pode ser considerada um importante “vetor de comunhão” (MAFFESOLI, 1995). Esse exercício complexo coloca em jogo a dimensão pessoal e metodológica do observador em campo, o desdobrar-se ora em sujeito, ora em objeto de um olhar situado na interação com o Outro.

Para Alfredo Bosi há que se “descobrir as relações tantas vezes obscuras, entre o ponto de vista e os processos intra e intersubjetivos nos quais o olhar se forma e se move” (1988: p.79). Para o observador situado à “terceira margem do rio”, não é diferente. As imagens compõem o processo hermenêutico revelando o corpo como uma forma de narrativa, capaz de expressar a simbólica presente nas práticas e posturas do Outro em relação ao seu mundo. Afinal, as ligações entre o corpo, o olhar e a produção de conhecimento são profundas. Para Merleau-Ponty ver é sempre ver através de um determinado corpo, pois é através do olhar que são lançadas as primeiras interrogações sobre as coisas, o corpo deve ser compreendido como um sistema voltado para conhecer o mundo, por isso é o corpo que conhece.

O olhar que capta as imagens dos moradores da ilha na sua vida diária é o olhar que, situado numa perspectiva hermenêutica, utiliza o registro visual e textual para produzir uma narrativa mais reflexiva do que descritiva, mais introdutória do que conclusiva, trazendo com isso mais interrogações do que verdades, trata-se de uma narrativa em aberto.

3.4 As fronteiras percebidas ou A tensão no diálogo

Compreendi que lidaria com a presença de fronteiras, limites e restrições, quando me dei conta que o *locus* da pesquisa por mim empreendida começava na margem urbana de Belém, no Porto do Açaí, localizado numa área considerada violenta e muito perigosa tanto para os que moram ali quanto para os demais, o que demandou, durante todo o período em que o freqüentei, uma série de procedimentos de segurança, tais como a escolha de roupas e acessórios adequados, que não chamassem atenção e desse modo garantissem a minha integridade física.

Fui orientada por meus interlocutores/colaboradores a ter um cuidado especial para transportar equipamentos eletrônicos, uma máquina fotográfica digital e o velho gravador analógico teriam de ser cuidadosamente guardados, e, com uma boa dose de sorte, utilizados no porto.

Alguns moradores da ilha do Maracujá na época, me alertaram que vinham para Belém, apenas com o dinheiro do ônibus pois já haviam perdido celulares e bolsas ali mesmo nas imediações do porto devido aos assaltos, portanto, as fronteiras e a tensão no diálogo com a metrópole estavam desde o início evidenciados.

No decorrer das visitas ao campo, outros limites e reservas foram se revelando, desta feita com os meus interlocutores. Nossa relação sempre foi potencialmente amistosa e respeitosa, mas carregada de tensão e reticências, os limites eram exteriorizados pela constante reserva e discreta desconfiança deles para comigo.

A dificuldade de acesso para os “de fora” da ilha, através da ausência de transportes regulares serviu e serve como argumento favorável para limitar o acesso e ter um controle sobre as visitas ao local, pois como já foi dito nas páginas anteriores, só vai à ilha quem é convidado por algum morador, convite que se efetiva no envio de um barco da família para levar o visitante do porto até a ilha e depois, de volta ao porto. Essa forma de estabelecer relações com “os de fora”, definiu em muito o caminho e o conteúdo da pesquisa por mim realizada, serviu também de parâmetro para entender como se dá o contato na própria ilha, entre os moradores.

Observei que entre eles há também um distanciamento que se expressa nas restrições em dar carona nos barcos, ou quando alguns moradores declararam que diante de alguma necessidade, recorrem aos parentes próximos mas não aos “outros” moradores, compreendi que há limites entre as pessoas.

Mas essas reservas não impedem as aproximações entre eles, no Porto do Açaí, nos barcos, nos encontros em períodos de festas de santo que perpassam todo o ano, também nas igrejas evangélicas, nas festas familiares, nas reuniões de pais e mestres e das associações existentes na ilha para tratar de assuntos do interesse de todos.

Considerei ambos, a proximidade e o distanciamento, como formas de diálogo, como modos que implicam um delicado exercício de percepção para o pesquisador ante suas próprias expectativas, digo isso porque participei como convidada de algumas reuniões com os moradores da ilha para tratar de assuntos do interesse de todos e pude

vê-los expondo suas opiniões e buscando acordo através do diálogo mesmo diante de situações bem difíceis.

Mas um acontecimento ocorrido no ano de 2007, presente na fala de moradores da ilha do Maracujá, que no momento de minha chegada ainda estavam bastante mobilizados, ofereceu-me a possibilidade de fazer uma breve reflexão acerca do limite aparentemente tênue mas profundamente significativo para compreender a relação de proximidade entre as margens continental e insular, e que chamei de “o caso das rasas”.

A justificativa para expor tal caso decorre por ser um tema considerado recorrente nas conversas informais com os moradores e que me foi descrito com empenho por um deles, o seu Abaeté. Aproveitando sua motivação, quis oferecer a sua versão sobre o ocorrido, uma versão pouco conhecida para a margem urbana. Utilizei também fontes documentais como os jornais impressos e os fascículos de nº 8 e nº 21 do PNCSA, ressaltando que esse projeto, no caso descrito, atuou como mediador no diálogo entre as ilhas e as instituições públicas da metrópole.

3.4.1 O caso das *rasas*

No final de 2006 a imprensa noticiou o surto da doença de Chagas na ilha do Marajó, especificamente na região de Cachoeira do Arari. Em um mesmo dia, duas manchetes de conteúdo distinto eram veiculadas, uma no jornal *O Liberal* e a outra no jornal *O Globo*.

Enquanto no jornal *O Liberal* o surto foi noticiado tendo como causa direta a picada do barbeiro, ainda que admitisse outros mecanismos de transmissão da doença, a matéria ressaltava que a mais comum seria através da picada do inseto considerado o principal transmissor do *Tripanossoma cruzi*, o verdadeiro agente causador da enfermidade.

Porém, no mesmo dia primeiro de dezembro de 2006, o jornal *O Globo* veiculou a seguinte matéria sobre o caso de Cachoeira do Arari:

Há fortes suspeitas de que o principal foco de contaminação seja o armazenamento do açaí. Segundo os técnicos de saúde, é provável que os paneiros que servem para acondicionar o açaí estejam contaminados com o barbeiro, o transmissor da doença.

As fezes do inseto podem ser misturadas ao açaí na hora em que os caroços são triturados para fazer o vinho.

A situação de Cachoeira do Arari talvez tenha sido a primeira de uma sequência, inaugurando um período considerado de surto que cresceu em várias direções. A notícia veiculada pelo jornal *O Globo*, ao que parece, antecipou o início da luta travada entre os trabalhadores do açaí e a Secretaria de Saúde do Estado juntamente com o Ministério Público e a Secretaria de Comércio, quanto às normas nos procedimentos de higiene e de limpeza do açaí coletado, levado a efeito no primeiro semestre de 2007.

Esse período, pontuado de vários óbitos causados pela doença e de manchetes sensacionalistas, teve uma repercussão nacional e internacional por vincular o contágio da doença ao consumo do açaí, amplamente distribuído para outros estados e exportado também para outros países.

O poder público estadual, no intuito de responder à população com medidas que pudessem conter o tão alardeado avanço da doença, estabeleceu o Termo de Compromisso de Ajustamento de Conduta, que entre suas regras previa a substituição obrigatória dos paneiros conhecidos como *rasas* pelas “basquetas”, recipientes de material plástico considerados adequados e higiênicos pelas autoridades da saúde para acondicionar o açaí, tal medida previa uma pena afiançável de quinhentos reais, aqueles que não seguissem, devendo ser cumprida por produtores/coletores, maquinheiros e feirantes.

Tais medidas só reativaram o antigo conflito entre culturas, expresso através da diferença entre os procedimentos de higiene impostos pela ordem pública, urbana, oficial, em detrimento dos procedimentos da higiene rural, não oficial, interiorana, insular, comunitária e principalmente desconhecida, trazendo à tona a questão do corpo como demonstrarei a seguir.

A decisão da Secretaria de Saúde foi a de substituir, imediata e obrigatoriamente, as *rasas* pelos reservatórios plásticos, como tentativa de solucionar o problema da contaminação do açaí pelas fezes do inseto barbeiro. Contágio, sujeira, falta de higiene, foram palavras repetidamente utilizadas pelos jornais e que foram firmemente recusadas pelos trabalhadores do açaí.

Só depois de muito diálogo, os trabalhadores organizados em várias associações que existem em todas as ilhas juntamente com a Associação dos Trabalhadores do Porto do Açaí (ATPA), intermediados pelo PNCSA, conseguiram convencer o poder público

da importância na utilização das rasas, da sua funcionalidade, higienização e sustentabilidade, mostrando-as como objetos feitos sob medida para o corpo e também para o ambiente.

Utilizando a própria narrativa de um dos moradores da ilha sobre o ocorrido, busquei refletir sobre alguns aspectos, especialmente sobre a questão do corpo e também sobre a questão das perspectivas culturais distintas, mas outro aspecto também chamou minha atenção – depois de ter enfatizado ocorrências de distanciamento entre moradores do Maracujá –, foi a união dos moradores de todas as ilhas sul em defesa da utilização das rasas.

O fato da produção de rasas não ser significativa no Maracujá, apesar de alguns fabricarem e outros saberem como fabricá-la, esse objeto é parte integrante da paisagem, não há dúvida que se trata de um objeto familiar, que compõe a vida diária das pessoas em todas as pequenas ilhas que visitei vizinhas ao Maracujá.

O caso vivenciado pelos coletores e vendedores de açai, ilhéus em sua maioria, com os profissionais da saúde de Belém, revelou-me alguns paralelos com a temática de *O Pensamento Selvagem* (LÉVI-STRAUSS, 1997), mesmo em se tratando de uma realidade diferenciada da que é descrita pelo autor, encontramos nela o mesmo desconhecimento e ainda que não se trate de civilizações, mas de populações contemporâneas, separadas por um rio, a estranheza e a diferença persistem.

Diante do contraste entre culturas, o discurso da diferença é considerado um discurso difícil pois implica um inferior e um superior, confirmando que é na diferença que se estabelecem as relações de poder, ainda que de forma arbitrária (TODOROV, 1999). Mas o empenho de Lévi-Strauss está em afirmar a diversidade como o elemento fecundo da antropologia, diz ele:

Enquanto as maneiras de ser ou de agir de certos homens forem problemas para outros homens, haverá lugar para uma reflexão sobre essas diferenças que, de forma sempre renovada, continuará a ser o domínio da antropologia (1962: p.26).

Obviamente que assegurando, através do conhecimento da antropologia, o direito à diferença, pois foi esse mesmo direito que percebi na fala de seu Abaeté, quando me disse: “É! Foi a maior besteira porque eles [referindo-se aos representantes do poder público] não tinham conhecimento disso [referindo-se à realidade que envolve o mundo

do açaí], isso é verdade, a gente tem que, quando nós discutimos muito isso, que cada um na sua cultura né?”

São falas que apontam para uma distância menos geográfica e mais cultural, evidenciando o limite territorial entre a cidade e o que os próprios ilhéus chamam de interior, para as ilhas onde moram, como limites de poder:

[P]orque a basqueta, eles querem a basqueta aqui né? pra Belém, tudo bem, eu até concordo que fique aqui pra Belém, mas pro interior não, e mesmo porque essa basqueta pro interior vai agredir mais o meio ambiente, porque ela não se destrói né? o plástico, ela vai, quebra, porque basta quebrá um canto né? não presta mais, joga fora, então enquanto passa por exemplo, vamos dizer um mes pra destruir uma rasa que é feito de tala né? que ela se dissolve facilmente na água, viu? ela apodrece rápido, tão bom como a vassoura de açaí, como uma palha de açaí, ela se dissolve, a senhora veja quantos anos vai passar pra dissolver, né? eu nem sei se dissolve, uma basqueta feita de plástico, né? que me parece que é cem anos né? pra dissolver o plástico, então você vê que isso até, isso aí até o IBAMA, meio ambiente devia ver isso aí, que isso aí é agressão ao meio ambiente, essas basqueta, o plástico, é agressão ao meio ambiente, pra nós lá, prejudica a nossa terra, prejudica o nosso plantio porque vai até na água aquilo, e entra né? na terra fica acumulando. Eu pelo menos tenho, eu junto sacas e sacas de plástico de lá, pra queimar, eu queimo, faço fogo e queimo, muitas sacas eu ajunto que vai na água, no rio, né? Água grande entra pra dentro e eu vou juntando pra mim queimá, eu sou prova disso, imagine os outros terreno né? Que tem gente que num se liga de puxar, de queimar, deixa lá e aquilo vai enterrando vai ficando no meio da terra lá, vai agredindo né? a natureza e vai prejudicando as plantações, então isso eles ainda não viram, ainda não foram olhar, fazer pesquisa, já era, na realidade, deviam fazer, sobre o meio ambiente, já que tá todo mundo na luta pra preservar o meio ambiente, a primeira preservação devia ser o plástico, viu? É, porque o plástico é a maior agressão ao meio ambiente no meu ponto de vista, o plástico é a maior agressão ao meio ambiente.

Tal situação me remeteu para *A Ciência do Concreto*, texto que compõe *O Pensamento Selvagem*, onde Lévi-Strauss justifica que

Cada civilização tende a superestimar a orientação objetiva de seu pensamento; é, por isso, então, que ela nunca está ausente. Quando cometemos o erro de crer que o selvagem é exclusivamente governado por suas necessidades orgânicas ou econômicas, não reparamos que ele nos dirige a mesma censura, e que, a seus olhos, seu próprio desejo de saber parece melhor equilibrado que o nosso (1997: p.21).

Entretanto, os moradores das ilhas queixam-se da ausência desse mesmo poder nas ilhas: os postos médicos e as escolas quando funcionam é dentro da precariedade, sendo que os serviços de água e luz são inexistentes – e assim passaram a questionar a legitimidade dessa intervenção estatal. Chamam atenção também para a ignorância quanto a questões de preservação do meio ambiente e de sustentabilidade, amplamente divulgadas pela mídia, mas quando estas questões são trazidas pelas populações rurais não tem a mesma atenção, o que revela que há um desconhecimento quanto ao modo como vivem essas populações, o que também é enfatizado por seu Abaeté:

O nosso açaí do interior até aqui não leva contaminação de nada, então é uma coisa que eles não sabiam, que eles não sabiam mesmo, porque eles nunca viram mesmo, porque eles não sabiam nem como se fabrica uma rasa, porque uma rasa quando ela é fabricada, ela é tirado o guarumã ela é raspada, toda aquela buxa, ela é botada pra secar a tala sabe? Quer dizer que só o sol já tá matando qualquer tipo de bactéria que tiver né? Então agora me diga uma coisa, essas basqueta como vêm só na poeira, só o gás carbônico aí desses carro que soltam essa fumaça toda, isso já é plástico que é um resíduo ruim né, que pega qualquer tipo, é tudo aberta, aquelas coisa, aquelas gradezinha tudo aberta, quer dizer, pelo amor de Deus, muito mais contaminação naquelas daí do que numa rasa fechada né?

O que fica evidente para mim, na sequência de depoimentos articulados neste trabalho, são afirmações que demonstram um saber construído no ambiente em que vivem, um saber que por sua vez, é capaz de produzir objetos como a rasa, perfeitamente adequados tanto para o objetivo específico a que se destinam, bem como de um modo geral, ao meio ambiente, conforme evidenciado no depoimento de Maria Sueli das Mercês, moradora do Igarapé Caixão (in Nova Cartografia Social da Amazônia) quando inclui as peconheiras como “fator principal” do meio ambiente, diz ela:

E a questão mais séria ainda, que nós, do movimento das peconheiras, também somos o fator principal do meio ambiente e com a troca das rasas pelas basquetas nós vamos morrer de tanto peso que vamos carregar no ombro.

Os ilhéus demonstram que o saber que legitima o poder público é falho por ignorar a realidade em questão. Tal desconhecimento é evidenciado na forma apressada de avaliação do problema.

Ao refletir sobre o modo como são confeccionadas e como se adaptam ao corpo para a função a que se destinam, chego à concepção de corpo em Merleau Ponty (1971). Para esse autor o corpo é definido como a condição de existência do ser reflexivo, pois antes mesmo de ser um instrumento, ou de ser reflexividade, o corpo já está no mundo, e é sob esta base corpórea que o homem identifica, conhece e reflete sobre si e sobre o que está à sua volta, é a sua presença corpórea no mundo que constitui a possibilidade de observar as coisas para depois convertê-las em meios ou em objetos.

Sendo a consciência corporal pré-reflexiva e pré-objetiva, o homem existiria no mundo, antes mesmo de percebê-lo com seus inumeráveis objetos; o que torna mais compreensível a relação consciência/mundo como anterior a própria constituição dos objetos, por esse motivo o corpo seria anterior aos significados e às representações. A síntese expressa entre corpo e cultura seria pré-reflexiva, nesse sentido, diz o autor, que a consciência não é um “eu penso”, mas um “eu posso”, cujas bases estão no mundo prático-perceptivo, numa ação do corpo.

O corpo engendra um saber, um saber que é radicado nele – e não no intelecto cartesiano cindido do corpo que, preso aos sentidos, sempre foi execrado, inferiorizado e invisibilizado. Merleau Ponty chama-o *praktognosia* (1971: 152), utilizando-se da denominação de Grunbaum e indicando que através da práxis produz-se uma gnose – conhecimento do significado –, que se expressa na forma motora, na ação motora.

A experiência motora denominada *praktognosia* revela a conexão explícita entre corpo e conhecimento, onde a ação é dada através de um engajamento corporal que conduz ao novo, à criação, a um saber que, radicado no corpo, pode perfeitamente produzir objetos. Expressando uma prioridade do fazer e do agir sobre o pensamento e a reflexão, o corpo faz a inserção prática no mundo.

O corpo é, para além de instrumento, a possibilidade de outros objetos se tornarem instrumentos também, e através de seu imenso potencial criador, dá origem a outros tantos objetos que, tornados instrumentos, passam a ser uma extensão do corpo que o manipula, de suas capacidades e habilidades, nesse inesgotável potencial transformador que o rege.

A perfeita adaptação ao corpo e ao hábito constituíram os principais argumentos em favor da rasa e na recusa da basqueta, conforme relata seu Abaeté:

Nós não aceitamos, até mesmo, porque eles não vão lá pro sítio carregar por exemplo uma basqueta na costa, no ombro, que

aquilo dói no ombro, dentro dum igarapé, às vezes com a água por cima do peito né? Porque não é só andar em terra, terra seca, não! Lá, principalmente nas várzeas onde tem mais o açaí melhor, melhor é o açaí das várzeas, tem poço lá por baixo que dá, você só fica quase praticamente com o ombro de fora, o resto tudo dentro da água, dentro da lama e como é que você vai carregar com uma basqueta daquela que se enterra no seu ombro né? E fica difícil, você pode carregar uma, no caso da rasa não, a rasa além de carregar duas latas, você pode carregar quatro, porque nós fazemos o transporte do açaí igual o transporte de mandioca sabe? Quer dizer que vem uma rasa na costa e joga a outra em cima que fica entre o pescoço né? A cabeça, quer dizer que aí traz duas rasa, aí traz quatro lata só numa viagem, sabe? É força mas faz isso, carrega quatro lata numa viagem só. E numa basqueta, num tem quem carregue, num tem, de jeito nenhum e é tudo dificultoso né?”

Merleau Ponty também considera o saber no hábito, diz ele: “Se o hábito não é um conhecimento nem um automatismo, que ele é, pois? Trata-se de um saber que está nas mãos, que só se liberta com esforço corporal, e não pode ser traduzido por meio de uma designação objetiva” (1971: 155). Quando se trata de hábito “é o corpo que compreende”, pois nele está um conhecimento que prescinde da reflexividade, porque é anterior a ela.

As rasas enquanto artefato engendrado pelas populações ribeirinhas, no meu entender, são exemplares de um saber radicado no corpo, um saber que pode ser considerado excepcional por combinar praticidade com flexibilidade e adaptabilidade ao corpo e ao ambiente. A livre utilização desse artefato diante da interdição colocada pelas autoridades da área da saúde localizadas na metrópole, possibilitou a mobilização das populações ribeirinhas em defesa de sua utilização como forma de manter a sua tradição.

A conquista do direito de manter a tradição das rasas, se deu, naquele momento, mediante o diálogo com as autoridades, o que implicou na exposição de argumentos e justificativas, revelando outro tipo de conhecimento, desta feita, o conhecimento que deriva da reflexão e da argumentação realizada no diálogo, única forma possível aos ribeirinhos para solucionar a questão, naquele momento, eles saíram vencedores.

Capítulo IV

O Porto do Açaí

A importância do Porto do Açaí para a pesquisa que realizei, poderia ser compreendida unicamente por concebê-lo como o espaço privilegiado do diálogo entre a ilha e a metrópole. Mas, à princípio, percebi apenas que o *locus* da pesquisa por mim empreendida começava a partir dele, no mais, ainda precisei de um tempo para perceber outras relevâncias.

Nas idas e vindas rumo à ilha e de volta à Belém, dialogando mais detidamente com meus colaboradores e com outras pessoas durante as travessias ou à espera do embarque no Porto, pude observá-lo atenciosamente e testemunhar o seu valor, o quanto ele é indispensável na vida cotidiana dos ribeirinhos, mas foi com o tempo que percebi sua importância para a ilha do Maracujá.

Por isso mesmo, depois de acumular algumas observações que deram origem a outras reflexões, decidi reuni-las no quarto capítulo dessa dissertação, seguindo a ordem dos acontecimentos norteados pelo contato com o campo. Faço essa reparação, pois pode parecer estranho aos leitores que o Porto do Açaí seja tratado apenas no final, se para chegar até a ilha eu passo impreterivelmente por ele, seguindo tal lógica, devia constar como o primeiro a ser desenvolvido, entretanto, como já disse, sua competência foi se revelando aos poucos para mim.

Devo dizer que trata-se de um capítulo ainda inacabado, que será desenvolvido mais detalhadamente, por certo, em estudo subsequente, porém reuni o que minhas observações e reflexões para o momento apontavam como sendo o mais substancial. O primeiro ponto abordado é a localização do Porto do Açaí no bairro do Jurunas; o segundo ponto trata do Porto como o espaço privilegiado do diálogo com a metrópole, com outras localidades e em especial entre os próprios moradores do Maracujá; e o terceiro ponto evoca o Porto como um espaço “público” relativo à ilha do Maracujá.

4.1 “Uma das melhores coisas que tem no Jurunas pra mim é o Porto do Açai”

A relevância do contexto em que está inserido o Porto através da afirmação de dona Edna, me fez lembrar que a maioria dos moradores da ilha com quem conversei já moraram nesse bairro, portanto, apesar de minha dissertação não abordar tal relação especificamente, não há como negar a interação construída a partir dele [do bairro através do Porto] e com ele entre ribeirinhos que ali circulam diariamente .

O espaço do porto enquanto lugar praticado (CERTEAU, 2008: 201), é cruzado por movimentos diversos, que o atravessam e são por ele atravessados, possibilitando a construção histórica de um convívio que vem desde o tempo em que o Porto era chamado de “rampa” por aqueles que já viviam ali, praticando aquele espaço de margem.

Mas voltando um pouco mais no tempo, foi a partir da construção de um dique – cuja principal função era conter as águas do rio Guamá – e da estrada paralela ao dique, ambos construídos na década de 1940, que o processo de ocupação naquele trecho de Belém foi acelerado, momento em que, todo “o pequeno espaço paralelo ao seu traçado, de ambos os lados da rua, foi rapidamente tomado por palafitas de madeira” (RODRIGUES, 2008: 79), pois até aquele momento:

[q]uase toda a extensão da orla do Guamá no trecho já mencionado era coberta por mata, pois antes do dique, a única rua que chegava até a beira do rio, era a 22 de julho, atual Av. Alcindo Cacela, que na época era de piçarra; no fim da qual estava instalada a companhia aérea alemã Condor Lufthansa. (TRINDADE JR; SILVA, 2005: 33)

Se por um lado, é assinalado aqui uma ocupação mais intensa daquele espaço, de outro, há estudos indicando que a ocupação naquele trecho parece ser bem mais antiga, remontando ao século XVII, através de escravos índios e negros que já se aventuravam naquelas margens e obviamente faziam as conexões com o outro lado, com as margens insulares e, principalmente, com o município do Acará.

A estrada construída paralela ao dique chamou-se rua Estrada Nova e o dique também ficou conhecido como dique da Estrada Nova. No ano de 1961 foi denominada de Avenida Bernardo Sayão, tornando-se a via essencial e indispensável para o tráfego entre os bairros da zona sul de Belém. Além disso, é a responsável pela interconexão com outras áreas intra e inter-urbanas, pois sua localização paralela ao rio Guamá

permitia e permite até hoje, a saída da cidade por meio do transporte rodo-fluvial (TRINDADE JR; SILVA, 2005: 34).

Quanto ao Porto, vê-lo inserido num espaço maior e tão dinâmico como é o Jurunas, um bairro que se caracteriza como tal à medida em que “vai progredindo mediante a repetição do engajamento do corpo do usuário no espaço público até exercer aí uma apropriação” (CERTEAU, 2008: 42) - e nesse aspecto incluem-se os usuários do próprio Porto -, é vê-lo situado (e não deslocado) num intrincado complexo de ruas, passagens, becos, feiras, residências, casas de comércio, templos e bares, mobilizado por transeuntes que circulam dia e noite naquele trecho entre a margem de asfalto - da Avenida Bernardo Sayão, de um lado, e a margem do rio Guamá de outro, mas que a partir dali acessam outros lugares para dentro da metrópole mas também para o além rio, para outras margens.

No bairro do Jurunas, como é possível observar no registro fotográfico abaixo, às proximidades do Porto, bem à margem do rio Guamá, situado no encontro da rua Fernando Guilhon com a avenida Bernardo Sayão, as casas são posicionadas de frente para a rua, melhor dizendo, para o interior da cidade e conseqüentemente, de costas para o rio, o que revela uma forte distinção com relação à disposição das casas na ilha, que são feitas de frente para o rio. Na ilha, o rio é a prioridade, enquanto que na cidade, são os portos, trapiches e feiras que mantêm a preferência.



Em toda a extensão da avenida, só alguns portos oferecem acesso público ao rio, e o Porto do Açai, é um deles, aliás, o maior deles e o mais movimentado, localizado

um pouco mais à esquerda do cruzamento registrado acima, apesar disso não possui uma tabuleta ou qualquer outra indicação própria, constitui-se numa ampla fresta aberta em meio aos portos particulares que fazem parte de casas comerciais naquele perímetro. De um lado está um conhecido barracão de festas e, de outro, um porto particular que traz a indicação na parede em letras garrafais: “PORTO CUSTÓDIO”.

O Porto do Açaí tem o destaque do comércio engendrado pela feira que ali funciona e tem o açaí como o principal produto responsável pela intensa movimentação diária e ininterrupta, como bem enfatizou seu Cafuné, feirante antigo naquele local, já houveram outros produtos em destaque ali como por exemplo: a madeira, a seringa, a andiroba, a cana de açúcar, mas agora é a vez do açaí.



Naquele perímetro, são muitas as pessoas que transitam disputando os espaços na calçada com os vendedores ambulantes e no meio fio por entre automóveis, bicicletas, motos, carros de mão e outros carros maiores que embarcam os paneiros de açaí para lugares mais distantes.

Desde suas origens, o espaço do Porto foi se constituindo num lugar praticado por aqueles que necessitavam acessar o rio Guamá e suas margens, através do que era apenas um declive, denominado de “rampa” por seus usuários. Nesse local foi erguido o porto que chamou-se à princípio de Porto Conceição, devido a sua localização no final da rua Conceição, e deve ter aproximadamente mais de meio século em funcionamento.

Conhecido à princípio como “rampa”, de acordo com relato de alguns vendedores de açaí, o local específico onde os moradores das ínsulas estendiam os seus produtos era chamado por eles de “pedra”, e faz parte de lembranças muito antigas:

[A]ntes do surgimento do Porto do Açaí era o nome Porto da Conceição, não era Porto do Açaí. Então, na época eu era pequena mas eu sempre vinha em Belém com o meu pai que a gente vendia açaí. Então tinha as pedra, o ponto lá era as pedra, nós dizia a pedra. Então nós pagava, tinha os fiscal que recebia da pedra. Assim que nós baixasse nossa mercadoria e recebia. (Maria Sueli das Mercês, feirante do Porto do Açaí, Oficina Nova Cartografia Social da Amazônia, PNCSA, Série: Movimentos Sociais e conflitos nas Cidades da Amazônia, Fascículo 7, Feirantes dos Portos Públicos de Belém).

Além do comércio do açaí, o porto também possibilita o comércio de outros produtos, como carvão, farinha e frutos regionais característicos daquelas “cabiceiras de rio”. É também espaço de trabalho para uns e ponto de encontro entre localidades distantes para outros, constituindo-se num lugar de múltiplos acessos e trocas, o que imprime uma dinâmica complexa e marcante aos seus usuários. Passou a chamar-se Porto do Açaí em meados da década de 1980, período correspondente a ampliação da comercialização desse fruto a nível nacional.



Pode-se dizer que se trata de um espaço representativo de sociedades ditas tradicionais, fixado às margens de uma metrópole amazônica, e cumpre, nesse sentido, o papel de ponte, estabelecendo a conexão entre mundos que são ao mesmo tempo próximos e distantes: o mundo da metrópole e o mundo das ilhas, margens “separadas” de um rio (SIMMEL, 1996) que o homem ao praticá-las, consegue unir e, algumas vezes, separá-las.

Espaço de convergência entre margens diversas, diz dona Edna que o porto:

[é] um lugar de encontro, eu vejo assim, dia de sábado quando eu vou lá (...) é um ponto de encontro do pessoal ribeirinho, nem só ribeirinho como também pessoal de terra firme, que a gente fala, das colônia, né? Porque os ônibus, eles vão pela *Alça Viária*²¹, eles desce lá, ali no Complexo [de Abastecimento do Jurunas], naquela feira coberta, defronte do Box lá, ele desce de lá, eles vende lá na feira, aí vão lá pu porto também, aí vão fazê compra. Quando a gente, num encontra no porto, encontra no supermercado lá do lado, aí, naqueles dois supermercado, aquela loja de ferragens, aqueles comerciazinho que tem por lá, aí a gente sai de uma, entra noutra, aí já tá encontrando o amigo que mora muito distante da gente.

Quando dona Edna referenda o dia de sábado, é bom que se diga da importância que tem esse dia para os moradores das ilhas, especialmente para os da ilha do Maracujá, é o dia escolhido para realizarem suas compras semanais no comércio do Jurunas, localizado nas imediações do Porto do Açaí.

A escolha do sábado tornou-se um hábito que por si só daria um estudo, pois a partir da constituição dessa data, muitos eventos estão condicionados a esse dia, pelo volume de pessoas que transita pelo porto. Como disse dona Edna, não é apenas o encontro do pessoal ribeirinho, pois os moradores da “terra firme”, que trafegam pela Alça Viária, tem uma parada obrigatória nas imediações do porto onde percorrem todos aqueles espaços, interagindo com as pessoas, e contribuindo para engendrar mais heterogeneidade naquela região.

Para alguns moradores, a denominação Porto serve para referendar um espaço ainda maior, o que inclui uma feira em espaço aberto; uma feira coberta – chamada de Complexo de Abastecimento do Jurunas; várias casas de comércio; supermercados; escolas; postos de saúde; farmácias; que constituem um entorno de intensa movimentação. Os ribeirinhos compreendem todo esse conjunto como uma coisa só. Às vezes chamam-no de ponte, porém o porto é um espaço mais diferenciado dos demais lugares, o que fica mais claro quando dona Edna refere-se ao espaço do porto como um local seguro:

Pra mim né, no bairro do Jurunas, é uma das melhores coisas, melhores porto que tem assim é o porto, a ponte lá do Açaí, vou lhe falá a verdade, o Porto do Açaí é uma das melhores coisas que tem no Jurunas pra mim, apesar de ter a fama do Jurunas,

²¹ Denominação dada à rodovia que liga Belém a outras regiões do Pará através de um complexo de pontes e estradas construídas para integrar tanto a Região Metropolitana de Belém entre si, quanto às regiões sul e sudeste do Pará.

fama ruim mesmo, de assalto, de ladrão, mas aqui [no Porto do Açaf] num acontece isso, quando vem um ladrão de fora que rouba bicicleta ou hélice, que vai por dentro dos barco, pessoal da feira fica de olho, até eles pegare ele, o pessoal do porto, até pegá o ladrão, depois de pegá, eles dá umas pancada nele, chama a polícia, a polícia leva, pronto: cabô. O camarada num vem mais.



O registro ao lado, feito num final de tarde, mostra que o comércio não pára e que os horários de chegada do açaf perpassam as vinte e quatro horas diariamente. As atividades humanas ali desempenhadas, constituem uma história de abertura para o rio, com suas margens insulares e florestas, e para a cidade-metrópole.

A interação e o envolvimento que essa abertura possibilita, é aqui entendida como um diálogo, tanto no sentido de jogo enfatizado na dimensão do entregar-se ao momento e do esquecer de si mesmo, sentimento tantas vezes vivenciado por mim no local, e, ao mesmo tempo, diálogo no sentido agonístico.

Penso que o deslocar-se geograficamente de uma margem à outra, seja muitas vezes como “o deslocar-se de si mesmo”, característica do jogo enfatizada por (2000), utilizado por ele também para referendar o diálogo. Quanto ao sentido agonístico enfatizado por Crapanzano (1991), a vida no porto envolve conflitos e lutas, como na história contada pelo seu Abaeté.

Numa de minhas idas ao Porto estava eu aguardando a chegada do barco que iria me levar até a ilha, como tantas vezes fiz, na barraca do seu Abaeté, sentada num banquinho, tomando café e ali conversando, quando ele começou a lembrar de sua infância, tendo chegado ainda garoto em Belém vindo do município de Abaetetuba onde nasceu. Veio morar por ali, “naquelas beirada” entre o Jurunas e a Cidade Velha.

Aos 12 anos já morando em Belém no bairro da Cidade Velha, mais especificamente na rua Cezário Alvim (Passagem Jacó), começou a vender limão no Mercado de Peixe, quando encerrava o expediente ia para a Feira do Ver-O-Peso, depois ainda ia para o Mercado de Carne, assim começou a sustentar sua família, mãe e irmãos, já que seu pai que era marítimo, passava meses fora. Disse-me que com o

dinheiro que ganhava na feira ainda auxiliava outras famílias carentes na passagem que morava.

As lembranças de uma vida dedicada à venda de hortifrutigranjeiros, nas feiras que funcionam às margens da cidade, levaram-lhe a lembrar-se de sua participação numa luta pela manutenção dos portos de Belém como pontos de venda desses produtos, quando por ocasião da implantação da CEASA (Central de Abastecimento Sociedade Anônima) em meados da década de 1970.

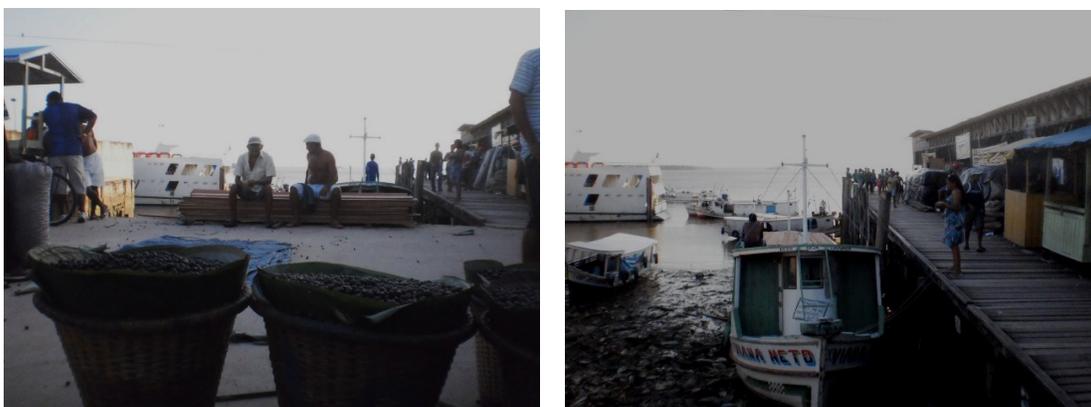
Como o próprio nome já diz, a CEASA, propunha a centralização das vendas num único espaço, o que significou prejuízos e perdas, desencadeando uma revolta entre os que tiravam seu sustento dessas atividades nas feiras localizadas às margens de Belém. De acordo com seu Abaeté, o açaí foi um dos produtos mais prejudicados com a medida:

Quando abriu a Ceasa foi um prejuízo total, pra feirante de Belém, pra assim, porque trabalhá com frutas regionais pras feiras (...), naquela época, veio também um monopólio né? Vamos dize assim, queriam levá todas as fruta daqui pra Ceasa, todos, vamos dizer dos municípios tudinho, que chegasse aqui, tinha que ir pra Ceasa. Isso deu um prejuízo imenso pras população, foi o maior prejuízo que teve o ribeirinho. Já pensô, por exemplo, o ribeirinho vem lá debaixo, é vamos dize lá do Marajó, andá esse rio Guamá até chegá na Ceasa, já imaginô o quanto ele gastaria de óleo, o tempo né? Viu que ele podia vendê no Ver-O-Peso, como ele vendia antigamente, na feira do Ver-O-Peso, aí a distância imensa que aumentô pra ele, chegô lá ele não tinha aquela freguesia pá vendê que ele tinha no Ver-O-Peso. Aí o que acontecia: ele vendia, por exemplo, se ele levasse cem lata de açaí ele vendia vinte, oitenta ele jogava fora. Não tinha consumo, nem pro maquinero que não tinha acesso, porque num tinha linha de ônibus suficiente né? Num tinha acesso pra lá, totalmente, naquela época distornô tudo sabe? Prejuízo pra todos os feirante, prejuízo pra todos os maquinero, porque tinha de se deslocá pra lugares que ele nem conhecia como ia. Isso eu lhe digo porque eu convivi isso (...). Eu cansei de derramá, viu? Lá, que eu levava por exemplo, vinte rasa de açaí minha, eu derramava às vez, quinze rasa, eu só vendia cinco, derramava tudo lá pro caminhão levá, jogá fora. O açaí apodrecia, mas num tinha consumo, num tinha venda, enquanto que o açaí espalhado como é espalhado hoje nos portos de Belém né? Sai pra todo lugá (...). O açaí que tem de ser nas beira (...): Ver-O-Peso de madrugada ali né? É uma imensa, né? Venda de todos os bairros. O Porto da Conceição aqui, é vinte e quatro hora, é dia e noite, é! Aqui é vinte e quatro hora. Aqui é o dia todo, aqui sai pá Fortaleza, sai pá outros estado, sai po Maranhão, sai pá outros estado daqui, é o dia todo, dia e noite, entendeu? Você imagine isso tudo só num

local, heim? Você já imaginô? (...) O fluxo né? Só pra eles, mas ficava difícil né?

Dando seguimento à história, seu Abaeté contou-me que juntamente com outros feirantes, fizeram uma mobilização e conseguiram enfrentar o poder público, inclusive através do confronto físico, para manter suas atividades nos portos, o que de fato conseguiram. A consequência mais interessante que a implantação da CEASA trouxe, de acordo com o relato de seu Abaeté, e sob tantos pontos negativos ressaltados, foi a valorização da venda do açaí nos portos de Belém. Nesse sentido, o açaí é sem dúvida um elemento importante na constituição desses espaços de margem como espaços de interação entre os mundos rural e urbano, mas evidentemente que são os homens que realizam essa interação porque, de acordo com Simmel (1996) o homem é que é o ser de ligação.

Mesmo espremido entre a rua e a margem do rio, o Porto expande-se e dilata-se para ambos os lados: o espaço do bairro e o espaço da cidade, porque se abre como um portal para o mundo das águas e matas, de um lado e para o mundo citadino, de outro, dependendo da posição em que se encontra o observador.



Sua dinâmica inclui intensa circulação de pessoas, coisas, sentidos e sentimentos no seu entorno, possibilitando à metrópole uma relação mais próxima com o rio, o que permite estabelecer uma ponte com a cidade ribeirinha de seus primórdios, a cidade que nasceu das águas e como bem enfatizou Eidorfe Moreira (1966), deveria com toda propriedade ser chamada de “Flor das Águas”.

Entretanto, sua continentalização, entenda-se interiorização, se deu “em meados do Século XIX ao presente” (MOREIRA, 1966: 52). De acordo com o geógrafo, essa

mudança só ocorreu “quando Nazaré [hoje Avenida Nazaré] se integrou no quadro urbano, isto é, quando deixou de ser subúrbio para tornar-se bairro, é que se deu essa ‘continentalização’” (op. cit. p: 52), significando uma mudança radical na relação da cidade com o rio, quando a cidade voltou-se de fato para o seu interior e deu as costas ao rio. Nesse sentido, os espaços de margem como os portos, trapiches e feiras, sempre mantiveram ativada a conexão, o contato, com o universo hídrico e com a floresta.

4.2 O porto e o açaí: diálogo cotidiano

A primeira vez que ouvi falar no Porto do Açaí foi através dos *maquineiros*²² instalados ao longo da Avenida Bernardo Sayão, alguns ainda referiam o antigo nome: Porto Conceição, e diziam-me que era o mais procurado por aqueles que vivem do açaí dentre tantos portos que existem em toda a extensão da margem urbana do rio Guamá.

Os maquineiros junto aos extratores que comercializam a venda do fruto, compõem a grande aglomeração que toma conta daquele espaço diariamente, dia e noite, há mais de meio século, pelo menos. Tal movimentação que parece crescer a cada ano articulado ao crescimento do consumo do açaí. O maquineiro possui um olhar experiente que sabe identificar qual o caroço dará mais vinho, e no comércio do açaí, o que conta é a experiência, que geralmente é adquirida em família.

Maquineiros e extratores, por outro lado, compõem uma extensa rede que mais parece uma família pelos estreitos vínculos criados, onde não raro ocorre o compadrio e outras formas que possibilitam a circulação efetiva de membros da família dos coletores e dos maquineiros em ambas margens, colaborando para alimentar a extensa rede que liga o mundo rural ao mundo urbano, a margem insular à margem continental e que é engendrada ali no espaço do porto.

O porto recebe o açaí que chega através do rio, em embarcações de diversos tamanhos e formatos, sempre acomodados nas rasas forradas com a folha de guarumã. Não há como negar a importância do rio para Belém, como já mencionava Eidorfe Moreira, pois:

²² Uma das expressões utilizadas para designar aqueles que vivem da venda do vinho do açaí, utilizando a máquina elétrica para beneficiar o suco do fruto.

Belém não deve às águas apenas uma parte da sua beleza, mas a sua própria modelação. Não só no plano geográfico, como no plano histórico, a água é o elemento dinamizador da cidade (...) o elemento mais expressivo e importante sob o ponto de vista fisiográfico. Nele reside a animação do quadro, pois rio é movimento, comércio, sociabilidade (MOREIRA, 1966: 63).

Tanto do ponto de vista físico quanto do ponto de vista da sociabilidade, não há como deixar de mencionar o porto como a porta de entrada para o rio e para a margem urbana, surgindo como uma ponte que liga margens tão contrastantes. Alguns de seus freqüentadores chamam espontaneamente o porto de ponte, como dona Edna que diz:

[P]or aqui [pelo Porto do Açaí] olha a gente conhece gente do Limoeiro do Ajuru, pessoal, a gente se encontra aí no Porto também, Limoeiro do Ajuru, e é longe, é lá na parte do Marajó, e eles vem tudo aí, quando não tá nos barco, tá na ponte.

Basta caminhar pela esquina da Avenida Bernardo Sayão com a rua Fernando Guilhon, e olhar o chão repleto de caroços de açaí cuja cor e o brilho indicam que é o período de safra: o açaí está volumoso e abundante. Em toda a extensão da avenida tem caroço de açaí espalhado no chão.

Descrevo a seguir algumas de minhas idas ao Porto, lá chegando, vi que está lotado de pessoas e de rasas devidamente cheias do fruto, sem as folhas de guarumã que geralmente cobrem os paneiros. Significa que estariam prontos para serem comercializados,



muitos paneiros já foram vendidos, as folhas de guarumã espalhadas no chão mostravam isso, e ainda eram 08:30 horas da manhã.

O cenário típico do porto – em agosto de 2009 quando ocorreu o aterramento do local por iniciativa da PMB –, as pessoas aguardando pacientemente sentadas nas laterais a chegada e/ou saída de barcos. Novamente as folhas de guarumã utilizadas para cobrir as rasas, estão jogadas no chão, misturando-se à terra, pois já foram retiradas dos paneiros para o comprador ver o produto e para agasalhá-lo como achar melhor. É muito comum colocá-lo dentro de sacos enormes e amarrá-los nas bicicletas ou em carros de mão para transportá-los até o lugar da venda, que pode ser perto ou longe do local.



Os carros de mão ficam sempre dispostos dentro do porto e na pequena calçada à beira da Avenida Bernardo Sayão, sendo uma opção muito utilizada para transportar as sacas de açaí.

O movimento no barracão de festas ao lado do Porto, chamou minha atenção pelo som alto e uma certa instabilidade no ar, afinal esse é um lugar estigmatizado pela violência. Mas o ambiente de feira em uma área fronteira entre dois bairros populosos como a Cremação e o Jurunas, com uma história de expressiva vinculação às ilhas, também revela que se trata de um ambiente familiar. O açaí está por toda parte, e os ilhéus também. O barracão assim como o porto, funciona 24 horas por dia, tem o “bilharito”, a área de dança, alguns homens e mulheres, e na parte de trás, à beira do rio, paralelo ao porto, há uma escada de acesso ao rio.

Seu Abaeté fala sobre a frequência sobre os moradores da ilha no barracão de festas, segundo ele, “a realidade é que o ribeirinho é inocente, vem pra cá, vende sua rasa pega um dinheirinho e às vezes vai gastar no barracão aí do lado, quer jogar um bilhar, o ribeirinho adora dançar então ele quer dançar, aí os bandidos que já estão lá, ficam vendo eles tirarem o dinheiro do bolso e assaltam”. Mas o barracão é tão antigo quanto o Porto, o que aponta para uma longa convivência.

Observei que nas laterais do Porto, pequenas barracas de madeira são destinadas à venda de lanches, de farinha, água, gelo, rasas, sacos plásticos e outros objetos que fazem sentido para as populações ribeirinhas frequentadoras do local. Populações em sua maioria moradores das ilhas sul, mas também vindos de ilhas mais distantes, como também de municípios localizados nos trechos de rios ali para o *baixo*, mas, principalmente, são os moradores da ilha do Maracujá que enchem o porto e, que frequentam-no com assiduidade, todos os dias.



A barraca na foto acima, de propriedade de dona Ana, é bem antiga e atende os usuários oferecendo lanches como cafezinho, tapioca com manteiga, sucos, abacatada e almoço. Apesar de procurar mantê-la sempre aberta, ininterruptamente, para acompanhar o movimento do Porto, nem sempre dona Ana consegue.

A primeira barraca do lado direito chamou minha atenção pela imagem de Nossa Senhora da Conceição colocada em um oratório fixado na parede de madeira. O proprietário, conhecido como o seu Cafuné, é feirante também muito antigo naquele local, estando sempre presente, simpático e cordial com todos os que ali chegam. Seu

Cafuné gosta muito de conversar, em sua barraca tem uma mesa e alguns bancos, onde às vezes joga cartas. Nossa conversa gira em torno do açaí, já que o seu trabalho é a compra e a revenda do produto desde que veio de sua terra natal, a cidade de Igarapé-Miri e ali se estabeleceu.

A barraca do seu Abaeté, sempre cheia de gente que necessita dos serviços que ali são oferecidos, como por exemplo: carregamento de celulares; venda de gelo; compra e venda de açaí, de cacau e outros; venda de rasas; e os serviços de utilidade pública como a transmissão de recados, o fornecimento de números de telefone, guarda e devolução de objetos que as pessoas esquecem no porto, e sempre uma boa conversa com os amigos, onde são repassadas as informações e mobilizações em torno de interesses comuns.

Às vezes dona Jesus consegue improvisar refeições para a família quando estão todos ali, ela faz um almoço à base de enlatados, de miojo, de farinha e o açaí que não pode faltar. Ao lado de sua barraca e defronte, outras barracas vendem lanches, água e cafezinho, em todas elas as pessoas se aglomeram, conversando e aguardando os barcos.

Os vendedores ambulantes com o seu arsenal de produtos são presença constante por aqui, eles podem estar à pé, empurrando carrinhos ou conduzindo bicicletas. Frequentam o porto assiduamente onde comercializam redes, tapetes, painéis, roupas, espelhos, capas de celulares, abacatada, salada de frutas, pastel e outras guloseimas.

Toda a extensão do porto, dependendo da época, é tomada pelo açaí, ou melhor, se for durante os primeiros meses do segundo semestre, o porto está repleto de açaí, se for nos primeiros meses do primeiro semestre o porto estará lotado de caroço de cacau espalhado em lonas pelo chão, além de pupunha, cupuaçu, sacos de farinha entre outros, mesmo na entressafra, os moradores da ilha conseguem o açaí para suas refeições.



O açáí imprime uma temporalidade específica no porto e para o resto da cidade, quando todos os consumidores do açáí acompanham a safra e a entressafra do fruto pelo aumento ou diminuição do preço. Por isso, observei através das conversas, que o tempo para seus usuários, imersos duplamente na dimensão urbana e na dimensão da ribeira e da mata, corresponde ao tempo da safra e da entressafra.

Na safra reina a fartura do açáí e o dinheiro no bolso para os ribeirinhos, é a hora de comprar além dos mantimentos da semana, móveis, roupas e outros objetos. O barracão de festas fica cheio de ilhéus que querem se divertir. Para os moradores da cidade é o tempo de comprar o açáí de boa qualidade a preços baixos. Durante a entressafra, todavia, o açáí não é de boa qualidade e os preços são os mais altos.

O porto tem códigos e sinais que são conhecidos e decifrados por seus usuários. Em conversa com o “maquineiro” e sociólogo, Marcos Borges, fui alertada para o detalhe que o horário de chegada do açáí no Porto, obedece ao calendário de festas, que é acompanhado através das faixas penduradas nas laterais do



porto, disse-me ele: “se o açáí tiver demorando pra chegar, basta olhar pras faixas e ver se a festa anunciada é boa mesmo”. Se as festas influenciam o comércio do açáí, são ao mesmo tempo por ele influenciadas, enquanto o açáí dinamiza as festas no lado da ilha, os compradores de açáí precisam consultar as faixas no outro lado.

É bom ressaltar que não é apenas o açáí que vem para a outra margem e não são apenas bens e serviços que retornam para a margem insular. Sahlins (1997) chama atenção para o que está por traz do fluxo de objetos e alimentos que seguem de pequenas ilhas para centros maiores, e do fluxo contrário de dinheiro e de objetos: a circulação intensa de pessoas, direitos e cuidados que compõem o intenso fluxo de relações sociais e culturais presentes nesse ir e vir.

O Porto do Açáí enquanto espaço sedimentado pelo fluxo, imerso numa sociedade complexa, praticado por moradores de ilhas com características marcadamente rurais e por trabalhadores ligados ao açáí que vivem na cidade, fazem parte de uma grande cidade, de um campo aberto, produtor de heterogeneidade cultural

(VELHO, 1994), e ao mesmo tempo dotado de uma expressiva familiaridade entre seus usuários, onde as pessoas se sentem “em casa”, diz Eliani:

[E]u conheço a feira de ponta a ponta, na verdade se eu pisar na feira, se eu descer no Jurunas, aqui no Complexo [de Abastecimento do Jurunas], se eu for andando de lá até na 14 [travessa 14 de março], todo mundo fala comigo. Às vezes quando eu saio com uma menina, que ela é, ela é sobrinha de um ex-namorado meu, aí quando a gente saía junto, aí ela dizia assim, credo menina tu é parece deputado, todo mundo fala contigo. Pára com isso, não fala com esse pessoal, ela me segurava pra eu não falar e todo mundo “fala Eliani”, “e aí fala”, “e aí qual é Eliani”, “e aí Eliani quando é que tu vai”, todo mundo fala comigo.

A idéia de um campo social comum onde o rural e o urbano compartilham valores, sistemas sociais e mesmo aspectos econômicos, é defendida por Sahlins (1997: 115), o resultado dessa aproximação entre os setores metropolitano e interiorano, seria torná-los cada vez mais semelhantes entre si (1997: 7), o que é interpretado por outros autores como uma espécie de continuidade.



O sentimento de familiaridade com os espaços possibilita identificar com facilidade as pessoas que dele participam e aquelas que dele não fazem parte. Mesmo que o porto esteja localizado em ambiente urbano e a circulação de pessoas seja intensa, isso não impede que todos se identifiquem, como é o caso das estudantes que freqüentam diariamente o porto e já tendo me visto outras vezes por lá, posaram para a foto tranquilamente.

Mas lembro-me o quanto fui observada naquele lugar, logo que passei a freqüentá-lo, ao mesmo tempo em que observava, também sentia-me muito observada. Com o passar do tempo, eu já era cumprimentada pelas pessoas, já não era mais uma estranha. Disse-me dona Jesus: “[É]. A gente já fica prestando atenção, quando vê aqui pessoas estranha na ponte.”, mais uma vez o porto é referendado como ponte, ao mesmo tempo em que confirma uma regularidade estabelecida a partir do fluxo. Entre os

usuários que transitam no porto há os que transitam regularmente e outros mais esporadicamente. Mas esse movimento confere uma regularidade capaz de se estabelecerem laços e aproximações tornando as pessoas identificadas através da familiaridade e/ou da estranheza.

4.3 O porto como um espaço “público”

É inegável que o Porto do Açaí seja caracterizado como um espaço público, é o que diz o texto a seguir:

Os Portos do Açaí e da Palha são espaços públicos, não apenas pela negação à apropriação privada da orla fluvial de Belém, nem apenas por serem um bem comum de uso coletivo e permitirem o livre acesso de pessoas e mercadorias. Estes espaços se mostram como públicos por permitirem o encontro de pessoas de vários lugares, por permitirem múltiplas trocas, não apenas de mercadorias, mas de experiências de vida, conversas e afetos. Isso tudo em um movimento que não para, feira após feira, onde o trabalho se confunde com a vida.²³

Os aspectos acima citados já foram mencionados, de uma forma ou de outra, neste trabalho, porém, se inicialmente tratava-se de considerar o porto como uma importante via de acesso à metrópole e também às ilhas, haja visto a frequência diária de ilhéus no porto, em busca de água, energia elétrica, alimentação, saúde, educação, e para a sua principal atividade econômica: o comércio do açaí e, durante a entressafra do açaí, o comércio do cacau, pois o Porto do Açaí é o posto de venda dos produtos das ilhas desde a sua criação que remonta algumas décadas, tomando por base a construção do Dique da Estrada Nova em meados da década de 1940.

Agora a questão que surge merece uma diferenciação, diante do que percebi durante o trabalho de campo: que o Porto do Açaí se constitui como o acesso preferencial dos moradores da ilha do Maracujá, mesmo diante da existência de outros portos na margem sul de Belém, é nele que os moradores do Maracujá embarcam e desembarcam diariamente, daí uma das importâncias para a pesquisa por mim realizada.

²³ Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Série: Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia. Fascículo 7: Feirantes e Portos Públicos de Belém – Fevereiro/2008.

De acesso preferencial dos moradores do Maracujá, percebi também, freqüentando o porto, atravessando para a ilha do Maracujá, dialogando com alguns de seus moradores, na estrutura da ilha dois aspectos fundamentais para meu estudo: o primeiro diz respeito à ausência de um porto que concentrasse o embarque e desembarque de moradores e visitantes, o segundo aspecto diz respeito à ausência de um espaço de uso comum a todos os moradores, o equivalente a um espaço de convergência na própria ilha.

Ouvi de vários moradores que o Porto do Açaí é do Maracujá, no sentido de que são os moradores da ilha que freqüentam-no diariamente, deixando entrevê-lo como um território, no sentido de ser um espaço culturalmente demarcado pelos habitantes do Maracujá. Nesse sentido, diz dona Edna:

[A] maioria é daqui da ilha do Maracujá. Eles são daqui da ilha do Maracujá. Aí, a não ser o pessoal que vende, como é, de Marajó. E tem os barco que traz o açaí né, pra cá. Aí tem pessoas que vem desse local pra cá. Fazem compra, e retornam, no mesmo barco.

Acredito que esses aspectos são fundamentais para compreender o modo como as relações foram sendo construídas na ilha e conseqüentemente no Porto do Açaí. Comecei então a observar que o porto mesmo localizado na outra margem, na margem urbana, funciona como uma espécie de espaço “público” da ilha do Maracujá, no sentido de congregar, reunir, e concentrar seus moradores, como se assim pudesse preencher a lacuna por mim observada na estrutura da ilha. Uma prova disso é que o espaço do porto não favorece apenas o diálogo com a metrópole, mas também, e principalmente, o diálogo entre os próprios moradores, é o que disse-me uma vez dona Jesus quando perguntei a ela onde é que o pessoal do Maracujá se encontra:

Ah! É no Porto do Açaí com certeza, é o ponto de encontro mesmo, pra tudo, pra venda, até mesmo pá conversá, né? As vezes tem: Ah! Quero conversá com fulano. Ah! Vai tal dia que ele tá lá no porto, principalmente no sábado, mais fácil mesmo, dia de sábado se vê todo mundo aqui, principalmente o sábado (...) Porque tem pessoas que mora distante um do outro, às vezes um mora no Benedito outro mora no Maracujá, Ah! queria falá com fulano, mas tá tão longe ir na casa dele, eu posso ir na casa dele e não encontrá ele, é longe né?

É possível que a própria história de ocupação desta ilha tenha influenciado no modelo de distribuição de sua população, por ter sido repassada à princípio como uma propriedade privada, alugada aos moradores, imprimindo-lhe características de um espaço essencialmente particular, de famílias limitadas aos seus terrenos, afinal eram inquilinos, e a ilha tinha um proprietário. Talvez as festas e outros eventos tenham sido ao longo do tempo uma forma de possibilitar o encontro dos moradores, contornando a ausência de espaços públicos e disponibilizando os próprios lotes familiares para o convívio coletivo. Nesses momentos o espaço privativo se converte em espaço de uso comum e até hoje as festas tem esse caráter, pode-se nestes casos, até usar a expressão de Rubem César Fernandes (1996): “privado porém público”.

O Porto do Açaí tem uma importância fundamental para os moradores da ilha do Maracujá, funcionando como se este fosse uma extensão da ilha, como espaço para onde convergem diariamente seus moradores, proporcionando vivências cotidianas características dos espaços públicos e possibilitando com isso uma comunicação diária entre os moradores da ilha, algumas vezes, tive a impressão que o porto pertenceria de fato ao Maracujá, mesmo localizado do outro lado do rio, em margem urbana, como se houvesse se deslocado do terreno da ilha, por algum fenômeno físico.

Utilizo o termo público fundamentado em Hanna Arendt (1987), pelo que designa dois fenômenos interligados e, ao mesmo tempo, bem distintos: o primeiro remete ao que pode ser visto e ouvido por todos e por nós mesmos, como aquilo que constitui a realidade – por isso diz ela que o público está ligado ao campo da aparência, que pode ser da ordem da visibilidade. Estar na presença dos outros que vêem e ouvem o mesmo que nós é a garantia da realidade do mundo e de nós mesmos. Portanto nossa percepção da realidade depende da aparência, ou, melhor dizendo, da existência de uma esfera pública. Diz ela:

Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade. Em comparação com a realidade que decorre do fato de que algo é visto e escutado, até mesmo as maiores forças da vida íntima – as paixões do coração, os pensamentos da mente, os deleites dos sentidos – vivem uma espécie de existência incerta e obscura, a não ser que, e até que, sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas, por assim dizer, de modo a se tornarem adequadas à aparição pública (ARENDDT, 1987: 59 - 60).

O segundo fenômeno que o termo público remete é o próprio mundo, à medida que é comum a todos e, ao mesmo tempo, “diferente do lugar que nos cabe dentro dele”. Porém, antes de pensá-lo como sendo a terra ou a natureza, diz ela que deve-se relacioná-lo preferencialmente “com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem” (ARENDT, 1987: 62), significa dizer que a coisa pública remete a idéia de espaço enquanto construção humana. Diz ela:

Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece a relação entre os homens (ARENDT, 1987: 67).

A realidade da esfera pública conta com a presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser inventado (...) Ser visto e ouvido por outros é importante pelo fato de que todos vêem e ouvem de ângulos diferentes. É este o significado da vida pública, em comparação com a qual até mesmo a mais fecunda e satisfatória vida familiar pode oferecer somente o prolongamento ou a multiplicação de cada indivíduo, com seus respectivos aspectos e perspectivas. A subjetividade da privacidade pode prolongar-se e multiplicar-se na família; pode até mesmo tornar-se tão forte que o seu peso é sentido na esfera pública; mas esse mundo familiar jamais pode substituir a realidade resultante da soma total de aspectos apresentados por um objeto a uma multidão de espectadores (Idem, op. cit. p. 67).

O espaço público para esta autora é o espaço da visibilidade e da comunicabilidade, em contraposição ao que não é visível, ao que não é comunicado a todos, portanto que não é dado a público, ao que é, portanto, não comunicado. O espaço público enquanto *locus* significativo no qual a ação e o discurso de cada pessoa pode ganhar sentido na construção do que chama de “mundo comum”, cuja visibilidade e comunicabilidade é o que constitui a realidade.

Enquanto Arendt fala de aparência, Maffesoli (1994) irá referir-se ao mundo fenomênico, o mundo físico, como o importante mediador da sociabilidade. Determinado a enfatizar a importância do espaço como o meio que viabiliza ou possibilita a existência humana conjugada entre o natural e o social, enfatiza que há um

terreno, um “onde” a existência humana é possível, é nessa perspectiva que o define enquanto:

[u]ma forma de acomodação em seu sentido ótico, mas acomodação em dois sentidos: por um lado, eu me habituo a ver aquilo que me cerca e os outros que partilham desse ambiente, e, por outro lado, eu sou visto pela alteridade física e social. Duplo movimento que me constitui enquanto aquilo que sou (MAFFESOLI, 1994: 60).

Para esse autor o espaço constitui o indivíduo, por meio da interessoalidade mediada pela relação com o meio físico. O meio físico, diz Maffesoli, é o que “constitui o lugar onde vivo” e, ao mesmo tempo, é considerado como “o vetor do ser-conjunto social” (op cit p. 60). Porém, não se trata de uma existência per si, autônoma, mas antes, “de relembrar que esta “coisa” física, que é o espaço, só pode existir a partir do discurso multiforme que o diz ou vê” (MAFFESOLI, 1994: 62). Novamente a comunicabilidade é aqui enfatizada como criadora do espaço físico que promove a visibilidade e consequentemente me constitui naquilo que sou.

Sob esse aspecto, o Porto do Maracujá pode ser compreendido como o espaço físico da visibilidade e da comunicação, e é assim que se constitui em espaço público que irá possibilitar uma identidade e uma sociabilidade, junto com isso fará também por onde engendrar a constituição de organizações coletivas de cunho político. O diálogo com a metrópole mediante a experiência de “praticar” a localidade no espaço do porto (CERTEAU, 2008; TUAN, 1983), é um exercício que produz visibilidade e comunicabilidade, ao mesmo tempo, engendra a formação de associações como uma condição de acesso às políticas públicas.

A presença de várias associações na ilha são constituídas pela via da metrópole, reivindicando melhores condições de existência, também é no espaço de visibilidade do porto, que se desenvolve a assimilação dos direitos de cidadania e da busca por esses direitos, junto à vivência de participação coletiva e de representatividade. De acordo com seu Abaeté, boa parte das associações que existem nas ilhas foram concebidas no porto:

Nós convocamos todos: as associações daqui que agora tão em força aqui, de 26 associações né, na área de Moju, Barcarena, é, Acará, não é? Tem a parte de Bujaru aqui, então, mais do baixo, que lá pra cima tem centenas de associações já, graças a Deus!

Começou aqui no Porto do Açaí e foi se expandindo e vamos fazendo que mais associações cresça, que é juntamento de pessoas né? De famílias se organizando mais pra procurar seus direitos, que muitas pessoas não sabem os seus direitos, né? E tem o direito e não sabe, né? Outro vem e diz não, você não tem esse direito. Não? Nós temos, que nós somos cidadãos brasileiros. Nós têm esse direito, principalmente nós que vive na terra, nós que produz, será que nós não temos direito? Nós temos sim! Eu acho que nós temos mais direito do que aquele que não faz nada, só tá sentado nas cadeira lá. Então eu acho que nós têm mais direito que eles, né?

O porto como espaço urbano que congrega e reúne grupos sociais em torno do açaí, foi o que levou-me a caracterizá-lo como um espaço de celebração (MAFFESOLI, 1994), pela possibilidade de pertencer ou constituir-se vinculado a um espaço comum, onde é possível ver e ser visto, ouvir e ser ouvido, tanto pelos outros moradores da ilha a que pertence como de outras ilhas e da metrópole, uma espécie de lugar-referência onde a pessoa se recolhe à sua casa.

Mas é o próprio contexto metropolitano que serve de referência ao pertencimento à ilha, pois é mediante esse duplo exercício de visibilidade que os moradores da ilha do Maracujá acionam, tornando-se visíveis para a própria ilha onde moram e para a metrópole; que se relacionam com o porto e a partir dele, uma vez que:

O mundo no qual eu estou é então um conjunto de referências que eu partilho com os outros. Essas podem ser de diversas ordens: ordem dos odores, dos ruídos, das texturas vegetais e físicas, de cores também; a lista não é definitiva. São todos os elementos que constituem a matriz na qual irão nascer, crescer, se adequar estas inter-relações feitas de atrações e repulsões, todos esses pequenos nada que fazem o todo que chamo socialidade. (MAFFESOLI, 1962: 60).

Com uma socialidade marcada pela produção e pela venda do açaí, o porto parece ser o lugar de concessão da visibilidade à ilha, ou, pelo menos, o lugar onde as questões de invisibilidade, se amenizam, uma vez que a dinâmica relativa à (in)visibilidade se efetiva enquanto um jogo de estar na metrópole agindo no seu contexto – negociando açaí; adquirindo bens de consumo; experienciando conflitos; sociabilizando; entre outros – e, ao mesmo tempo, ser da/pertencer à ilha.

É no Porto do Açaí que a metrópole reconhece o grupo de moradores, os quais não possuem endereço na ilha, não têm acesso à água, à energia elétrica, ao saneamento,

mas produzem o açai e frequentam as margens da metrópole. Nesse sentido, são por ela absorvidos, dela fazem parte, e tem no porto o seu ponto de convergência, o seu núcleo, a partir do qual acessam também seus papéis no espaço urbano: os estudantes, as faxineiras, trabalhadores no comércio, representantes de associações, vendedores de açai, e assim por diante.

Maffesoli, da mesma forma que Hanna Arendt (198), diz que:

[É] o olhar, e podemos acrescentar, o “dizer” dos outros que me constitui e delimita, o território onde nós nos reconhecemos, onde nascemos sempre e de novo, juntos (...) esta “coisa” física que é o espaço só pode existir a partir do discurso multiforme que o diz e o vê (1994: 62),

é isto o que ele chama de “natureza socializada”.

Nos espaços eminentemente citadinos, urbanos, Maffesoli assinala uma “dimensão comunicativa e intersubjetiva”, uma qualidade comunicacional que aproxima em comunhão, onde emergem o que chama de ‘espaços de celebração’, espaços “onde são celebrados diversos cultos com forte coeficiente estético-ético”, o lugar da celebração é o lugar que enlaça, lugar “onde nos juntamos, reconhecemos o outro e assim nos conhecemos”.

Nesses lugares, diz Maffesoli, são “elaborados os “mistérios” da comunicação-comunhão”, ou ainda, “a misteriosa alquimia da socialidade”. São lugares e espaços de socialidade, neles se misturam afetos e emoções comuns, através da “capacidade mais ou menos grande dos territórios de exprimir (ser a expressão de) a(s) comunidade(s) que os habita(m) é o que faz do espaço físico, o espaço vivido” (MAFFESOLI, 1994: 65).

Assim, é no espaço do porto, que os moradores das ilhas marcam sua presença, pois no dizer do autor: “um grupo se constitui a partir de um lugar” (1994: 66). Ao possibilitar a vivência em comunhão da informalidade, da alegria, dos momentos de jogar conversa fora, de contar piadas, de paquerar, durante a espera da travessia que pode ser breve, mas pode também ser longa, uma vez que depende da maré e do barco, mostra-se, também, um espaço de celebração.

O urbano aqui surge como o cenário que possibilita os espaços de celebração, estes, por sua vez, possibilitam a experiência de viver a paisagem em comum união com os outros, essa vivência em comunhão é que confere “a carga religiosa” de tais espaços,

sua constituição enquanto “espaço sacralizado” (1994: 67), enquanto espaço que é causa e efeito de toda comunidade, no entendimento deste autor.

Na condição de espaço de trânsito ou de passagem, no sentido ilha-metrópole-ilha, o porto torna possível aos moradores da ilha uma experiência de liminaridade, que em Van Gennep (1977) está associado à noção de margem e envolve uma situação considerada especial para este autor, quando observava que as formalidades implicavam a passagem material de um domínio a outro:

Qualquer pessoa que passe de um para outro acha-se assim, material e mágico-religiosamente, durante um tempo mais ou menos longo em uma situação especial, uma vez que flutua entre dois mundos. É esta situação que designo pelo nome de margem (...) esta margem, simultaneamente ideal e material, encontra-se mais ou menos pronunciada, em todas as cerimônias que acompanham a passagem de uma situação mágico-religiosa ou social para outra. (1977: 36).

Ainda que Van Gennep esteja ocupado com elementos de ordem mágico-religiosa, e descreva, nesse sentido, uma série de rituais executados durante o estágio de *margem*, de modo a enfatizar, ou mesmo, abrandar possíveis interdições implícitas no acesso para o outro lado, é interessante observar, nesse caso, que ao utilizar a expressão *margem* como algo metafórico, configurando uma situação considerada especial porque descrita como um deslocar-se que ele compara à uma flutuação entre dois mundos.

Para o caso dos moradores da ilha, a margem é um fenômeno físico, visível, que constitui seu lugar de moradia em ambiente insular, havendo ainda a outra margem, qual seja, a margem da metrópole, onde está assentado o Porto, lugar de trabalho, de trânsito e de encontro diário para uma boa parte dos moradores.

A margem aqui é um lugar de passagem para o ambiente urbano, que contrasta com a margem da ilha, podendo ser aqui observada como um lugar de passagem do ambiente aquático para a floresta. A margem pode ser definida como um entre-lugar que se assemelha à uma flutuação em ambos mundos. Porém há que se considerar o jogo de oposições, relativos aos limites implícitos nas margens que findam por enlaçar-se num diálogo complexo.

Van Gennep (1977) refere-se à porta, como o limite entre dois mundos:

De maneira mais precisa é possível dizer que a porta é o limite entre o mundo estrangeiro e o mundo doméstico, quando se trata de uma

habitação comum, entre o mundo profano e o mundo sagrado, no caso de um templo (1977: 37).

O porto, no meu entender, configura-se como a porta entre um mundo familiar erguido ali mesmo sob uma armação de madeira; a vista para o rio; os barcos atracados, as rasas de açaí e outros frutos espalhadas pelo chão, os ribeirinhos, e a partir dele, o mundo urbano descortinando-se com suas ruas de asfalto, automóveis, lojas, interiorizando-se. Embora a porta assinale o limite, ela é a abertura para a fusão de mundos, para o contato, para o diálogo.

Simmel afirma que a ponte e a porta são criações humanas reveladoras da capacidade de separar e de unir as coisas, só o homem é capaz de executar a associação e a dissociação de coisas – dentro/fora; interior/exterior; privado/público; próximo/distante – estas são atividades essencialmente humanas. Ele diz que “somos nós que separamos o que está ligado ou voltamos a unir o que está separado” (1996: 10), pois é somente para nós, diz ele, que “as margens do rio não são apenas exteriores uma à outra, mas ‘separadas’; e a noção de separação estaria despojada de sentido se não houvéssimos começado por uni-las, nos nossos pensamentos finalizados, nas nossas necessidades, na nossa imaginação” (1996: 11).

Mas detém-se em demonstrar a supremacia da porta em relação à ponte no que diz respeito ao seguinte objetivo:

Enquanto a ponte, linha estendida entre dois pontos, prescreve uma segurança, uma direção absolutas, a porta é feita de modo que por ela a vida se expande além dos limites do “ser-para-si” isolado, até na ilimitação de todas as orientações (1996: 12).

Para Simmel, a imagem da ponte estaria relacionada a uma realização no plano sensível e de forma estética, indicando união e associação, enquanto a imagem da porta seria reveladora de que, o ato de separar e o de unir, são, por assim dizer, “dois aspectos do mesmo ato”, quer dizer que a imagem da porta conseguiria dar conta de uma complexidade inerente à própria existência.

Nesse sentido, “a porta abole a separação entre o exterior e o interior”, tornando-se “a imagem do ponto fronteiro onde o homem, em permanência, se mantém ou pode se manter” (1996: 13). Mas é através da mobilidade e da flexibilidade da porta que o exercício da liberdade e da alteridade se tornam possíveis. Esse é o exercício

diariamente experimentado pelos moradores da ilha, enquanto seus barcos constituem-se como pontes que utilizam para ligar as margens.

Silva e Malheiros também enfatizam os espaços dos portos e dos trapiches de uma “cidade beiradeira”, como o “lugar da reunião das vivências” que possibilita o contato com a metrópole e com os outros espaços do além rio. Trata-se de um lugar de comunicação entre mundos que “compreendem desde as ilhas do entorno de Belém, como a “ilha das Onças”, “ilha do Combu”, “ilha do Maracujá”, por exemplo, até cidades como Bujarú, Muaná, São Domingos do Capim, entre outras (2005: 163), podendo ser identificados como centros de efervescência.

É no Porto do Açaí e a partir dele que pulsa uma vida social intensa, envolvendo o trabalho, a sociabilidade, a comunicabilidade, as redes sociais ligando estes espaços, os remédios que são comprados na Farmácia Big Ben da Rua Fernando Guilhon, às imediações do porto; as escolas preferenciais dos estudantes das ilhas também estão circunscritas neste trecho; o posto de saúde e a água que carregam em garrações para os seus lares é retirada em canos públicos no Porto do Açaí e no Complexo do Jurunas, diga-se de passagem, hábito bem antigo no bairro.

Considerar o modo como os sujeitos são “localizados” culturalmente, objetivando enfatizar o campo da prática etnográfica com muito mais amplitude e diversificação do que se tem mostrado oficialmente, é o que sugere James Clifford (2000: 56) pensar culturas como lugares de partida e de chegada, como lugares de trânsito, aí está o porto, dentro dessas peculiaridades.

Clifford sugere pensar também que o centro de uma cultura pode ser a periferia de outra. Pensar uma cultura como estando inserida num contexto mais amplo é fundamental, daí para a importância, nesta pesquisa, para os caminhos que levam até o campo, o que chama de “chegar lá”. Este “chegar lá” diz muito do “estar lá”, por isso mesmo afirma que “[o] discurso da etnografia (“estar lá”) está fortemente separado do da viagem (“chegar lá”)” Clifford (2000:56), essa é a razão pela qual pode-se esquecer, por vezes, os meios de transporte e o contexto maior onde está inserido o *locus*.

Na medida em que propõe o exercício de reconhecimento e a observação de situações de pesquisa que não estão dentro da moldura de abordagem padrão dos estudos etnográficos, privilegiando a partir desse exercício, não apenas o estar lá mas o chegar lá, como condição fundamental para entender o estar lá, uma reflexão desta ordem, possibilita ao pesquisador ampliar a moldura, o enquadre do seu objeto de

investigação, incluindo os caminhos acessados pelo pesquisador até o seu foco de observação. Este foi o meu exercício constante ao longo da pesquisa.

Vale fazer ainda uma observação complementar sobre os cenários do porto conforme aparecem nos registros fotográficos que compõem o tecido narrativo desse capítulo. Quando de minha chegada ao campo, no início do ano de 2008, toda a extensão do porto era feita de madeira, uma armação já gasta, em estado precário, que naquele momento estava sob interdição, por apresentar sérios riscos aos seus usuários. Algumas fotos mostram essa realidade.

Porém, no final do ano de 2009, essa estrutura de madeira foi aterrada pela Prefeitura Municipal de Belém (PMB), momento também registrado por mim, onde é possível notar o chão de terra coberto de folhas de guarumã em algumas fotos.

Recentemente, no final do ano de 2010, estive no porto e registrei uma outra fase em que a superfície do porto está sendo feita de concreto, permanecendo de madeira apenas a passarela que se estende até o rio. Momento festejado pelos feirantes e usuários daquele espaço, que conforme me expressaram, possuem muitas expectativas positivas que incluem melhorias a partir dessa construção para aquele ambiente onde vivem diariamente. Considero que a minha volta ao campo foi muito importante para presenciar o quão dinâmicas são as realidades que nos propomos observar. Essa é uma certeza indubitável, o implacável devir que a tudo transforma nos limites do espaço-tempo que todos nos encontramos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS (para o momento)

É preciso tempo para o relâmpago e o raio, é preciso tempo para a luz dos astros, é preciso tempo para as ações, mesmo quando foram efetuadas, serem vistas e entendidas.²⁴

Ao ensaiar um movimento de retrospectiva, para enfim tentar propor conclusões sobre o estudo escolhido como tema dessa dissertação, pergunto-me como é possível “voltar-me para” se ainda estou mergulhada no campo que vivenciei. Travessia, margem, porto, ponte, fluxo, constituíram realidades que foram por mim vivenciadas muito mais do que fenômenos puramente físicos. Ainda é preciso tempo para compreender o que compartilhei durante esse período em que estive voltada para descrever a relação de proximidade/distanciamento entre a ilha do Maracujá e Belém.

Mesmo assim posso dizer que, a partir do recorte por mim denominado de diálogo, como um modo bem particular de observar tal realidade, o tema foi se desenvolvendo à medida que consegui estabelecer uma relação de proximidade, portanto dialógica, com alguns moradores da ilha, os quais chamei de interlocutores/colaboradores, porque me permitiram compartilhar suas experiências que incluem o viver na ilha associado ao traslado diário para a margem urbana.

A dissertação esteve focada no duplo exercício de observar os lugares praticados em margens insular e urbana através da passagem diária pelo Porto do Açaí e adjacências, procurando descrever o modo como lidam com realidades aparentemente contrastantes. Partindo de observações e diálogos, fui percebendo como a vida na ilha bem como na margem urbana é um aprendizado construído a partir de um deslocar-se no espaço, enquanto um aprender a conviver com a outra margem e entre margens.

Constatarei que a maioria dos interlocutores, até os que porventura nasceram no Maracujá, já residiram em Belém, alguns na casa de padrinhos de batismo, o que revela estreitos laços entre margens mantidos não apenas através da circulação de objetos mas também através de redes sociais que incluem o parentesco, o compadrio, o matrimônio e a amizade.

²⁴ NIETZSCHE, F. A Gaia Ciência. § 125. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

A maioria deles declara o seu amor pelo lugar de morada e ainda que verbalizem impressões negativas sobre Belém, consideram a proximidade algo “que faz parte”, deixando claro em alguns momentos, que a separação entre margens é apenas física-geográfica, que não há diferenças, apenas lugares praticados de formas diversas.

Por outro lado, a presença de obstáculos resultantes do distanciamento que invisibiliza a ilha, deixando-a à margem dos serviços básicos, possibilitaram-me observar os anseios desses moradores por melhores condições de vida na própria ilha e, nesses momentos específicos de luta, emergiram fronteiras políticas e culturais, tornando-se evidenciadas nas interações com o mundo urbano.

Durante os diálogos com moradores tive acesso a situações cotidianas onde as pessoas negociam suas identidades/pertencimentos de acordo com a visibilidade, como por exemplo, as histórias que me foram contadas por Dienne, filha de dona Edna, sobre as estratégias adotadas por elas para lidar com o endereço “invisível” da sua casa na ilha do Maracujá, quando ambas abriram uma conta no Banco do Brasil e forneceram o seu endereço, qual seja: “Ilha do Maracujá, Furo do Rio Benedito” e aguardaram.

Ficaram sabendo que o cartão foi expedido pelo Banco aos Correios e que este reteria o cartão porque os seus serviços não chegam à ilha. Passado certo tempo, o cartão retornaria para o referido estabelecimento com a seguinte constatação: “endereço não encontrado”. Calculado esse tempo de retorno do cartão ao Banco, Dienne e sua mãe, dirigiram-se ao estabelecimento, quando enfim, receberam o cartão.

Conviver com a invisibilidade implica a produção de estratégias como essa relatada, e de outras que incluem o fornecimento de um endereço na capital, geralmente no bairro do Jurunas. Tais narrativas me levaram a pensar em negociações feitas de modo a garantir o pertencimento das pessoas à ínsula, nesse sentido, quando parece ser conveniente, os moradores pertencem à Belém e, quando é conveniente a eles, apresentam seu lugar de moradia: a ilha do Maracujá.

A mesma proximidade ambígua com a metrópole coloca-os em contato com políticas públicas e estratégias de acesso as mesmas políticas, tais como a formação de associações e de outros organismos representativos. Um exercício que vem imprimindo mudanças significativas e, aos poucos, transformando a realidade onde vivem. A implantação do PAE; os barcos que transportam diariamente estudantes para a margem urbana e o pagamento do “defeso” são alguns exemplos. Estes são dados ainda recentes, mas já começam a imprimir novas dinâmicas na vida dessas pessoas e

consequentemente a promover mudanças naquela realidade, experiências como essas, que se constituem através da participação em organizações coletivas, são relevantes também por exercitarem escolhas e práticas em torno de interesses comuns.

Dentro dessa mesma experiência de participação em associações, de lutas coletivas por interesses comuns está o caso relativo ao surto da doença conhecida como Mal de Chagas que foi relacionada ao consumo do açaí, mais especificamente às condições de higienização do fruto, que desencadeou uma série de medidas combativas. Uma delas levou a Secretaria de Saúde do Município a proibir a utilização das rasas, consideradas anti-higiênicas e propícias para abrigar o inseto. O caso mobilizou a população das ilhas sul, produtoras das rasas, que conseguiram reverter a situação.

Também nesse caso ficou evidenciada uma mobilização vitoriosa em torno de um interesse comum: convencer as autoridades que as rasas são recipientes adequados para o fim a que se propõem. Essa mobilização revelou um fenômeno semelhante aquele descrito por Evans-Pritchard (1993) entre os povos Dinka e os Nuer. Apesar de próximas, as ilhas sul vivem um certo isolamento, porém, diante de um inimigo comum, as ilhas se uniram e conseguiram fazer-se ouvir pelas autoridades da Secretaria de Saúde do Município de Belém.

Outra questão por mim destacada diz respeito a uma diferença marcante entre a ilha e a metrópole, que se manifesta na forma como as casas encontram-se dispostas em ambos espaços, tomando o rio como referência. Em um passeio de barco pelo Guamá é visível que as casas localizadas naquelas margens urbanas estão posicionadas de costas para o rio, porque voltadas para o interior da cidade. Nesse mesmo passeio, quando o barco se aproxima da ilha, vê-se o inverso, as casas posicionadas de frente para o rio e de costas para o interior da ilha. Enquanto na ilha a prioridade é o rio, na cidade ocorre a inversão.

Os caminhos de água percorridos marcaram profundamente a temática de minha dissertação, no sentido da maleabilidade, passei a conceber aquelas realidades não de forma estanque, porém de um modo mais integrado, pois como já disse anteriormente, nem a ilha é tão rural, nem a cidade tão urbana quanto se possa imaginar. Esse mesmo universo hídrico possibilitou-me observar a importância do corpo no deslocar-se entre margens. O corpo, ele mesmo sendo um reflexo da maleabilidade, do estreito contato com a água, reafirmando o que disse Simmel (1996) sobre a capacidade humana de unir e/ou separar, nesse caso, as margens.

O corpo chamou minha atenção inicialmente através do registro fotográfico realizado por mim durante a pesquisa, então passei a observá-lo mais detidamente e percebi entre os moradores: homens, mulheres, crianças e até idosos, corpos diferenciados pela expressiva flexibilidade e tonicidade, além de serem corpos que se mantêm à mostra através dos modos diferenciados com que o utilizam, o que possibilitou-me enfatizar o corpo como um centro, para os ribeirinhos coletores de açaí e pescadores. O corpo em destaque seja pelos usos e pelas vestimentas, expressa para além de seu uso técnico-instrumental, uma identidade, porque “*además de ser uma entidad técnica, el cuerpo, y los modos em que usa, marcan uma identidad*” (GARCIA ARREGUI, 2008: 33). Para esse autor, estudioso das técnicas corporais desenvolvidas pelos quilombolas na floresta amazônica, o corpo expressa a um só tempo, o específico e o universal da cultura.

Considero que em meu trabalho apenas abro espaço para o tema da corporeidade, pois ele ainda está bem longe de esgotar-se. Para buscar compreender o corpo como sujeito da cultura (CSORDAS, 2008) é necessário muita dedicação, mas creio que o caminho já foi delineado, só resta percorrê-lo.

Quanto ao Porto do Açaí, o que me levou a pensá-lo como um espaço “público” relativo à ilha e ao mesmo tempo deslocado geograficamente, porque situado na margem urbana, foi perceber a ausência de um porto público na ilha, algo até compreensível de não existir pela própria forma como a ilha foi ocupada, apenas em suas margens. Do mesmo modo, a ausência de um espaço de convergência dos moradores na própria ilha, de um núcleo onde as pessoas pudessem ver e serem vistas por todos, ouvir e serem ouvidas, um espaço característico de comunicação, apesar das escolas públicas e das festas preencherem de certa maneira essa função.

Paralelamente, percebi na prática desenvolvida pelos moradores no Porto, algo que me fez pensar nessa possibilidade: o Porto do Açaí como um espaço de comunicabilidade aberto pelos diversos usuários que o frequentam, mas principalmente entre os moradores do Maracujá, reconhecidamente os frequentadores mais assíduos daquele espaço. Ao praticá-lo como espaço de comunicabilidade, o público aí se estabelece. Por ser um espaço de interação social, o Porto engendra a identidade e o pertencimento (MAFFESOLI, 1994).

Percebi que a ocupação da ilha se deu como que silenciosamente, o que possibilitou o anonimato e o invisibilidade de seus moradores, sem despertar a atenção

dos “outros” e assim, nesse trabalho empreendedor que assemelha-se ao da fábula da formiguinha e da cigarra, os moradores da ilha que trabalham mas que também adoram festa, constituíram suas habitações trabalhando e festejando seus santos, num calendário festeiro que perpassa o ano inteiro. Ainda assim, há o receio diante do interesse de quem quer que seja sobre o seu paraíso – foi assim comigo durante todo o período de pesquisa, uma relação de afeto, mas também de desconfiança, que agora interpreto dessa maneira.

Posso expressar dentro dos sentimentos que a pesquisa despertou em mim uma felicidade diante da profunda vitalidade presente nas populações ribeirinhas, do seu grande sentido empreendedor, de desbravarem locais íngremes, difíceis, e lá fazerem suas moradas, construindo uma história que eu agora conto em parte.

Se não posso dimensionar o receio desses moradores, posso ao menos compreendê-lo no sentido que ora exponho aqui, moradores de uma reserva de terra com floresta repleta de açai, cercada de águas e próximo de uma metrópole como Belém, é um tesouro que se quer mesmo esconder ou preservar.

Com efeito, a dinâmica no campo, realidade mutante em constante devir, atualiza o fragmento heraclítico: “para os que entram nos mesmos rios, afluem sempre outras águas”. Ao retornar recentemente no Porto do Açai percebi que a armação de madeira, antes aterrada, agora foi substituída pelo concreto armado. Fui informada que as barracas de madeira dispostas nas laterais do Porto serão padronizadas. Os feirantes e usuários felizes com a mudança sentem-se prestigiados, reconhecidos pelo poder público.

O efeito dessa mudança, só o tempo irá revelar, mas o que posso assegurar é que está começando uma nova etapa naquele espaço. Portanto, minhas conclusões acertadas ou não, estão imersas numa temporalidade indubitável. O certo é que essa mudança irá imprimir outras relevâncias ao Porto e a todos os que penetram sua dimensão diariamente. Certamente os efeitos dessa transformação chegarão até a ilha, afinal, a conexão permanece.

Quanto a mim, sigo tocada pelos caminhos de água que percorri ao longo deste trabalho, o que compartilhei, em parte, transformei no tecido da etnografia, o restante das vivências foram definitivamente incorporadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. (coord. PNCSA). **Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, Série: Movimentos Sociais, identidade coletiva e conflitos**. Fascículo 21: Movimento das Peconheiras e Peconheiros da Ilha de Itacoãzinho, Igarapé Caixão e Igarapé Genipaúba – Baixo Acará. Belém, setembro 2007.

Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, Série: Movimentos Sociais e conflitos nas Cidades da Amazônia. Fascículo 7: Feirantes dos Portos Públicos de Belém. Belém, fevereiro de 2008.

ALMEIDA, Custódio Luís Silva de, FLICKINGER, Hans-Georg e ROHDEN, Luiz (org.) **Hermenêutica filosófica nas trilhas de Hans-Georg Gadamer**. Porto Alegre; EDIPUCRS, 2000.

ANGOTTI-SALGUEIRO, Heliana. **A construção de representações nacionais: os desenhos de Percy Lau na Revista Brasileira de Geografia e outras “visões iconográficas” do Brasil moderno**. Anais do Museu Paulista. São Paulo. N. Sér. v.13. n.2.p. 21-72, 2005.

ARENDT, Hanna. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

ARRUDA, Euler Santos. **Planejamento Porto de Belém do Pará: origens, concessão e contemporaneidade**. 2003. Dissertação de Mestrado. IPPUR-UFRJ.
Fonte: <http://www.ippur.ufrj.br/download/pub/EulerSantosArruda.pdf> .

ASSUNÇÃO, Mariza Felipe. **A Política Municipal de Educação nos anos de 1990 na ilha de Caratateua/Belém-Pará** / Dissertação de Mestrado em Educação apresentada UFPA, Belém, 2005.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares: introdução a uma Antropologia da supermodernidade**. Campinas, São Paulo: Papirus, 1994.

BACHELARD, Gaston. **A Terra e os Devaneios da Vontade: ensaio sobre a imaginação das forças**. São Paulo: Martins Fontes, 1991 [1948].

BACHELARD, Gaston. **A Terra e os Devaneios do Repouso: ensaios sobre as imagens da intimidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1990 [1948].

BARBA, Eugenio e Savarese, Nicolas. **A arte secreta do ator. Dicionário de antropologia teatral**. Campinas: Ed. UNICAMP, 1995.

BARTH, Fredrik. **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas** (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000

BASTIDE, Roger. **Técnicas de repouso e de relaxamento (estudo transcultural)**. In: Queiroz, Maria Isaura Pereira de (org.). Roger Bastide: sociologia. São Paulo: Ática, 1983, p. 88-112.

- BOLTANSKI, Luc. **As classes sociais e o corpo**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- BOSI, Alfredo. **Fenomenologia do olhar**. In: NOVAES, Adauto (org.). **O Olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- BOURDIEU, Pierre. **Remarques provisoires sur la perception sociale du corps. Actes de la recherche en sciences sociales**. 1(14), p.51-4, 1977.
- BOURDIEU, Pierre. **Esboço de uma teoria da prática**. In: ORTIZ, Renato (Org.). Pierre Bourdieu. São Paulo: Ática, 1994, pp. 46-81.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- _____ in **O Espaço da Diferença** / Antônio A. Arantes (org.). Campinas, SP: Papirus, 2000.
- CRAPANZANO, Vincent. **Diálogo**. In: Anuário antropológico, Editora UNB, 1991.
- CSORDAS, Thomas. **Corpo/Significado/Cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.
- DIEGUES, Antonio Carlos. **As ilhas e arquipélagos tropicais brasileiros: práticas sociais e simbólicas**. In: Diegues, Antonio Carlos (Org.). Ilhas e sociedades insulares. São Paulo: NUPAUB-USP, 1997, pp. 3-36.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. Lisboa: Presença, 1989.
- FRANCE, Claudine. **Cinema e antropologia**. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.
- ECKERT, Cornélia. **Questões em torno do uso de relatos e narrativas biográficas na experiência biográfica**. In: Revista Humanas. Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, volume 19/20, nº 1/2, p. 21-44, Porto Alegre, 1996-1997.
- EDWARDS, Elizabeth. **Antropologia e fotografia**. Cadernos de Antropologia e Imagem, n.2, 1996, p. 11-28.
- ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. **Os Nuer**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993.

FRÚGOLI, Heitor. **“A dissolução e a reinvenção do sentido de comunidade em Beuningen, Holanda.”** RBCS: vol.18 nº52, junho de 2003.

GALVÃO, Eduardo. **Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

_____. **Santos e Visagens. Um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas.** São Paulo: Editora Nacional, 1976.

GANIVET, Angel. “Idearium Espanhol” citado in Leopoldo Zea, **Discurso desde a marginalização e a barbárie.** Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

GARCIA ARREGUI, Aníbal. **La tecnología en el cuerpo. Biomecánica de los quilombolas en dos selva brasileñas.** (con)textos. revista d’antropologia i investigació social. Nº1, 2008, p. 23-40.

GELL, Alfred. **How to read a map: remarks on the practical logic of navigation.** Man: new series, v. 20, n. 2, p. 271-286, Jun. 1985.

GENNEP, Arnold van. **Os Ritos de Passagem.** Petrópolis: Vozes, 1977.

HANNERZ, Ulf. **Fluxos, fronteiras e híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional.** Mana 3(1): 7-39, 1997.

HARRIS, Mark. **‘What it means to be Caboclo’.** Some critical notes on the construction of Amazonian caboclo society as an anthropological object. Critique of Anthropology. 18(1), p 83-95.

HARRIS, Mark. **The rhythm of life Amazon foodplain; seasonality and sociality in a riverine village.** J. Roy. Anthop. Inst. 4, 65-82, 1998.

HERSKOVITS, Melville. **Antropologia Cultural.** São Paulo: Mestre Jou, 1963.

HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens.** São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

INGOLD, Tim. **The Perception of the environment. Essays livelihood, dwelling and skill.** Londres: Routledge, 2000.

LEAL, Ondina Fachel (Org.). **Corpo e significado.** Ensaios de Antropologia Social. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1995.

LE BRETON, David. **A Sociologia do Corpo.** Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

LEROI-GOURHAN, André. **O Gesto e a Palavra - Técnica e Linguagem.** Lisboa: V. 1, Perspectiva do Homem/Edições 70, [1964]1990.

LEROI-GOURHAN, André. **O gesto e a palavra – Memória e ritmos.** Vol.2 - Memória e Ritmos. Lisboa: Edições 70, [1965]1987.

- LÉVI-STRAUSS, C. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- MAFFESOLI, Michel. **O Tempo das tribos. O declínio do individualismo nas sociedades de massa**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- MAFFESOLI, Michel. **Elogio da Razão**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- MAFFESOLI, M. **O poder dos espaços de representação**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, nº116:59/70, 1994.
- MAGALHÃES LIMA, Deborah. **A construção histórica do termo caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico**. Belém: Novos Cadernos NAEA, vol.2(2), 1999, pp 5-32.
- MARCUS, George. (1991), Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX no nível mundial. **Revista de Antropologia**, 34, São Paulo.
- MAUÉS, H. R. **A ilha encantada. Medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores**. Belém: Editora da UFPA, 1990.
- MAUSS, Marcel. **As Técnicas Corporais in Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU, 1974.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1971.
- MORAES FILHO (Org), Evaristo de. Simmel. **Sociologia**. São Paulo: Ed. Ática, 1983.
- MOREIRA, Eidorfe. **Belém e sua expressão geográfica**. Belém: Imprensa Universitária, 1966.
- MOTTA-MAUÉS, M. A. **“Trabalhadeiras” & “Camarados”. Relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica**. Belém: Editora da UFPA, 1993.
- NEVES, Delma Pessanha. Os ribeirinhos-agricultores de várzea: formas de enquadramento institucional. **Novos Cadernos NAEA**. 1(12), p. 67-92, 2009.
- RABELO, Miriam C. M. Religião e a Transformação da Experiência: notas sobre o estudo das práticas terapêuticas nos espaços religiosos. **ILHA, Revista de Antropologia**, UFBA, 2005.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. **Sistemas Africanos de Parentesco e Casamento – Introdução**. In: Júlio César Mellati (org.) Radcliffe-Brown. São Paulo: Ática, 1978.
- RODRIGUES, C. I. **Vem do bairro do Jurunas**. Belém: Editora do NAEA, 2008.

_____. **Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença.** Novos Cadernos NAEA, 1 (9), p 119-130, 2006.

RODRIGUES, José Carlos. **O corpo na história.** Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

_____. **Tabu da Morte.** Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006.

_____. **Tabu do Corpo.** Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006.

SAHLINS, Marshall. **Ihas de História.** Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1990

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em vias de extinção (parte I e II). **Mana**, vol.3 nº 1 Rio de Janeiro, Apr. 1997.

_____. **Metáforas históricas e realidades míticas.** Rio de Janeiro: Ed. Jorge ZAHAR, 2008.

SANSOT, Pierre. **Les formes sensibles de la vie sociale.** Paris: PUF, 1986.

SCHNEIDER, David. What is Kinship All About. In: REINING, P.Op. cit., 1972.

SEEGER, Anthony; DaMatta, Roberto; Viveiros de Castro, Eduardo. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras.** In: Pacheco de Oliveira Filho, J. (org.). Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ/ Editora Marco Zero, 1987, pp. 11-39.

SIMMEL, Georg. 1983. **Simmel.** Evaristo de Moraes Filho (org.). São Paulo: Ática

_____. **A metrópole e a vida mental.** In: Velho, Otávio (org.). O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

_____. **A ponte e a porta.** In: Política & Trabalho. Setembro de 1996. 12. Editora Universitaria UFPB.

_____. **A Filosofia da Paisagem.** João Pessoa, Política & Trabalho, UnFPba, 1996b, p. 15-24.

_____. **Questões fundamentais da sociologia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre religiões Afro-brasileiras.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SILVEIRA, Flávio L, A. da. **A paisagem como fenômeno complexo, reflexões sobre um tema interdisciplinar.** In: Silveira, Flávio L, A. da e Cancela, Cristina D. Paisagem e Cultura. Dinâmica do patrimônio e da memória na atualidade. Belém: EDUFPA, 2009, p. 71-83.

_____. **A poética do cotidiano missioneiro.** Cadernos de Campo, São Paulo, n 16, 2007.

_____. **As complexidades da noção de fronteira, algumas reflexões.** Cadernos Pós Ciências Sociais – São Luís, v 2, n. 3, 2005.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TRINDADE JÚNIOR, Saint-Clair Cordeiro da; SILVA, Marcos Alexandre Pimentel da (Org.). **Belém: a cidade e o rio na Amazônia.** Belém: EDUFPA, 2005.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar.** São Paulo: DIFEL, 1983.

TURNER, Victor W. **O processo ritual.** Petrópolis: Vozes, 1974.

VELHO, Gilberto. **Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A fabricação do corpo na sociedade xinguana.** In: Pacheco de Oliveira Filho, J. (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil.* Rio de Janeiro: UFRJ/ Editora Marco Zero, 1987, pp. 31-39.

WACQUANT, Loïc. Mapeando o habitus. **Habitus**, 1(1), Goiânia: UCG, 2003, p. 11-18.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos.** Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988.

WOORTMANN, K. A Etnologia (Quase) Esquecida de Bordieu ou O que Fazer com Heresias. **RBCS** Vol. 19 n°. 56 outubro/2004.

_____. **Reconsiderando o Parentesco.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1977.

WOORTMANN, Ellen. **Herdeiros, Parentes, Compadres.** São Paulo/Brasília: Hucitec/UNB, 1995.

INDICE DE IMAGENS

. Todas as fotos são de minha autoria, exceto:

- à página 43, figura 1, fonte: Conselho Nacional das Populações Extrativistas, disponível em:

http://www.extratativismo.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=42&Itemid=27

- à página 130, figura 23, disponível em:

<http://travel.webshots.com/photo/1012263762027705730YURwwPxoPc>

- à página 167, figuras 47 e 48, fotos de Luciana Medeiros, disponíveis em:

<http://holofotevirtual.blogspot.com/>

. As gravuras de Percy Lau (página 128, figura 19; página 130, figura 22) foram obtidas a partir do artigo intitulado “A construção de representações nacionais: os desenhos de Percy Lau na Revista Brasileira de Geografia e outras “visões iconográficas” do Brasil moderno”, de Heliana Angotti-Salgueiro. *Anais do Museu Paulista*. São Paulo. N. Sér. v.13. n.2.p. 21-72, 2005.

. A gravura de João José Rescala (página 133, figura 26) foi extraída do livro “Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos”, de Charles Wagley (1988, 3ª ed., p.118).