



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E
ANTROPOLOGIA
MESTRADO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA**

JOICIELI PEREIRA DE LIMA

**O “INTERIOR” E AS ÁGUAS: ENTRE PAISAGENS, MOBILIDADES
E TECNOLOGIAS DE UMA VIDA RIBEIRINHA EM SÃO SEBASTIÃO DA
BOA VISTA NO MARAJÓ-PA**

Belém
2024

JOICIELI PEREIRA DE LIMA

**O “INTERIOR” E AS ÁGUAS: ENTRE PAISAGENS, MOBILIDADES
E TECNOLOGIAS DE UMA VIDA RIBEIRINHA EM SÃO SEBASTIÃO DA
BOA VISTA NO MARAJÓ-PA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará como requisito obrigatório do mestrado.

Orientadora: Profa. Dra. Michele Escoura Bueno

Belém
2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

P436i Pereira de Lima, Joicieli.
O "interior" e as águas : entre paisagens, mobilidades e tecnologias de uma vida ribeirinha em São Sebastião da Boa Vista no Marajó-Pa / Joicieli Pereira de Lima. — 2024.
97 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Michele Escoura Bueno
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-
Graduação em Sociologia e Antropologia, Belém, 2024.

1. Etnografia. 2. Ribeirinho. 3. Amazônia. 4. Interior. 5.
Água. I. Título.

CDD 301

JOICIELI PEREIRA DE LIMA

**O “INTERIOR” E AS ÁGUAS: ENTRE PAISAGENS, MOBILIDADES
E TECNOLOGIAS DE UMA VIDA RIBEIRINHA EM SÃO SEBASTIÃO DA
BOA VISTA NO MARAJÓ-PA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará como requisito obrigatório do mestrado.

Orientadora: Profa. Dra. Michele Escoura Bueno

Data de defesa: 20/08/2024

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Michele Escoura Bueno - Orientadora (PPGSA/UFPA)

Prof. Dr. Flávio Leonel Abreu da Silveira – Examinador interno (PPGSA/UFPA)

Prof. Dr. Fabiano de Souza Gontijo – Examinador externo (PPGA/UFPA)

Prof. Dr. Rodrigo Corrêa Diniz Peixoto – Suplente (PPGSA/UFPA)

Profa. Dra. Márcia Bezerra de Almeida – Suplente (PPGA/UFPA)

Belém
2024

AGRADECIMENTOS

Aos meus guias que me acompanham, e desde o início me apontaram o caminho que deveria seguir e dentre as escolhas qual era a melhor a se tomar, e assim por vezes iluminaram essa dissertação para o propósito e por onde deveria ir.

Aos meus pais, que independente das escolhas que faço me apoiam incondicionalmente e que não mediram esforços e incentivos para eu concluir o mestrado. Agradeço a toda a minha família que sempre me apoia em tudo, meu amor e admiração por vocês, em especial meus avós.

À Carol, meu amor, pela paciência, compreensão, pelos conselhos e conversas sobre esse percurso tão difícil, e que apesar da distância, não precisou ser solitário.

Aos meus amigos, que sempre torceram por mim e pelas minhas conquistas.

Aos amigos e amigas que fiz durante o mestrado que fizeram essa caminhada ser mais leve, pelas trocas de experiências e vivências, em especial Ana Paula pelas várias conversas sobre a pesquisa que me ajudaram em muitos momentos.

Aos professores/as que passaram por mim durante esse processo, mas em especial a Luísa Dantas e a Telma Amaral que despertaram em mim o olhar para a antropologia e pela etnografia, e que além de excelentes profissionais, são de uma sensibilidade para com as pessoas.

Ao professor Flávio Leonel e ao professor Fabiano Gontijo, pelas orientações durante o processo de qualificação que foram essenciais para a construção desse trabalho.

Ao grupo de pesquisa PUGNA, a todas/os do qual tive prazer de várias vezes compartilhar esse trabalho durante o processo da escrita, com as trocas de ideias, cafés e afetos ajudaram a formulação deste trabalho.

Aos interlocutores/as, assim como as pessoas que abriram as portas de suas casas para eu entrar e me receberam de forma gentil, acolhedora e amigável, por todos aqueles que de alguma forma contribuíram com conversas, gestos, trocas e compartilhamentos sobre essa pesquisa, agradeço a oportunidade de ter aprendido com vocês.

Por fim, agradeço a Michele pelo improvável, mas surpreendente encontro em minha vida, que fez eu me apaixonar pela antropologia e pela etnografia, por me orientar nesta pesquisa de um jeito humano, por todas as trocas, conversas, cafés, abraços, e principalmente por me proporcionar reflexões e discussões que foram essenciais para este trabalho.

A espantosa realidade das coisas
É a minha descoberta de todos os dias.
Cada coisa é o que é,
E é difícil explicar a alguém quanto isso me
alegra,
E quanto isso me basta.
Basta existir para se ser completo.
[...] Outras vezes oiço passar o vento,
E acho que só para ouvir passar o vento vale a
pena ter nascido.
Eu não sei o que é que os outros pensarão lendo
isto;
Mas acho que isto deve estar bem porque o
penso sem esforço,
Nem ideia de outras pessoas a ouvir-me pensar;
Porque o penso sem pensamentos,
Porque o digo como as minhas palavras o
dizem.
[...] Se o que escrevo tem valor, não sou eu que
o tenho:
O valor está ali, nos meus versos.
Tudo isso é absolutamente independente da
minha vontade.
Alberto Caeiro

RESUMO

Esta pesquisa surge a partir de um confronto interno com a minha própria identidade, e assim questiono em saber se as pessoas que moram em São Sebastião da Boa Vista no Marajó se identificavam ou não como ribeirinhas. Entretanto, ao chegar ao campo percebo que as pessoas durante o seu cotidiano não estão acionando ribeirinho como identidade, a não ser em determinados momentos esporádicos, e o que aparece com constância é a categoria “interior”, esta por sua vez vai ser acionada i) ora como algo negativo e pejorativo, tendo em vista todo o processo histórico e social que a palavra “interior” carrega consigo, ii) ou a partir do confronto com o “outro”, essa categoria vai ser de valorização e de reafirmação. Através da observação participante, da utilização do diário de campo e de conversas informais foi possível observar a prática da vida cotidiana das pessoas e notar que elas estavam se deslocando seja pelo rio, pelo seco, pela lama, mas que dentro desse deslocamento a noção de tempo e espaço para se referir ao que é perto e ao que é longe estava sendo mediada pela relação das pessoas com as diferentes paisagens, principalmente pela presença ou ausência da água, compreendendo como parte da sua realidade e do seu modo de vida, agindo de acordo com essa vinculação ao seu próprio cotidiano. Diante disso, procuro compreender o que significa ser do “interior” para as pessoas, e a partir disso percebo que o Estado reduz o que é ser ribeirinho a um modo de vida ligado apenas ao rio, mas que ao ver através da prática da vida cotidiana das pessoas não apenas o rio importa, mas todas as águas e suas variações é que vão constituir a produção da percepção de pertencimento e seus modos de vida.

Palavras-chave: Etnografia; Ribeirinho; Amazônia; Interior; Água.

ABSTRACT

This research arises from an internal confrontation with my own identity, and so I question whether the people who live in São Sebastião da Boa Vista in Marajó identify themselves as riverside or not. However, upon arriving in the field I realize that people in their daily lives are not using riverside as an identity, except in certain sporadic moments, and what appears constantly is the “interior” category, which in turn will be activated i) sometimes as something negative and pejorative, considering the entire historical and social process that the word “interior” carries with it, ii) or from the confrontation with the “other”, this category will be one of valorization and reaffirmation. From the practice of people's daily lives, it was possible to notice that they were moving whether through the river, the dry land, the mud, but that within this movement the notion of time and space to refer to what is close and what is far it was being mediated by people's relationship with different landscapes, mainly by the presence or absence of water, understanding it as part of their reality and their way of life, acting in accordance with this connection to their own daily lives. Given this, I try to understand what it means to be from the “interior” for people, and from this I realize that the State reduces what it means to be riverside to a way of life linked only to the river, but that when seen through the practice of life people's daily lives, not only the river matters, but all the waters and their variations will constitute the production of the perception of belonging and their ways of life.

Keywords: Ethnography; Riverside; Amazon; Interior; Water.

RESUMEN

Esta investigación surge de una confrontación interna con mi propia identidad, por lo que cuestiono si las personas que viven en São Sebastião da Boa Vista, en Marajó, se identifican como ribereñas o no. Sin embargo, al llegar al campo me doy cuenta de que las personas en su vida cotidiana no están utilizando ribereños como identidad, salvo en ciertos momentos esporádicos, y lo que aparece constantemente es la categoría “interior”, que a su vez se activará i) en ocasiones como algo negativo y peyorativo, considerando todo el proceso histórico y social que conlleva la palabra “interior”, ii) o desde la confrontación con el “otro”, esta categoría será de valorización y reafirmación. A través de la observación participante, el uso de diarios de campo y conversaciones informales, fue posible observar la práctica de la vida cotidiana de las personas y notar que se movían ya sea por el río, la tierra seca o el lodo, pero que dentro de ese movimiento la noción del tiempo y el espacio para referirse a lo cercano y lo lejano estaba siendo mediado por la relación de las personas con los diferentes paisajes, principalmente por la presencia o ausencia del agua, entendiéndola como parte de su realidad y su forma de vida, actuando de acuerdo con esta conexión con tu propia vida diaria. Ante esto, trato de entender lo que significa ser de “interior” para las personas, y de ahí me doy cuenta de que el Estado reduce lo que significa ser ribereño a una forma de vida ligada sólo al río, pero que visto a través de la práctica de la vida cotidiana de las personas, no sólo importa el río, sino que todas las aguas y sus variaciones constituirán la producción de la percepción de pertenencia y sus formas de vida.

Palabras-clave: Etnografía; Ribereño; Amazônia; Interior; Agua.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Mapa da trajetória entre Belém, São Sebastião da Boa Vista, Vila Estância e Pau de Rosa.....	12
Figura 2: Mapa das Capitanias	19
Figura 3: Mapa da região do Marajó.....	21
Figura 4: Mapa de São Sebastião da Boa Vista.....	23
Figura 5: Redes.....	24
Figura 6: Rua Romeu Monfredo/ “Ponte Grande”.....	25
Figura 7: São Sebastião da Boa Vista.....	26
Figura 8: Rua Renato Brabo/Rio Jaçuana.....	27
Figura 9: Mapa com os equipamentos utilizados no trajeto.....	40
Figura 10: Meus avós.....	43
Figura 11: Balsa ou ferry boat.....	44
Figura 12: Voadeiras.....	45
Figura 13: Rabudo em casco grande.....	46
Figura 14: Vários rabudos na frente da cidade.....	46
Figura 15: Quadro baseado no manual de motores da marca <i>buffalo</i>	47
Figura 16: Posto de Gasolina Bom Jesus.....	49
Figura 17: Viagem no rabudo.....	51
Figura 18: Comparação entre o inverno e o verão.....	53
Figura 19: Foto da lancha.....	55
Figura 20: Chegada na Vila Estância.....	57
Figura 21: Vila Estância.....	60
Figura 22: Bruno amarrando as mochilas na moto.....	61
Figura 23: Trajeto de moto da Estância ao Pau de Rosa.....	62
Figura 24: Quadro das motocicletas.....	63

SUMÁRIO

1. PERCURSOS E TRAJETÓRIAS	12
2. RIBEIRINHO E INTERIOR ENTRE IDENTIDADE E DIFERENCIAÇÃO	19
2.1 O jogo da identidade	28
2.2 Interior como categoria de diferenciação.....	33
3. ETNOGRAFIA ENTRE MOBILIDADES, PAISAGENS, EQUIPAMENTOS E AS	
ÁGUAS	40
3.1 Embarcações fluviais.....	42
3.2 Ilha Pau de Rosa: Inverno	48
3.3 Ilha Pau de Rosa: Verão	54
3.4 “Todo ano é isso”: relações entre sazonalidade, mobilidade e paisagens	64
3.5 Relação entre objetos e corpos híbridos	75
3.6 Para além do rio, as águas	82
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	86
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	88

1. PERCURSOS E TRAJETÓRIAS

Figura 1: Mapa do trajeto entre Belém, São Sebastião da Boa Vista, Vila Estância e Pau de Rosa.



Fonte: Google Earth Pro elaborado pela autora (2024)

Viajar é sempre cansativo, mesmo que estejamos ou não empolgados com a viagem. Viajar de barco, como a minha família costuma dizer, “é sempre uma travanca¹”. O meu primeiro semestre no curso de Mestrado aconteceu com viagens semanais entre São Sebastião da Boa Vista, na Ilha do Marajó, e Belém, capital do estado do Pará, devido à ausência de financiamento de bolsa de estudos², fato que impossibilitava uma moradia permanente na capital do Estado, durante esse período.

Mesmo acostumada, desde a infância, com o deslocamento fluvial e o trajeto de Boa Vista-Belém, viajar sempre me causava sentimentos ambivalentes: de um lado, a indisposição para arrumar a mala, somada à antecipação do cansaço do dia seguinte à viagem, mesmo ao conseguir dormir durante o deslocamento, além do impacto de chegar em Belém e ser recebida por um turbilhão de estímulos visuais, sonoros e olfativos, característicos de uma capital; por outro lado, a apreciação da própria experiência da viagem. Não a saída, nem a chegada, mas o trajeto em si e a familiaridade com as paisagens, o vento soprando sobre o rosto, o pôr do sol e

¹ No sentido de ser trabalhoso viajar.

² Fui contemplada com uma bolsa de estudos da CAPES somente no segundo semestre de 2022, momento em que me mudei para o município de Belém, a fim de concluir o curso de Mestrado.

a visão das cidades afastando-se, aos poucos, até desaparecerem. Isso tudo me fazia esquecer os sentimentos da saída e da chegada.

Considerando que esta proposta de pesquisa visava investigar o modo de vida da população boa-vistense e que, ao decidi fazer isso a partir de uma perspectiva antropológica, a minha primeira experiência metodológica aconteceu com o diário de campo, durante uma das viagens que realizei, assumi o desafio de descrever aquilo que me rodeava, na tentativa de estranhar o familiar.

Era 16 de setembro de 2022, próximo das 17h30. Chamei um carro de aplicativo para ir até o porto, situado na rua Bernardo Sayão, no bairro do Jurunas, em Belém, de onde sairia a embarcação para São Sebastião da Boa Vista, às 18h. Ao chegar, busquei por uma vaga para atar a rede³. Estranhamente, a embarcação não estava tão cheia, como acontecia com bastante frequência, e haviam muitos espaços vazios, possibilitando uma boa acomodação. Talvez isso tenha ocorrido por se tratar de um mês em que as pessoas evitam viajar, devido ser uma época de intensas mareas⁴ da Baía do Marajó. É um período de aumento de risco de acidentes com as embarcações e de viagens desconfortáveis, caracterizadas por enjoos causados pelas ondas⁵ ou pela possibilidade de molhar os pertences dos passageiros.

Assim que terminei de atar a rede, dirigi-me ao último andar da embarcação. Trata-se de uma área aberta em que é possível sentir o vento e observar o pôr do sol. Por ser um ambiente de socialização, concentra muitas pessoas, em especial, conterrâneos conhecidos da Ilha do Marajó. Naquele dia, o barco fazia o trajeto Belém–Bagre⁶, realizando paradas em São Sebastião da Boa Vista e Curralinho⁷, onde desembarcavam pessoas e mercadorias. Eu gostava de viajar nessa embarcação, porque a viagem durava menos que oito horas, logo, chegava em casa entre 1h ou 2h da manhã.

As embarcações e as viagens são experiências comuns na vida de quem vive na região marajoara, uma vez que os deslocamentos, principalmente fluviais, são presentes no cotidiano da população. Desde a infância, vivo entre as águas e os trajetos de uma vida caracterizada por deslocamentos. Quando eu era criança, meus pais migraram de São Sebastião da Boa Vista para a área rural do município de Anajás. Nesse período, uma vez por mês íamos à área urbana, em uma viagem que durava, no mínimo, seis horas. Algumas vezes, meu irmão e eu viajamos

³ Ato de colocar a rede para se deitar.

⁴ Movimento das águas na Baía do Marajó.

⁵ A formação das ondas durante esse período tem forte influência por ser a época do verão quando as águas do oceano avançam sobre o estuário, além disso, os ventos alísios têm um importante papel na formação dessas ondas. (Santos, 2013; Rosário, 2016).

⁶ Município pertencente à Mesorregião do Marajó, no estado do Pará.

⁷ Município pertencente à Mesorregião do Marajó, no estado do Pará.

dormindo no porão⁸ do barco e só acordamos quando estávamos próximos ao destino. Anos depois, meus pais optaram por retornar para São Sebastião da Boa Vista, a fim de estar mais perto dos demais familiares. Assim, meus deslocamentos se resumiam às idas e vindas à casa dos meus avós, na área rural de onde residíamos. Posteriormente, migrei para Belém, com o objetivo de iniciar o Ensino Superior, logo, meu deslocamento, desde então, passou a ser as viagens entre Belém e São Sebastião da Boa Vista.

Ao longo desses deslocamentos, nunca tinha questionado meu modo de vida e minha identidade, mas foi durante a graduação, quando disseram-me que eu era “ribeirinha”, por ser oriunda da Ilha do Marajó, comecei a me perceber como tal.

De acordo com Valter Cruz (2011), quando os Ibéricos se instalaram na região amazônica, eles escolheram as partes de várzea, pois eram onde existiam enorme densidade de populações indígenas, formando núcleos que estavam intimamente ligados ao rio. Essas formações de aldeamentos e vilas se consolidaram amplamente com o “boom” da borracha, e nesses espaços era onde se localizava o ribeirão.

Durante o período da borracha, houve o primeiro processo de migração dos nordestinos para a Amazônia, a fim de trabalharem nos seringais. Karl Arenz (2000) afirma que o processo desse novo sistema mundial reformulou as relações sociais e reforçou a exclusão das populações ribeirinhas, colocando-as como apenas “um morador da beira do rio e um remanescente do projeto mercantilista ultrapassado” (p. 56). O autor ainda expõe que o migrante nordestino era o trabalhador ideal para esse novo processo de desenvolvimento econômico, havendo inclusive, durante a época, pesquisas que comparavam esse trabalhador com o ribeirão, no qual este era sempre o “inerte” e o “inviável” para essa nova economia, deixando-os à margem do novo sistema mundial do século XIX (Arenz, 2000).

Após a queda do ciclo da borracha, deixando apenas os ônus para as populações da Amazônia, um novo processo de integração da região pelo governo federal entrou em evidência. Primeiro com Getúlio Vargas, com os ideais ainda do eldorado em busca de terras e riquezas que precisavam ser exploradas e desenvolvidas. Posteriormente, um projeto de nação que se inicia com a Amazônia tendo papel chave e se intensifica com o golpe de 1964 pela ditadura militar, com uma nova onda de migração, atraindo pessoas para uma terra “vazia”, na qual a base econômica era marcada por megaprojetos, pela pecuária, mineração e extração de madeira (Castro, 2020).

⁸ Parte mais baixa do interior da embarcação, onde é colocada a carga que será transportada.

Dentro da execução desses projetos, “negou-se novamente a existência de populações indígenas e caboclas” (Arenz, 2000, p. 64), não apenas negando a existência, mas também agravando processos de violência no território pelos conflitos de terra e desmatamento da região. Entretanto, como Valter Cruz (2011) expõe,

a partir do final dos anos 1980 ocorre um crescimento e fortalecimento da organização da sociedade civil, dos movimentos sociais, da luta pela afirmação da territorialidade e das identidades das populações “tradicionais”, que criam inúmeras redes e alianças em várias escalas, do local ao global, o que redefine as formas de luta e de resistência dos sujeitos subalternizados na região (Cruz, 2011, p. 16).

Com todo esse processo de violação e violência, a partir de 1980, surge a preocupação com o meio ambiente e o crescimento de organizações da sociedade civil e de movimentos sociais como forma de luta e de resistência dos sujeitos da Amazônia, na busca pelos seus direitos, pela sua territorialidade e pelos seus modos de vida. É dentro desse contexto que as populações ribeirinhas vêm se afirmando.

Diante disso, o reconhecimento das populações tradicionais, dentre elas a população ribeirinha como sujeitos de direito, acontece pelo Decreto Presidencial 6.040/2007, no qual o Estado reconhece a existência dessa população, assim como o Projeto de Lei nº 2916/2021, instituído pelo Senado Federal sobre o Estatuto do Ribeirinho, que considera como ribeirinho:

Aquele que reside nas proximidades dos rios, igarapés, igapós, lagos da floresta e tem a pesca artesanal como principal atividade de sobrevivência, podendo também cultivar pequenos roçados para consumo próprio e praticar atividades extrativistas e de subsistência.

E determina ainda como crime aquele que:

Discriminar ribeirinho, impedindo ou dificultando seu acesso a operações bancárias, aos meios de transporte, ao direito de contratar ou por qualquer outro meio ou instrumento necessário ao exercício da cidadania. [...] Na mesma pena incorre quem desdenhar, humilhar, menosprezar ou discriminar ribeirinho, por qualquer motivo.

Diante do exposto, as identidades das populações ribeirinhas, que eram invisibilizadas, estereotipadas e marcadas por uma visão colonial, colocadas como subalternas dentro das relações de poder, passam por uma revalorização e uma resignificação nas décadas recentes. Nesse sentido, a valorização do ser ribeirinho perpassa por um reconhecimento dessa população

e da construção de políticas públicas, como uma garantia de direitos que podem ser assegurados perante o Estado.

Assim, este estudo começa a partir da minha própria constatação em ser ribeirinha e da maneira como isso me levou a questionar se outras pessoas, de onde eu vim e que também são colocadas como ribeirinhas, se enxergavam como tal. Ao perceber que o lugar onde eu estava localizada tem um efeito de reconhecimento ou não com essa identidade, uma vez que, ao se falar em Ilha do Marajó, espontaneamente se conecta a população à uma identidade ribeirinha, o objetivo inicial da pesquisa estava em saber se os moradores de São Sebastião da Boa Vista acionavam ou não essa identidade e se entendiam como tal.

No entanto, a partir dos primeiros dados produzidos em campo e do exame de qualificação deste estudo, foi possível perceber que o termo “ribeirinho”, enquanto categoria identitária, era raramente acionado, aparecendo apenas de forma esporádica, como demonstrarei nas páginas que se seguem. Em contrapartida, o que aparecia mais frequentemente, como uma categoria de diferenciação, era a noção de “interior”, caracterizada por fluxos e mobilidades de trânsito entre “cidade” e “interior” ou entre “interior” e “interior”. Nesse sentido, alicerçada no que o campo apresentava, a proposta analítica foi então buscar compreender o que as pessoas estavam chamando de “interior” e como elas estavam produzindo suas vidas e relações cotidianas diante dessa categoria.

A partir das várias viagens que fiz, em embarcações diversas, com trajetos e caminhos distintos, de portos diferentes e com tempos de viagens desiguais, o que antes era, para mim, algo rotineiro, natural e sem importância, passou aos poucos, especialmente com o início do diário de campo, a ter relevância. Assim um outro olhar foi se formando para a pesquisa, a partir do concreto vivido (Magnani, 2002), na tentativa de formular uma etnografia com uma escrita por meio do particular (Abu-Lughod, 2018), com o movimento ao mesmo tempo de estranhar o familiar (Velho, 1994).

A cada viagem de volta para casa, observava o olhar, assim como os outros sentidos de antropóloga, tornarem-se cada vez mais apurados, partindo do pressuposto de que é essencial para uma análise etnográfica a observação direta e participante da pesquisadora antropóloga dentro de campo, haja vista que esse método, de acordo com Eckert e Rocha (2008), é o que diferencia a construção do conhecimento em Antropologia de outros campos das Ciências Humanas. Como alguém natural do lugar, realizei o processo de estranhá-lo. Assim, aquilo que antes era percebido como algo naturalizado, passou a ser observado como objeto de pesquisa.

Nesse sentido, tive como ponto de partida a minha família⁹, a qual foi essencial para a percepção de questões importantes de serem investigadas e para a construção de dados desta pesquisa, olhando de perto e de dentro (Magnani, 2002).

Apesar do desafio da proximidade (Velho, 2003), mesmo que a realidade seja familiar, ela é mais complexa do que se apresenta, pois existem várias realidades das quais não conhecemos. Por outro lado, o “Vivenciar¹⁰ não se desloca do Viver e o nosso Viver não se desloca do nosso Vivenciar” porque, de acordo com Damásio (2021), não há uma separação real, mas apenas conceitual e etnográfica.

Sendo assim, compreendo que esta pesquisa perpassa uma construção de verdade e que esses dados em si não são uma totalidade da realidade. Não busco produzir uma narrativa generalizante sobre essa população, mas apenas a partir do meu ponto de vista, como moradora de São Sebastião da Boa Vista, ribeirinha e agora como pesquisadora, e de um reconhecimento que se trata de uma verdade posicionada (Abu-Lughod, 2018). Perante o exposto, percebe-se que o lócus da pesquisa de campo, com o lócus de enunciação desse texto, está entrelaçado a partir das minhas próprias vivências. Entretanto, segundo Pereira (2014), “esta vivência amazônica do interior ribeirinho não me torna mais autorizado a falar do ‘mundo de vida’ ribeirinho, apenas situa o lugar de onde falo e o modo como falo” (p. 19).

Nesse sentido, aviso às leitoras e aos leitores que utilizarei os verbos no passado para falar sobre essa população e seu modo de vida, compreendendo que as dinâmicas da vida estão em constantes mudanças e não fixadas no tempo, entendendo que o que escrevi aqui, com o tempo, possa ter mudado.

A pesquisa de campo aconteceu em dois momentos distintos: o primeiro, no início do semestre, durante o período do inverno amazônico; e o segundo, no mês de outubro, durante o verão, ambos no ano de 2023. Comecei a pesquisa de campo caminhando pela cidade, até definir dois pontos estratégicos de observação: a feira, localizada na orla municipal; e a praça, ambas de frente para o rio. Durante a manhã, observava a feira. Era o momento mais movimentado, em função das vendas e devido o quantitativo de pessoas da área rural que

⁹ Apesar de parte da minha observação e de alguns interlocutores fazerem parte da minha família, não considero que estou fazendo uma autoetnografia, pois em diálogo com o texto “Isso não é uma autoetnografia” de Ana Clara Damásio Santos (2022), apesar de estar fazendo uma etnografia da qual não há uma saída para um distanciamento, e que o “outro” nesse sentido também sou eu, a autora nos mostra como a autoetnografia pode ser um argumento que tenta localizar o “outro” por estar próximo demais do que pesquisa, ao mesmo tempo que por ser esse “outro” não tem autonomia suficiente para escolher o próprio caminho. Seguindo o pressuposto da autora, não considero essa pesquisa uma autoetnografia, porque em nenhum momento possui a intenção de usar tal método como pesquisa.

¹⁰ Viver para a autora significa a noção de pessoa construída em consonância com aquilo que pesquisa e vivenciar diz respeito ao processo estabelecido na relação da antropóloga com o grupo.

chegavam à área urbana para resolver questões pessoais ou vender suas mercadorias. No período da tarde, quase noite, observava a praça. Nesse intervalo de tempo, havia muita circulação de pessoas. Ainda na área urbana, também acompanhei a festividade de São Sebastião, padroeiro do município, a qual ocorre todos os anos, do dia 10 ao dia 20 de janeiro.

Na área rural, a pesquisa de campo foi realizada ao longo de todo o ano de 2023, acompanhando, sempre que possível, a minha família em diferentes viagens até o Rio Tucupi Grande, onde vivem meus avós. Também visitei e observei a Ilha Pau de Rosa, a qual tem áreas que integram a Reserva Extrativista Terra Grande-Pracuúba, localizada próximo ao Rio Pracuúba-Grande.

A escolha da Ilha Pau de Rosa se deu devido à proximidade com uma moradora da região e a possibilidade de estadia em sua residência. Além disso, mesmo sendo parte do município, para mim, se tratava de um local desconhecido. Assim, nessa localidade, a pesquisa de campo foi realizada por, aproximadamente, duas semanas do mês de março e em outubro de 2023, quando retornei, a partir de um convite para comemorar o aniversário da filha de um dos meus interlocutores. Nesses diferentes momentos, os dados foram construídos a partir da observação participante, conversas informais e algumas conversas gravadas com autorização. Diante desse contexto, a fim de garantir o anonimato, atribuí um nome fictício a todos os interlocutores descritos neste texto.

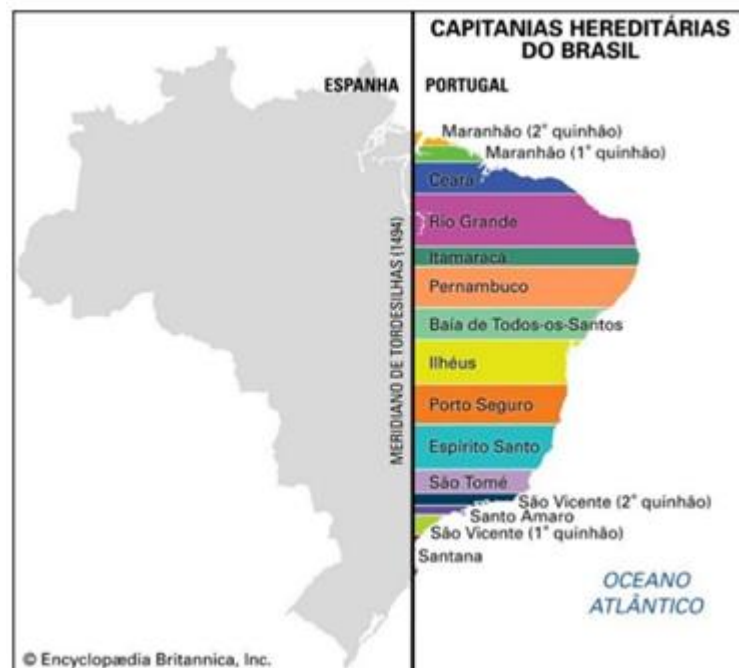
Porquanto, este texto está dividido em dois capítulos: no primeiro, apresento os processos históricos e sociais sobre a categoria ribeirinha e a maneira como ela foi incorporada pelo Estado e, a partir do campo, compreendo que a população boa-vistense não está acionando “ribeirinho” no seu cotidiano para fazer uma diferenciação identitária, mas sim a categoria “interior”, que aparece ora como algo negativo ora como valorização da identidade.; e no segundo, apresento, na prática, como o pertencimento e o modo de vida dessa população materializa-se em um saber relacionar-se com os objetos, as paisagens e as diversas águas. Por fim, termino o texto demonstrando que o reconhecimento dessa identidade ribeirinha/interior se dá na relação com as variadas formas de águas, muito além do que apenas a relação com os rios.

2. RIBEIRINHO E INTERIOR ENTRE IDENTIDADE E DIFERENCIAÇÃO

Esta pesquisa foi desenvolvida em São Sebastião da Boa Vista, município que integra a Ilha do Marajó¹¹, a qual foi invadida durante o processo de colonização e denominada de Ilha Grande de Joanes. Posteriormente, passou a ser chamada de Marajó, devido a sua posição entre a foz do rio Amazonas, banhada por partes do rio Tocantins e de frente para o Oceano Atlântico, e pela língua geral Tupi, era chamada de Mbará-yô, significando o tapamar ou anteparo do mar (PEREIRA, 1956). Dada como um importante lugar de estratégia geopolítica para os portugueses, com a colonização, esses a tomaram para si, escravizando e dizimando duas nações indígenas que habitavam o local: os Aruãs e os Nhambiquaras (BRASIL, 2007).

Como solução administrativa para a exploração e colonização, foram criadas capitânias hereditárias, de acordo com o Tratado de Tordesilhas, e nessa divisão (Figura 2) somente uma pequena parte do Leste do Marajó integrava o domínio português e a parte Oeste o domínio espanhol (ARAÚJO, 2021).

Figura 2: Mapa das Capitânias



Fonte: Lucas Araújo (2021).

Entre 1580 e 1640, aconteceu a União Ibérica, união entre as coroas portuguesa e espanhola, e as fronteiras do tratado, na prática, se tornaram porosas e com um trânsito

¹¹ Também pode ser chamado de arquipélago do Marajó por ser um conjunto de ilhas, porém neste trabalho irei me referir a Ilha do Marajó por ser como a maioria da população local se refere.

frequente. Ainda no século XVII, outros estrangeiros começaram a se estabelecer na região, como franceses, ingleses e holandeses. De acordo com Lucas Araújo (2021), “estes últimos chegaram a estabelecer inclusive uma fortificação no local chamado Marioca, atual cidade de Gurupá, no Marajó” (p. 82), mas depois foram expulsos.

Para assegurar de maneira efetiva a colonização do território e evitar novas invasões, os portugueses adentraram ainda mais a região, o que culminou em várias guerras com grupos indígenas. Diante de várias tentativas fracassadas de embates, os portugueses utilizaram de outra estratégia: a catequização, com a ação do padre jesuíta Antônio Vieira, para uma “negociação da paz” (Araújo, 2021).

Antônio Vieira argumentou que àquela altura habitavam na Ilha Grande Joanes (como era conhecido Marajó) diversas nações indígenas, os quais se dividiam em dois grandes grupos: os Aruãs, que viviam principalmente no lado oriental do arquipélago, e os Nheengaíba, que povoavam o lado ocidental. Esses últimos se dividiam em 29 nações, como Anajás, Mocoões, Juruna, Mapuá, Paxis, Muaná e Sacaca (Araújo, 2021, p. 83).

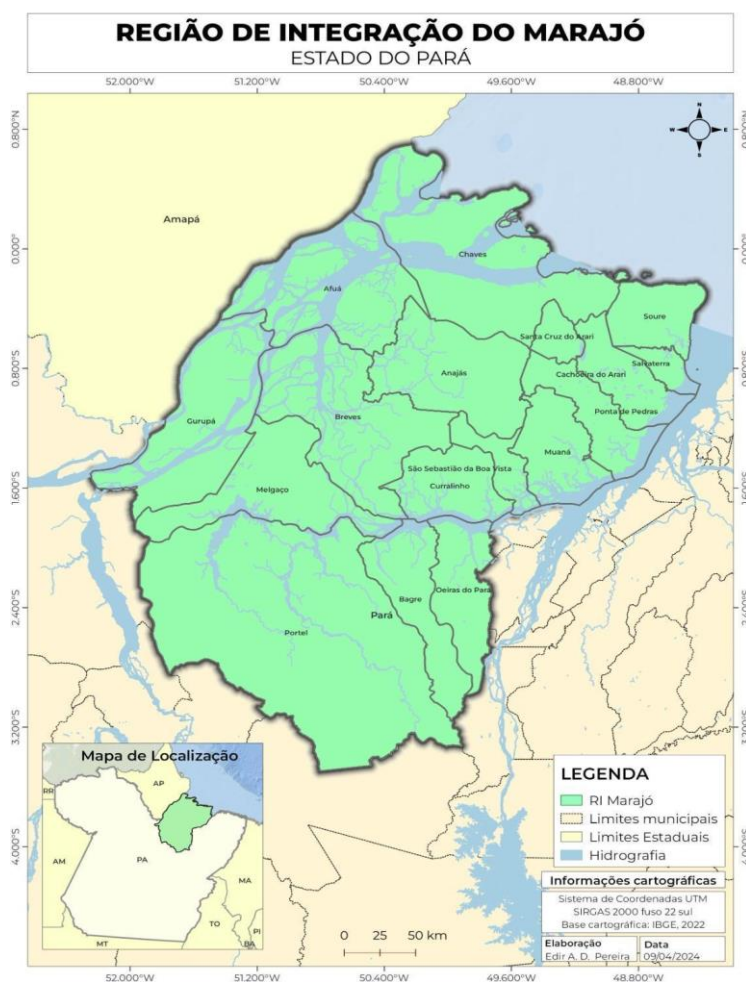
Em uma tentativa de controle do rio Amazonas, as missões religiosas pelo Marajó se multiplicaram, logo, se consolidou a colonização da região, com os indígenas se tornando a mão de obra na força de trabalho, a partir dos empreendimentos coloniais aos quais foram submetidos. Apesar da resistência dos povos indígenas, estes acabaram por sucumbir pela violência dos europeus e da conversão religiosa, sendo criada em 1665 a Capitania de Joannes, cujo donatário de responsabilidade era Antônio de Souza Macedo (Araújo, 2021).

No século XVIII, se inicia a criação de gados e currais no Marajó, sendo o começo da pecuária e dos latifúndios, principalmente na região dos campos, que contou com a substituição da mão de obra indígena pela mão de obra negra escravizada. A região se tornava a principal fornecedora de carne da capital (Araújo, 2021). O início da formação de fazendas e a forte escravização de negros no local tem reverberações até os dias atuais, com a intensa disputa e conflitos de fazendeiros para com as comunidades quilombolas.

Pode-se dizer que a população atual de quilombolas e ribeirinhos herdou saberes e modos de vida dessas populações indígenas, assim como pelo processo histórico da escravização de negros trazidos da África e de nordestinos que migraram em busca de trabalho, principalmente no ciclo da borracha, reorganizando suas relações com o território por meio de luta e resistência frente aos processos de colonização, criando um modo de vida singular com a região.

A Amazônia marajoara¹² (Figura 3) está localizada ao Norte do estado do Pará. Trata-se da maior ilha flúvio-marítima do planeta, distribuída geográfica e culturalmente pelo Marajó dos Campos¹³. A parte oriental, compreende os municípios de Soure, Salvaterra, Chaves, Cachoeira do Arari, Santa Cruz do Arari, Ponta de Pedras e Muaná. O lado ocidental, chamado de Marajó das Florestas, abrange os municípios de São Sebastião da Boa Vista, Curalinho, Bagre, Breves, Melgaço, Portel, Anajás, Gurupá, Afuá e, atualmente, Oeiras do Pará¹⁴.

Figura 3: Mapa da região do Marajó



Fonte: Edir Pereira (2024).

¹² Termo utilizado por Andressa Gonçalves e Eliane Costa (2020) “que tendo em vista sua complexidade, é uma importante estratégia para começarmos a vê-la com outros olhos, e apreendê-la como um território plural, rico em biodiversidade, mas também em saberes culturais”, (p. 2).

¹³ Denominação cunhada por Pacheco (2009) para diferenciar o Marajó a partir das especificidades que cada parte contém; a parte oriental com os vastos campos mistos e a ocidental pela extensa mata de igapó, com furos e igarapés.

¹⁴ Esse município passou a integrar a região do Marajó a partir do Decreto Estadual nº 2.129, de 20 de janeiro de 2022. De acordo com a nota técnica da regionalização do Estado do Pará (2023) prevê que Limoeiro do Ajurú deixe de fazer parte da região do Tocantins e seja inserido na Região de Integração do Marajó, entretanto, sua população não ficou satisfeita com essa possível decisão que possa vir a ocorrer.

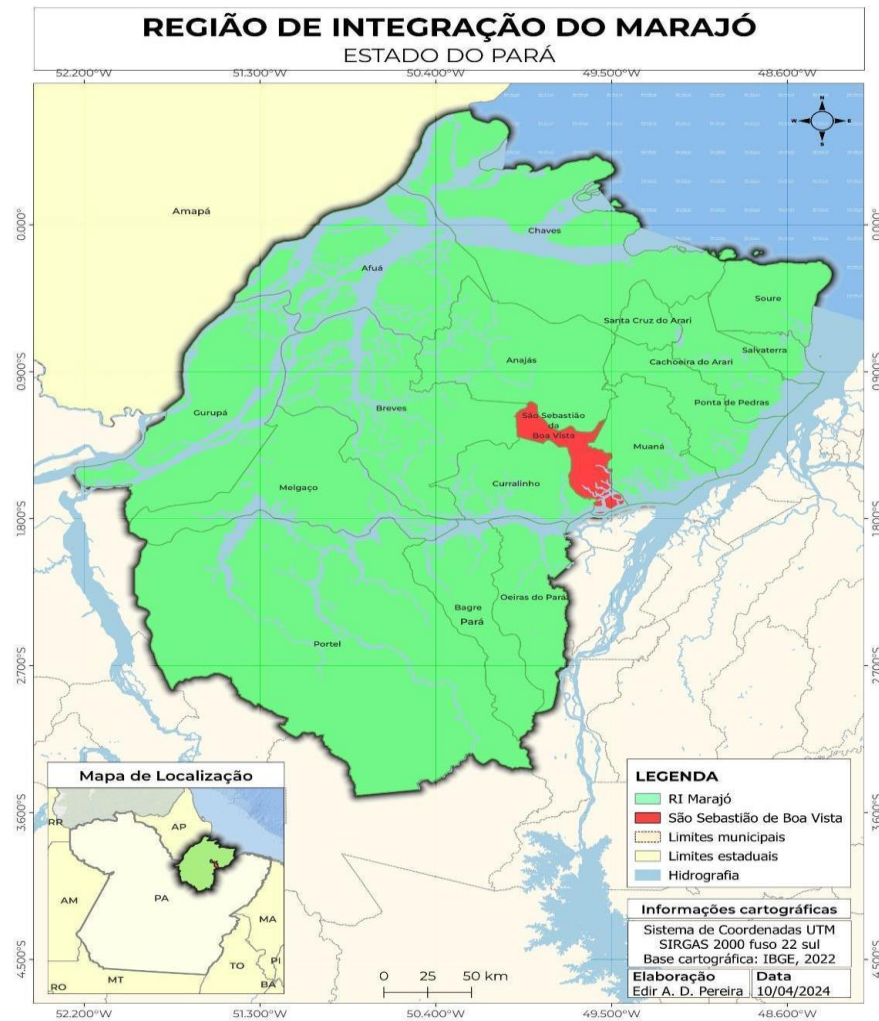
Nesse sentido, o município de São Sebastião da Boa Vista compõe a microrregião do Furo de Breves, sendo banhado pelo rio Pará e fazendo fronteira com as cidades de Anajás, Curralinho, Muaná e Limoeiro do Ajuru, tem uma extensão territorial de 1.632,251 km e sua população é estimada em 31.336 pessoas (Ibge, 2022).

A definição da fronteira geográfica do município (Figura 4) começa em 1846, quando ainda era um grande sítio de propriedade de Manoel Moraes Nunes, devoto fiel do santo São Sebastião, o qual todos os anos, no dia 20 de janeiro, solicitava a celebração de uma missa em sua residência. Em 1854, temendo a morte, ele doa o terreno à arquidiocese de Belém, transformando sua moradia na primeira capela, onde fundaram a Irmandade São Sebastião. A região começou a ser povoada e várias casas foram construídas. Assim, em 1868, esse território passou a ser uma freguesia pertencente ao município de Curralinho. Naquela época, ocorreram várias contendas em que São Sebastião da Boa Vista estava no centro, sendo disputado pelos municípios de Curralinho e Muaná, que buscavam aumentar suas influências políticas e territoriais (Gomes, 2018).

Por fim, o município se torna autônomo somente no ano de 1943, perdendo grande parte da sua extensão territorial devido as disputas entre Curralinho e Muaná, sendo denominado São Sebastião da Boa Vista. O complemento “Boa Vista” tem origem, segundo o relato da moradora Marieta, em virtude de Ferreira Penna, um naturalista que, ao visitar a região, encantou-se com a paisagem chamando-a “Bela Vista”. Posteriormente, tornou-se “Boa Vista” (Gomes, 2018). O próprio Ferreira Penna (1875) expõe que “o nome dado à villa, é devido a um simples *phenomeno* de espelhagem ou mirage” (p. 27).

Além disso, o município ainda responde ao título de “Veneza do Marajó” por seus moradores, em virtude de ser entrecortado por rios, fazendo referência à Veneza, na Itália. Esse título, dado pelos moradores, demonstra o quanto a colonização impactou na própria construção da identidade local, em que o símbolo de referência para a demonstração do que é bonito e de uma dinâmica particular da cidade é baseado em uma representação europeia de cidade permeada pelas águas.

Figura 4: Mapa de São Sebastião da Boa Vista



Fonte: Edir Pereira, 2024.

São Sebastião da Boa Vista, como parte do Marajó das Florestas, está situado em uma área de várzea, sujeita às dinâmicas do rio de enchente e vazante. Por isso, uma parte bastante significativa da região é composta por casas de palafitas construídas ao redor de pontes de madeira, mas há diversas ruas asfaltadas localizadas, principalmente, no centro do município, onde teve início o processo de urbanização. De acordo com o relatório do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 43% da população boa-vistense reside na área urbana, na sede administrativa, e 57% na área rural, às margens dos rios e igarapés, dos mais próximos aos mais longínquos, os quais fazem divisa com outros municípios.

O acesso à São Sebastião da Boa Vista se dá, principalmente, por vias fluviais¹⁵, em embarcações de grande porte, feitas de madeira ou ferro¹⁶, além de balsas que transportam, inclusive, carros. Por meio delas, é possível realizar viagens com destino final no referido município, assim como há aquelas destinadas à áreas vizinhas, as quais, ao passarem por São Sebastião da Boa Vista, deixam passageiros e/ou cargas¹⁷.

A viagem de Belém para São Sebastião da Boa Vista pode durar de oito a doze horas. Essa diferença no tempo depende de fatores como a potência do motor das embarcações, em que alguns podem ser mais rápidos que outros; da maré, que pode estar a favor ou contra a navegação; e das paradas na zona rural próximas ao município, que visa deixar mercadorias e passageiros. Diferentemente de outros municípios da Ilha do Marajó, como Soure e Salvaterra, ambos localizados próximos à Belém, nos quais a viagem tem duração de, no máximo, duas horas e os passageiros viajam sentados, para São Sebastião da Boa Vista, devido ser um trajeto de longa duração, os passageiros viajam deitados em redes (Figura 5), principalmente porque os barcos costumam sair no início da noite e chegar ao destino de madrugada.

Figura 5: Redes



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2023).

¹⁵ Há uma pista onde, a alguns anos atrás, pousavam aviões ou helicópteros de pequeno porte. No entanto, após ser interditada, tornou-se apenas mais uma rua. Em casos emergenciais de saúde, é autorizado o pouso de uma aeronave para transportar pacientes à hospitais com maiores estruturas.

¹⁶ Tais embarcações transportam cargas, para abastecer o comércio local, e, no máximo, 300 passageiros, a cada viagem.

¹⁷ Nesse caso, é preciso estar atento à viagem para não passar do seu destino e parar no município vizinho.

Para além das longas horas de viagem, os passageiros enfrentam, ainda, a Baía do Marajó. Trata-se de uma parte do trajeto com maresias constantes, que, durante o “verão amazônico”, principalmente entre os meses de setembro e outubro, são intensas, fato que colabora para que a população evite viajar nesse período.

São Sebastião da Boa Vista tem o rio como seu principal elemento, uma vez que é entrecortado por diferentes rios e igarapés, os quais correm por debaixo de palafitas e pontes. No caso dessas últimas, a maior é conhecida popularmente como “ponte grande” (Figura 6) pelos moradores locais. Essa construção liga a área antiga do município à área nova. Assim, o crescimento urbano dessa região ocorreu de forma paralela ao rio, de modo que todas as ruas se iniciam ou se encerram nele.

Figura 6: Rua Romeu Monfredo/ “Ponte Grande”



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2023).

O município de São Sebastião da Boa Vista (Figura 7) é dividido entre dois bairros: o centro, que fica na parte mais antiga da cidade, onde teve início o processo de urbanização; e o aeroporto, área que foi se desenvolvendo posteriormente. No centro, está situada a praça, os bancos, a prefeitura, a igreja católica e o mercado municipal. No aeroporto, localizado do outro lado da “ponte grande”, encontram-se o hospital, a subestação de energia elétrica, a delegacia, escolas e uma estrada que dá acesso a Vila Cocal.

Figura 7: São Sebastião da Boa Vista



Fonte: Google Earth Pro elaborado pela pesquisadora (2024).

No referido município, há poucos carros. Esse meio de transporte é geralmente utilizado para fins institucionais, como pela polícia, conselheiros tutelares e ambulâncias, além dos caminhões de coleta de lixo. O principal meio de transporte da população é a motocicleta, devido à sua rapidez e à facilidade de transitar nas pontes de madeira. Ademais, é comum crianças dirigirem motos, assim como o uso do capacete é quase inexistente. Para além desses costumes, é possível observar um número excessivo de pessoas sendo transportadas em um único veículo, muitas vezes além do permitido. Esse comportamento ocasiona acidentes frequentes e impõe a necessidade de atenção dobrada ao andar pelas ruas. Para quem é de fora da região, isso tudo causa um estranhamento imediato.

Assim como Eidorfe Moreira (1966) afirma que “Belém não deve às águas apenas uma parte da sua beleza, mas sua própria modelação” (p. 63), é possível dizer que São Sebastião da Boa Vista, área constituída por várzea, é contornado e desenhado por águas. Por outro lado, com uma espacialidade de município líquido, o modelo de organização social, a partir da pluralidade de relações, se tornou dinâmico, marcado pelo processo de urbanização.

Nas primeiras décadas do século XXI, o acesso dos municípios da Ilha do Marajó à investimentos de distribuição de energia, habitação e pavimentação, acarretou um tipo de desenvolvimento que nega o contato com a água e não dialoga com a realidade da população,

através da substituição da madeira pelo uso do concreto e do asfalto (Cardoso; Vicente; Silva, 2021).

Ao longo dos anos, o município de São Sebastião da Boa Vista sofreu o impacto das tecnologias, ocasionando uma circulação de ideias e produtos, fato que tornou complexa a dimensão do processo urbano. Assim, é possível observar as transformações, especialmente nas ruas que antigamente eram constituídas por casas de palafitas, dando lugar a estruturas de concreto, como casas e prédios de alvenaria. Esse processo reflete as particularidades de um município da região amazônica, onde ao término do asfalto, podem começar as palafitas, e vice-versa (Figura 8).

Figura 8: Rua Renato Brabo/Rio Jaçuana



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2023).

Diante desse contexto, Gustavo Montoia (2018) propõe olhar a partir da tríade lugar, habitante e modo de vida, em uma dialética entre a sociedade e a natureza, com o modo urbano/rio/floresta. O autor conceitua esse olhar como ribeirurbano, buscando compreender um modo de vida no qual não nega a existência do exógeno, mas que considere políticas públicas para a realidade local (Costa; Montoia, 2019).

2.1 O jogo da identidade

Valter Cruz (2011) no seu artigo “*Rio como espaço de referência identitária na Amazônia: considerações sobre a identidade ribeirinha*”, nos demonstra que, historicamente, com a colonização da Amazônia, se forjaram imaginários e representações sobre as populações ribeirinhas, no qual nos diz que as visões sobre essa população aparecem a partir de três representações de uma visão exógena: um olhar naturalista, um olhar romântico tradicionalista e um olhar estereotipado sobre o “caboclo”.

O olhar naturalista representa a região apenas como recurso natural e invisibiliza a existência das populações tradicionais, “em especial a ribeirinha”. O olhar romântico tradicionalista, traz uma idealização sobre essa população, carregada de estereótipos como “exótico”, o “bom selvagem”, que mantém uma cultura natural e estática ao tempo, e “não como fenômenos históricos e socialmente produzidos”. Por fim, o olhar estereotipado sobre o “caboclo”, no imaginário social, acarreta às populações ribeirinhas preconceitos e estigmas sociais (Cruz, 2011). De acordo com o autor,

as identidades dessas populações foram invisibilizadas, negadas, suprimidas ou estigmatizadas, estereotipadas por um conjunto de discursos, representações e ideologias marcadas por preconceitos e por uma visão racista e colonialista. Hoje, contudo, se apresenta uma (re)valorização e uma (re)significação da identidade ribeirinha [...] que dialeticamente se relacionam na construção de uma consciência socioespacial de pertencimento da condição de ribeirinho na Amazônia (Cruz, 2011, p. 15).

A discussão sobre a categoria ribeirinho entrou em debate a partir de 1980, por meio dos movimentos sociais e do surgimento de políticas públicas para as populações tradicionais. No Pará, principalmente sob a luz dos efeitos da instalação das usinas hidrelétricas de Belo Monte, no Rio Xingu, e da hidrelétrica de Tucuruí, no Baixo Tocantins, com o crescimento da mobilização dos atingidos pela barragem, surgiram intensos debates sobre os impactos desses empreendimentos no modo de vida das pessoas que, na busca pelos seus direitos e sua territorialidade, se (re)afirmaram enquanto ribeirinhos (Castro, 2018). No caso do Baixo Tocantins, Edir Pereira (2014) afirma que “os ribeirinhos foram os principais protagonistas dessa luta” (p. 109). Assim, a utilização dessa identidade que antes fora invisibilizada, se afirmava como algo estratégico no contexto das lutas sociais (Cruz, 2011).

É a partir dessas perspectivas que se inicia uma produção a fim de analisar a construção da categoria ribeirinho como identidade pleiteada pelos sujeitos. Os primeiros antropólogos que se debruçaram sobre o modo de vida marajoara foram Eduardo Galvão (1954) e Charles Wagley

(1957), os quais identificavam e chamavam os habitantes do meio rural amazônico de Itá, hoje atual Gurupá, de caboclo¹⁸. Entretanto, como afirma Débora Lima (1999), esse termo não constituiria uma identidade, pois, segundo a autora, não é socialmente valorizado e não está associado a nenhum movimento político.

Ainda de acordo com Lima (1999), as populações rurais da Amazônia não usam esse termo para afirmar sua identidade e mobilizam outros referenciais atrelados à atividade econômica, o ambiente, parentesco, religião e sua condição social. Entretanto, diferentemente do que acontece com o termo caboclo, ribeirinho se torna uma categoria identitária a partir dos vários debates acadêmicos e por estar estritamente ligado a um movimento de busca de valorização a partir do Estado, por meio de políticas públicas.

Diferentemente do que acontece no Baixo Tocantins ou no Rio Xingu, na Ilha do Marajó a categoria identitária “ribeirinho” foi introduzida aos poucos, a partir de políticas públicas que envolvem sua população, como por exemplo o Programa Abrace o Marajó e o Programa Cidadania Marajó¹⁹ e, mais recentemente, entrando em disputa como palco para discursos políticos e sensacionalistas que associam a população à exploração e abuso sexual, assim como à movimentação de diversas organizações que buscam debater sobre a tentativa de exploração de petróleo na foz do rio Amazonas, o que impactaria diretamente a vida das pessoas na região.

Nesse sentido, ao refletir sobre o meu primeiro momento nesta pesquisa, entendendo-me como ribeirinha e tentando compreender se as pessoas operavam ou não essa identidade no seu cotidiano – devido ser um debate que está sendo internalizado aos poucos e de forma recente – observei as interações diárias a fim de captar em que contexto a identidade ribeirinha aparecia. Desse modo, ao chegar ao campo, percebi que a categoria “ribeirinho” não era a que estava sendo acionada no dia a dia das pessoas, mas apenas de maneira esporádica, sendo utilizada de maneira mais específica em três momentos.

O primeiro momento foi em uma conversa informal e descontraída durante a pesquisa de campo na Ilha Pau de Rosa, com uma mãe que queria fazer um ensaio fotográfico de sua filha, que iria completar seis meses de idade. Ela desejava um ensaio temático de “sereia” e pretendia comprar o conjunto de roupas pela internet, mas a encomenda não chegaria a tempo. Então, alguém sugeriu que o ensaio fosse feito com o tema “açai”. Em um clima de descontração e risadas, oferecemos sugestões do que ela poderia utilizar: uma faca de brinquedo

¹⁸ Para um maior aprofundamento da discussão sobre caboclo na Amazônia ver: Débora Lima, 1999; Carmen Rodrigues, 2006; Fábio Castro, 2013; (Karl Arenz, 2015; Valter Cruz, 2006; Robson Oliveira, 2020.

¹⁹ A categoria “ribeirinho” no município entra a partir de políticas públicas, com o programa Abrace o Marajó teve o decreto nº 10.260, de 3 de março de 2020, revogado pelo presidente Lula que instituiu o decreto nº 11.682, de 4 de setembro de 2023, com o programa Cidadania Marajó.

na cintura, uma peconha²⁰ de açaí, a criança dentro de um casco²¹ com uma cesta de açaí, fotos na árvore, entre outras ideias. Imaginando a cena, a mãe completou: “*bem ribeirinha*”.

Outro momento em que a identidade ribeirinha foi mencionada ocorreu durante a festividade do santo São Sebastião, organizada pela igreja católica, que atraiu muitas pessoas para as noites no centro comunitário. A maioria das comunidades responsáveis por aquela noite era da área rural. Ao iniciar a apresentação, um rapaz, morador da área urbana do município, fez um agradecimento, dizendo: “*aos ribeirinhos que lá estavam*”. Aqui é possível perceber que a categoria “ribeirinho” está associada aos moradores da área rural. Durante a fala do rapaz na festividade, ele não se identifica como ribeirinho, por ser morador da sede do município.

Fredrik Barth (1969 [1998]) ao escrever o texto “*Grupos étnicos e suas fronteiras*”, busca discutir a ideia de que a cultura seria apenas um meio de descrição do comportamento humano a partir de uma investigação das fronteiras étnicas. Para o autor, as categorias étnicas não podem ser definidas por uma visão simplista de isolamento geográfico e social. Além disso, as diferenças étnicas não dependem da ausência de interação social e aceitação, uma vez que as fronteiras não dependem da falta de mobilidade. Apesar dos fluxos e dos contatos com outros grupos, a fronteira étnica persiste.

Ademais, para esse autor, a cultura não é o que define um grupo étnico; ela deve ser analisada como o resultado de um processo histórico e social de um grupo. Diante disso, ao definir o que é um grupo étnico, ele explica que são formas de organização social que possuem como característica principal a autoatribuição, sendo também identificadas por outros como pertencentes a uma categoria étnica. Nesse sentido, a identidade é a maneira pela qual um grupo se afirma e pela imagem que produz de si em oposição ao outro, ou seja, é como as pessoas se veem e são vistas (Barth, 1969; 1998).

Nessa perspectiva, é possível compreender que a produção de uma identidade acontece na distinção com relação ao outro. A fronteira étnica é a demarcação entre o que é de fora e o que é de dentro, enquanto a identidade é a maneira pela qual se caracteriza essa diferença. Desse modo, percebe-se que a identidade é relativa e contrastiva. Ao considerar os exemplos acima, especialmente o da mãe e da criança, entende-se que o ambiente como atua como um elemento simbólico no processo de autoatribuição da identidade ribeirinha.

Nesse caso, é possível observar como as pessoas entendem a categoria que o Estado lhes atribui e chegam até a brincar com essa identidade. Há um manejo e uma consciência em

²⁰ Utensílio feito de sacolas plásticas ou fibras, utilizado para auxiliar na escalada das árvores, principalmente para apanhar açaí.

²¹ Uma pequena embarcação.

como se relacionam com as classificações identitárias, e a questão do ribeirinho se manifesta por meio de uma consciência socioespacial vinculada ao modo de vida e às práticas cotidianas da população. Assim, essa identidade é referenciada pelas dinâmicas e relações com o ambiente, que são essenciais para a auto-referência.

No segundo exemplo, quando o rapaz faz o agradecimento “aos ribeirinhos”, é possível perceber que, ao reconhecer os outros como ribeirinhos, ele não se inclui nessa categoria por ser morador da área urbana da cidade. Ele vê como ribeirinhos os habitantes de outras localidades do município, criando, assim, um contraste e uma diferenciação entre quem vive na área administrativa e quem mora distante. Nesse caso, isso se alinha ao que Barth (1998) afirma sobre o processo de identidade, onde o foco está na diferença em relação ao outro: “se eles dizem que são A, em oposição a outra categoria da mesma ordem, eles estão querendo ser tratados e interpretados como de As e não de Bs” (p. 195). Para a pessoa, não importam as semelhanças ou contradições por serem do mesmo município; ao categorizar os “outros” como ribeirinhos, ele classifica a si como não pertencente a essa categoria.

O último momento em que a categoria “ribeirinho” apareceu explicitamente na pesquisa de campo ocorreu durante uma conversa informal com um amigo sobre o tema da redação do Exame Nacional de Ensino Médio (ENEM) de 2022, que abordava “os desafios para a valorização de comunidades e povos tradicionais no Brasil”. Ele comentou como esse tema foi importante e inesperado. Narrou que o debate nas redes sociais o fez perceber que muitos povos dos quais ele não tinha conhecimento se encaixavam nessa categoria. Ele afirmou: “*Ainda não tinha pensado que a gente era ribeirinho e se encaixava na prova*”. A partir disso, ele relatou que nunca tinha se visto como ribeirinho até se mudar para Belém, onde lhe disseram que ele era ribeirinho, e que agora se identifica com essa categoria por ser boa-vistense.

Neste último caso, é possível perceber que ele só se dá conta de que é ribeirinho a partir de um encontro e de uma afirmação do outro. Nesse momento, a categoria “ribeirinho”, com essa menção, passa a significar pertencimento e valorização. Nota-se que o processo de identidade se forma pela relação e pelo contraste, como Barth (1989) expõe, e que, em determinados contextos, essas identidades afloram para afirmar uma diferença em relação ao outro.

Avtar Brah (1996 [2006]), no seu trabalho intitulado *Diferença, Diversidade e Diferenciação*, ao analisar o processo da categoria negro na Grã-Bretanha a partir das experiências de grupos africanos-caribenhos e do sul da Ásia, demonstra as várias noções de diferença que surgiram quando essa categoria assumiu novos significados e foi utilizada como forma política e de resistência contra o racismo e colonialismo. Ao examinar a produção da

diferença e as experiências cotidianas, a autora percebe que ao mobilizar o termo “negro” com esses novos significados, surgem conflitos internos, pois as vivências das pessoas que esse termo compreende não são homogêneas. Assim, ao acionar o termo negro como uma categoria comum para definir a experiência de diversos grupos, também se evidencia a existência de diferenças sociais entre eles.

A partir do que a autora apresenta, somos levados a refletir sobre como o processo da produção de diferenças, incluindo a invisibilização, foi assumido pelo Estado em vários momentos históricos. A demarcação de uma identidade perante o Estado gera contradições e ambivalências. Nesse sentido, ao olhar para a categoria “ribeirinho”, observamos que, ao reconhecer essa categoria como sujeitos de direitos, o Estado também estereotipa e categoriza esses indivíduos como homogêneos, sem considerar as suas diferentes particularidades.

Apesar de os processos de construção da identidade ribeirinha serem historicamente formulados a partir da diferenciação em relação ao outro e da mobilização da sociedade, permitindo que essa identidade seja reconhecida pelo Estado e se torne uma política pública, o que cria uma valorização do sujeito ao se reconhecer como tal, por outro lado, esse mesmo processo acaba por cristalizar a identidade.

Certa vez, durante o almoço com minha mãe, enquanto assistíamos ao jornal, uma notícia destacou que pessoas em um bairro de Belém estavam sem água em suas casas. Indignada, uma mulher disse à repórter: *“Já tô há um mês que não tomo banho de chuveiro, só de cuia igual pessoal do interior”*. Ao ouvir isso, minha mãe ficou irritada e rebateu: *“Aqui a gente toma banho de chuveiro e estamos melhor do que vocês, pelo menos aqui eu tenho água”*.

No exemplo acima, percebo que “interior” é uma categoria analítica relevante, constantemente acionada no cotidiano. Com o tempo, fui notando que não era a categoria “ribeirinho” que se destacava, mas sim “interior”. A partir dessa compreensão, constatei que, como natural do lugar, também utilizava “interior” para me referir às pessoas de determinadas localidades, como da área rural do município. Da mesma forma, quando estava em Belém, costumava dizer que ia para o “interior”, referindo-me ao município de São Sebastião da Boa Vista.

Para Avtar Brah (2006), a experiência é o lugar da formação do sujeito, pois é condição fundamental para a constituição daquilo que chamamos de realidade. Desse modo, ela expõe que

pensar a experiência e a formação do sujeito como processos é reformular a questão da “agência”. O “eu” e o “nós” que agem não desaparecem, mas o que

desaparece é a noção de que essas categorias são entidades unificadas, fixas e já existentes, e não modalidades de múltipla localidade, continuamente marcadas por práticas culturais e políticas cotidianas (Brah, 2006, p. 361).

Considerando que a identidade se constitui na diferença e na fronteira, e que o Estado, ao denominar uma identidade a fixa, homogeneizando e generalizando as diferenciações locais em processo, é importante notar que o histórico da identidade ribeirinha se constitui na experiência da invisibilidade, não se esgota em si. Existem outras experiências de diferenciação que se manifestam no cotidiano. No contexto das pessoas de São Sebastião da Boa Vista, a categoria que emergiu com frequência foi “interior”.

2.2 Interior como categoria de diferenciação

Para Gustavo Iorio (2012), a formação do Brasil como Estado-Nação está associada à apropriação dos chamados “fundos territoriais”. Nesse processo, foi formulado um conjunto de representações e imaginários sobre esses “fundos”.

Historicamente, a categoria “interior” esteve atrelada ao tema das sociedades rurais do Brasil. De acordo com Iorio (2012), um dos pioneiros nesse debate no pensamento social brasileiro é Euclides da Cunha em “Os Sertões”, no qual expõe que o sertanejo era o “tipo autêntico, original e puro”, que, por viver naturalmente isolado, estava alheio ao processo de civilização, em contraste com o homem litorâneo. Nesse sentido, Euclides “cristaliza uma visão que atribui um juízo positivo ao interior, enquanto identidade nacional, e um sentido negativo em termos de atraso” (Iorio, 2012, p. 5).

Para tanto, a obra de Antônio Cândido (1964; [2010]), “*Os parceiros do rio Bonito*”, também teve impacto. Ao examinar o passado da expansão paulista realizada pelos bandeirantes, Cândido analisou a formação de um tipo social que emergiu das perspectivas históricas da colonização, ao qual se referiu como “cultura caipira”.

Alfredo W. Almeida (2008) informa que, nos anos 1950, 1960 e 1970, constituíam-se no Brasil “figuras típicas”, ou seja, arquétipos culturais regionais de pessoas que habitavam o meio rural e que representavam um “retrato do Brasil”. O autor expõe que imagens como o “caboclo amazônico”, “seringueiros”, “vaqueiros”, “pescadores”, entre outros, simbolizavam o “homem na Amazônia” na época.

Entretanto, foi durante a ditadura militar, com a criação do Ministério do Interior e a concepção da “Revista Interior”, que, sob a insígnia de desenvolver o país, se constituiu uma política de ocupação para algumas regiões. Iorio (2010), que analisou os conteúdos e a forma das publicações da revista em sua dissertação, apresenta o capital simbólico utilizado pelo

governo da época na busca de legitimar e dinamizar suas ações. O autor afirma que a revista era sustentada pelo “interesse pelo *interior*, ou melhor, por aquilo que é identificado como *interior*. Esse interesse se manifesta mais ilustrativamente nas regiões-foco da revista, Nordeste, Amazônia e Centro-Oeste” (Iorio, 2010, p. 22), sendo estas as regiões que precisavam ser “desenvolvidas”.

O autor explicita com clareza que o projeto desenvolvimentista do governo consistia em “levar o desenvolvimento” com vistas ao crescimento econômico a um lugar onde o “progresso” precisava chegar. Nota-se a ideia evolucionista no pensamento da época, segundo a qual os desenvolvidos eram aqueles que não tinham suas vidas tão fortemente ligadas ao lugar em que viviam e que precisavam ser assimilados à lógica de produção capitalista. Era a economia que ditava o “progresso”, como afirma:

Em suas páginas estão os “vazios demográficos” e os “vazios econômicos” de um Brasil “distante”, aonde o progresso *ainda* não chegou. Interior é o “distante”, o lugar marcado pela “escassez”, não remete a lugares determinados, não tem limites espacial ou temporal definidos. O interior é a negação, aquilo que não é; é a parcela “não desenvolvida” do país. A impávida mata, os largos campos escassamente povoados e os lugares de vivência “tradicional” compõem o universo temático da revista, unificados todos em torno da oposição à parte desenvolvida do país. São todos lugares não desenvolvidos, pensados através do recurso teórico e político da região (Iorio, 2012, p. 6).

Esse era o cerne da discussão da revista e, conseqüentemente, de um projeto político para o país, que via os desequilíbrios regionais de maneira evolucionista, em estágios diferentes, sendo a questão principal o desenvolvimento econômico. Nesse sentido, uma parte essencial desse projeto foi a expansão da fronteira agrícola, na qual a Revolução Verde e o agronegócio eram considerados os “novos bandeirantes” (Iorio 2012, p. 11).

Diante disso, o autor argumenta que, embora o Nordeste e o Norte tenham centralizado as pautas da revista, o Centro-Oeste tinha um objetivo específico. Por estar próxima ao Sudeste e ao mesmo tempo da Amazônia, servia como porta de entrada para esta última, tornando-se, por si só, a própria expressão de fronteira agrícola. Essa região servia como modelo de elevado nível de tecnologia e investimento de capital, como expõe o autor:

O Centro-Oeste deixa de ser um *interior* problemático para ser a “região solução”. O Centro-Oeste se configura para esse grupo como a idealização daquilo que se espera do *interior*. Anteriormente “vazio” e improdutivo, a

inserção de grande quantidade de capital transformou a realidade da região²². De um *interior* atrasado passou a uma área “desenvolvida”; é de fato o que se esperaria de todo o vasto *interior* brasileiro (Iorio, 2010, p. 105).

Gustavo Iorio (2010), ao analisar como a Amazônia estava sendo retratada na revista e sua população, apresenta que a figura mais forte era a ideia do lugar como Hiléia, representando uma floresta selvagem. A região também é vista como uma nova fronteira de expansão, na qual a partir da implementação de infraestrutura e pesquisa tecnológica sobre suas condições, essa “floresta” seria submetida ao desenvolvimento e para a reprodução do capital²³.

As construções discursivas criaram uma imagem tanto sobre a Amazônia, a respeito do conceito de natureza, o rural e o interior, dos aspectos da modernização, do desenvolvimento e do progresso, assim como sobre a cidade, as grandes urbes e as metrópoles, sempre em uma relação de poder hierárquica entre o que é considerado urbano *versus* rural. Contudo, essas categorias não podem mais ser vistas como “fatos sociais totais”, mas como uma ruptura em relação aos universalismos (Almeida, 2007, p. 107).

Nessa compreensão, Fabiano Gontijo e Igor Erick (2015), ao analisarem as experiências da diversidade sexual em contextos interioranos, principalmente nas pequenas e médias cidades da Amazônia, cunharam a noção de “interioridade”, que se define pelo trânsito entre ruralidade e urbanidade no contexto amazônico. Bruno Domingues e Fabiano Gontijo (2021), ao abordarem esse conceito, o descrevem como um “conjunto de elementos socioculturais atribuídos à ruralidade e a etnicidade, operando simultaneamente a urbanidade” (p. 76). Em vista disso, os autores buscam uma ressignificação do próprio termo “interior”.

Maria J. Carneiro (2008) amplia essa compreensão ao sugerir que devemos observar as práticas das pessoas a partir de sua localidade. Para a autora, as configurações do meio urbano e rural estão diluídas; nesse sentido, não é mais possível, nos dias de hoje, atrelar o conceito de “interior” exclusivamente ao que é rural, pois isso resultaria na criação de representações sociais

²² Diante disso, nota-se como esse projeto pensado para essa região foi bem sucedido, se olharmos para atualidade e para o protagonismo do agronegócio, que consegue subverter a lógica segundo a qual o “interior” está atrelado à ideia de “atraso”. Isso ocorre porque o capital econômico atual se concentra justamente na área rural. É no “interior” que se localiza o grande motor econômico do país, onde as maiores propriedades rurais do Brasil pertencem ao agronegócio. Ao mesmo tempo, não se pode definir uma fronteira entre o rural e o urbano, apesar de sua dimensão produtiva estar ligada ao rural, como afirma Severo (2023) “seu projeto de sociedade também inclui o meio urbano” (p. 38). Para uma melhor compreensão desse debate, ver: (Carneiro. Maria J. 1997); (Severo. Marconi, 2023); (De Paula. Silvana, 2001); (Palma. Rogério, 2022); (Heredia. Beatriz; Palmeira. Moacir; Leite. Sérgio, 2010).

²³ Esse discurso tem voltado a ganhar força, recentemente, atualizado com uma nova roupagem pela ideia do desenvolvimento sustentável, que se apresenta como um novo modelo econômico fundamentado na exploração da floresta e que não considera as populações que vivem na região (Ribeiro, 1991; Silva, 2015; Escobar, 1991; Castro, 1998).

limitadas. Assim, para a autora, é fundamental considerar as relações sociais e os sujeitos como agentes dessas relações, que classificam o mundo e a si mesmos.

Assim sendo, ao voltarmos ao exemplo mencionado, no qual “interior” aparece pela primeira vez durante a pesquisa de campo, a mulher moradora de Belém poderia estar se referindo a qualquer “interior”. Entretanto, minha mãe, mesmo residindo na área urbana de São Sebastião da Boa Vista, espontaneamente se identificou como sendo do “interior” e expressou sua indignação em relação à maneira como a categoria foi apresentada pela mulher, com uma carga pejorativa. Isso nos revela que o imaginário sobre “interior”, historicamente construído e associado a conotações negativas, ainda se faz fortemente presente nos dias atuais. Nesse sentido, ao considerar a categoria “interior” como ferramenta analítica, é possível perceber que nem todo “interior” é rural, pois essa categoria também é relacional. O sentido dessa categoria está no modo como as pessoas a operam.

No momento em que “interior” aparece como categoria de diferenciação, pode-se perceber que não se trata de uma categoria fixa. Segundo Barth (1998), a produção da identidade ocorre nas diferenças que desejamos evidenciar em relação ao outro; por isso, essa identidade é relacional e contrastiva, existindo apenas em oposição ao outro. Diante disso, além da carga negativa que essa categoria pode carregar, “interior” poderia referir-se a qualquer lugar. No entanto, ao surgir com uma conotação pejorativa e de acusação, dentro de uma relação conflitiva com o outro, essa expressão fez com que minha mãe se afirmasse como sendo do “interior”, criando assim uma valorização dessa identidade.

Outra situação em que a categoria apareceu foi com a minha família, durante uma viagem saindo da parte urbana de Boa Vista para passar um feriado para a casa dos meus avós, onde também chamamos de “interior”. Assim que chegamos ao local, uma das pessoas perguntou se havia televisão na casa; como não havia, outra pessoa que ouvia a conversa comentou, rindo: *“isso que é interior”*. Esse exemplo mostra como um morador da área urbana de São Sebastião da Boa Vista percebe o “interior”, como se o “interior” autêntico fosse aquele desprovido de tecnologia. Caso houvesse tecnologia, isso poderia levar à conclusão de que o lugar seria “menos interior”, quase como uma romantização sobre esse lugar que o fixa no espaço e no tempo. Em ambos os exemplos, ser do “interior” está associado à ideia de não conter elementos que desafiem o imaginário coletivo sobre o que representa o “interior”, distante da tecnologia e da “modernidade”.

Quando esses tensionamentos surgem, eles apresentam dois movimentos: 1) como categoria de acusação que se relaciona com as dimensões negativadas, historicamente associadas a visões que forjaram a imagem dessa população como atrasada e não-moderna; 2)

e/ou como categoria de acusação que gera um processo de autoidentificação e, conseqüentemente, um sentimento de pertencimento. Diante do exposto, verifica-se que, localmente, o processo de diferenciação se estabelece não na categoria “ribeirinho”, mas pela categoria “interior”, permitindo compreender como as pessoas se veem, como são vistas pelos outros e como isso tudo influencia seu pertencimento.

Ademais, uma nova categoria surgiu durante a pesquisa de campo na Ilha Pau de Rosa, quanto após meu retorno à São Sebastião da Boa Vista: a categoria “centro”. Durante a tarde, enquanto tomávamos café no pátio da casa, estava sentada Helena e Eduarda, e logo depois chegou José, primo delas. Eles começaram a conversar sobre as localidades próximas à Ilha Pau de Rosa que já haviam visitado. José mencionou que iria para um lugar que ainda não conhecia, pois era longe e ficava no “centro”. Imediatamente, Eduarda o questionou, afirmando que o pessoal do Rio Pracuúba também chamava eles de “centro”, sugerindo que estar no “centro” não era um problema apenas por ser distante.

Outro momento em que essa categoria surgiu foi quando eu estava em casa, em São Sebastião da Boa Vista, após retornar da Ilha Pau de Rosa. Durante uma conversa com minha mãe, ela me informou que meu irmão, assim como eu, tinha acabado de chegar do Rio Guajará (também chamado de “interior”) e acrescentou que ele *“também tava lá pro centro”*. Imediatamente, perguntei por que ela se referia a “centro”, e ela respondeu: *“Ah, é um lugar que é longe, né, e que a terra é alta”*.

Fiquei refletindo sobre essa questão do “centro” e percebi que havia um elemento em comum: ele é considerado um lugar longe e de difícil acesso. Durante um almoço com a minha avó, tive a oportunidade de perguntar a ela sobre o que significava o “centro” mencionado pelas pessoas. Ela me respondeu: *“Centro é um lugar que fica sempre nas cabeceiras do rio, e a cabeceira é onde termina o rio”*.

Diante disso, percebi que nem todo “interior” é “centro”, visto que, para tal, ele não apenas precisa ser um lugar distante e de difícil acesso – critérios que são relacionais e dependem de quem fala e de onde está falando –, mas também deve estar associado à terra alta. Na hidrografia, a cabeceira é a nascente de um curso de água; no entanto, nem todo rio é nascente, pois existem diferentes tipos de rios. Essas distinções serão melhor compreendidas no segundo capítulo. Portanto, não importa se a cabeceira é onde nasce ou termina um rio, pois o que caracterizará o “centro”, além de ser esse lugar distante, é a terra alta, que é a cabeceira, e, conseqüentemente, uma terra mais seca, com menos água.

O uso da categoria “centro” nas conversas para se referir às áreas consideradas distantes chamou-me a atenção pela contraposição ao que é definido como “centro” nas pesquisas de

Antropologia Urbana²⁴, especialmente nas bibliografias sobre áreas metropolitanas. Nesses contextos, o “centro” é visto como um lugar de extrema importância, pois abriga as áreas de serviços e comércio da cidade, sendo percebido como “perto de tudo”, além de ser um espaço de disputas políticas.

Além disso, o uso da categoria “centro” também aparece na tese de Bassalo (2020), intitulada “*O Lugar do Corpo no Corpo do Lugar: uma etnografia da panha do açaí entre jovens da Ilha das Onças - Pa*”. Nela, a expressão é apresentada como uma construção êmica dos interlocutores, que a utilizam como o oposto da “beira”, que se localiza na direção do mato e até dentro do próprio açcaizal. Scoles (2009) também menciona essa expressão em comunidades quilombolas no Baixo Acará, onde o “centro” se opõe à “beira”, que normalmente abriga as roças.

Nesse sentido, concordo com Bassalo (2020) ao afirmar que o “centro” não é uma posição determinada geograficamente, mas relacionalmente. No entanto, para os meus interlocutores, o “centro” nunca apareceu como o oposto à “beira”; em vez disso, é visto como um lugar mais distante e de difícil acesso. Isso evidencia como a questão do “interior” se complexifica com a categoria “centro”. Em outras palavras, os “interiores” se diferenciam: há “interiores” próximos da cidade, existe “interiores” que são longe da cidade, e o “centro”, que é considerado o “interior” do “interior”.

Aqui, a questão do “interior” como objeto analítico não se apresenta como algo fixo a um determinado território geográfico, mas como uma categoria comparativa e relacional. Trata-se de uma noção fluida que se aciona a partir de um “outro”. Para as pessoas do Rio Pracuúba, “interior” refere-se à Ilha Pau de Rosa; para os habitantes da área urbana de São Sebastião da Boa Vista, qualquer lugar fora dessa área é considerado “interior”; e, para os moradores de Belém, “interior” abrange o município de São Sebastião da Boa Vista como um todo.

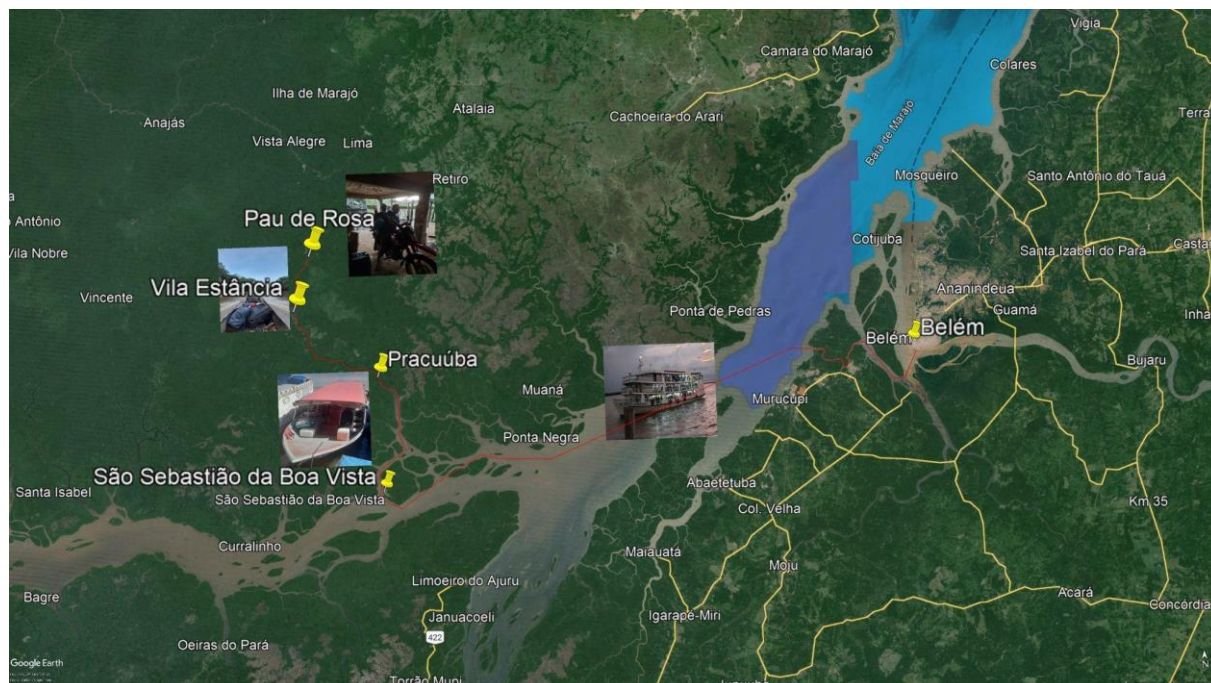
Nesse sentido, concordo com Barth (1998) ao afirmar que é necessário “nos servirmos de uma tipologia de formas dos grupos étnicos e de suas relações” (p. 189), pois a complexificação da identidade não se dá em torno de um sujeito específico, mas emerge da relação entre acusação e pertencimento. Essa construção é relacional, pois a mesma pessoa que afirma seu pertencimento ao “interior” pode ser aquela que acusa o outro de ser do “interior”. Em outras palavras, o conceito de “interior” depende de quem fala e de onde se fala.

²⁴ Não é minha pretensão adentrar em uma discussão teórica do “centro” como conceito nativo que difere de uma bibliografia sobre antropologia urbana. No entanto, para saber mais sobre esse termo, ver: Park (1967); Wirth (1967); Burgess (1923); Castells (1971; 1975); Becker (1996); Velho (1967); MCKenzie (2005); Frúgoli (2000; 2001; 2005); Magnani (2012).

Ora, se a constituição da identidade se baseia no contraste e na diferença em relação ao outro, Barth (1998) argumenta que os elementos que definem esse processo de identificação são formados por traços diacríticos, que são os meios pelos quais as pessoas expressam sua identidade. Nesse sentido, o reconhecimento que permeia tanto a categoria “ribeirinho” quanto a de “interior” está relacionado aos diferentes rios, a ponto de se manifestar como unidade política reconhecida pelo Estado, ao qual se atribuem direitos diferenciados. No entanto, será possível perceber no próximo capítulo que, na prática cotidiano das pessoas, não apenas o rio é o elemento pelo qual elas estabelecem suas relações e produzem seu pertencimento, mas também várias outras águas.

3. ETNOGRAFIA ENTRE MOBILIDADES, PAISAGENS, EQUIPAMENTOS E AS ÁGUAS

Figura 9: Mapa com os equipamentos utilizados no trajeto



Fonte: Google Earth Pro elaborado pela pesquisadora (2024).

Desde Antônio C. Diegues (1998) em “*Ilhas e mares*”, destaca-se a importância da água para os moradores das ilhas, uma vez que parte da estrutura e organização da vida das pessoas está intrinsecamente relacionada às águas. A Ilha do Marajó é caracterizada por uma diversidade aquática, com forte influência do sistema de marés e dos índices pluviométricos. Nesse sentido, a relação das pessoas com as águas nesse local está diretamente ligada à produção e reprodução de seus modos de vida. A água se manifesta tanto como um elemento material quanto como símbolo, exercendo um papel íntimo na vida das pessoas e em suas diversas formas de interação (Bachelard, 1998).

Além das marés e dos rios, a Ilha do Marajó também conta com a presença de águas subterrâneas, atualmente compreendidas como parte do Sistema Aquífero Grande Amazônia (SAGA), que se estende pelas bacias do Marajó, Amazonas, Solimões e Acre, sendo considerado um grande reservatório de água doce (Abreu; Cavalcante; Mata, 2013). Ademais, há os movimentos aéreos que permeiam toda a Amazônia, conhecidos como “rios voadores”, um termo cunhado por José Marengo, pesquisador do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais – INPE. Esses rios voadores referem-se a cursos de água atmosféricos formados por massas de ar carregadas de vapor, que se transformam em correntes invisíveis provenientes do Oceano

Atlântico, transportando a umidade da Bacia Amazônica para o Centro-Oeste, Sudeste e Sul do Brasil.

Além da umidade evaporada do oceano, a evapotranspiração das árvores também contribui para a formação desse processo, assim como para os altos índices de chuvas. Como coloca Yuri Tambucci (2014), “estudos promovidos pelo INPA já mostraram que uma árvore com copa de 10 metros de diâmetro é capaz de bombear para a atmosfera mais de 300 litros de água, em forma de vapor, em um único dia” (p. 68). Essas dinâmicas revelam a variedade de águas que circulam e integram a vida cotidiana das pessoas na região.

A Amazônia, por estar próxima a Linha do Equador, possui um clima quente e úmido. Esse clima, em conjunto com as linhas de instabilidades formadas pela circulação das brisas oceânicas, resulta em conglomerados de nuvens e é responsável, em grande parte, pelo aumento das chuvas na região. Além disso, a abundante luz solar durante quase todo o ano dificulta a definição clara das estações. Nesse sentido, a variação na incidência de luz solar ao longo do ano nos permite perceber apenas duas estações (Fischer; Marengo; Nobre, 1998): o “verão”, que ocorre entre maio e setembro e apresenta baixos índices de chuva, e o “inverno amazônico”, caracterizado pelo período de chuvas de novembro a março. Os meses de abril e outubro são considerados de transição entre esses dois períodos.

Antônio Carlos Lôla da Costa, da Faculdade de Meteorologia da Universidade Federal do Pará (UFPA), explica o funcionamento do Clima neste período. A incidência de chuvas nesta época ocorre devido a uma massa de nebulosidade que acompanha o aparente movimento do sol ao longo do ano e, por onde passa, traz mais precipitações, ou seja, na chamada Zona de Convergência Intertropical (ZCIT) que nesta época do ano ela costuma se posicionar próximo à Amazônia (Caldas, 2018, p. 46).

Não se pode afirmar que as outras estações do ano não existam na região, mas sim que apenas essas duas são percebidas e nomeadas cotidianamente pela população amazônica. As alterações na paisagem causadas por essas estações são amplamente esperadas, principalmente durante o período de chuvas, devido ao conhecimento empírico acumulado pela população em suas vivências sobre a concepção do clima (Caldas, 2018).

De acordo com Roner Silva (2018), São Sebastião da Boa Vista possui um grande número de rios, furos, igarapés e ilhas, destacando-se os rios Pará e Pracuúba. Entre seus afluentes, estão o Guajará, Pracuúba-Miri, Pacujutá, além dos furos Boa Vista, Tucupi, Laranja e várias ilhas, como Santo Antônio, Chaves, Coroca e Umarituba. Todos esses corpos d'água sofrem influência da maré, um fenômeno astronômico resultante da interação entre a Terra, a

Lua e o Sol, que provoca a subida e descida dos níveis da água, fazendo com que os rios “encham” e “vazem” diariamente.

Segundo a tábua de marés, existem a preia-mar ou maré alta, que ocorre quando a água atinge sua altura máxima no ciclo das marés, e a baixa-mar, ou maré baixa, quando a água alcança a altura mínima. Além disso, há as chamadas marés mortas, que apresentam menor amplitude durante as luas crescente e minguante, e as marés vivas, que têm sua maior amplitude durante as luas cheia e nova. A população boa-vistense também se refere a esta última como “lançante”.

O Rio Pracuúba é de particular interesse, pois apresenta um regime fluvial misto. Ele nasce nos igapós da Ilha Pau de Rosa e deságua no Rio Pará, conforme menciona José Marinho (2005):

Caracterizado pelo domínio das marés no baixo e médio curso e pela forte influência das chuvas no alto curso. Por este motivo, é navegável o ano todo, apenas no período em que as marés comandam o regime fluvial, naquele em que prevalece as precipitações, tais condições só se verificam nos meses mais chuvosos, mesmo assim, somente para o trânsito de pequenas embarcações (Marinho, 2005, p. 48).

O alto curso do Rio Pracuúba torna-se navegável apenas durante o inverno amazônico, quando as chuvas e as nascentes na Ilha Pau de Rosa aumentam o nível da água. Isso permite perceber como os diferentes tipos de água se manifestam e possuem seus próprios fluxos. Mais adiante será possível compreender na prática como essa percepção das águas fundamenta o modo de vida das pessoas, moldando suas relações sociais cotidianas. Antes disso, é importante apresentar uma breve descrição das embarcações utilizadas pela população para se locomover nessas variações das águas.

3.1 Embarcações fluviais

Nesta seção, dedicarei-me a descrever os principais barcos utilizados pela população boa-vistense, considerando a importância dessas embarcações em suas vidas cotidianas. Nos rios da Amazônia, existe uma grande variedade de embarcações, cada uma com nomes distintos, sendo que, às vezes, um mesmo tipo de barco pode ser chamado de diferentes maneiras. No entanto, focarei nas embarcações mais comuns de São Sebastião da Boa Vista e aquelas que mais se destacaram durante a pesquisa de campo. Como explica Yuri Tambucci (2014):

Uma embarcação é uma construção material que flutua e permite a locomoção por superfícies líquidas de pessoas e objetos, cada qual de uma forma

específica, compondo o sistema da navegação fluvial. Essa definição é bastante abrangente, colocando na mesma categoria de canoas a balsas e de lanchas a grandes navios cargueiros (Tambucci, 2014, p. 21).

Uma das características que diferencia as embarcações é a forma de propulsão, que pode ser motorizada ou não. Em São Sebastião da Boa Vista, a única embarcação mencionada em meus relatos que não possui propulsão motorizada é o “casco”. O termo “casco” pode se referir a duas coisas: uma estrutura de embarcação em geral ou, mais especificamente, a uma canoa – um barco pequeno e estreito, normalmente feito de madeira e movido a remo. Esse tipo de embarcação é utilizado para curtas distâncias, pesca ou passeios. Como ilustrado abaixo (Figura 10), é comum ver meus avós saindo para pegar camarão no Rio Tucupí em seu “interior”.

Figura 10: Meus avós saindo para pescar no Rio Tucupí



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2023).

Existem também os barcos de grande porte, que podem ser de madeira e/ou metal, além de balsas para transportes de automóveis, frequentemente chamadas de *ferry boat* (Figura 11), construídas com aço naval. Por serem maiores, esses barcos realizam o transportes de cargas e passageiros em longas distâncias, geralmente em viagens intermunicipais, entre o “interior” e a “capital”. Eles são bastante comuns na região.

Os barcos de grande porte destinados ao transporte de passageiros costumam ter mais de um andar. O primeiro andar é reservado para o armazenamento de mercadorias, enquanto os

andares superiores são espaçosos, com áreas para atar redes e, muitas vezes, cabines privativas com camas, conhecidas como camarotes. No convés, esses barcos também possuem “o bar”, uma área de lazer localizada no último andar. Na parte traseira, há uma lanchonete com cadeiras e mesas plásticas, onde são vendidas bebidas alcoólicas e não alcoólicas, além de comidas e lanches. Nessa área, é comum tocar música, principalmente *tecnomelody*²⁵. Alguns barcos já oferecem internet via *wi-fi*, permitindo que os passageiros permaneçam conectados mesmo quando perde o sinal.

Figura 11: Balsa ou ferry boat



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2024).

As lanchas são embarcações com maior capacidade de transporte de passageiros, permitindo também o transporte de bagagens e encomendas. Elas realizam trajetos tanto dentro do mesmo município quanto entre “interior” ou de um município a outro. São frequentemente chamadas de “rápidas”, pois conseguem percorrer distâncias maiores em menos tempo em comparação com embarcações maiores. De acordo com Robert David (2010), no Amazonas, essas lanchas são conhecidas como “a jato” ou “expresso”, enquanto em São Sebastião da Boa

²⁵ Antônio Maurício Costa e Sônia Chada Garcia (2013) consideram o *tecnomelody* uma vertente do *tecnobrega*, caracterizada como uma música eletrônica dançante. Sua produção musical é predominantemente originada na periferia e no interior, tendo sido inicialmente vista como *brega* e *cafona*, mas que, com o tempo, se reinventa e se desenvolve, tornando-se uma identidade paraense. Para uma compreensão mais aprofundada sobre a música como identidade, ver o trabalho de Gleiverson Santos (2023).

Vista são simplesmente chamadas de “lanchas” ou “expresso”. Segundo o autor, essas denominações decorrem da aerodinâmica aprimorada dessas embarcações e de motores potentes, com potência de 600 a 1200 cavalos, que as tornam velozes.

As voadeiras (Figura 12) são embarcações feitas de alumínio, caracterizadas por serem leves e, opcionalmente, possuírem um toldo de proteção para os passageiros. Equipadas com um motor na popa, a forma de ligar o motor varia: pode ser manualmente, puxando uma alavanca, ou simplesmente acionando um botão, dependendo da potência do motor que varia de 3 a 600 cavalos. Esse tipo de embarcação se popularizou por sua velocidade e por ser recomendada para navegação em águas rasas. Algumas voadeiras maiores também são frequentemente chamadas de lanchas. Os preços dos cascos das voadeiras variam conforme o tamanho, a partir de R\$ 3.000,00, enquanto os motores, dependendo da potência, têm preços a partir de R\$ 10.000,00.

Figura 12: Voadeiras em frente ao município de São Sebastião da Boa Vista



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2024).

Por último, mas não menos importante, temos os rabudos, que foram introduzidos na vida dos boa-vistenses há cerca de cinco a sete anos. Ao perguntar às pessoas sobre a chegada desses barcos, ninguém soube explicar exatamente como ocorreu ou de onde vieram os primeiros. Os rabudos são caracterizados por um casco de madeira, que pode ser significativamente maior do que o de uma canoa convencional (Figura 13), ou ter tamanho

semelhante (Figura 14). Sem o motor, ele é apenas um casco, mas ao ser equipado com um motor, transforma-se no “rabudo”.

O motor dos rabudos está localizado na popa e é relativamente pequeno em comparação com os motores de outras embarcações. Ele é equipado com um eixo longo, chamado de “rabeta²⁶”, que termina em uma hélice. A partida no motor é feita manualmente, puxando uma alavanca e o eixo pode ser manejado lateralmente, para cima e para baixo, inclusive para dentro do casco, permitindo manobras que determinam a direção da embarcação. Além disso, por ser acoplado, oferece maior segurança, pois pode ser guardado dentro de casa quando não está em uso. Esse tipo de embarcação se tornou o mais comum nos rios no “interior”, devido à sua agilidade e velocidade.

Figura 13: Rabudo em casco grande



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2024).

²⁶ Apesar de haver um tipo de embarcação que os boa-vistenses chamam de rabeta, nesse contexto, a rabeta se refere apenas a uma peça do motor rabudo.

Figura 14: Rabudos na frente de São Sebastião da Boa Vista







Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2024).

O rabudo é atualmente a embarcação mais desejada, pois é rápida e apresenta um consumo de combustível menor em comparação com o motor de popa. É apropriado para águas rasas e consegue acessar locais que embarcações maiores e mais pesadas não conseguem. Além disso, é mais barato do que uma voadeira. O preço do casco varia a partir de R\$ 1.000, dependendo do tamanho, enquanto o motor estacionário²⁷ custa a partir de R\$ 750,00²⁸, podendo ser vendido separadamente ou acompanhado da rabeta, cuja combinação tem valor a partir de R\$ 1.300,00.

²⁷ Tipo de motor de combustão interna que possui rotação constante em seu eixo. É chamado de motor estacionário, pois é projetado para acionar equipamentos em posição fixa.

²⁸ Para efeito de comparação, o valor do salário mínimo em 2023, quando realizei a pesquisa de campo, era de R\$ 1.302,00.

Figura 15: Quadro baseado no manual de motores da marca *buffalo*²⁹

MOTOR RABUDO				
	BFG 5.5	BFG(E) 6.5	BFG(E) 13.0	BFG(E) 15.0
				
VALOR	A PARTIR DE R\$ 750,00	A PARTIR DE R\$ 850,00	A PARTIR DE R\$ 2.000	A PARTIR DE R\$ 2.200
PESO	15 KG	19 KG	34 KG	38 KG
POTÊNCIA	5.5 CV A 3.600 RPM (GASOLINA)	6.5 CV A 3.600 RPM (GASOLINA)	13.0 CV A 3.600 RPM (GASOLINA)	15.0 CV A 3.600 RPM (GASOLINA)
NÍVEL SONORO	68 DB(A)	68 DB(A)	76 DB(A)	76 DB(A)

Fonte: Elaborado pela pesquisadora (2024).

Além disso, o rabudo se caracteriza por um ruído sonoro³⁰ alto e muito específico, que pode ser ouvido a longa distância. Diante das descrições das embarcações fluviais, nota-se como as paisagens dos rios foram se modificando ao longo do tempo. Se antes a locomoção em grandes distâncias era possível apenas por meio dos cascos, hoje existe uma variedade de equipamentos, principalmente motorizados, que transformam não apenas a paisagem visual, mas também a sonora do lugar.

3.2 Ilha Pau de Rosa: Inverno

No início de março de 2023, enviei uma mensagem para a Eduarda, explicando que gostaria de fazer uma pesquisa de campo e perguntando se poderia ficar alguns dias em sua casa. Ela concordou e me informou que estava em Belém, de onde iria para São Sebastião da Boa Vista, e que eu poderia ir com ela para o “interior”. Próximo à data da viagem, ela me mandou uma mensagem avisando que não iria mais no dia marcado, mas sim em outro dia, em um barco que fazia linha direta de Belém para o rio Pracuúba-Grande. Ela também mencionou

²⁹ Informações extraídas do manual de motores da marca *Buffalo*.

³⁰ A título de comparação, a emissão do ruído sonoro de um carro do modelo sedan 1.0 TGDI M/T é de 78,90 dBA, valor muito próximo ao de um rabudo. Essa informação foi obtida no manual do proprietário da marca Hyundai HB20.

que o irmão dela estava em São Sebastião da Boa Vista e que ele iria para o “interior” na mesma semana, podendo me levar junto.

No dia seguinte, ela enviou uma mensagem informando que seu irmão chegaria no dia posterior e que eu deveria me preparar, pois ele já havia reservado minha passagem. A lancha partiria de um posto de gasolina às 11h da manhã. No dia marcado, organizei meus pertences, fui à feira, comprei um isopor, além de alimentos, remédios, repelente e gelo. Retornei para casa, preenchi o isopor com os itens que adquiri para as despesas e finalizei meus preparativos. Antes da viagem, fiz uma refeição e dirigi-me ao posto.

Durante o trajeto, carregando uma mala pequena, uma mochila e o isopor, e já quase ao horário da partida, solicitei um mototáxi para me levar ao posto dos igarapés. O mototáxi me deixou próximo à “ponte grande” e ao Rio Jaçuana. Ao chegar, percebi que o tempo estava se esgotando e avistei apenas lanchas escolares e outros barcos. Perguntei a um senhor que estava sentado se ele sabia se a “lancha do André”, com destino ao Rio Pracuúba, já havia partido. Ele respondeu que não tinha essa informação e que não conhecia a lancha. Em seguida, começou a indagar os barqueiros presentes e alguns afirmaram que, normalmente, essas lanchas partiam do Posto Bom Jesus (Figura 16), em direção à frente da cidade.

Figura 16: Posto de Gasolina Bom Jesus



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2023).

Nesse momento, comecei a me preocupar, temendo que a lancha já tivesse partido. Foi então que tive uma ideia e perguntei ao responsável do posto se havia algum outro posto dos Igarapés além daquele. Ele confirmou a existência de outro, situado à frente do município, passando pela orla. Imediatamente, solicitei um novo mototáxi e pedi para me levar a esse local. Ao me aproximar do posto de gasolina, um homem que me avistou com a mala questionou se eu estava indo para o Rio Pracuúba. Respondi afirmativamente, e ele informou que a lancha havia acabado de sair e se dirigido ao Posto Bom Jesus, que ficava mais adiante. Assim, o mototaxista me deixou nesse outro lugar.

Ao chegar ao Posto Bom Jesus, perguntei qual era a lancha que iria para o Rio Pracuúba. Dirigi-me à frente da lancha e perguntei a todos presentes quem era o irmão da Eduarda, uma vez que eu não o conhecia. Ninguém me respondeu. Comecei a me sentir nervosa, preocupando-me com a possibilidade de a lancha já ter partido, uma vez que já havia passado das 11 horas. Foi então que, ao me virar, avistei, do outro lado, no primeiro posto dos igarapés próximo a orla onde eu havia chegado, um homem fazendo sinal para mim. Sem hesitar, percebi que deveria ser Bruno, irmão de Eduarda. Caminhei até ele, e, ao chegar ao local, confirmei que era realmente ele. Ele pegou minha bagagem e a colocou na lancha, e eu fui me sentar. Embora estivesse preocupada por achar que já havia perdido a lancha e estava bastante atrasada, consegui chegar a tempo. No final, a lancha partiu somente às 12h. O dia estava ensolarado e muito quente, e eu mal podia esperar para que a lancha começasse a se mover, pois desejava sentir o vento. Tratava-se de uma lancha pequena, e naquele dia havia 12 passageiros a bordo.

Até o início do Rio Pracuúba, a paisagem ainda me era familiar, mas, após adentrar o rio, não reconheci mais nada. Percebi que, gradualmente, a paisagem estava mudando; a água, que antes era barrenta, agora apresentava uma coloração escura, mas transparente, semelhante à de refrigerante de cola. Observei que havia uma abundância de folhas e galhos flutuando na água, e o rio tornava-se cada vez mais estreito.

Havia algumas casas à margem do rio em ambos os lados. Em algumas, a lancha parava, às vezes para deixar passageiros e outras vezes para entregar encomendas, e eu não conhecia ninguém. Gradualmente, a embarcação foi esvaziando até que, em determinado ponto, Bruno desembarcou e não me informou sobre nada. Apenas percebi sua saída quando ele se dirigiu a uma casa. Sem entender a situação, pensei “O que aconteceu? Ele me esqueceu? Para onde estou indo?”.

Continuei a viagem acompanhada apenas pelo motorista, uma senhora e uma mulher com um bebê no colo. O motorista perguntou às mulheres se eu ficaria onde elas iriam

desembarcar, e elas confirmaram. Somente depois descobri que elas eram a sogra e a esposa de Bruno, acompanhadas da filha.

Nós desembarcamos na última parada da lancha, na casa de uma mulher. Lá, retiramos nossas bagagens da embarcação e nos sentamos em um banco à sombra. A mulher nos ofereceu água e ficou conversando com a sogra de Bruno. Após algum tempo, Bruno apareceu com seu barco rabudo (Figura 17), e então compreendi que ele havia permanecido onde deixara sua embarcação, tendo também adquirido óleo. Em seguida, prosseguimos a viagem com Bruno no barco rabudo.

Figura 17: Viagem no rabudo



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2023).

Já era 13h30 quando partimos e, devido à época de chuvas, enfrentamos uma intensa precipitação durante o trajeto. Utilizamos algumas sombrinhas que tínhamos, mas elas não foram suficientes para nos proteger. Bruno cobriu nossas bagagens com uma lona de plástico para evitar que molhassem. Após mais de duas horas de viagem no rabudo por rios estreitos, chegamos à casa de sua sogra, localizada em uma área chamada Maloca. Deixamos sua sogra e continuamos a viagem, já próximos do destino final. Chegamos por volta das 16h, eu estava completamente molhada e tremendo de frio.

Assim que chegamos, Eduarda me apresentou aos seus pais como uma pesquisadora da UFPA que estava realizando pesquisa de campo. Eles me receberam muito bem. Em seguida,

nos sentamos à mesa e, enquanto tomávamos café, tive a oportunidade de explicar de maneira mais geral que estava conduzindo uma pesquisa sobre a população boa-vistense.

Durante a minha estadia na casa, percebi que ela também funcionava como uma escola, uma vez que a escola da localidade estava em reforma. Isso resultou em um fluxo constante de pessoas, tanto estudantes quanto funcionárias e funcionários, o que, conseqüentemente, beneficiou minha pesquisa, permitindo-me manter conversas informais com diversas pessoas. Além disso, sempre que chegava algum parente ou visitante que me avistava, era comum perguntarem: "E essa?", "Quem é essa?" ou "Essa é quem?", apontando para mim. Eu sorria e, às vezes, me apresentava; na maioria das vezes, porém, não havia tempo para isso, e alguém costumava dizer que eu era a amiga de Eduarda que estava ali para conhecer a região.

A partir da relação com as pessoas e da observação do seu cotidiano, pude perceber, por meio de conversas informais, que a localidade apresenta diferenças sazonais entre o verão e o inverno. Durante minha estadia, observei que quanto mais chovia, mais o nível do rio subia. Diferentemente de lugares mais próximos à área urbana do município, na Ilha Pau de Rosa, durante o inverno, as nascentes começam a encher devido o volume de chuvas. Nesse período, o rio torna-se viável para a locomoção das pessoas. Além disso, é durante essa época que a comercialização do açaí³¹ se torna possível por meio dos barcos. Essa localidade é a única na região do município que possui açaí para venda, embora a produção raramente chegue à área urbana.

Em uma conversa com o morador Antônio, residente do Rio Pracuúba-Grande, ele relatou que se desloca para a Ilha Pau de Rosa durante todo período de inverno para trabalhar com açaí. Antônio mencionou que já possui compradores fixos em Belém e Abaetetuba. Nessa dinâmica, seus trabalhadores vão buscar o açaí, ou, em algumas ocasiões, ele mesmo se dirige ao rio Anajás, que fica mais adiante em relação à Ilha Pau de Rosa. De lá, o açaí é transportado diretamente para os barcos que ficam no Rio Pracuúba, seguindo em direção a essas cidades. Com a chegada do verão, ele retorna à sua casa dele Rio Pracuúba, repetindo essa rotina anualmente.

A Ilha Pau de Rosa situa-se no meio do trajeto entre a busca de açaí no Rio Anajás e a entrega no Rio Pracuúba. Assim, durante o período de inverno, o barulho dos rabudos é

³¹ Até a década de 1970, o açaí era considerado como um produto de extrema importância alimentar para a população ribeirinha, possuindo muito mais valor de uso do que econômico. Entretanto, na busca pela constituição de uma identidade regional da Amazônia paraense, o açaí passou a se tornar uma marca identitária. Essa valorização resultou em um aumento da demanda pelo consumo, o que modificou e criou um novo processo de comercialização, que hoje constitui a base econômica de muitas famílias (Marinho, 2005; Ximenes Pontes, 2013).

constante. A habilidade dos motoristas em manejar as embarcações, principalmente em um rio estreito, é verdadeiramente admirável.

À medida que o verão se aproxima, a dinâmica do rio muda (Figura 18); a água começa a secar e o que antes era rio transforma-se em estrada. A locomoção que se dava por meio de barcos no verão só é possível a pé, bicicleta ou motocicleta, por caminhos muitas vezes difíceis, repletos de mato e lama. Antônio me contou que alguns de seus primos se afastam durante o verão. Perguntei para onde eles iam, e ele respondeu: *“Um vai pro Urucuzal (perto da cidade), dois vão pro Pracuúba porque até na Vila Estância ainda entra água e de lá dá pra andar de barco, e os outros vão pra cidade em Boa Vista, e aí quando é o inverno eles voltam de novo”*.

Figura 18: Comparação entre o inverno e o verão



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2023).

O questionei sobre a questão da água durante o verão, quando a seca se intensifica. Ele me respondeu que não enfrentavam problemas de abastecimento, pois possuíam um poço. Ele também mencionou que nunca deixaram o local, uma vez que, embora a produção do açai diminuísse, no terreno deles sempre havia colheita: “*sempre dá pra tirar pelo menos o do bebe*”, referindo-se à quantidade suficiente para consumo próprio. Além disso, ele destacou que frequentemente apareciam pessoas vendendo carne, frango congelado e, às vezes, caça. Os comerciantes nas proximidades ofereciam esses produtos, o que mantinha a situação deles em relativa normalidade. Ele continuou dizendo:

Como tudo seca aí eles andam de moto, bicicleta, boi, principalmente de moto pra se locomover, tem caminho aberto pela mata até a vila estância, tem pro Patauazal, pro interior de Anajás, pro Guajará, e até pra vila São Miguel [que é mais próximo de Boa Vista] e dá umas duas horas de moto, o caminho não é tão bom, meio ruim, mas dá pra ir. Se alguém quiser vir pra cá no verão tem que chegar até o Pracuuba de barco e de lá alguém vai buscar de moto (Antônio, 18/03/2023).

Ele me relatou o nascimento de sua filha, que ocorreu durante o verão, quando ela nasceu prematura. Ninguém esperava essa situação, e embora o rio estivesse seco, ainda era possível se locomover com um casco, apenas empurrando-o. Sua esposa começou a sentir dores à meia-noite, e chamaram uma parteira, mas ela não conseguia ajudar. Foi então que decidiram levar a mulher para São Sebastião da Boa Vista ao amanhecer. Assim que o dia clareou, partiram em um único casco, empurrando. Ele descreveu a experiência como “*muito ruim, tava seco e aí tinha pau e batia forte no casco, às vezes tinha que descer todo mundo do casco pra empurrar de cima do pau, e isso tudo com a Isabela sentindo dor*”. Assim que conseguiram chegar ao Rio Pracuúba, pegaram uma lancha que os levou até o município de São Sebastião da Boa Vista.

Depois de tudo que ouvi durante minha estadia no inverno, percebi que precisaria realizar pesquisa de campo na Ilha Pau de Rosa durante o verão para obter dados mais completos. Assim o fiz.

3.3 Ilha Pau de Rosa: Verão

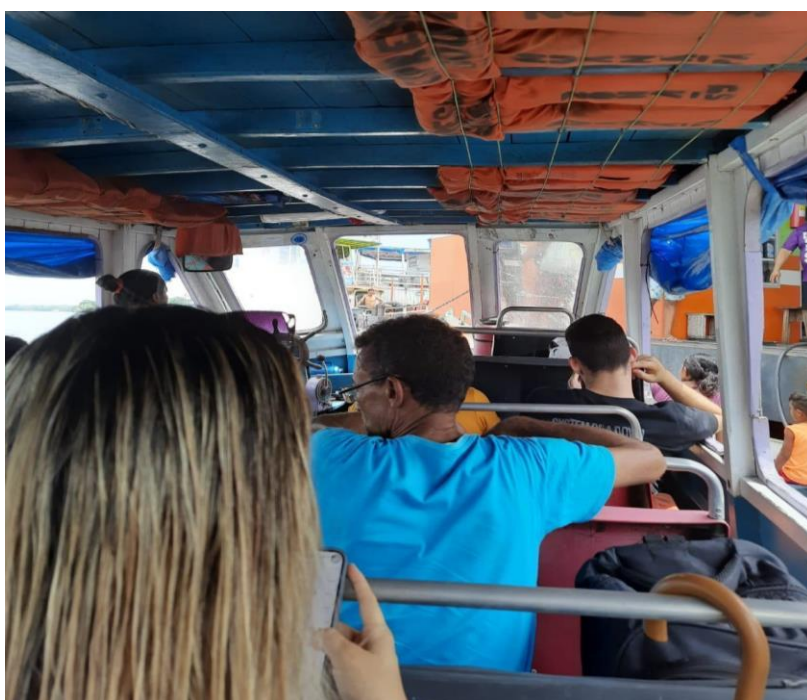
Embora soubesse que precisaria retornar ao campo durante o verão, sentia receio, pois não tinha familiaridade com a região e sabia apenas que a paisagem seria diferente e seca. Essa preocupação se intensificava pelo fato de ser mulher e ter que viajar até o local sozinha, utilizando uma motocicleta com um homem por um caminho aberto no meio do mato. No entanto, ao receber o convite, por meio do aplicativo de mensagem *Whatsapp*, para participar

da festa de aniversário de um ano da sobrinha de Eduarda, vi a oportunidade de ir ao campo de maneira mais tranquila, tendo em vista que não estaria sozinha.

Eduarda sugeriu que eu fosse com Bianca, uma das professoras da escola local, que também iria à festa de aniversário e já havia sido informada sobre a minha presença. Embora eu conhecesse Bianca, não tinha seu número, então Eduarda me enviou o contato dela pelo *Whatsapp*. O aniversário seria no dia 14 de outubro, e no dia 11, enviei uma mensagem para Bianca perguntando sobre o barco, o horário e o local de partida. Ela me respondeu com um áudio, fornecendo todas informações necessárias.

No dia 12 de outubro, Bianca me enviou um áudio confirmando que a viagem seria naquele dia, às 11h da manhã. Respondi afirmando que estava tudo certo para minha ida. Ela então perguntou quem me buscaria na Estância³², e eu informei que Eduarda enviaria alguém, provavelmente o próprio irmão dela.

Figura 19: Foto da lancha



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2023).

Sabendo que dessa vez eu chegaria de motocicleta, optei por levar o mínimo possível: apenas duas mochilas, uma com minhas roupas e outra com a rede³³ e o lençol. Cheguei à lancha

³² Vila até onde a água chega durante o verão; além desse ponto, tudo já está seco. É também onde as pessoas com motocicletas se reúnem para transportar pessoas e mercadorias.

³³ É importante ressaltar que o uso de rede e lençol durante as viagens é um conhecimento local, aplicável tanto na área rural quanto em outros municípios, principalmente quando se permanece na casa de alguém.

cerca de quinze minutos antes da partida, que ocorreu pontualmente. Como eu já havia observado, em minha primeira viagem durante o inverno, a lancha iria até o Rio Pracuúba-Grande, que seria nossa primeira parada.

Por volta de 13h30, chegamos ao Rio Pracuúba e paramos na casa da família de José, que é parente tanto de Bianca quanto de Eduarda. Ao chegarmos, Bianca me convidou para almoçar, mas eu expliquei que já havia comido algo antes de sair de casa. Mesmo assim, ela insistiu, afirmando que levaríamos tempo para chegar à Ilha Pau de Rosa. Assim, sentei-me à mesa com ela e almoçamos. Enquanto comíamos, José comentou que tivemos sorte, pois a maré estava de lançante³⁴ e isso permitiria que alguém nos levasse até a Estância. Bianca, rindo, acrescentou: *“pois é Joi, senão já ia nós andar até chegar lá (Estância)”* e concluiu falando que lá teria uma moto nos esperando. A “sorte” à qual José se referia estava relacionada ao fato de que, se a maré não estivesse cheia, teríamos maiores dificuldades de chegar ao lugar. Nesse caso, precisaríamos descer antes, até onde a embarcação pudesse chegar, e caminhar pela lama até o destino, já que a água não alcançaria a Estância.

Depois que terminamos de comer, José pediu a um garoto, que estava indo para a Estância, levando alguns botijões de gás, que nos desse uma carona pois queríamos ir para lá. Ele parou na casa, entramos no rabudo e seguimos viagem com ele. Durante o trajeto, à medida que nos afastávamos do Rio Pracuúba, tornava-se cada vez mais perceptível a seca do rio (Figura 20). Em alguns momentos, estava tão seco que era possível sentir a lama e os pedaços de madeira batendo no fundo do casco.

³⁴ Quando há influência da lua cheia na maré.

Figura 20: Chegada na Vila Estância



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2023).

Ao nos aproximarmos da Estância, começou a chover e, assim que desembarcamos, a chuva intensificou-se. Entramos na casa de uma conhecida de Bianca. Enquanto eu me acomodava no sofá, ela foi verificar se as pessoas que vinham nos buscar de moto já haviam chegado. Descobriu que quem a buscava já estava à espera, mas meu transporte ainda não havia chegado. Permanecemos aguardando, e a proprietária da casa ofereceu-me café, o que aceitei. Enquanto degustava da bebida, ela comentou que a única forma de acessar a Ilha Pau de Rosa era por moto e que, com a chuva, o caminho tornava-se mais difícil e lamacento. Além disso, mencionou que sua sobrinha e sua filha haviam ido à Galiléia, uma igreja evangélica situada em uma vila próxima, e que de lá elas também se dirigiriam para o aniversário.

Perguntei a ela se eles estavam indo “para a cidade” (São Sebastião da Boa Vista) e ela respondeu que não, devido à dificuldade de acesso. Relatou que, quando precisa viajar, sempre vai ao Rio Pracuúba para pegar a lancha pela manhã. Mencionou também que viaja para São Sebastião da Boa Vista principalmente durante o período do seguro defeso³⁵, que ocorre no inverno, para receber o benefício.

É interessante observar as dinâmicas dos deslocamentos, especialmente as paradas. Como André Guedes e Candice Souza (2020) afirmam, “as ‘paradas’, ‘pausas’ e ‘repousos’ são elementos essenciais para que o movimento aconteça porque é através deles que se consegue seguir adiante” (p. 17). Refletindo sobre meu próprio trajeto até a Ilha Pau de Rosa, percebo que essas paradas foram essenciais para que eu pudesse me deslocar. Elas só foram possíveis porque houve uma rede de apoio, formada por parentes e conhecidos, que me ofereceram suporte durante o percurso.

A cada lugar que eu passava, acompanhada das pessoas que acabara de conhecer, surgiam novas conversas e atualizações entre aqueles que já se conheciam. Sempre fui bem recebida por todos que me acolheram nas paradas; a hospitalidade de quem me recebia era notável. Frequentemente eram gentis ao me dizerem “senta aí, fica à vontade”, oferecendo água, comida e café. Esses gestos de cordialidade tornavam a experiência de deslocamento mais agradável. Assim, esses pontos, constituídos tanto pelas interações humanas quanto pelas paisagens, tornam-se essenciais para que o ato de se movimentar seja estabelecido.

Como bem coloca José Andrade (2018):

Os vínculos constituídos pelas experiências vividas e narradas, constitutivas de laços interpessoais, territorializam-se nas memórias das vivências nos lugares e entre lugares onde se desenrolam a vida dos personagens/parentes em suas andanças, estando seus encontros e desencontros na base da constituição de sentimentos de pertença a uma série de paradas (Andrade, 2018, p. 48).

Isso significa que não apenas o movimento, mas também as paradas e os lugares de pausa, contribuem para a construção do pertencimento, como a ideia de “ser do interior”, que está associada à acolhida e à confiança. Mesmo de alguém desconhecido, o simples ato de me convidar para entrar na casa e oferecer café simboliza essa conexão. Lembrei-me de meu pai, que, aos saber que eu iria para a Ilha Pau de Rosa, compartilhou um conselho valioso: “*se as pessoas te oferecerem café, tu aceita, não importa quantas vezes já tenha tomado*”. Esse

³⁵ É um benefício pago ao pescador que durante o período, pelas regulações do Estado para a proteção ambiental, há a proibição de exercer a atividade pesqueira.

conselho reflete a receptividade das pessoas do “interior”, que muitas vezes oferecem o que tem, e o café se torna um gesto de hospitalidade. Essa experiência remete à vivência de Damásio (2020), que, ao realizar pesquisa de campo com sua família, na área rural do Piauí, percebeu que recusar o café significava recusar a relação com o interlocutor.

Simmel (1903 [2005]) argumenta que o espírito das grandes cidades socializa o indivíduo e suas relações de maneira *blasé*, caracterizada por apatia e indiferença, onde as atitudes das pessoas são marcadas por reserva, que difere de uma vida no campo. Compreendo que as relações sociais acontecem de formas distintas entre as grandes metrópoles e cidades menores. No entanto, é importante evitar generalizações, pois não se pode afirmar que todas as relações nas metrópoles são *blasé*, assim como não se pode dizer o contrário em relação ao “interior”. É perceptível que a dinâmica nos “interiores” que vivenciei durante a pesquisa de campo, revela um modo de vida baseado em uma hospitalidade, acolhimento e confiança. Nessas paradas, a prioridade era me receber bem, demonstrando preocupação e interesse antes mesmo de perguntar sobre a minha história.

Após um período de espera na Vila Estância, a chuva diminuiu e percebi o quão seco estava o rio (Figura 21). Também reconheci alguns rostos conhecidos da lancha que chegaram em um veículo e, em seguida, pegaram motos para ir embora. Pouco depois, Pedro, irmão de Eduarda, chegou acompanhado de um homem que me levaria para a Ilha Pau de Rosa. Pedro não poderia me transportar, pois levaria a sogra, que também havia ido na lancha, mas ainda não tinha chegado à Estância.

Figura 21: Vila Estância



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2023).

Devido à chuva, Bianca, de forma precavida, adquiriu sacolas de 30kg, utilizadas para a venda de farinha, com o intuito de proteger nossos pertences da umidade e da lama. Coloquei minhas mochilas dentro da sacola e Bruno, que me buscou, amarrou a sacola atrás da moto (Figura 22). Após isso, sentei e seguimos viagem, com Bianca sempre próxima, tanto à frente quanto atrás.

Figura 22: Bruno amarrando as mochilas na moto



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2024).

Observei que a maioria das pessoas que trabalhavam com motos era composta por homens. O ponto onde eles se concentravam à espera de passageiros e encomendas ficava embaixo da escola municipal da Vila Estância. Nesse local, as motos chegavam e partiam com frequência e havia uma mesa improvisada, sempre com uma garrafa de café e bolachas.

Devido à chuva e à lama, o trajeto tornou-se bastante difícil de percorrer, com algumas áreas até alagadas (Figura 23), o que exigia do piloto uma avaliação cuidadosa sobre o caminho a seguir. A moto frequentemente derrapava e o percurso era uma trilha aberta no mato, com um espaço estreito que demandava atenção constante para desviar de galhos e folhas, evitando impactos. Além disso, havia tocos e troncos de árvores no chão, que eu precisava observar para não machucar meu pé. Sempre que uma curva era necessária, as motos buzinavam para alertar sobre a presença de veículos que poderiam estar se aproximando na direção oposta. Percebi que o trajeto era bastante movimentado.

Figura 23: Trajeto de moto da Estância ao Pau de Rosa



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2023).





Além disso, observei que quase todas as motos eram do mesmo modelo: as motocicletas Bros, projetadas especificamente para terrenos íngremes. Esse tipo de moto está associado ao conceito de aventura, diferente de outros modelos que são adequados para áreas urbanas e estradas pavimentadas.

As duas marcas de motocicletas mais comuns no município são Honda e Yamaha. Entretanto, a Honda é a mais frequentemente observada, tanto na área urbana quanto na área rural. Ao acessar o site da Honda, é possível verificar que as motos são classificadas em quatro categorias: *street*, *adventure*, *off road* e *sport*. No quadro abaixo (Figura 25), é possível observar as diferenças entre os principais modelos de motocicletas³⁶.

³⁶ A título de comparação, a potência do motor do carro de um Hyundai HB20 1.0 turbo flex é de 120 cavalos de potência (cv).

Na zona urbana da cidade, existem vários modelos de motocicletas da categoria *street*, como a Biz, Pop, CG e CB, que são apropriadas para as ruas. Também há modelos do tipo *adventure*, principalmente o Bros. Na Ilha Pau de Rosa, é comum encontrar pessoas dirigindo o modelo Bros, pois, como o próprio nome sugere, ela está associada ao espírito da aventura. Este modelo é especialmente adequado para terrenos de difícil acesso, sendo ideal para andar na lama, pois a sua leveza e os pneus específicos garantem um bom equilíbrio nessas condições.

Figura 24: Quadro das motocicletas

MOTOCICLETAS					
	POP110	BIZ110	NXR 160 BROS	CG 160 TITAN	CB 500F
					
VALOR	A PARTIR DE R\$ 9.570	A PARTIR DE R\$ 11.670	A PARTIR DE R\$ 19.060	A PARTIR DE R\$ 17.100	A PARTIR DE R\$ 40.660
CILINDRADA	109,1 CC	109,1 CC	162,7 CC	162,7 CC	471 CC
POTÊNCIA	7,9 CV A 7.250 RPM (GASOLINA)	8,33 CV A 7.250 RPM (GASOLINA)	14,5 CV A 8.500 RPM (GASOLINA) / 14,7 CV A 8.500 RPM (ETANOL)	14,9 CV A 8.000 RPM (GASOLINA) / 15,1 CV A 8.000 RPM (ETANOL)	50,2 CV A 8.500 RPM (GASOLINA)
NÍVEL SONORO	85,3 DB (A)	85,5 DB (A)	82,4 DB (A)	83,4 DB (A)	93,3 DB (A)

Fonte: Elaborado pela pesquisadora (2024).

Na parte urbana do município, é muito comum ver uma grande variedade de motocicletas circulando pelas ruas, tanto nas de concreto, quanto nas passagens de madeira. Esse meio de transporte já faz parte da vida cotidiana dos boa-vistenses. No entanto, na Ilha Pau de Rosa, que fica distante do perímetro urbano, é menos comum ver pessoas andando de moto, especialmente durante o período do verão.

Durante o caminho para a Ilha Pau de Rosa, em uma das partes do trajeto, o pneu da moto derrapou. Bruno tentou se equilibrar com os pés, mas a superfície estava muito lisa e acabamos inclinando a moto para o lado. Quando percebi que a moto estava caindo, pulei imediatamente dela e Bruno caiu por baixo da moto. Ao se levantar, perguntei se ele tinha se

machucado e ele, ao mesmo tempo, me perguntou se estava bem. Ambos dissemos que não nos machucamos. Ele ajeitou a moto e eu subi novamente para seguirmos viagem.

Bianca e seu motorista vinham atrás de nós e viram nossa queda. Eles pararam a moto e perguntaram se estávamos bem e nós confirmamos que sim. Logo depois, Bruno, que deveria ter entre 20 e 30 anos, me disse que isso raramente acontecia com ele. Ficou evidente o quanto ele se sentia constrangido por termos caído. Não à toa, ele passou o resto da viagem justificando o que aconteceu, dizendo que o trajeto foi muito ruim por causa da chuva. Ele ainda comentou que, se eu tivesse ido no dia anterior, o caminho estava totalmente seco e levantando poeira, e que, se não tivesse chovido, teríamos chegado até mais rápido.

Se, em um primeiro momento, eu estava receosa em ir a campo no verão, após entrar em fluxo, compreendi que, ao contrário do que imaginava, existe uma estrutura para se chegar à Ilha Pau de Rosa: ficando no rio Pracuúba, na casa de parentes ou conhecidos, é possível pegar uma carona com alguém que esteja indo à vila Estância para deixar alguma encomenda ou ainda pedindo para os próprios parentes levarem de rabudo até lá. Ao chegar na vila Estância, há uma variedade de pessoas trabalhando com motocicletas; alguns já chegam ao local com os passageiros agendados, enquanto outros não. A vila se torna, assim, um ponto fixo de articulação do fluxo de motos e pessoas, em uma dinâmica onde a mobilidade é facilitada pela rede de parentesco e de conhecidos, que também estão sempre em movimento.

3.4 “Todo ano é isso”: relações entre sazonalidade, mobilidade e paisagens

Os autores Candice Souza e André Guedes (2021), no livro “*Antropologia das mobilidades*”, argumentam que a virada nos estudos sobre mobilidade acontece a partir de um deslocamento epistemológico que foca nos movimentos dos sujeitos em suas particularidades. Segundo eles, “trata-se de captar o que pensam os sujeitos em suas condições como móveis, em relação ao vivido, sem enquadrar representações do movimento e de seus aspectos como visões de mundo fora das práticas” (ibid, p. 12). Essa abordagem se apresenta como uma crítica aos modelos científicos que, influenciados por Kant e Durkheim, tendem a adotar uma perspectiva fixa, na qual primeiro existem as coisas e, depois, os movimentos acontecem.

Para fugir dessa visão “sedentarista”, é preciso olhar para uma antropologia comparativa da linha baseada em Ingold (2012), que significa perceber como as pessoas, os objetos, os seres estão em movimento. Como colocam Candice Souza e André Guedes (2021):

Mais reais que a individualidade, as fronteiras ou a forma desses entes são, portanto, os percursos, trajetórias, linhas, processos e estórias que, se entrecruzando e sempre inacabados, respondem pela emergência - ou pelo

“acontecer”, como prefere Ingold - de todo e qualquer objeto, pessoa, ser ou lugar. Falar na “primazia do movimento” é falar que os movimentos são primeiros, tanto no sentido cronológico quanto no sentido ontológico. [...] Antes de estarmos confinados a lugares, nós, enquanto seres vivos, nos movimentamos; ao fazermos isso, conectamos e entrelaçamos esses lugares entre si, bem como nossas vidas umas às outras e a eles (Souza; Guedes, 2021, p. 15).

Nas várzeas amazônicas, as variações sazonais são comuns, e no município de São Sebastião da Boa Vista não é diferente. O modo de vida local é marcado pelas estações de inverno e verão, bem como pelas mudanças no ciclo de subida e descida das águas. Assim, dentro do próprio município, há diferentes sociabilidades conforme essa sazonalidade³⁷. Na “cidade” e nos “interiores” próximos, o fluxo da maré ocorre continuamente, enchendo e esvaziando todos os dias, independentemente da estação. Na Ilha Pau de Rosa, no entanto, esse fluxo se interrompe; durante o verão o rio seca totalmente, e é apenas no inverno, com as intensas chuvas, que o ele começa a encher novamente.

Evans-Pritchard (2007), em sua famosa obra “*Os Nuer*”, um clássico da antropologia, apresenta uma densa descrição sobre a percepção do tempo e do espaço na vida cotidiana do povo Nuer. Ao discutir os conceitos Nuer de tempo, ele fez uma distinção entre o tempo ecológico, que se refere às relações das pessoas com o ambiente, e o tempo estrutural, que abrange eventos ocorridos no passado e reflete as relações estruturais de parentesco do grupo. Quanto à conceituação de espaço ou distância, para os Nuer, o autor também faz uma divisão entre a ecológica e a estrutural. A distância ecológica está relacionada à distribuição e densidade da água, da vegetação, entre outros fatores. Já a distância estrutural refere-se relaciona com a distância entre um grupo e outro dentro de um sistema social.

Nesse sentido, considero relevantes as concepções sobre o tempo ecológico e a distância ecológica e estrutural dos Nuer. Primeiro, porque Evans-Pritchard nos mostra que a categoria tempo e espaço é uma construção social e não natural e *a priori*; elas dependem das formulações contextuais de cada grupo e de suas relações com elementos humanos e não humanos. No esboço de um calendário Nuer que Evans-Pritchard apresenta em seu livro, os meses não são para indicar o tempo, mas refletem as atividades que eles realizam, e são essas atividades que se tornam a referência para a contagem do tempo. Como ele coloca:

³⁷ Nesse texto, apesar de utilizar os conceitos de Evans-Pritchard sobre sazonalidade e a percepção do tempo. Agradeço a sugestão do professor Fabiano Gontijo durante a banca de defesa, que ressaltou a importância e o interesse de outros antropólogos nessa questão, tal como Marcel Mauss em seu clássico *Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós* (1906), do qual através de um estudo sobre a morfologia social das sociedades esquimós, mostra que ela não é a mesma nas diferentes estações do ano, e no qual a natureza das suas instituições mudam completamente.

Em termos gerais, portanto, há duas estações principais de seis meses e quatro estações secundárias de três meses, mas não se deve considerar essas divisões com muita rigidez já que não são tanto unidades exatas de tempo, quanto vagas conceituações de mudanças nas relações ecológicas e nas atividades sociais que passam imperceptivelmente de um estado a outro (Evans-Pritchard, 2007, p. 111).

O tempo ecológico dos Nuer é marcado por uma contagem cíclica entre a estação das chuvas e estação da seca. Essa concepção de tempo está intrinsecamente ligada às atividades que eles exercem, como o manejo do gado e a colheita. Assim, as percepções de tempo dos Nuer estão relacionadas ao movimento das atividades que realizam, e é a forma como se organizam socialmente que determina sua maneira de entender o tempo. Diferentemente das sociedades ocidentais, onde o tempo é considerado algo fixo e material, que define nossas atividades, para os Nuer é o contrário: são as atividades que definem o tempo, que não é rígido. Nesse sentido, as atividades desempenham um papel central na definição do tempo ecológico.

Ao adentrar no campo, percebo como a chuva também faz parte dessa relação. Certa vez, enquanto conversava com um interlocutor tomando café na feira da cidade pela manhã, ele me contou que, no verão, trabalhava com açaí, mas no inverno era “*só água e chuva*”. Perguntei se ele não trabalhava no inverno e ele respondeu: “*trabalho, mas é pouco só*”.

À vista disso, nota-se um conhecimento profundo sobre a chuva e um respeito quando ela aparece, como em um momento em que eu estava na festividade de São Sebastião, padroeiro do município, e uma das pessoas comentou: “*janeiro começou, chegou o tempo dela, não dá pra reclamar*”, referindo-se à chuva que já estava caindo, iniciando o inverno que naquele ano começou pela metade do mês. Ainda nesse mesmo mês, durante uma conversa com meu avô, ele mencionou um inverno que se assemelhava ao daquele ano, dizendo que “a chuva” havia começado por volta do dia dezesseis de janeiro e que, depois de começar, não parou mais até maio. Ele acrescentou que a chuva de maio era boa para apretar³⁸ o açaí.

Expressões como “a chuva”, “o tempo dela” e “lá vem ela” revelam a relevância e a reverência que as pessoas atribuem a esse fenômeno em suas vidas, refletindo uma mudança na maneira como se relacionam com ele. Isso ocorre porque, quando chega o tempo da chuva, ou seja, no inverno, também é o tempo da “água grande”, quando as chuvas convergem com o rio. Nesse período, o nível do rio aumenta, os terrenos se tornam mais lamacentos, surgem mais animais e as pessoas passam a ter mais cuidados.

³⁸ Significa que o açaí vai ficar totalmente preto e assim estará maduro e bom para o consumo.

O interlocutor, ao se referir a “o tempo dela”, demarca a chegada do período do inverno. Embora haja chuvas também no verão, essa expressão confere à estação um status de singularidade. Ao final de dezembro, e as vezes até mesmo antes, a mudança no ambiente se torna perceptível: o clima fica cada vez mais nublado, as chuvas começam e se tornam constantes, seguindo um ritmo que, por vezes, se estende por todo o dia e a noite.

Durante a pesquisa de campo na Ilha Pau de Rosa, a questão da chuva apareceu para mim principalmente em forma de piada, desde a minha primeira ida ao campo, durante o inverno: quando cheguei, sob uma grande chuva, toda molhada e com frio, e logo depois ainda durante essa mesma estadia. Eu dormia no mesmo quarto que Eduarda; ela na cama e eu na rede. Em uma das noites, choveu forte durante a madrugada e a água começou a pingar sobre a minha rede. Como não estava caindo diretamente em mim, mas apenas na beira da rede, voltei a dormir. Ao acordar pela manhã, percebi que todo o lado da rede havia molhado bastante.

Na manhã seguinte, enquanto tomávamos café, contei que tinha chovido e que parte da minha rede havia molhado, mas que eu voltei a dormir porque não estava pegando em mim. Foi então que toda a família começou a me zoar, fazendo brincadeiras sobre como eu deveria ter avisado Eduarda e deitado na cama com ela em vez de dormir na chuva” A brincadeira se intensificou com a Eduarda, que recebeu comentários em tom de brincadeira sobre ter deixado eu “dormir na chuva”. A zoação continuou durante todo o resto do dia.

Outro momento marcante ocorreu durante o verão, quando eu cheguei na Ilha Pau de Rosa sob chuva e no dia da minha partida, que também choveu. No dia em que cheguei, enquanto tomávamos café à tarde, Isabela lembrou que na primeira vez em que fui para lá com ela, pegamos chuva. Ela comentou: *"quando ela veio da primeira vez, tava um sol e do nada caiu uma chuva, mais uma chuva, chegamos tudo molhada e tremendo de frio e agora que é no verão ela veio e chuva de novo"*. Todos concordaram e riram. Helena, irmã de Eduarda, que estava à mesa, completou: *"a estrada tava levantando poeira de seca"* e disse que eu tinha chegado levando a chuva. Todos continuamos rindo da situação.

No dia seguinte, logo após a minha chegada, enquanto ajudava a arrumar as coisas para o aniversário, sempre que algum primo ou alguma outra pessoa chegava à casa, eles zoavam Bianca ou a mim por causa da chuva do dia anterior. Isabela e Helena sempre entravam na conversa, dizendo a culpa era minha. Helena chegou a comentar: *"é só ela avisar que vem, que chove"*. As situações eram sempre marcadas por um tom descontraído, repleto de brincadeiras e risadas entre nós.

Assim como aconteceu no dia em que estava voltando para São Sebastião da Boa Vista, algumas horas antes de ir para a Estância, o clima estava quente e ensolarado, mas, de repente,

mudou e começou a chover forte. Nesse momento, Isabela, Helena e uma prima dela começaram a me zoar novamente por causa da chuva, dizendo que estava chovendo porque eu iria embora. A prima de Helena chegou até a sugerir que eu enganasse a chuva, avisando que não iria mais viajar naquele dia para que a chuva parasse. Eu ri e disse: “*tô começando a achar que o negócio é comigo mesmo*”. E todos nós ficamos rindo da situação.

O fato de eu “andar com a chuva”, “levá-la” virava piada e se tornava engraçado, pois chover durante o verão significava um acontecimento, já que não é o que se espera da época, principalmente em um curto espaço de tempo, como foi enquanto eu estava lá. Além disso, a chuva implica encarar a lama, um terreno mais difícil de deslocamento e com a possibilidade de cair. Nesse sentido, a chuva se estabeleceu como parte essencial para eu perceber a sua centralidade na relação, que, ao mesmo tempo, me aproximava de uma intimidade nas relações domésticas, criando uma conexão com as pessoas.

Na minha pesquisa, a questão do tempo se torna mediada pela noção ocidental, mas, concomitantemente, relaciona-se com a ideia de tempo ecológico, como descreveu Evans-Pritchard sobre os Nuer. Nesse contexto, compreende-se que o tempo é uma construção social, organizada a partir das relações com o ambiente e das atividades do cotidiano. Assim, a passagem do tempo passa a ser medida de maneira mais flexível, integrada a marcações que não são tão rígidas.

Na Ilha Pau de Rosa, quando as pessoas começam a perceber a chegada do verão, parte delas se desloca para outros lugares, incluindo a área urbana. Aqueles que permanecem iniciam os preparativos para a mudança no volume das águas, conforme expõe uma das moradoras, que era funcionária da escola, em uma conversa:

Olha, lá em casa sempre lá nós onde nós mora no Ananin [rio], nós quando chega mês de julho nós compra as despesas tudinho, nós tem já a base pro verão inteiro, aí o que a gente faz que eu trabalho, né? Na época do verão é comprar comida, aí às vezes fica um trabalho de roçagem, né? É o único trabalho que tem, aí a gente vai levando a vida. Aí depois que a gente compra, assim, a despesa já do verão, o básico que a gente usa assim no dia a dia, né? Pronto, a pessoa fica cabeça fria (Laura, 21/03/2023).

Enquanto alguns se preparam para permanecer, outros optam por se deslocar para “interiores” mais próximos da área urbana ou para o próprio município. Nesse sentido, Júlia, natural de Limoeiro do Ajurú e com 48 anos, se mudou para a Ilha Pau de Rosa devido ao seu marido, que era morador local. Quando perguntei se ela permanecia na ilha durante o inverno e o verão, ela respondeu:

Júlia: Não, quando dá no meio de junho eu vou embora.

Eu: Pra boa vista?

Júlia: É, só que a gente não fica direto na cidade, a gente fica de segunda a sexta lá no interior no [rio] Tucupí, e a gente só passa o sábado e o domingo na cidade, e aí na segunda volta de novo.

Eu: Mas porque só o final de semana na cidade?

Júlia: Porque a gente tem açaizal, né? A gente trabalha com açaí lá, né? E aí no final de semana não, que a gente tem que ir pra igreja, e a gente tem que tirar um tempo, né? Se for só trabalhar [risos].

Eu: Aí no inverno volta pra cá de novo [Pau de Rosa]?

Júlia: Aí no inverno volta pra cá de novo, todo ano é isso, eu tô há quinze anos nessa rotina já, é inverno aqui, verão pra lá [rio Tucupí].

É possível perceber que a circulação da interlocutora está intimamente relacionada ao ambiente, mas também à subsistência e ao lazer. Durante o inverno, ela permanece na Ilha Pau de Rosa, enquanto no verão se desloca para o rio Tucupí, além de frequentar a cidade nos fins de semana.

Nesse sentido, é possível constatar que as pessoas se deslocam em diferentes direções e nas diversas estações do ano. Além disso, há um fator que influencia a organização de suas atividades: o açaí, que ocorre em momentos distintos. A safra do açaí na “cidade” de São Sebastião da Boa Vista e nos “interiores” próximos acontece no verão, o que provoca um deslocamento de famílias que residem na “cidade” e vão para o “interior”, bem como de pessoas que vêm da Ilha Pau de Rosa para esses “interiores” nesse período, dedicando-se à extração e venda do fruto. Na Ilha Pau de Rosa, a safra do açaí ocorre durante o inverno; as pessoas locais retornam, enquanto outras se deslocam para a região, aproveitando a época de cheia do rio para trabalhar com a extração e escoar a produção.

Para Evans-Pritchard (2007), os Nuer determinam fenômenos ecológicos como pontos de referência que influenciam a percepção do tempo. Pode-se afirmar que as mudanças ambientais relacionadas à sazonalidade constituem os pontos de referência mais significativos na relação entre as pessoas e o ambiente.

Durante minha ida à Ilha Pau de Rosa, enquanto Bruno me levava de moto pelo caminho aberto, perguntei se ele estava acostumado com a rota. Ele respondeu que sim e que fazia mais de três viagens por dia, tanto para transportar pessoas quanto para levar mercadorias. Então, questionei se ele preferia o inverno ou o verão. Rindo, ele respondeu: *"como diz o cara né, pra mim tanto faz"*. Ele completou dizendo que gostava do verão *"mas quando tá verão mesmo, que o caminho fica bem seco e aí dá para andar tranquilo, mas quando é verão que fica chovendo fica ruim por causa do caminho"*.

Existem realidades diferentes de acordo com a paisagem e o ambiente em que as pessoas estão inseridas. Nesse sentido, o conceito de paisagem desenvolvido por Tim Ingold (2021) se torna pertinente para este trabalho. Para o autor, a paisagem não é apenas um pano de fundo das ações, mas também um ato de memória, relação e circulação. A paisagem faz parte do nosso cotidiano e ela nos produz, assim como nós a produzimos, estando em contínua transformação (Ingold, 2021).

A decisão das pessoas de se deslocar ou não está relacionada a conhecimentos e relações que elas produzem a partir do seu envolvimento com o ambiente em que vivem. Isso é o que Ingold (2021) chama de *tackscape*, termo que alguns traduzem como tarefa ou tarefação, significando “os atos constitutivos do habitar” (p. 124), tanto pelos humanos quanto pelos não humanos. O ritmo de vida é determinado pela relação com o meio e com a paisagem, assim como pelo modo como as pessoas transitam por ela e constituem suas vidas através da compreensão e da interação.

Por exemplo, quando chega o inverno na Ilha Pau de Rosa, fala-se da “época do açai”. Nesse contexto, podemos lembrar do meu interlocutor, que era de Abaetetuba e se deslocava para a Ilha Pau de Rosa durante o inverno para trabalhar. Isso ocorre porque seu tempo, inclusive em relação à moradia, estava sendo gerido pela atividade relacionada ao açai. Por essa razão, muitas pessoas se deslocam para a região, conforme percebi nas dinâmicas de movimento e fluxo sazonal entre os “interiores”.

Vale ressaltar novamente o interlocutor Bruno, que mencionou a diferença entre o que ele considera apenas o verão e o “*verão mesmo*”. Isso demonstra que, para ele, o tempo não está fixado em rigidez. Ele expressou que “*tanto faz*” em qual estação se está, pois, as pessoas desenvolverão suas atividades e estarão sempre em relação – tanto com outras pessoas quanto com objetos e paisagens – independentemente do clima. No entanto, cada uma dessas estações é distinta e requer habilidades específicas.

Em um determinado período, pode não chover e ser considerado o “*verão mesmo*”, como o interlocutor mencionou, mesmo estando próximo do que seria o “inverno”. Da mesma forma, há dias que parecem ser de “verão” mesmo durante a época de chuvas. Entre a transição do que se define como verão e a chegada do inverno, por exemplo, é possível identificar uma fase em que, mesmo na seca, podem ocorrer várias chuvas, estabelecendo o que eu chamaria de um “tempo da lama”. O tempo é vivido de acordo com as relações das pessoas com essas paisagens, que ora se relacionam com o rio, ora com a chuva, a poeira seca, e por fim, a lama.

Terezinha Fraxe (2011), em seu livro “*Homens Anfíbios: etnografia de um campesinato das águas*”, apresenta como o modo de vida do cotidiano camponês, que vive às margens do

rio Solimões-Amazonas, contém especificidades que misturam a vida entre a terra firme e a terra de várzea, razão pela qual o denomina de anfíbio, refletindo suas relações com a água e a terra. Assim como, Véronique Isabelle e Flávio Silveira (2019), ao escreverem sobre o mundo sensível das paisagens enlameadas de Belém, analisaram a agência das águas e sua dinâmica com as terras como uma forma de materializar a experiência de construir a cidade nos mostram que a combinação desses mundos confere a esse contexto um caráter anfíbio.

Esse corpo anfíbio seria, justamente, aquele que consegue tanto encontrar formas de equilíbrio nas dinâmicas das águas para acompanhar seus fluxos e modulações quanto habitar regiões onde a terra e a água se misturam em diferentes níveis de complexidade. Ele seria também aquele que encontra táticas de caráter simbólico-prático para acompanhar as constantes modulações do meio no qual está engajado (Isabelle; Silveira, 2019, p. 2013).

Nesse sentido, ao observar o campo, a lama³⁹ surge como um ser híbrido que se configura tanto no inverno quanto no verão, resultante da dinâmica entre a água e a terra. Mesmo que o interlocutor mencione preferir quando não há lama, a relação com esse elemento já é esperada e considerada normal. Como ele diz, “*tanto faz*” ser inverno ou verão; a constância desses dois estados se manifesta na lama. Embora a lama possa ser vista como um desconforto, as pessoas sabem como se relacionar com ela quando surge.

Esse modo de vida anfíbio das pessoas não se manifesta apenas na relação com as diferentes paisagens, mas também na maneira como interagem com os objetos que facilitam a vida durante os momentos de transição entre as águas, como os rabudos e as motos. Nesse sentido que se evidencia nessa relação das pessoas com as paisagens e os objetos, o fato de ser normal as pessoas saberem só de ouvir o barulho de quem é o rabudo ou de quem é a moto antes mesmo de ver a pessoa, os barulhos, principalmente dos rabudos, eram tão altos que, muitas vezes, me acordavam pela manhã durante a pesquisa de campo na Ilha Pau de Rosa. Em uma conversa com Bruno, ele mencionou que, no verão, quando o ambiente estava seco, o lugar se tornava mais silencioso, pois os rabudos não passavam.

Flávio Silveira (2016) parte do pressuposto de que o contexto é constituído por um conjunto complexo de agências nas paisagens, abrangendo tanto as agências técnico-culturais dos humanos quanto as agências não-humanas. Assim, o humano “constitui a paisagem à medida que é constituído por ela” (p. 289). Dessa forma, é possível entender a relação das

³⁹ Na Amazônia existem diversas relações com a lama, e uma dessas relações se evidenciam em um bloco de carnaval no município de Curuçá, cujo nome se chama Pretinhos do Mangue, no qual o abadá é a própria lama. Para saber mais ver Ferreira, 2019.

mudanças nas práticas das pessoas com os objetos e como isso influencia as paisagens. Isso se aplica não apenas aos equipamentos, mas também à chegada da energia elétrica no lugar, embora não seja estável, é de grande importância para as pessoas.

Uma das conversas que ouvi durante a pesquisa de campo abordava a diferença de barulho quando a energia elétrica faltava, já que as pessoas ligavam os motores de suas casas para gerar eletricidade. Uma das interlocutoras comentou: *“lá em casa já não é pavulagem, que já estranha com a zuada do motor da luz”*. Ela completou dizendo que o motor tinha funcionado para bater o açaí e fez imitação do barulho: *“braaaabrabraa [menção ao barulho do motor] e quando parou ficou um silêncio”*. Outra pessoa respondeu: *“lá em casa é bem uns cinquenta motor na boca da noite [todos rimos com o exagero], aí quando tem linhão [energia elétrica] fica tudo silêncio, mas quando não tá é motor funcionando pra todo lado”*.

Ao perceber essas outras paisagens, compreendo que o imaginário de “interior” calmo e silencioso na vida cotidiana revela, na verdade, uma fluidez e uma diversidade de sonoridades. Nesse contexto, as pessoas exercem sua agência na produção dessas experiências, reorganizando o lugar. Como afirmam Flávio Silveira e Manuel Filho (2005): “o objeto, portanto, fala sempre de um lugar, seja ele qual for, porque está ligado à experiência dos sujeitos com e no mundo, posto que ele representa uma porção significativa da paisagem vivida” (p. 40).

Isso denota que a vida das pessoas não está fixa ou isolada do exterior, mas é dinâmica, refletindo-se nas relações que mantêm com as paisagens, sejam elas visuais, sonoras, entre outras, assim como nas relações das pessoas com os objetos. Dessa forma, o uso desses objetos na prática de suas vidas cotidianas está presente no modo de vida ribeirinho. Esses objetos são essenciais na forma como as pessoas se relacionam e produzem a paisagem, não apenas criando uma nova paisagem visual, mas também transformando a paisagem sonora, na qual o barulho do motor da moto, do rabudo e da energia elétrica constituem a experiência de viver no “interior”.

Nesse sentido, é possível perceber que a noção de espaço é também uma construção social. No caso desta pesquisa, a definição de distância – o que é perto ou longe – é mediada pela facilidade ou dificuldade de acesso a determinados lugares, o que se relaciona à presença ou ausência da água e aos objetos disponíveis para a mobilidade, em meio às variações nos volumes das águas.

Evans-Pritchard (2007) argumenta que a distância estrutural dos Nuer está relacionada à posição das pessoas dentro de um sistema social:

A natureza da região determina a distribuição das aldeias e, por conseguinte, a distância entre elas, porém os valores limitam e definem a distribuição em termos estruturais e fornecem um conjunto diferente de distância. Uma aldeia nuer pode estar equidistante de outras aldeias, mas, se uma destas duas pertencer a uma tribo diferente daquela a que pertence a primeira aldeia, pode-se dizer que ela está estruturalmente mais distante da primeira aldeia do que da última, que pertence à mesma tribo (Evans-Pritchard, 2007, p. 123).

Para os Nuer, a classificação da distância sobre o que é perto e o que é longe acontece pela relação de parentesco, quem está mais perto é quem é da mesma aldeia, mesmo que as aldeias estejam a quilômetros de distância entre si. Assim, não é o espaço em si que determina a distância entre os grupos, mas sim as relações e os valores atribuídos a ela.

Vamos voltar ao exemplo sobre a relação entre “interior” e “centro” que abordei no primeiro capítulo. Nesse contexto, a categoria “interior” é comparativa e relacional, dependendo de quem fala e de onde se fala. O “centro” aparece para algumas pessoas como o “interior” do “interior”, uma vez que é visto como um lugar difícil de chegar. Ora, ele só é difícil de chegar, e longe, sempre pelo “outro”, a depender das condições desse outro em se relacionar com as paisagens e com as tecnologias para se chegar ao lugar, logo, a noção de distância também vai ser relacional.

Vou exemplificar melhor: durante uma conversa formal com Júlia, uma das minhas interlocutoras, perguntei a ela se gostava de morar na Ilha Pau de Rosa, e ela respondeu:

Não, até que não é num gostar de tá aqui, até que aqui é bacana, só que é tudo longe, né?! [pausa para o barulho do rabudo passar], às vezes dificulta pra pessoa chegar na cidade, né?! que fica longe e fica ruim pra gente se locomover daqui pra lá. Até que agora a gente conseguiu essa voadeira aí já é uma benção, mas quando era pra ir em barco do açai, meu Deus, é muito sacrifício pra chegar lá. [...] Eu até falo, digo que quando termina o inverno digo que saí da minha prisão [risos], porque lá não né?! [Boa Vista] a pessoa tem pra onde sair né?!, vai pra frente, sai pra algum lugar, aqui se não tiver um casco a pessoa não sai (Júlia, 20/03/2023).

Em uma conversa informal com Laura, outra interlocutora, ela me contava que durante o verão sua casa se tornava muito bonita, parecendo um “campo de natureza”. Ela também mencionou como a frente da casa ficava nesse período e que, para chegar à Estância durante o verão, era preciso ir apenas de moto. Ela completou:

Eu digo assim, que de inverno eu penso pra sair daqui e no verão muito mais [risos], tem vez que a gente vai de moto pra aí... eu já cheguei a andar de moto que a gente chega mais atolada lá de que... quando entra naquelas valas, meu Deus do céu [risos], mas até que é divertido e é rápido né?!. Mas mana, a pé,

meu Deus, a professora diz, ela já tentou a pé de lá. Lá da Estância quatro horas de viagem a pé, cansativo mesmo, mas ela encarou, ela já encarou muita barreira (Laura, 21/03/2023).

Logo depois, perguntei a ela se gostava de morar ali e ela respondeu:

Gosto, eu não me vejo em outro canto ainda [risos], mas porque na verdade eu nunca saí daqui né?! porque eu nasci e me criei aí tudo já faz parte daqui e já tô acostumada já, na época do verão, às vezes assim, como é difícil pra gente ir pra Boa Vista, mas pra gente ir passear assim, e ir pras suas casas é tudo mais fácil no verão, é só descer, não precisa de casco né? [risos] (Laura, 21/03/2023).

Durante minha estadia no verão, percebi que meus interlocutores da Ilha Pau de Rosa se locomoviam muito mais para lugares próximos do que no período do inverno. Isso me surpreendeu, pois acreditava que os deslocamentos seriam mais fáceis durante o inverno devido ao rio e à possibilidade de usar barcos até suas casas. No entanto, ao chegar ao campo não foi isso que observei. Na verdade, as pessoas se deslocam durante o inverno, quando o rio enche, para lugares considerados mais distantes, pois a viagem de barco se torna mais confortável. No verão, há um deslocamento muito mais frequente no cotidiano, mas para lugares mais próximos, utilizando motos e até mesmo a pé. Cheguei a questionar Eduarda, perguntando: “*vocês andam mais por aqui por perto no verão né?*”. Ela me respondeu que conhecia melhor os lugares durante o verão porque era mais rápido chegar de moto. Logo depois, deu como exemplo um interior chamado Atuíá⁴⁰, dizendo que era muito mais perto ir para lá de moto do que de rabudo.

Percebe-se que o que as pessoas definem como perto e como longe é relacional, especialmente porque a presença ou ausência das águas produz diferentes relações entre os moradores e a paisagem. Assim, se para uma pessoa, durante o inverno, não houver um casco para se locomover pelo rio, a possibilidade de deslocamento fica muito mais restrita. Nessa configuração da paisagem, as pessoas passam a depender de outros equipamentos e tecnologias adequadas para interagir com essa paisagem.

Lembro que, no outro dia depois ao aniversário, o irmão e o primo de Eduarda foram levar a tia dela de volta para sua casa, que fica no rio Anajás. Assim que eles voltaram, a mãe de Eduarda comentou: “*espia, vocês já foram lá? Agora tão perto*”, referindo-se ao fato de que a viagem de moto era muito mais rápida do que se tivessem ido de rabudo.

O que condiciona o “interior” é essa relação entre o que está mais perto e o que está mais longe de chegar, ou o que é mais fácil ou mais difícil de acessar, o que, por sua vez, está

⁴⁰ Apesar de estar próximo da Ilha Pau de Rosa, faz parte do município de Muaná.

relacionado até onde as diferentes tecnologias e objetos conseguem ou não interagir com a presença ou ausência da água. Se eu não tenho o equipamento necessário para chegar a um lugar, o “interior” se torna mais “interior”, pois significa que se torna mais difícil o acesso.

O que é considerado perto ou longe está diretamente relacionado à facilidade ou dificuldade de interagir com a paisagem, e isso vai depender se as pessoas têm ou não os equipamentos mais ou menos adequados para tal. Se a determinação do tempo que levo de um lugar a outro é influenciada pelas paisagens e pelos objetos que me permitem chegar ao destino, então, quanto menos recursos e meios eu tiver, mais distante e longe se tornará para mim.

3.5 Relação entre objetos e corpos híbridos

Diante disso, nesta seção busca-se uma análise da vida das pessoas em movimento, apresentando como a relação delas com os objetos e as paisagens produz deslocamentos, além de identificar os fatores que facilitam ou dificultam esses movimentos. Nesse sentido, surgirão diferenciações nas relações de gênero, classe e também nas questões geracionais. Para Arjun Appadurai (2008), do ponto de vista metodológico, é muito melhor para nós compreendermos o contexto e as relações quando entendemos que as coisas em movimento nos mostram como as relações humanas e sociais acontecem.

Na Ilha Pau de Rosa, percebi que o fluxo dos homens jovens está fortemente ligado ao trabalho remunerado. Por exemplo, quando Brunome contou que fazia o trajeto várias vezes por dia. Em uma conversa com outro interlocutor, que me levava de motocicleta de volta para São Sebastião da Boa Vista, um jovem de aproximadamente 20 a 30 anos, ele mencionou que aquele era o primeiro verão que passava na Ilha Pau de Rosa. Segundo ele, costumava ir lá durante o inverno para trabalhar com o açaí e, depois, voltava para casa.

Perguntei de onde ele era, e ele me respondeu que era de Abaetetuba. Então, questionei por que havia decidido se mudar para a Ilha Pau de Rosa, e ele disse: *“lá eu tava muito vagabundo, queria ter minhas coisas mas não tinha dinheiro, e já tava querendo mexer na coisa dos outros, e só ficava o dia inteiro jogando vídeo game, aí vim pra cá pra trabalhar”*. Ele contou que havia aprendido a andar de moto recentemente e que, em um dia, já estava levando pessoas para a Estância. Durante o inverno, ele transportava açaí do rio Anajás até a Vila Varador de rabudo, e da Ilha Pau de Rosa até Pracuúba, enquanto no verão trabalhava com a moto.

Algo que percebi nos homens jovens, tanto no inverno quanto no verão, é que quase todos trabalham com o transporte de açaí durante o inverno, usando rabudos. No verão, eles

também transportam mercadorias para comerciantes ou levam pessoas até a Estância e para outros lugares, utilizando as motos.

Tanto o rabudo quanto a moto apresentam características comuns, sendo utilizados por esses jovens em relação ao trabalho remunerado. Além disso, são objetos ágeis que oferecem uma sensação de autonomia e liberdade, aspectos que estão diretamente ligados às convenções de gênero e à construção de masculinidade desses jovens.

Na tese *“Fazer festa é uma guerra: relações entre vestidos, noivas, anfitriões e convidados na organização de casamentos”* de Michele Escoura (2019) analisa como o casamento transformou a vida de um interlocutor, destacando a motocicleta como um objeto fundamental para entender essa mudança, isso porque a motocicleta que ele utilizava para o “corre”, que no contexto de São Paulo estaria ligado, inclusive, a alguns trabalhos ilegais, – foi o primeiro bem pessoal que ele vendeu para custear partes do casamento. Essa ocasião foi vista como um marco na sua transformação em um “novo homem”, simbolizando uma nova produção de masculinidade, agora desvinculada da moto e da vida arriscada do “corre”, mas conectada ao casamento e às responsabilidades familiares.

Enquanto o “corre” em São Paulo frequentemente se refere a um trabalho ligado à ilegalidade, no Pará, como aborda Lucas Machado (2023) em seu texto intitulado *“No “corre” da rua: uma análise antropológica sobre trabalho informal e evasão escolar entre ambulantes dos coletivos de Belém/PA”*, essa expressão adquire um significado diferente, relacionado a correr atrás de trabalho. Esse contexto também contribui para a construção da masculinidade, principalmente entre homens jovens, enfatizando a capacidade de se auto-prover e se adaptar, estando intimamente ligada ao trabalho informal.

Era comum, nas conversas com meus interlocutores, ouvir que, ao chegar o inverno, muitos meninos paravam de estudar ou faltavam com frequência à escola, preferindo trabalhar e ganhar dinheiro com a coleta do açaí. O peso social e moral do trabalho remunerado recai de forma mais acentuada sobre os homens, principalmente aqueles que estão transicionando da juventude para a vida adulta. Para meus interlocutores, tanto a moto quanto o rabudo eram imprescindíveis para realizar esse “corre”, pois, esses objetos lhes proporcionavam autonomia para ganhar dinheiro.

Daniel Miller (2013), ao realizar um estudo antropológico sobre “trecos, troços e coisas”, apresenta uma perspectiva sobre a cultura material, na qual sugere que nós também somos trecos, propondo uma exposição de nossa materialidade em vez de negá-la. Para ele, “uma apreciação mais profunda das coisas nos levará a uma apreciação mais profunda das pessoas” (p. 12). O autor analisa a indumentária das pessoas em três contextos distintos:

Trinidad, Índia e Inglaterra, demonstrando como, em cada lugar, a vestimenta produz diferentes dinâmicas e relações sociais. Diante do que Miller propõe, devemos considerar os objetos a partir de sua relação com as pessoas, pois os objetos são mais do que apenas representar e dar significados; “em muitos aspectos, os trecos nos criam” (p. 19). Ou seja, os objetos constroem os sujeitos e, por isso, são essenciais para a compreensão humana.

Perante o exposto, considero que pilotar rabudos durante o inverno em um rio estreito, assim como pilotar motos por um caminho aberto no mato, seja em lama ou sem, exige habilidades e conhecimentos que são intrinsecamente ligados tanto aos objetos de deslocamento quanto à própria paisagem. Esses dois veículos, como elementos essenciais na vida das pessoas, se destacam por sua praticidade, facilidade e agilidade. Além disso, eles se entrelaçam à construção da própria pessoa ao lugar, produzindo tanto determinados contornos de masculinidade (gênero), juventude (geração) e pertencimento local, enquanto “ribeirinhos” e do “interior” (identidade).

Por isso, que Daniel Miller (2013) conclui seu argumento afirmando que “os objetos são importantes não porque sejam evidentes, mas justo o contrário. [...] Muitas vezes, é precisamente porque nós não os vemos” (p. 78). Nesse sentido, a produção de experiências dos ribeirinhos, que antes se realizava com cascos ou outros tipos de barcos, agora se dá, mais recentemente, com os rabudos e também acontece com as motocicletas.

Quando o interlocutor menciona que se mudou para a Ilha Pau de Rosa e que agora trabalhava lá não apenas no inverno com o rabudo, mas também aprendeu a trabalhar com a moto no verão, isso indica que ele que aprender a se relacionar com a paisagem ao transitar pelo lugar também em outros fluxos de água (ou à sua ausência). Ao tomarmos consciência dos objetos, conseguimos perceber como eles influenciam nosso comportamento, além de contribuírem para a construção da identidade e do pertencimento. No caso desta pesquisa, observa-se que o modo de vida está ligado a saberes específicos que não são naturais, mas sim construídos socialmente. Ao analisarmos objetos como o rabudo e a moto, fica evidente que eles são parte integrante dessa construção.

Terezinha Bassalo (2011), em sua dissertação “*Diálogos com a metrópole: um estudo antropológico sobre moradores da ilha do Maracujá em relação de proximidade com Belém (PA)*”, observa os deslocamentos de seus interlocutores, considerando como o corpo se posiciona diante de uma fluidez ou fixidez em seus cotidianos. Para ela, é fundamental refletir sobre como, no cotidiano, o corpo se movimenta ao interagir com o lugar, sendo marcado por técnicas corporais e pelo exercício do equilíbrio em diferentes superfícies. Assim, seja pelo rio,

pela lama ou pelo asfalto, e utilizando motos ou barcos, há uma habilidade com o próprio corpo que se constitui nas relações e nos conhecimentos por meio dos fluxos.

Por outro lado, Michele Escoura (2012), em sua dissertação “*Girando entre Princesas: performances e contornos de gênero em uma etnografia com crianças*”, ao analisar a produção de gênero nas coisas e seu impacto nas relações sociais das crianças com os objetos, percebeu observou que um desentendimento entre elas, que utilizavam mochilas para praticar atos de agressão, revelava como esses objetos se tornavam partes integrantes de seus corpos. Isso demonstra que a produção de gênero está associada ao consumo e à materialidade das coisas, com os objetos aparecendo entre as crianças como uma extensão de si mesmas.

Nesse sentido, a autora nos ajuda a compreender que determinados objetos com os quais nos relacionamos se tornam tão importantes para nossa vida que os transformamos em extensões de nossos corpos. Diante disso, ao observar as motos e os rabudos como essa extensão, compreende-se que existe uma diferenciação de corpos dentro do sistema de diferenciação de gênero. Assim, cada corpo pratica o lugar de maneira diferente, utilizando técnicas corporais diferentes.

Na Ilha Pau de Rosa, a dinâmica em torno das motos ilustra bem essa diferenciação. A maioria das pessoas que pilotam são homens jovens, enquanto as mulheres frequentemente ocupam a garupa como passageiras. As mulheres mais velhas, predominantemente evangélicas, costumam se sentar de lado na garupa, diferenciando-se assim das mulheres jovens. Isso mostra que as técnicas corporais relacionadas ao uso da moto variam, não são apenas em função do gênero, mas também considerando marcadores geracionais e, neste caso, religiosos. Ao observar o campo, é possível perceber como a relação com os equipamentos produz gênero. As coisas não circulam sozinhas, mas “são postas em relação com e entre as pessoas” (Escoura, 2012, p. 133).

Significa dizer que o objeto só existe em relação à pessoa, e cada indivíduo atribui significados a esse o objeto de acordo com a maneira que se relaciona com ele. Ao mesmo tempo, essas relações com os objetos também moldam as relações entre as pessoas. Diante disso, observei que, apesar de algumas mulheres pilotarem rabudos, apenas uma mulher, a da dona da casa onde eu estava, pilotava moto. A moto dela era uma Honda Pop, um modelo mais baixo e comum na área urbana, ideal para iniciantes e usada para locomoção a lugares próximos.

Visto que se lembrarmos da tabela das motocicletas acima e compararmos a moto do modelo Bros com a do modelo Pop, é possível ver que a Bros, que é a mais utilizada pelos homens no Pau de Rosa, é maior com relação ao tamanho e a potência frente à Pop. Nesse sentido, a Pop era a moto utilizada pela mulher principalmente para fazer a locomoção para o

trabalho na escola que ficava próximo a casa, e dificilmente ela serviria para fazer o trajeto do Pau de Rosa até a Estância, que é um caminho mais longo e repleto de percalços.

O corpo masculino, assim como o feminino, ao se relacionar com as motocicletas e os rabudos vai performar maneiras diferentes de manejar esses objetos, o que resulta na produção de espaços e temporalidades também diferentes. Isso ocorre porque suas experiências e relações com esses objetos são generificadas. Por exemplo, a interlocutora que utiliza a moto Pop, ao usar o equipamento apenas para ir a lugares próximos, provavelmente não terá acesso a lugares que poderia alcançar com um moto Bros, devido às limitações tanto do próprio veículo quanto da paisagem.

Ellen Woortmann (2018) afirma que:

A construção do tempo é também a construção do gênero pois ele é percebido através de experiências que são específicas a cada gênero, em espaços que lhes são também específicos. Se o tempo e o espaço são categorias universais do pensamento, são também categorias pensadas culturalmente; cada sociedade os pensa à sua maneira, segundo sua cultura e sua história particular. Por outro lado, cada sociedade é constituída por (e constitui) pessoas diferenciadas localizadas em relações de gênero - dimensão que aqui me interessa -, de classes sociais etc., e localizadas também nas relações entre seus lugares e outros lugares (Woortmann, 2018, p. 14).

Assim como Michele Escoura (2012) demonstra que as relações de gênero se manifestam na própria relação das pessoas com os objetos, Ellen Woortmann (2018) nos mostra que a construção de gênero também se dá em relação ao espaço, ao tempo e relação entre lugares.

Além disso, o próprio ato de se deslocar gera custos, pois está diretamente relacionado à capacidade financeira de adquirir equipamentos e combustível, permitindo uma locomoção independente. Isso implica também ter dinheiro suficiente para contratar um serviço de transporte⁴¹. Lembro da interlocutora Laura, que, enquanto conversávamos em uma manhã tomando café, mencionou sua experiência de ir para a Vila Estância durante o verão. Ela destacou que não enfrentava muitas barreiras, como explicou: *“nós até que não porque lá os meninos, meus cunhados quase tudo tem moto aí já, aí meu irmão tem também, aí as vezes eu falei com ele e ele me levou lá, como é irmão já pagava menos [risos]”*. Isso mostra que, mesmo com os parentes de Laura possuindo os equipamentos, ela ainda arcava com um custo, mas a

⁴¹ A título de exemplificação da minha viagem, os custos que tive de Belém para a cidade de Boa Vista uma viagem na rede foi R\$60,00, a lancha da cidade para o rio Pracuúba custou R\$ 25,00. Durante o inverno precisa de passagem de conhecidos ou parentes que te busquem de rabudo, e durante o verão também até chegar na Estância, e de moto custou R\$ 60,00 da Estância até o Pau de Rosa.

presença desses veículos tornava a viagem menos onerosa para ela do que seria se não os tivesse.

Basta lembrarmos das tabelas acima, que descrevem os valores dos barcos e das motocicletas, para entendermos que esses objetos não são acessíveis a todos. Nesse contexto, a posse ou a falta de um equipamento está diretamente relacionada à classe social, influenciando quem tem condições de se deslocar e quem não as tem. O acesso a esses meios de transporte é, portanto, um fator que determina a mobilidade das pessoas.

Outro fator que influencia diretamente as dinâmicas de deslocamento local é a questão geracional. Uma pessoa mais jovem tende a se aventurar em distâncias mais longas e em trajetos mais difíceis ou perigosos, sentindo menos impactos físicos da viagem. Em contraste, as pessoas mais idosas, enfrentam limitações em suas condições corporais, o que restringe os tipos de deslocamentos que conseguem realizar. Em uma conversa com Laura, ela comentou:

A minha mãe que diz, é minha filha eu não tinha intenção de sair daqui de casa no verão não, mas eu acho que como eu com teu pai já tamo aposentado acho que nós vamo aguentar até um tempo, depois nós vamo embora [risos], porque nós não aguentamo, assim, na época do verão né, lá pro rumo de Boa Vista que o papai tem casa pra lá, porque não tá sendo mais pra mim, já fiz muita coisa nesse caminho aí de ir, já não tô dando conta mais [risos]. E eu, a senhora que sabe, porque a pessoa quando é nova é uma coisa, depois que a gente chega na velhice né. Mas ela e o papai não vai mana (Laura, 21/03/2023).

Ou seja, chega um momento em que a locomoção se torna difícil para uma pessoa idosa, não apenas pela relação com a idade, mas também pela dificuldade de se equilibrar em uma motocicleta por longos períodos e em caminhos que nem sempre são favoráveis. Além disso, a própria relação com a paisagem limita o deslocamento de pessoas mais velhas. Um exemplo disso é um casal do rio Tucupi, que durante o inverno passava mais tempo na cidade do que no interior, indicando como as condições de mobilidade podem impactar o cotidiano e as decisões de vida.

Maria: É, quase ninguém vai pra lá [no inverno].

Joaquim: Agora né, porque num tempo atrás não, nós tinha força pra tá pelo igarapé e nós ia embora, botava matapi por aquelas cabeceira tudo.

Maria: Agora ninguém dá conta.

Joaquim: Agora não dá nem pra roçar mais direito... Olha, pra mim não tinha tempo, todo tempo era bom né, mas de um certo tempo pra cá é mais no verão, além de que tem o açaí pra gente tá lá entertido.

Maria: E... e, porque agora os pequeno [filhos] têm demais medo da gente cair, fica liso né quando chove.

Isso significa que a mobilidade, ao considerar as variáveis de gênero, classe e geração, deve ser analisada de forma articulada. A preocupação com o deslocamento entre lugares, dependendo das condições temporais e das capacidades individuais, revela a complexidade das relações sociais. Assim, a análise deve considerar as subjetividades e corporalidades, reconhecendo que diferentes grupos experienciam e praticam a mobilidade de maneiras distintas, influenciadas por seus contextos e vivências.

Nesse sentido, que Avtar Brah (2006), ao formular um esquema analítico da diferença, evidencia como discursos e práticas são marcados pelas relações sociais, posições de sujeitos e subjetividades. Isso nos permite analisar as categorias de diferenciação social de forma articulada. Assim, o uso das motos e rabudos por homens jovens resulta em experiências distintas, que variam entre os gêneros e faixas etárias. Cada sujeito desenvolve uma relação com o território a partir da sua posição social, o que influencia tanto percepção quanto na produção desse espaço.

A mobilidade dos interlocutores acontece pela relação em ter ou não os meios ou os equipamentos que permitam os deslocamentos, que são marcadas pelas suas posições como sujeitos, nesse caso, a partir de uma construção de gênero, classe e também geracional, observados diante das relações sociais das pessoas entre si, com os objetos e as paisagens. Diante disso, é possível perceber que tais posicionalidades dos sujeitos, na realidade, agem de forma articulada e se relacionam para a produção desses sujeitos.

Se a relação das pessoas está constantemente sendo condicionada pelas relações entre elas, as paisagens e os objetos, essa nos parece ser a imagem do ciborgue de Donna Haraway (1991). A autora em seu texto *“O manifesto ciborgue: a ciência, a tecnologia e o feminismo socialista nos finais do século XX”*, nos apresenta a figura do ciborgue como “um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo” (p. 222), um conceito essencial para refletir sobre as relações sociais. Para ela,

o ciborgue surge no mito precisamente no ponto em que a fronteira entre o humano e animal é violada. Longe de serem sinal de um confinamento das pessoas em relação aos outros seres vivos, os ciborgues são um sinal de uma ligação perturbadora e prazerosamente estreita. [...] As máquinas dos finais do século XX vieram tornar completamente ambígua a diferença entre o natural e o artificial, a mente e o corpo, o autodesenvolvido e o externamente criado, e muitas outras distinções que costumavam ser aplicáveis a organismos e máquinas (Haraway, 1991, p. 226).

O que Donna Haraway (1991) vem nos mostrar é como a tecnologia e a ciência têm rompido as fronteiras entre o orgânico e o inorgânico, assim como entre natureza e cultura,

embaralham as fronteiras, esse ser híbrido gera instabilidade nessa dicotomia e complexifica as relações sociais. Esse mundo ciborgue se refere a “realidades sociais e corporais realmente vividas, um mundo onde as pessoas não têm medo de sua afinidade e ligação com os animais e as máquinas” (ibid, p. 231). Para a autora, a figura do ciborgue serve como um recurso para refletir sobre a realidade social e corporal, afirmando que o ser humano é um ciborgue, ou seja, um ser híbrido cuja existência é afetada pelas máquinas, que fazem parte de nosso processo de vida e de nossa corporização.

É nesse sentido que, ao observar o modo de vida das pessoas na prática, percebe-se que a relação dos sujeitos ribeirinhos é híbrida, pois sua corporização mistura não apenas elementos orgânicos, mas também objetos fazem parte do que a pessoa é. As tecnologias se tornam extensões de seus corpos na sua relação com seus meios de deslocamento, como motos, rabudos ou cascos. A noção de pertencimento está ligada à construção do saber. Ser ribeirinho ou ser do “interior” implica um entendimento profundo sobre como transitar nesse espaço, saber onde posicionar seus corpos, como se relacionar com as paisagens em diferentes condições de água e volume, e quais os objetos e equipamentos são necessários para essa mobilidade.

A criação do pertencimento, portanto, está na prática de saber se relacionar com as paisagens e com os equipamentos. Quanto mais híbrido se torna esse corpo, melhor consegue se relacionar com as paisagens, pois, o modo de vida está intrinsecamente ligado ao saber específico necessário para se deslocar, seja pelas águas, pela lama, ou na poeira seca. Isso mostra, em primeiro lugar, que o modo de vida em São Sebastião da Boa Vista não está dissociado da tecnologia. Em segundo lugar, destaca a importância de como as pessoas se relacionam com os objetos que são essenciais no cotidiano, não apenas lanchas, voadeiras, rabudos, cascos ou outras variedades de barcos, mas também motocicletas, que agora se integram à vida ribeirinha.

3.6 Para além do rio, as águas

Como devemos lembrar, a categoria “ribeirinho” – como exposto no início deste texto – para o Estado, refere-se a um modo de vida atrelado ao rio. Assim como dentro da literatura, existem diversas denominações para essa população que também partem do pressuposto de uma relação com o rio. Karl Arenz (2000) utiliza o termo “moradores do beiradão”, enquanto Genisson Chaves e Lourdes Furtado (2017) falam de “povos das águas”. Lourdes Furtado e Maria Maneschy (2002) ampliam a discussão com o conceito de “ribeiridade”. Apesar das diferentes nomenclaturas, todos esses autores concordam que os ribeirinhos são aqueles para quem o rio representa um espaço de referência identitária.

Além disso, o Guia de Políticas Públicas para Povos e Comunidades Tradicionais (2022,) destaca que a característica principal “que unifica os ribeirinhos espalhados pelo território amazônico é a profunda integração entre vida humana e o ciclo dos rios” (p. 20). O Guia também menciona o “isolamento geográfico” como um elemento marcante de unificação. No entanto, essa afirmação pode ser questionada à luz do que propõe Barth (1998), que argumenta que a identidade e a formação de um grupo não decorrem do isolamento. Segundo ele, “persiste uma visão simplista de que o isolamento geográfico e social tenham sido os fatores críticos para a sustentação da diversidade cultural” (p. 188). Concordamos com Barth ao considerar essa perspectiva simplista, pois o campo mostrou que a vida das pessoas está sempre em movimento, caracterizada pela mobilidade e interação entre elas e diferentes paisagens. Assim, as fronteiras não funcionam apenas como demarcações que separam; como Barth ressalta, “as fronteiras persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam” (p. 188).

Embora concorde com os autores e com o Estado que o rio é fundamental para a configuração do modo de vida dessa população, considero que a concepção que liga a vida e a identidade “ribeirinha” exclusivamente ao rio se revela insuficiente para capturar a complexidade das diferenças e relações que compõem a experiência e o modo de vida dos meus interlocutores. A partir da pesquisa de campo, foi possível observar que existe uma relação não apenas com o rio, mas com uma variedade muito maior de águas que influenciam os tempos, os movimentos e o cotidiano da vida naquele espaço frequentemente generalizado pelo Estado como “ribeirinho”.

Tendo em vista que até aqui discutimos como a água se relaciona socialmente com as pessoas, seja pela sua presença ou ausência, e que é nas suas variações que elas praticam seu modo de vida, podemos lembrar da declaração de Gallo, sobre o Marajó:

Quem manda aqui não é o Presidente da República, não é o Governador, não é o Prefeito, aqui domina uma ditadura absoluta e incontestável, [...] é um dado de fato, quem manda é a água. [...] As estações do ano aqui, têm um nome exclusivo: água, lama e seca. Em última análise é sempre a água que, com sua presença ou ausência, denomina e caracteriza (Gallo, 1980 [2015], p. 65).

É incontestável a importância das águas na vida das pessoas. Nesse sentido, posso afirmar que não apenas a relação com o rio é crucial, mas que as várias águas como um todo são parte essencial da construção da percepção, do pertencimento e do vínculo com o lugar e com as pessoas. Assim, vejo o movimento das águas da mesma forma que Antônio Bispo (2023) propõe:

A água ela não reflui, ela transflui e, por transfluir, chega ao lugar de onde partiu, na circularidade. Ou seja, ela vai na correnteza, encontra outras águas, fortalece-se na correnteza, mas ao mesmo tempo evapora, percorre outro espaço, em forma de nuvem, e chove. A chuva vai para outros lados, mas também volta para as nascentes. [...] Elas não vêm pelo mesmo percurso, caminho ou curso. Elas vêm na circularidade (Bispo, 2023, p. 31).

Nesse sentido, as pessoas se movimentam, circulam e se deslocam em confluência com essas águas, que se constituem de agência tanto quanto os humanos. Assim, as vidas se entrelaçam em uma relação dinâmica, criando vínculos, experiências, pertencimentos e identidades.

Visto que o modo de vida está intrinsecamente ligado à habilidade de se relacionar com essas diferentes águas, assim como com os distintos objetos e equipamentos que se tornam essenciais no cotidiano, percebemos que esses itens funcionam como extensões do próprio corpo. Isso desafia o imaginário comum sobre as pessoas que vivem das águas, onde saber se deslocar por meio dos barcos e motocicletas é parte fundamental da vida “ribeirinha” e do “interior”.

Tendo em vista toda a discussão sobre o “interior” apresentada acima e na qual, como vimos, é desencadeada diante de um processo histórico social que o denota como aquilo que está fora da modernidade. Assim, o “interior” é frequentemente descrito como um lugar que precisa de “desenvolvimento” e “progresso”. Esse imaginário se baseia na noção de modernidade, cuja narrativa ocidental está vinculada à dominação colonial e à ideia de superioridade de conhecimento, sustentando uma visão universal da história baseada na ideia de progresso.

Articulada entre dualismos como o de primitivo/civilizado ou tradicional/moderno, a perspectiva ocidental e eurocêntrica, que formou a colonialidade do poder, baseia-se em um evolucionismo linear. Nesse modelo, existe um “estado de natureza” passível ao desenvolvimento, que precisaria ser capturado e manejado para se igualar à “sociedade moderna”, vista como o ápice da civilização. Aquilo que não se encaixa nesse padrão é frequentemente rotulado como um exemplo de “atraso”. Essa lógica distorce até mesmo a percepção de tempo, onde tudo o que não é ocidental, europeu ou moderno é reduzido a uma representação do passado (Quijano, 2000).

Nesta dinâmica de poder, a modernidade é apresentada como o caminho que toda a humanidade deve seguir. Como aponta Krenak (2020), “o caminho é progresso: essa ideia prospectiva de que estamos indo para algum lugar. Há um horizonte, estamos indo para lá, e

vamos largando no percurso tudo que não interessa, o que sobra, a sub-humanidade” (p. 7). O processo da modernidade se constitui como um importante aparelho ideológico que se sustenta no controle absoluto do homem seja sobre a natureza, sobre o “outro” e sobre as diferenças, em uma tentativa incessante de ordenar a realidade, pois, de acordo com Ingold (2012), a sociedade moderna tem aversão ao caos (Castro-Gómez, 2000; Ingold, 2012).

A noção de tempo e espaço se insere nesse jogo em que ser moderno equivale a ter controle sobre a natureza. O estado de natureza é visto como o ponto de partida, e tudo o que está associado a isso deve ser transformado e controlado. Essa perspectiva moldou a ideia do “interior”, alicerçada no ideal de modernidade, desconsiderando as vozes e experiências das pessoas que vivem nessas regiões. No fim das contas, prevalece a necessidade de dominar a natureza, relegando a segundo plano as visões e práticas locais.

Neste trabalho, os dados da pesquisa de campo nos ajudam a contrapor a visão de que ser do “interior” e estar em relação direta com as águas seria, por conseguinte, estar ligado a um modo de vida “atrasado”, definido pela ideia de que quanto mais o ser humano controla a natureza, mais moderno ou civilizado ele é. Ao olharmos para o campo, percebemos que a experiência de vida das pessoas se constitui nos fluxos das águas; o “interior” se produz a partir de uma dinâmica própria, que se complexifica com a presença e/ou ausência das águas, tanto quanto em como se relacionar com essas paisagens requer utilizar de tecnologias e equipamentos que facilitem essa relação.

Assim, rompemos com a ideia que atrela esse modo de vida ao que está “atrasado” em relação ao tempo, questionando o próprio conceito de tradição. Nesse sentido, o tradicional aqui não é algo fixo e apartado do seu tempo, mas sim aquilo que utiliza as tecnologias disponíveis para dar continuidade e facilitar seu próprio modo de vida, visto que vida é dinâmica e está em constante processo de construção.

Diante disso, afirmo que ser “ribeirinho” ou ser do “interior” em São Sebastião da Boa Vista é um modo de vida articulado no trânsito e na mobilidade entre os “interiores” e a “cidade”. Nesse contexto, as pessoas produzem as paisagens, assim como são produzidas por elas, resultando em uma relação mútua. Esse modo de vida revela uma ampliação das relações que vão além do rio, envolvendo também saber se relacionar com outras águas, como a chuva e a lama. Seja na presença ou na ausência da água, ela desempenha um papel central nas relações de trabalho, familiares, de medição de tempo e espaço, e nas brincadeiras. A relação entre humanos e não humanos que constituem essa realidade é, portanto, intrínseca à experiência que produz o modo de vida das pessoas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao concluir esta dissertação, lembrei-me das vezes em que estudei em Belém durante a graduação, longe dos meus familiares. Refletia sobre o quanto eu estava abrindo mão do cotidiano da minha família e da vivência, especialmente do compartilhamento de conhecimento com meus avós, para me dedicar a um outro tipo de conhecimento, o científico. Essa dualidade me angustiava, pois enquanto eu aprendia mais de outras coisas, ao mesmo tempo perdia a oportunidade de aprofundar sobre a vida cotidiana da qual eu naturalmente cresci e que o que se aprende muitas das vezes é na prática da vida.

Diante disso, ao refletir sobre esta dissertação, sinto-me satisfeita por ter tentado dar o mesmo status do conhecimento científico da academia para o conhecimento da vida vivida na prática cotidiana das pessoas. Durante essa jornada, aprendi imensamente, não apenas sobre debates, teorias e metodologias da antropologia, mas também sobre como me relacionar com as pessoas e entender a vida no “interior”. Cada vez mais, aprofundei meu conhecimento sobre objetos que sempre me foram familiares, assim como o rio, os igarapés, a lama, a chuva e, em suma, todas as águas que moldam essa realidade.

É como Ingold (2015) afirma: “tanto a preocupação em estudar esse mundo, quanto habitá-lo são as mesmas coisas, a tarefa é sempre “seguir o que está acontecendo” (p. 41), olhando para os múltiplos caminhos do devir, que se seguem em movimento. Nesta dissertação, minha intenção foi menos encontrar respostas definitivas e mais acompanhar as percepções das pessoas sobre suas próprias vidas. Assim, vejo este trabalho como um passo em direção a novos movimentos e caminhos que poderão se desdobrar no futuro.

Nesse sentido, em um primeiro momento, procurei mostrar a formação histórico-social que levou à criação da categoria ribeirinho e como ela é utilizada pelo Estado como uma política de valorização dessa população. A partir do campo, identifiquei dois movimentos: o primeiro é que a identidade ribeirinha é acionada no cotidiano de forma esporádica. Percebi que a categoria “interior” complexifica as relações locais, flutuando entre uma conotação acusatória, carregada de estereótipos negativos historicamente associados aos ribeirinhos, e o sentimento de pertencimento que envolve ser do “interior”. Assim, a categoria “interior” permeou todo o trabalho, manifestando-se sempre de maneira relacional, pois se constitui nesse jogo de diferenças.

Se antes o meu olhar estava em entender como a categoria ribeirinha aparecia no cotidiano e nas narrativas das pessoas, e se elas acionavam ou não essa identidade, além de explorar o imaginário amazônico que retrata o ser ribeirinho como “exótico”, “atrasado” e “romantizado” sob a ótica do “outro” na literatura, a partir do campo percebi que, nas relações

dos moradores de São Sebastião da Boa Vista, não é a categoria ribeirinho que carrega uma carga negativa, mas sim a identificação como sendo do “interior”.

Assim, compreendo que a categoria “interior” é mais significativa para a população boavistense, pois é por meio dela que eu e meus interlocutores nos julgamos e somos julgados; é a lente pela qual nos vemos e somos vistos. Portanto, ao observar para as práticas cotidianas, fica claro que as identidades não são fixas; elas podem ser reafirmadas ou repudiadas, dependendo da posição do sujeito.

No segundo e último capítulo, identifico que o termo “interior” representa uma dinâmica de vida complexa, relacionada aos movimentos e paradas. Essa dinâmica não diz respeito apenas às relações entre as pessoas, mas também abrange a conexão delas com os lugares, as paisagens e os objetos. Há um conhecimento e uma forma de viver que se forjam nessa inter-relação na qual as pessoas estão o tempo todo tentando manejar as suas relações diante de uma variedade de águas.

A partir disso, percebo que a definição de ribeirinho feita pelo Estado reduz a identidade a uma mera relação com o rio. Na verdade, o reconhecimento da identidade, seja “ribeirinha” ou “interior”, está na relação não apenas com uma água (rio), mas sim com várias águas, e são essas águas que constituem os elementos de identificação, produção e percepção da vida. Assim, as águas não são apenas mediadoras de relações, mas se constituem como as próprias relações sociais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABU-LUGHOD, Lila; A escrita contra a cultura. Tradução: DO REGO, Francisco Cleiton Vieira Silva; DURAZZO, Leandro. **Equatorial–Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**, v. 5, n. 8, p. 193-226, 2018.
- ABREU, Francisco A. M.; CAVALCANTE, Itabaraci N.; MATTA, Milton A. S. O Sistema Aquífero Grande Amazônia - SAGA: um imenso potencial de água subterrânea no Brasil. In: **Congresso Internacional de Meio Ambiente Subterrâneo**, 2013.
- ALENCAR, Edna. **Terra Caída: Encantes, lugares e identidades**. 2002. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.
- ALMEIDA, Alfredo W. B. de. **Antropologia dos Archivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8/Fundação Universidade do Amazonas, 2008.
- ALMEIDA, Mauro W. B. Narrativas agrárias e a morte do campesinato. *Ruris*. Volume 1, Número 2. Setembro De 2007.
- ANDRADE, José A. A. D. **“Tudo pra onde eu chego tenho minha casa” Mobilidade, Parentesco e Territorialidade Sateré-Mawé entre cidades amazônicas**. 2018. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural**. Rio de Janeiro: EDUFF, 2008 [1986].
- ARAÚJO, Lucas M. **O que os viajantes levaram? A cultura material marajoara em invenções nos Museus Brasileiros e Norte-Americanos**. Tese de Doutorado. 2021. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal do Pará, Belém.
- ARENZ, Karl. H. **Filhos e filhas do beiradão: a formação sócio-histórica dos ribeirinhos da Amazônia**. Santarém: Faculdades Integradas do Tapajós, 2000.
- ARENZ, Karl. H. Anticabocismo. **Revista De Estudos De Cultura**, 1(03), 27–38, 2016.
- BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (org). **Teorias da Etnicidade**. [Tradução de Élcio Fernandes]. Fundação Editora da UNESP: São Paulo, 1998.
- BASSALO, Terezinha de Fátima R. **Diálogos com a metrópole: um estudo antropológico sobre moradores da ilha do Maracujá em relação de proximidade com Belém (PA)**. Dissertação. 2011. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. Universidade Federal do Pará, Belém.
- BASSALO, Terezinha de Fátima R. **O LUGAR DO CORPO NO CORPO DO LUGAR: uma etnografia da panha do açaí entre jovens da Ilha das Onças - Pa**. Tese de Doutorado. 2020. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. Universidade Federal do Pará, Belém.
- BECKER, Howard S. A Escola de Chicago. **MANA** 2(2):177-188, 1996.

BISPO, Antônio S. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Editora Ubu, 2023.

BRAH. Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *cadernos pagu* (26), janeiro-junho de 2006: pp.329-376.

BRASIL. **Decreto 6.040/2007**, de 7 de fevereiro de 2007.

BRASIL. **Decreto 10.260/2020**, de 3 de março de 2020.

BRASIL. **Decreto 11.682/2023**, de 4 de setembro de 2023.

BRASIL. **Estatuto do Ribeirinho**. Projeto de Lei 2.916/2021.

BRASIL. **Povos e Comunidades Tradicionais**. Disponível em:

https://www.mds.gov.br/webarquivos/arquivo/assistencia_social/consulta_publica/Informativo%20PCT.pdf. Acesso em: 13/04/2023

BRASIL. **Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável do Arquipélago do Marajó**. 2007.

BRASIL. **Lei nº 9985**, de 18 de Julho de 2000.

BURGESS, Ernest W. O crescimento da cidade: introdução a um projeto de pesquisa. In: PIERSON, Donald (org). **Estudos de ecologia humana: leituras de Sociologia e Antropologia Social**. 2da. edição. Tomo I. SP: Livraria Martins Editora, 1923.

CALDAS, Raquel C. **Verão e Inverno Amazônicos: uma análise da relação entre o conceito científico e a concepção popular de clima a partir das localidades ribeirinhas do distrito de Juaba no município de Cametá - Pará**. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Pará, Cametá.

CALDEIRA, Tereza Pires. A presença do autor e a pós-modernidade na antropologia. **Novos Estudos CEBRAP**, 21, 1988, p.133-157.

CANDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação de seus meios de vida**. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2010.

CARVALHO, José J. O olhar etnográfico e a voz subalterna. **Revista Horizontes Antropológicos**. PPGAS. Porto Alegre n 7. Ano 2001. P. 107 a 147.

CASTELLS, Manuel. **A questão urbana**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

CASTELLS, Manuel. **Problemas de investigación en sociología urbana**. Madrid: Siglo XXI, 1971, pp. 73-145

CASTRO, Edna. Produção de conhecimento sobre hidrelétricas na área de ciências humanas no Brasil. **Revista Novos Cadernos NAEA**. v. 21 n. 3. p. 31-59. set-dez 2018.

CASTRO, Edna. **Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais**. Belém, 1998

CASTRO, Fábio F. Identidade denegada. Discutindo as representações e a autorrepresentação dos caboclos da Amazônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, 2013, v. 56 nº 2.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. IN: LANDER, Edgardo (org). **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas**. Caracas:CLACSO, 2000.

CARDOSO, Ana Claudia Duarte; VICENTE, Letícia Ribeiro; SILVA, Romario Brito da Silva. Espacialidades da várzea amazônica: os casos de Afuá, Mocajuba e Belém. **Revista Paranoá**. n. 29, jan/jun 2021.

CARDOSO DE CASTRO, Brenda Thainá. A Amazônia sem futuro ou o futuro sem a Amazônia. **Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD**, Dourados, v. 9, n. 18, p. 69-101, dez. 2020.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In **O trabalho do antropólogo**. SP, Unesp, 2017. p. 17 a 36. [26 p.].

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade Étnica e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

CARNEIRO, Maria J. “Rural” como categoria de pensamento. **Ruris**. vol. 2. n. 1. março de 2008.

CARNEIRO, Maria J. Ruralidade: novas identidades em construção. *Estudos Sociedade e Agricultura*, 1998: 53-75.

CHAVES, Genisson. P.; FURTADO, Lourdes. G. Entre rios, furos e igarapés: o ambiente aquático no imaginário social dos ribeirinhos de uma sociedade Amazônica. **Contribuciones a las Ciencias Sociales, Universidad de Málaga**, p. 1-13, jun. 2017. Disponível em: <https://www.eumed.net/rev/cccss/2017/02/index.htm>. Acesso em: 17/04/2023.

COSTA, A. Maurício. D.; GARCIA, Sônia C. **Tecnobrega: a produção da música eletrônica paraense**. 2013. Disponível em: <https://sigaa.ufpa.br/sigaa/public/docente/producao.jsf?siape=5216524>. Acesso em: 11/06/2024.

CRUZ, Valter do Carmo. **Pela outra margem da fronteira: território, identidade e lutas sociais na Amazônia**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

CRUZ, Valter do Carmo. Rio como espaço de referência identitária na Amazônia: considerações sobre a identidade ribeirinha. In: **XIV Encontro Nacional da ANPUR**, Rio de Janeiro, 2011.

DAVID, Robert C. A. **A dinâmica do transporte fluvial de passageiros no estado do Amazonas**. 2010. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

DIEGUES, Antonio C. **Ilhas e mares: simbolismo e imaginário**. São Paulo, Hucitec, 1998.

DOMINGUES, Bruno; GONTIJO, Fabiano. Como assim cidade do interior? Antropologia, urbanidade e interioridade no Brasil. **Ilha**, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 61-83, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/74075>. Acesso em: 24 de janeiro de 2023.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. “Etnografia: saberes e práticas”. In: Céli Regina Jardim Pinto e César Augusto Barcellos Guazzelli. (Org.). **Ciências Humanas: pesquisa e método**. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

ECKERT, Cornelia.; ROCHA, Ana L. C. da. Etnografia de e na rua: estudo de antropologia urbana. In: ROCHA, A. L. C. da; ECKERT, C. **Etnografia de rua. Estudos de Antropologia Urbana**. Porto Alegre: EdUFRGS, 2013.

ESCOBAR, Arturo. Antropología y desarrollo. **Maguaré**, 1999. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4862261.pdf>. Acesso em: 27/03/2019.

ESCOURA, Michele. **Girando entre Princesas: performances e contornos de gênero em uma etnografia com crianças**. Dissertação. 2012. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, São Paulo.

ESCOURA, Michele. **Fazer festa é uma guerra. Relações entre vestidos, noivas, anfitriões e convidados na organização de casamentos**. Tese. 2019. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

EVANS-PRITCHARD, E. **Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. [Tradução: Ana M. Goldberger Coelho]. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FERREIRA, Marcus R. “No meu sangue corre as águas desse mar”: o movimento do bloco *Pretinhos do Mangue*, Curuçá-PA, Amazônia. 2019. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia. Universidade Federal do Pará, Castanhal.

FISCH, Gilberto; MARENGO, José A.; NOBRE, Carlos A.. Uma revisão geral sobre o clima da Amazônia. **ACTA Amazônica** 28(2): 101-126, 1998.

FURTADO, Lourdes. G.; MANESCHY, Maria. C. Gens de mer et contraentes sociales: les pêcheurs côtiers de l'état du Pará, nord du Brésil. In: **colloque national et international – entre terre et mer – sociétés littorales et pluriactivités xv-xx siècles**. Lorient, França: 2002.

FRAXE, Terezinha. de J. P. **Homens anfíbios: etnografia de um campesinato das águas**. São Paulo: Annablume, 2011. 223 p.

FRÚGOLI, Heitor. **Centralidade em São Paulo: trajetórias, conflitos e negociação na metrópole**. São Paulo: Edusp, 2000.

FRÚGOLI, Heitor. A questão da centralidade em São Paulo: o papel das associações de caráter empresarial. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, 16, p. 51-66, jun. 2001.

FRÚGOLI, Heitor. O urbano em questão na antropologia: interfaces com a sociologia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 48, n.1, 2005.

GALLO, Giovanni. **Marajó, a ditadura da água**. Belém: Cachoeira do Arari, Pará: Marques Editora, 2015.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens**. Coleção Brasileira Vol. 24. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GOMES, Angélica Paula F. **JUVENTUDE E ENSINO MÉDIO: trajetórias, desafios e perspectivas de futuro de estudantes de São Sebastião da Boa Vista**. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Estadual do Pará, Belém, 2018.

GONÇALVES, Andressa Santos; COSTA, Eliane Miranda. Os ribeirinhos do Marajó: notas sobre as práticas tradicionais na relação com o meio ambiente amazônico. **Revista Humanidades e Inovação**, v. 7, n. 15, 2020.

GONTIJO, Fabiano; ERICK, Igor. Diversidade Sexual e de Gênero, Ruralidade, Interioridade e Etnicidade no Brasil: Ausências, Silenciamentos e... Exortações. **ACENO**, Cuiabá, v. 2, n. 4, p. 24-40, 2015. Disponível em: <http://www.periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/viewFile/3181/>. Acesso em: 24 de janeiro de 2023.

GUEDES, André Dumans. Narrando, comparando e maldizendo andanças, pousos e alojamentos. **Ruris – Revista do Centro de Estudos Rurais**, Campinas, v. 12, n. 2, p. 23-52, 2020.

HALL, Stuart. **Quem precisa de identidade. In: Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Org: Tomaz Tadeu, Stuart Hall, Kathryn Woodward. ed. 15. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

HARAWAY, Donna. O manifesto ciborgue: a ciência, a tecnologia e o feminismo socialista nos finais do século XX. Capítulo VIII do livro de Donna Haraway Simians, **Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature**. Tradução: Ana Maria Chaves. Free Association Books: London, 1991.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, 1995.

HARRIS, Mark. O ritmo da vida na várzea: sazonalidade e socialidade. In: Emilie Stoll; et al. (orgs.) **Paisagens evanescentes: estudos sobre a percepção das transformações nas paisagens pelos moradores dos rios Amazônicos**. Belém: NAEA, 2019.

HEREDIA, Beatriz; PALMEIRA, Moacir; LEITE, Sérgio P. Sociedade e economia do “agronegócio” no Brasil. **RBCS**. Vol. 25 n° 74 outubro/2010.

IBGE. **Cidades**. São Sebastião da Boa Vista. 2022.

INGOLD, Tim. A temporalidade da paisagem. University of Aberdeen. Tradução: Danilo Caporalli Barbosa. In: Altamiro Sergio Mol Bessa. (Org.) **A unidade múltipla: ensaios sobre a paisagem**. Belo Horizonte: Escola de Arquitetura da UFMG, 2021. p. 272 : il.- (npgau).

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, 2012.

INGOLD, Tim. **Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Tradução: Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2015.

IORIO, Gustavo. S. **Síntese da vida nacional e representação do interior no Brasil: a revista INTERIOR (1974-1989)**. 2010. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

IORIO, Gustavo. S. Imagens e imaginário do sertão no Brasil sob Regime Militar: a revista Interior (1974-1989). In: Colóquio Internacional de Geocrítica. Barcelona: **Revista Científica da Universidade de Barcelona**, 2012.

ISABELLE, Véronique; SILVEIRA, Flávio Leonel A. Uma coderiva no mundo sendível das paisagens enlameadas de Belém. In: Emilie Stoll; et al. (orgs.) **Paisagens evanescentes: estudos sobre a percepção das transformações nas paisagens pelos moradores dos rios Amazônicos**. Belém: NAEA, 2019.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LIMA, Débora M. A construção histórica do termo caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **NAEA** vol. 2, nº 2. dezembro 1999.

LIMA, Joicieli Pereira. **A Modernidade/Colonialidade no imaginário nacional sobre Amazônia em um contexto de Terceiro Mundo**. Orientadora: Brenda Thainá Cardoso de Castro. Bacharelado em Relações Internacionais. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade da Amazônia, Belém, 2019.

MACHADO, Lucas Maia. **No “corre” da rua: uma análise antropológica sobre trabalho informal e evasão escolar entre ambulantes dos coletivos de Belém/PA**. 2023. Trabalho e Conclusão de Curso. Universidade Federal do Pará, Belém.

MCKENZIE, Roderick D. O âmbito da Ecologia Humana. **Cidades**, 2(4): 341-353.

MAGNANI, José G. C. DE PERTO E DE DENTRO: notas para uma etnografia urbana. **RBCS** Vol. 17 no 49 junho/2002. Disponível em: https://nau.fflch.usp.br/files/upload/paginas/de_perto_de_dentro_0.pdf. Acesso em: 04/07/2023.

MAGNANI, José Guilherme C. 2012. **Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana**. Coleção Antropologia Hoje. São Paulo: Ed. Terceiro Nome.

MAGNANI, José G. C. Da periferia ao centro, cá e lá: seguindo trajetos, construindo circuitos. **Anuário Antropológico**, Brasília, UnB, 2013, v. 38 n.2: 53-72.

MARINHO, José Antônio M. **Dinâmica das relações socioeconômicas e ecológicas no extrativismo do açaí: o caso do médio rio Pracuúba, São Sebastião da Boa Vista, Marajó (PA)**. 2005. Dissertação. Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido. Universidade Federal do Pará, Belém.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós”. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Ed. Cosac e Naify. 2003, p. 423-505.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material**. Tradução: Renato Aguiar. Zahar: Rio de Janeiro, 2013.

MONTOIA, Gustavo. R. M. **As escalas decisórias das políticas públicas e dos programas de investimento e a repercussão no local: um estudo das pequenas cidades do delta do rio Amazonas**. São José dos Campos: Universidade do Vale do Paraíba, 2018.

MONTOIA, Gustavo R. M.; COSTA, Sandra M. F. O ribeirurbano e as cidades da Amazônia: a construção de uma antropogeografia. **Revista Novos Cadernos NAEA** v. 22 n. 2. p. 183-204. maio-ago 2019

MOREIRA, Eidorfe. **Belém e sua expressão geográfica**. Belém: Imprensa Universitária, 1966.

NETO, Francisco. R.; FURTADO, Lourdes. G. A ribeirividade amazônica: algumas reflexões. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 24, p. 158-182, 2015.

OLIVEIRA, Robson C. **Éguas e caboclos: as representações de uma paraensidade a partir de anúncios publicitários e vídeos compartilhados em mídias sociais**. 2020. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal do Pará, Belém.

PACHECO, Agenor Sarraf. **À Margem dos “Marajós”: cotidiano, memórias e imagens da “cidade-floresta” – Melagaço – Pa**. Belém: Paka – Tatu, 2006.

PACHECO, Agenor Sarraf. **En el Corazón de la Amazonía: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoara**. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

PALMA, Rogério. Modernização, racialização e branqueamento na música sertaneja. **Revista Sociedade e Cultura**, vol. 25, 2022.

PARÁ. Decreto nº 2.129 de 20 de janeiro de 2022.

PARÁ. Nota técnica configuração do modelo de regionalização político-administrativo do Estado do Pará nº 04/2023. Fundação Amazônia de Amparo a Estudos e Pesquisas, 2023.

PARK, Robert Ezra. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, Otávio G. (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1967, p. 26-67.

PAULA, Silvana G. Quando o campo se torna uma experiência urbana: o caso do estilo de vida country no Brasil. *Estudos Sociedade e Agricultura*, 17, outubro de 2001: 33-53.

PENNA, D. S. Ferreira. **A Ilha de Marajó: relatório apresentado ao Exmº Snr. Dr. Francisco Maria Corrêa de Sá e Benevides**. Pará: Typographia do Diário do Gram Pará, 1875.

PEREIRA, Edir Augusto Dias. **As Encruzilhadas das Territorialidades Ribeirinhas: transformações no exercício espacial do poder em comunidades ribeirinhas da Amazônia Tocantina Paraense**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

PEREIRA, Manuel Nunes. **A ilha do Marajó: estudo socioeconômico**. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, 1956.

PNUD. Relatório Técnico Município de São Sebastião da Boa Vista – PA, 2020.

PONTE, Romero Ximenes. **Assahy-yukicé, iassaí, oyasaí, quasey, açã, jussara, manaca, açai, acay-berry: rizoma**. 2013. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal do Pará, Belém.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder: eurocentrismo e América Latina. IN: LANDER, Edgardo (org). **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas**. Caracas:CLACSO, 2000.

REIS DA SILVA, Ana Tereza. A conservação da biodiversidade entre os saberes da tradição e a ciência. *Estudos Avançados* 29 (83), 2015.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Ambientalismo e Desenvolvimento Sustentado. Nova Ideologia/Utopia do Desenvolvimento. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 34, 1991, p. 59-101.

RODRIGUES, Carmen I. Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença. *Novos Cadernos NAEA* v. 9, n. 1, p. 119-130, jun. 2006.

ROSÁRIO, Renan Peixoto. **Análise de processos oceanográficos no estuário do rio Pará**. 2016. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Geofísica. Universidade Federal do Pará, Belém.

SANTOS, Ana Clara S. D. Etnografia em casa: entre parentes e aproximações. *Revista PÓS*, vol. 16, nº 2, 2021.

SANTOS, Ana Clara S. D. “OLHO DE PARENTE” E O “OLHO ESTRANHO” Considerações etnográficas sobre Viver, Olhar, Ouvir, Escrever e Permanecer. *Novos Debates*, 7(1): E7103, 2021.

SANTOS, Ana Clara S. D. Isso não é uma autoetnografia. *Revista mediações*, Londrina, v. 27, n. 3, p. 1-14, set.-dez. 2022. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/download/46479/48193/244861>. Acesso em: 04/07/2023.

SANTOS, Arthur Souza. **Propagação de maré na baía do Marajó e seus principais tributários**. 2013. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Pará, Belém.

SANTOS, Gleiverson D. S. **As marcantes da identidade paraense: música e cultura alimentar na produção de pertencimento cultural entre jovens de Belém**. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Pará, Belém.

SCOLES, Ricardo. Comunidade negra de Itacoã: território, biodiversidade e organização social, pilares para o etnodesenvolvimento? In: GODOI, E. P. de; MENEZES, M. A. de; MARIN, R. A. (org.). **Diversidade do campesinato: expressões e categorias/ estratégias de reprodução social**. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, v. 2, 2009.

SEVERO, Marconi. **O agronegócio brasileiro: hegemonia e projeto de sociedade**. 2023. Tese Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria.

SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito. *MANA*, 11(2): 577- 591, 2005.

SILVA, Roner P.; NEVES, Cinthia. Águas do Marajó: um breve estudo sobre os nomes das rotas marítimas de São Sebastião da Boa Vista - PA. In: *ANAIS do IV Colóquio de Letras*, 2018.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. A paisagem como fenômeno complexo, reflexões sobre um tema interdisciplinar. In: SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; CANCELA, Cristina. (orgs.) **Paisagem e cultura: dinâmica do patrimônio e da memória na atualidade**. Belém: EDUFPA, 2009.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. As paisagens coexistenciais interespecíficas, ou sobre humanos e não-humanos compartilhando espaços domésticos numa cidade amazônica. *Illuminuras*, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 288-315, ago/dez, 2016.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; LIMA FILHO, Manuel Ferreira. *Por uma antropologia do objeto documental: entre a "a alma nas coisas" e a coisificação do objeto*. Horiz. antropol., Porto Alegre, v. 11, n. 23, Junho, 2005.

SOUZA, Candice V.; GUEDES, André D. **Antropologia das mobilidades**. Brasília: ABA, 2021.

TAMBUCCI, Yuri B. **Rio a fora, cidade a dentro – Transporte fluvial e modos de viver no Amazonas**. 2014. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, São Paulo.

VELHO, Gilberto. O antropólogo pesquisando em sua cidade: sobre conhecimento e heresia. In: VELHO, G. (Org.). **O desafio da cidade: novas perspectivas da antropologia brasileira**. Rio de Janeiro: Campus, 1980, pp. 13-2.

VELHO, Gilberto. **Um antropólogo na cidade**. Ensaios de Antropologia Urbana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Eds., 1994.

VELHO, Gilberto. **O desafio da proximidade**. In: VELHO, G.; KUSCHNIR, K. (Orgs.). Pesquisas urbanas. Desafios do trabalho antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Eds., 2003, pp:11-1

VELHO, Gilberto. **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1967, p. 89-112.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos**. São Paulo, Editora Nacional, 1957.

WIRTH, Louis. Urbanismo como modo de vida. In: VELHO, Otávio G. (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1967, p. 89-112.

WOORTMANN, Ellen F. Da complementaridade à dependência: espaço, tempo e gênero em comunidades “pesqueiras” do Nordeste. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 7, n. 18, p. 41-61, 1992.