



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
NÚCLEO DE ALTOS ESTUDOS AMAZÔNICOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO
SUSTENTÁVEL DO TRÓPICO ÚMIDO
DOUTORADO EM CIÊNCIAS DO DESENVOLVIMENTO SOCIOAMBIENTAL

FELIPE KEVIN RAMOS DA SILVA

**PAISAGEM, EXPERIÊNCIAS E SENTIDOS DO HABITAR
RIBEIRINHO EM EMBARA-YÓ:**

Sensibilidades ontológicas sob o regime de águas Marajoaras (PA)

**Belém do Pará
2026**

FELIPE KEVIN RAMOS DA SILVA

**PAISAGEM, EXPERIÊNCIAS E SENTIDOS DO HABITAR
RIBEIRINHO EM EMBARA-YÓ:**

Sensibilidades ontológicas sob o regime de águas Marajoaras (PA)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Tropicó Úmido, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da Universidade Federal do Pará, como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências do Desenvolvimento Socioambiental.

Linha de Pesquisa: Estado, Instituições, Planejamento e Políticas Públicas.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Fonseca de Castro

Belém do Pará
2026

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)

S586p Silva, Felipe Kevin Ramos da.
PAISAGEM, EXPERIÊNCIAS E SENTIDOS DO
HABITAR RIBEIRINHO EM EMBARA-YÓ: : Sensibilidades
ontológicas sob o regime de águas Marajoaras (PA) / Felipe
Kevin Ramos da Silva. — 2026.
209 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Fábio Fonseca de Castro
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará,
Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-
Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico
Úmido, Belém, 2026.

1. Comunidades ribeirinhas. 2. Fenomenologia das
águas. 3. Saberes socioambientais. I. Título.

CDD 300.7208

FELIPE KEVIN RAMOS DA SILVA

**PAISAGEM, EXPERIÊNCIAS E SENTIDOS DO HABITAR
RIBEIRINHO EM EMBARA-YÓ:**

Sensibilidades ontológicas sob o regime de águas Marajoaras (PA)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Tropicó Úmido, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da Universidade Federal do Pará, como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências do Desenvolvimento Socioambiental.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Fábio Fonseca de Castro (NAEA/UFPA)
Orientador

Prof.^a Dr.^a Marcela Vecchione Gonçalves (NAEA/UFPA)
Examinadora interna

Prof.^a Dr. Thales Maximiliano Ravena Cañete (NAEA/UFPA)
Examinador interno

Prof. Dr. Agenor Sarraf Pacheco (PPHIST/UFPA)
Examinador externo

Prof.^a Dr.^a Ana Kláudia de Almeida Viana Perdigão (PPGAU/UFPA)
Examinadora Externa

Dedicatória

Ao meu filho Gael, luz de experiências, sentido de vida e viver, sorriso que anima o meu ser. Por causa de você, filho, tudo isso é possível.

Mergulhos de gratidão...

Estar-aqui é, de fato, um sonho. Um sonho compartilhado, vivido. Um sonho que existe em mim, pelo menos desde a graduação em geografia onde, por vezes, colocou-me à prova se realmente era isso o que eu queria. E, aqui estou. Em meio à alegrias e, sobretudo angústias, aqui estou. No entanto, nada disso seria possível sem a ajuda de pessoas iluminadas; precisei de ajuda várias vezes, apoio, de abraços e palavras de fé de pessoas que, de uma forma ou de outra, se fizeram e ainda se fazem presentes em meu sentido de vida e lugar.

Gratidão à minha mãe, Alda Lúcia Ramos da Silva, que, desde sempre, me possibilitou à consciência de lugar, aos cuidados fundamentais em ações e palavras para que eu pudesse estar aqui. Dependente dos seus cuidados em diferentes formas, inconscientemente em mim foi despertado as primeiras ideias da importância dos estudos, pois foi minha primeira casa, professora. Fez-me crer na imprescindibilidade das perguntas e reflexões, no cotidiano, talvez, sem saber. Como artesanato de vida, vocação essa sob a qual materializa-se na arte do *biscuit*, foi esculpindo em mim e em meu irmão Renan, o valor essencial da perseverança e no ato de acreditar em si mesmo como forma de realizar sonhos. A isto e muito mais, sou eternamente grato à minha mãe, Alda Lúcia Ramos da Silva. A senhora é nosso mundo primeiro.

Ninguém estar só ou isolado no mundo, ao menos, assim não deveria ser. Nesse mergulho de vida, sou abençoado pelo Criador pôr a mim ser permitido compartilhar essa jornada de existência com Jéssica Coelho Teixeira e meu filho Gael Coelho Ramos da Silva, respectivamente, minha esposa e filho amado de papai, marajoaras que, diariamente, iluminam meus dias com palavras, abraços, orações e o silêncio das mãos juntas, sobretudo em dias agitados, tornando-se bases para confiança de seguir em frente com a cabeça erguida. De todo meu coração eu agradeço à minha família, linda e poderosa, onde tenho o privilégio de coexistir e dialogar todos os dias, de ouvir suas vozes.

Sou grato ao meu pai, Jorge Luiz Almeida da Silva, por todos os ensinamentos de experiências de vida, guiando-me em suas possibilidades. Nesse sentido, agradeço profundamente ao meu pai, Jorge Luiz Almeida da Silva, cuja presença sempre foi farol e abrigo, em sua fé inabalável que, por sua vez,

ensinaram-me que o sentido da caminhada está em seguir firme na estrada da vida, mesmo quando os ventos sopram em direção contrária.

Ao meu irmão, Luiz Renan Ramos da Silva, professor de biologia e doutorando em biologia tropical, com ênfase em botânica, pela UFPA/MPEG, expressei minha gratidão sincera, lembrando-me de que o afeto é uma forma de resistência, de existir. Sua presença em ações e palavras nos dias densos, e sua confiança em mim, surgiu como uma centelha que reacendeu ânimos quando o cansaço parecia maior que o horizonte. Você me inspira, irmão.

Meu reconhecimento e amizade a Enilson da Silva Sousa, amigo, professor e diretor da Faculdade de Geografia da UFPA, campus Ananindeua. Em seu modo de ser-no-mundo, único, sempre esteve comigo, entre dias de luta e dias de glória, companheiro do coração. Seu compromisso com o saber, dos cuidados raros, e com a coletividade é uma inspiração constante. Agradeço pelas palavras sempre generosas, necessárias, pelos chamados sensatos e objetivos, pela forma como soube enxergar em mim, o que muitos não queriam mais vê, não apenas um pesquisador, mas um ser em formação contínua. Sua postura humana manifesta-se como lição e convite a uma prática sensível de ser.

Ao professor de história e grande amigo Everto Antônio, minha mais terna gratidão e quem expressei imensa admiração por existir e pela dedicação à ciência do tempo passado para compreender o tempo presente. Em seu modo próprio de ser e perceber o mundo, sua humanidade silenciosa e em ações se manifesta como atitude natural. Sua acolhida em Marabá foi um gesto de alteridade sincera e de humanidade que me ensinou muito e, portanto, levarei comigo por toda a vida, que só a amizade verdadeira pode oferecer.

Agradeço ao meu orientador, professor Fábio Fonseca de Castro, pela confiança depositada em mim e pela liberdade concedida ao pensamento. Sua orientação foi, ao mesmo tempo, inspiração e possibilidade. Com paciência e sabedoria, soube compreender minhas inquietações e permitir que meu trabalho encontrasse seu próprio ritmo, sua própria voz. Gratidão.

Nesses mergulhos, minha gratidão se estende à dona Jurema, ao seo José Teixeira, ao professor Luciano Pinheiro, ao seo Armando Lameira e à dona Maria Alda, ribeirinhos de Tejucaquara. Sem seus saberes e acolhimentos, esta pesquisa não teria alma e sentido. À partir dessas experiências vivas, ensinaram-me a ouvir o rio, a compreender a importância dos silêncios, a traduzir em palavras

o que só o coração sente, pois, o essencial é, muitas vezes, invisível aos olhos. São mestres de vida, professores/as de minha formação mais essencial, cuja sabedoria emana das águas, da terra e da ancestralidade nessa poética do habitar ribeirinho na Amazônia-marajoara.

Epígrafe

“O século 21 chegou com uma mensagem nova: o progresso será sempre prioridade, mas sem a aniquilação da gênese. O sinal vermelho foi levantado bem alto, diante da única fonte ainda preservada do mundo: a Amazônia. É claro, que esse novo agir produziu choques de interesses, dando oportunidade para sábios, curiosos e aventureiros meterem a colher na succulenta "sopa verde". Só que as discussões e buscas de soluções sobre a reserva natural, está esquecendo o "artista principal" do grande enredo: o caboclo amazônico.”

José Maria de Lima, *O Manto*.

Resumo

Esta tese busca analisar e descrever os diálogos/relação entre sociedade-natureza no contexto de uma comunidade ribeirinha do município de Muaná, em Embara-yó (Marajó) – batismo concebido pelos antigos habitantes do grande arquipélago, os Aruãs – mediados pela dinâmica da paisagem, experiências e sentidos de lugar. Com bases fenomenológicas e na interdisciplinaridade, a pesquisa destaca a presença das intersubjetividades amazônicas como ícones referenciais de pesquisas voltadas aos estudos socioambientais em contextos amazônicos. Movimento dialógico entre sensibilidades amazônicas em diversas sintonias existenciais e manifestações ôntico-ontológicas que expressam importantes contribuições para o campo do planejamento e gestão ambiental, tendo em vista as paisagens como finitude, maravilhamento e, ao mesmo tempo, transformação da realidade humana, sendo estas, por sua vez, constituídas por lugares, como um bem comum – para além da ideia utilitarista de “recurso” – que agrega sentidos de habitar, *graphias*, modos próprios de sentir a vida. Por meio da metodologia qualitativa com a observação participativa, entrevistas abertas-espontâneas e registros fotográficos, o estudo justifica-se pela imprescindibilidade de superar dicotomias reducionistas direcionados aos estudos amazônicos referentes às comunidades que habitam as várzeas, em destaque para uma questão condutora: a temporalidade das águas. Nesta conjuntura amazônico-marajoara, propõem-se, portanto, uma *fenomenologia das águas*, destacando, em nosso caso, a primordialidade das experiências ribeirinhas aos estudos amazônicos, assumindo-as como importantes pilares de políticas públicas que dialoguem com as particularidades do habitar, promovendo, desta feita, articulações de caráter sustentável entre saberes e práticas tradicionais em prol de um bem-viver contextualizado com os sentidos de lugar.

Palavras-chave: Marajó. Muaná. Comunidades ribeirinhas; Saberes socioambientais; Fenomenologia das águas.

Abstract

This thesis seeks to analyze and describe the dialogues and relationships between society and nature within the context of a riverside community in the municipality of Muaná, in Embara-yó (Marajó) — a name bestowed by the ancient inhabitants of the great archipelago, the Aruãs — mediated by the dynamics of the landscape, lived experiences, and senses of place. Grounded in phenomenological and interdisciplinary perspectives, the research highlights the urgency of Amazonian intersubjectivities as referential icons for studies focused on socio-environmental contexts in the Amazon. It proposes a dialogical movement between Amazonian sensibilities in diverse existential tones and ontic-ontological manifestations that offer significant contributions to the field of environmental planning and management. The landscape is here understood as finitude, wonder, and simultaneously, a transformation of human reality — constituted by places conceived as a common good, beyond the utilitarian notion of “resource” aggregating meanings of dwelling, graphias, and unique ways of sensing life. Through a qualitative methodology encompassing participatory observation, open and spontaneous interviews, and photographic records, this study justifies itself by emphasizing the necessity of overcoming reductionist dichotomies in Amazonian studies concerning floodplain communities, with a particular focus on one guiding question: the temporality of waters. Within this Amazonian-Marajoara context, the thesis proposes, therefore, a phenomenology of the waters, emphasizing the centrality of riverside experiences for Amazonian studies. It assumes these experiences as fundamental pillars for public policies that engage with the particularities of dwelling, thereby fostering sustainable articulations between traditional knowledge and practices in favor of a well-being contextualized by the senses of place.

Keywords: Marajó. Muaná. Riverside communities. Socio-environmental knowledge. Phenomenology of the waters.

Lista de figuras

Figura 1 – Mapa de localização do município de Muaná	23
Figura 3 – Dimensões de análise e principais autores	47
Figura 4 – Comunidade de Sant’Ana, alto Tejucaquara	65
Figura 5 – Entrevista com seo Armando Lameira	66
Figura 6 – Cozinha colorida, comunidade do rio Tejucaquara, Muaná, Marajó.....	83
Figura 7 – Hora do almoço, comunidade do rio Tejucaquara	84
Figura 8 – Homem pescando, Muaná	103
Figura 9 – Diálogos com o Professor Luciano em sua residência	105
Figura 10 – Entrada da casa durante a noite	111
Figura 11 – Ponte que mistura-se à noite	112
Figura 12 – Seo José contemplando o rio ao final da tarde	123
Figura 13 – Seo José, crepúsculo na ponte.....	125
Figura 14 – Homem colocando a malhadeira para captura de peixe	137
Figura 15 – “Apanhando” açaí em um furo na comunidade Tejucaquara	146
Figura 16 – Jovem indo em busca do açaí	152
Figura 17 – Fenomenologia da comunicação ribeirinha	153
Figura 18 – Jovem “desbuiando” o açaí	157
Figura 9 – Organizando e verificando a qualidade do açaí no paneiro	158
Figura 20 – Organização familiar em função do açaí	159
Figura 21 – Comercialização do açaí	160

Figura 22 – Casa de dona Maria Alda, Tejucaquara	167
Figura 23 – Dona Maria Alda e suas filhas e netas em sua casa	168
Figura 24 – Jovens em seus aparelhos celulares pelo turno da manhã	179
Figura 25 – Moradores de Tejucaquara em “rede”	182
Figura 26 – Casa de dona Jurema e suas tecnologias informacionais.....	184
Figura 27 – Casa localizada na propriedade de seo José Teixeira	189
Figura 28 – Casa do agente de saúde seo Lameira	190
Figura 29 – Ponte e rio se encontram à noite	187
Figura 30 – Família Teixeira organizando o açaí	192

SUMÁRIO

Puxando conversa15

**EMBARCANDO:
RUMO À ÁGUAS SILENCIOSAS E AGITADAS.....22**

MERGULHO I

Iniciando o mergulho, encostando os pés n'água

Margeando metodologias, epistemologias & sujeitos da pesquisa..... 41

Entre rios de saberes: espacialidade e suas confluências com processos gestativos de identidades.....68

História, memória e intersubjetividades em Tejucaquara.....44

MERGULHO II

Intersubjetividades e sensibilidades de águas: conexões ontológicas e existenciais

Águas que contam histórias: temporalidades de sentidos.....103

Temporalidade de águas – quietude, finitude e ritmos na vida ribeirinha.....126

O rio como espaço de vida: práticas culturais, econômicas e espirituais..... 148

MERGULHO III

Saber habitar: diálogos entre práticas ancestrais e desafios da modernidade em Tejucaquara

O habitar como expressão dos sentidos de vida e lugar.....165

A construção de um bem-viver amazônico: intersecções entre tradição e inovação.....176

DESEMBARQUE.....196

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....203

Puxando conversa...

“Vocês veem como estou escrevendo à vontade? Sem muito sentido, mas à vontade. Que importa o sentido? O sentido sou eu”.

Lispector (2021, p. 47).

“Parece que só é possível habitar o que se constrói...”

Heidegger ([1951], 1954, p. 1).

Nasci em Belém, mas fui concebido pelo Marajó. Sentidos de habitar que pertencem a quem escreve sua existência habitando poeticamente... Habitar é desvelar, em parte, sentidos de palavras... A vida, um desvelar-se constante de sentidos e significações, imprime em nosso ser os relevos de nossa existência. Sinapses ontológicas na constituição de paisagens. Habitamos em um certo demorar-se, constituindo e constituindo-nos (n)os lugares, nossas *graphias*¹ em sua *mundanidade* de mundo.

Palavras como sentidos de habitar, sugerem da linguagem, a casa que, nela mesma, construímos mediante nossas histórias de vida, no resguardo lúdico, da lucidez do que é possível. Entre memórias, histórias, um jogo de futebol na rua de casa; tempo que tomo posse sem, no entanto, a mim pertencer. Devaneios que fazem sentidos sendo eu, em mim mesmo, fresta para o mundo.

Ainda me lembro de uma apresentação de trabalho, no Ensino Fundamental – na “antiga” 6ª série (7º ano), se não me falha a memória – onde, na aula de história, a Professora pediu para que desenvolvêssemos a defesa de Martinho Lutero perante à Igreja Católica. Para isso, a Professora sugeriu que

¹ A concepção que temos desta expressão remete-se à ideia de “escrita”, compartilhando da concepção de Dardel (2015) quando o geógrafo e historiador francês analisa a Terra como um “texto a ser decifrado...” Trata-se de linguagens próprias onde fundamentamos sentidos de vida e lugar mediante as experiências frente a determinados contextos culturais.

assistíssemos o filme e indicou algumas leituras básicas. Nesta apresentação, eu era Lutero e, diante de outros colegas de turma, que faziam o papel dos julgadores, acredito que tenha feito uma boa apresentação.

Referencio-me neste a memória como recurso capaz de lançar-me a mim mesmo na trajetória acadêmica, em um processo de consciência de vida, até o momento presente. Desde a referida apresentação, percebi que gostava de falar em público, de expor, em um processo dialógico, àquilo que aprendi e que, por sua vez, tornar-se-ia vocação e fonte de renda familiar, mesmo que, talvez, na época, não tivesse consciência disso.

Mas, essa consciência, de alguma forma, estava ali. Foi despertada naquele momento. Digo isso por que, já no Ensino Médio (2009-2011), em meio as incertezas do que fazer no vestibular e com poucas orientações, deixei “fluir” e seria o que tivesse que ser. No entanto, em reta final de inscrições para as provas de vestibular, andando na rua e pensando no que fazer, fui fisgado por pensamentos que me conduziam a arte de ensinar, de ser ouvido pelo que estudei ou poderia estudar futuramente.

Como forma de incentivar os estudos, mamãe, na época, havia comprado um conjunto de mesa e cadeiras de plástico cor branca, onde eu e mais alguns amigos interessados pudessem compartilhar as experiências de estudos. Há que considerar também, a influência do professor Assaid, lecionando a disciplina de história que, por sua vez, inspirou-me a ouvir os pensamentos direcionados à licenciatura e, neste rumo, eu fui.

Considerado por mim e amigos como fonte de inspiração, fui conduzido por meio de suas aulas – onde ouvia atentamente os detalhes históricos e a capacidade de domínio de conteúdo como se estivesse vivido aquele contexto – a me inscrever no vestibular para Licenciatura Plena em História, na Universidade Federal do Pará (UFPA). Mas, o resultado da aprovação não veio. Fiquei, evidentemente, angustiado, afinal, desde a infância a disciplina “história” vinha me encantando.

Sabendo disso, minha mãe, Alda Lúcia, neste contexto de 2011, permitiu-me que fizesse o vestibular para concorrer à uma vaga no curso de história em uma faculdade particular de Belém. Fiz a prova. E para nossa felicidade, eu havia passado na prova. O resultado foi divulgado à noite, por volta das 21h, no site da faculdade. Comemorei quebrando alguns ovos e trigo como é de costume, em

frente de casa, com a presença de minha mãe e uma amiga do ensino médio, na época. Minha mãe havia se comprometido a pagar a curso, afirmando para que eu não me preocupasse com as mensalidades. Entretanto, como, neste período eu não possuía trabalho ou qualquer outra renda, já poderia imaginar as dificuldades financeiras de minha mãe para honrar com as mensalidades da faculdade de história, o que me fez lembrar do vestibular que havia prestado para Universidade do Estado do Pará – o antigo PRISE – para licenciatura plena em geografia, em 2012. E passei. Era a primeira turma para iniciar em Belém. Eu não pensei duas vezes. Solicitei à minha mãe que cancelasse o curso na faculdade particular, pois seria mais justo e, financeiramente falando, mais adequado iniciar os estudos na UEPA.

Eu fiz parte da primeira turma, campus de Belém. Todavia, confesso que o curso de geografia pouco me interessava nos primeiros momentos. Isso me deixou preocupado ao ponto de me perguntar, ainda com 17 anos de idade, “o que estou fazendo aqui?” Acredito que essa seja uma pergunta muito comum entre jovens ingressantes nas Universidades.

De todo modo, fui buscar compreender melhor aquele espaço, pessoas, colegas, professores/as e livros. A dinâmica, então, da universidade pública e do curso de geografia, começaram a fazer sentido, permitindo-me um empenho positivo nas disciplinas e superação das dificuldades, que são muitas, infelizmente. Por outro lado, agradeço a todas essas experiências, permitindo-me o exercício de consciência de que eu, hoje, professor de geografia da educação pública, possa ter sensibilidade e respeito com as diversas realidades que nos atravessam no cotidiano educacional.

No decorrer dos primeiros semestres pensei em desistir mas, ao mesmo tempo, percebia que ali estava um novo desafio e não poderia simplesmente abrir mão disso. Segui e durante essa formação encontrei algo que mudaria completamente minha forma de ser, pensar, escrever e de me relacionar com o conhecimento científico e com o mundo.

Para além dos muros, consegui atuar como Bolsista de Iniciação Científica no Museu Paraense Emílio Goeldi (2013/2015), sob orientação da Professora Dra. Cristina Senna, da Coordenação de Ciências da Terra e Ecologia. Estudávamos a importância dos saberes tradicionais associados à dinâmicas da

paisagem como base de políticas públicas na RESEX marinha do município de Quatipuru, nordeste paraense (Silva; Senna, 2017).

A Prof.^a Cristina, sempre muito dedicada e comprometida com os estudos científicos, sobretudo nesta relação entre sociedade-natureza, apresentou-me, mediante nosso projeto PIBIC, a possibilidade de trabalhar com a ideia de “percepção ambiental” do geógrafo sino-americano Yi-Fu Tuan (1930 – 2022) e outros conceito correlacionados à leituras fenomenológicas, onde pude me aproximar, principalmente, de Heidegger e Merleau-Ponty.

Com essas bases fenomenológicas, fui orientado pela Prof.^a Cristina à desenvolver a escrita do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em geografia de forma teórica, afim de apurar melhor o que já havia iniciado, em termos epistemológicos e conceituais, no PIBIC.

Na UEPA, tive algumas dificuldades, pois não consegui ser orientado por nenhum/a professor/a de geografia, embora solicitado. Apesar disto, a pesquisa de TCC estava “fluindo”, até que, finalmente, no segundo semestre de 2015 – reta final para defesa – por intermédio de um colega, iniciei os diálogos com o Prof. Dr. Wladirson Cardoso, do departamento de filosofia, orientando-me neste percurso.

Em 2015, ganhei o Prêmio de “Melhor TCC” da UEPA, na área de geografia, com a monografia intitulada “Geografia e Fenomenologia: por uma ontologia do espaço e do lugar”, tendo como ícones referências Martin Heidegger e Merleau-Ponty. Neste momento, o objetivo central era analisar, fenomenologicamente, como “espaço” e “lugar” manifestam-se a partir das experiências humanas e pelo sentimento de pertencer (habitar), respectivamente. Inclusive, mais recentemente, em 2024, a referida monografia foi publicada em formato de livro impresso e digital pela editora CRV.

Qual a importância desse breve relato?

Acredito que todo registro é, por essência, uma forma de se fazer presente, de ser lembrado. Uma tese de doutorado, pressuponho ser um exemplo disso, por todo esforço, dedicação e angústias compartilhadas que, inevitavelmente, surgem em nossas trajetórias de vida-acadêmica.

Neste sentido, uma pergunta muito comum à mim é direcionada, ao relatar brevemente sobre minha formação: “O que te levou ao interesse pelos estudos fenomenológicos?” “De que forma, como e porque tu se dedicou e se dedica a estudar comunidades ribeirinhas?” Perguntas interessantes, afinal, eu sou

nascido de Belém, e não marajoara. Essa, digamos, “diferença” de onde sou é importante e será melhor trabalhada no decorrer da tese.

Os detalhes ficarão, em parte, velados na penumbra. No entanto, o que se pode dizer é que, na época, há pelo menos 13 anos, havia relacionado-me com uma pessoa, a qual possibilitou-me conhecer sua família, moradores da comunidade ribeirinha “Joaquim Antônio”, pertencente ao município de Muaná.

Ao chegar, à noite, na referida comunidade, a paisagem, o lugar, convidaram-me à uma profunda reflexão referente a mim mesmo e ao outro. Um exercício enigmático, existencial de alteridade. Devaneio profundo em um primeiro momento, mergulho no eterno ato reflexivo.

Naquele momento não tinha muita noção disso, mas, aos poucos fui percebendo grandes possibilidades, tanto na dimensão dos estudos acadêmicos quanto em minha perspectiva e sentido de vida. Estudos esses, misturados com o carinho e afetos àquele lugar e pessoas, se transformaram em artigos e na minha dissertação de mestrado, futuramente publicada em formato de livro, em 2020. Este foi meu primeiro livro publicado, interpretados por alguns como uma espécie de “declaração de amor”...

Aos 22 anos de idade, então, concluí o mestrado, tendo como base e guia a cultura ribeirinha e as experiências que nela se constituem. Fizem-me mergulhar por outros rios epistemológicos, sendo desenvolvidos – em termos acadêmicos – durante os percursos do mestrado, na UFPA, sob orientação do Prof. Dr. Sérgio Cardoso de Moraes. Fui seu último orientando no mestrado em geografia (PPGEO/UFPA) e, neste processo, sou grato, pois, a partir desta oportunidade pude iniciar a interpretação de uma “geopoética ribeirinha” na Amazônia-marajoara.

São situações que valem a pena serem pontuadas aqui. No contexto amazônico, em termos de pesquisas voltadas para às culturas ribeirinhas, sobretudo sob o viés fenomenológico, ainda existem lacunas abissais e certo reducionismos que, por sua vez, são reproduzidos no campo do ensino, nos livros didáticos referentes aos estudos amazônicos e áreas afins.

Apesar dos grandes esforços realizados por diversas áreas, ainda assim, há necessidade de estudos que incorporem melhor as experiências, vivências, sensibilidades e subjetividades como ícones referências de pesquisa, ensino e projetos de extensão. Destaco, neste contexto, uma angústia compartilhada, que

no meu caso, surge desde minha formação em geografia, mas que, seguindo uma certa perspectiva heideggeriana, me fizeram, hoje, entender as sinuosidades da vida como ela é e a me situar enquanto ser existente.

Além disso, existem necessidades que estimulam pensar ou reforçar o que há séculos é conhecido e articulado pelos saberes ancestrais, por meio da oralidade. Considerando que a educação ocidental-moderna constituiu-se oficialmente por meio da escrita, culturas onde a educação tem como base a oralidade ficaram à margem do “progresso”, concretizando-se relações de dominações e hierarquias epistemológicas e ontológicas.

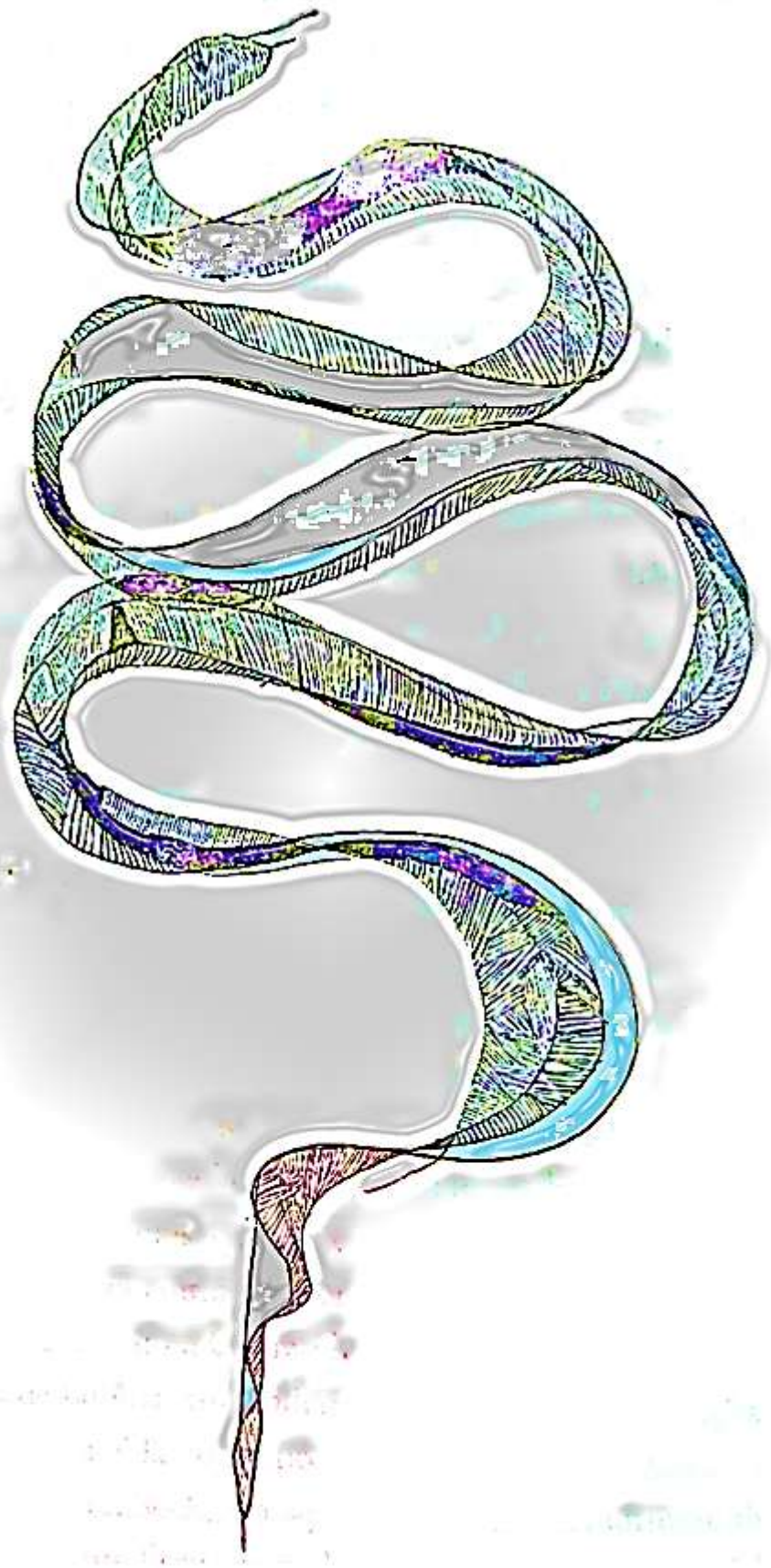
O formato educacional por meio da escrita constitui-se como parte da história da humanidade assim mesmo como os saberes orais. Cada um à sua maneira, escrita e oralidade expressos por sistemas culturais, coadunam entre si no compartilhamento de histórias, memórias e sentidos de habitar diversos que, em suas pluralidades, ratificam, em nosso caso, a necessidade de perspectivas científicas compreensivas a respeito de realidades diversas.

Situando-me, agora, no doutoramento, pretendo analisar e descrever as dinâmicas socioambientais em comunidades ribeirinhas de Muaná, no arquipélago do Marajó (PA), com foco na interação entre sociedade-natureza, com o finalidade de contribuir para uma fenomenologia amazônica das águas. A fenomenologia, neste contexto, pode nos orientar à consciência, interpretação e análise ontológica na qual as comunidades ribeirinhas e a dinâmica da paisagem estão intimamente associados entre si.

O ser amazônico-marajoara reunido em suas forças ancestrais via saberes e práticas cotidianas, orais ou escritas, e, sobretudo, alinhados à dinâmica do rio e da floresta como elementos constituintes da ontologia amazônica de seu ser, manifestam sentidos de vida e lugar próprios.

Nesta travessia agitada, proponho aqui uma *fenomenologia das águas*, onde as experiências, saberes e narrativas, percepções, a quietude estética da paisagem e sentidos de vida e lugar tornam-se nossos guias referenciais para repensar – sobretudo em termos de políticas públicas – o sentido de sustentabilidade, desenvolvimento e suas interfaces com as diversas sensibilidade ontológicas em intersubjetividades amazônicas.

Felipe Kevin Ramos da Silva
Nascido em Belém, mas, concebido pelo Marajó.





EMBARCANDO: RUMO À AGUÁS SILENCIOSAS E AGITADAS

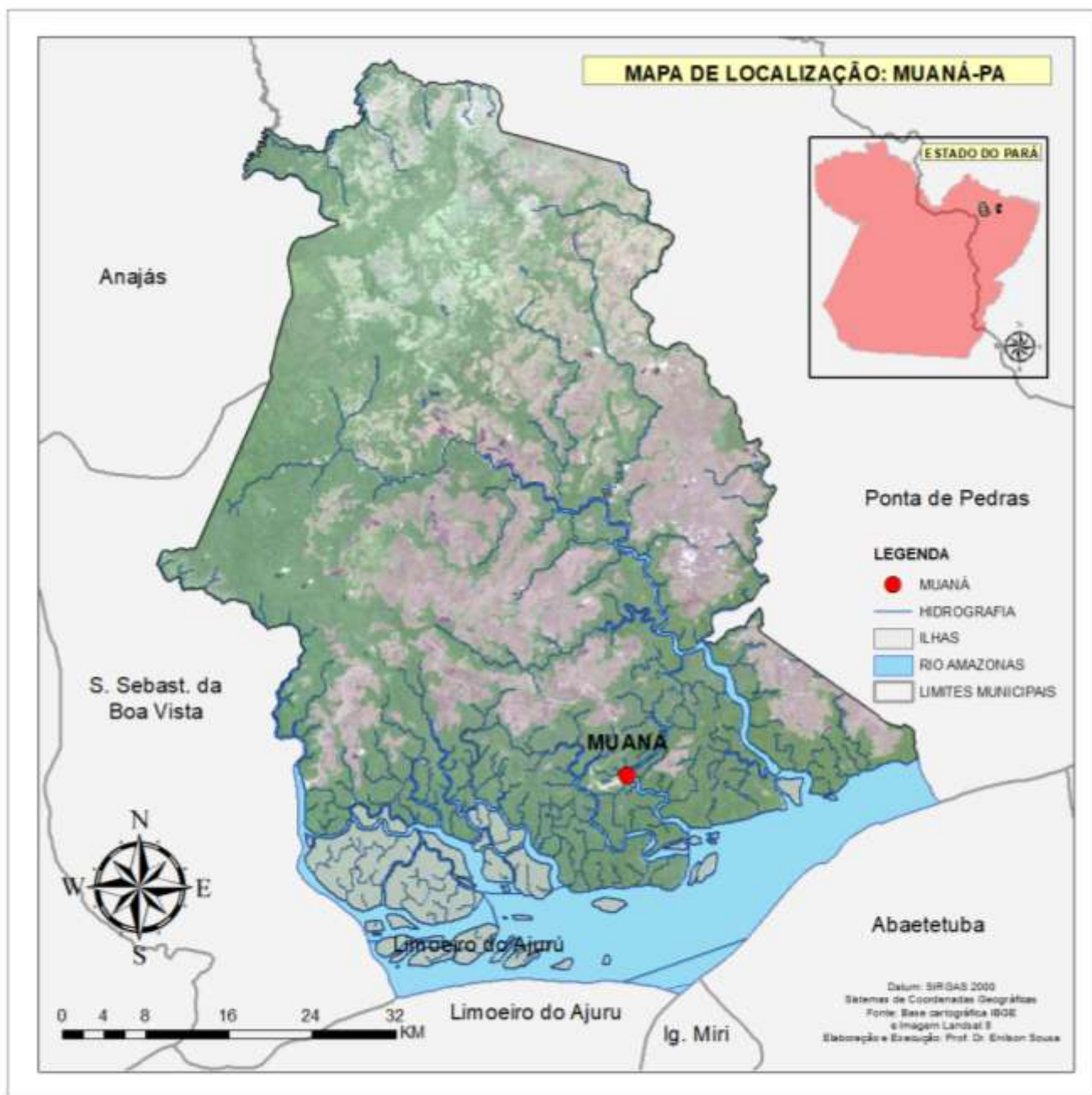
“A grande maioria não vê os encrenqueiros, porque sua atenção concentra-se nas três grandes ondas, esquecendo que toda manifestação seja ela natural ou humana, tem sempre um catalisador, na maioria das vezes, invisível.”

José Maria de Lima (2014, p. 145).

Na intensidade das vidas marajoaras, substancialmente ligadas as diversas dinâmicas e ritmos das paisagens, dos aspectos geomorfológicos da criação telúrica ao habitar que é permitido no pertencimento, onde forças imensuráveis manifestam-se como potência de modos de ser e viver, encarnam-se desafios, trajetórias, histórias e memórias, belezas e desigualdades sociais, na sinfonia dos mais diversos “Marajós”. À vista disso, por meio da compreensão fenomenológica e cultural da experiência ribeirinha, busca-se analisar e descrever os diálogos/relação entre sociedade-natureza no contexto de uma comunidade ribeirinha do município de Muaná, no complexo Embara-yó² - “antepara do mar”, na língua Aruak – conforme os estudos de Lima (2014).

² Conforme o professor José Maria de Lima (2014, p. 9): “[...] Mas nenhuma batismo foi tão perfeito quanto Embara-yó, dado pelo Aruã, primitivos habitantes das grande ilha. Numa tradução simples da língua Aruak para o português, significa ‘Anteparo do Mar’. E quem passar de avião sobre o arquipélago, consultar o mapa do Pará ou uma fotografia via satélite, vislumbrará Marajó como uma imensa ‘mocooca’ numa vã tentativa de impedir que as águas do oceano penetrem no grande rio.”

Figura 1 – Mapa de localização do município de Muaná.



Fonte: Dados Cartográficos IBGE, 2020.

Aproximamo-nos de um mundo-amazônico, onde a comunicação, em sua dimensão ontológica e intersubjetiva, como modo de “ser-com-outros (*Mitsein*)” (Castro, 2013) e expressão existencial do Dasein, apresenta-se, ao mesmo tempo, como mergulho em saberes e práticas culturais de herança afroindígenas (Sarraf-Pacheco, 2009), evidenciando, por sua vez, a dinâmica das águas como

guia simbólico das relações entre natureza e cultura, narrativas e saberes que emergem das águas, onde o falar cotidiano, elo interpretativo que desvelam o ser-no-mundo amazônico em suas percepções culturais, poéticas, estéticas e ontológicas.

Em *As ruínas de Suruanã*, Minervina ganha vida nas experiências de palavras de Sylvia Helena Tocantins, onde podemos perceber de forma pulsante a força das palavras que não são somente palavras, mas, nelas mesmas, representação da vida como ela é; da literatura marajoara em suas potencialidades humanas, sensível e intersubjetiva com diferentes modos de ser e viver, trazendo a percepção e os sentidos de lugar como ícones de referências primordiais desta mãe-terra Embara-Yó.

No seio das lutas sociais, das desigualdades herdadas pelo coronelismo, do colonialismo que, até hoje, geopoliticamente promove perseguições aos subalternizados, dos saberes afroindígenas renegados pelos sistemas – educacionais, políticos e econômicos – elitizados, surge a esperança de povos, populações e comunidades vivas, sendo, nelas mesmas, fonte de inspiração e de fé, de onde José Maria de Lima, Sylvia Helena Tocantins, Dalcídio Jurandir e outros/as tão imponentes nomes de nossa literatura nos fazem mergulhar, no fundamental direito de sonhar, guiados pelas experiências de palavras.

Entre águas “paradas” e outras agitadas, “terras caídas”³, águas de tipitinga⁴, calmarias e banzeiros, maresias que sugam as embarcações e logo depois as lançam para cima, nesse ritmo flutuante, onde os rios amazônicos são fonte de vida e morte, são decisivos em suas temporalidades. Sob o regime das águas, as comunidades ribeirinhas marajoaras vão guiando suas atividades diárias, modos de ser-e-estar-no-mundo.

À vista disso, o ribeirinho desvela, cotidianamente, seu *Dasein*, sua hermenêutica do sentido de sua existência humana forjada pelo tempo, sua finitude em diálogos intensos com paisagem, desvelando, pois, uma temporalidade que impõem seu ser como ente, situando-o para o desvelamento desta linguagem inexplicável, uma maneira própria de habitar. No contexto marajoara, Gallo (1980, p. 61), diria: “É a água quem dá o sustento e cria as

³ Para um estudo mais apurado a respeito deste fenômeno amazônico e suas reações com os sentidos de lugar e (re)construção de identidades, indica-se a pesquisa de doutorado de Alencar (2002).

⁴ São águas barrentas que, do tupi, “tipi” tinga’, significa “águas turvas”.

dificuldades, consola e leva ao desespero, condiciona a saúde, o trabalho, a vida da gente: sem levantar a voz, sem violência, mas implacável e total.” Isso não significa dizer que a “ditadura absoluta e incontestável”, que surpreende Gallo (1980), seja determinante ao extremo. A paisagem em sua forma de aquática, terrestre e cósmica assim é, e, em nosso caso, cabe ao homem e a mulher da várzea recriar-se em diálogos constantes, em forma de convivência, humildade humana que assume sua condição no mundo, aqui traduzido como habitar.

E neste ir e vim do tempo das águas, onde a vida marajoara acontece, como reconheceu Gallo (1980), que convido – mediante as possíveis limitações – o/a leitor/a à mergulhos sensíveis, onde ontologias, em zonas de contato, se encontram, ou melhor, se reencontram, para além do simples contato, pois se atravessam e dialogam no contexto de Embara-yó. E neste encontro cosmológico, a comunidade ribeirinha pertencente ao rio Tejucaquara, município de Muaná, nos permite seus mistérios e segredos, saberes orais e sentidos de vida e lugar como ícone referencial de reflexões vindouras.

Trata-se de, em nosso caso, de um convite para o reencontro com nós mesmos, com a gênese de nossa existência terrestre e formação cosmogônica, onde ancestralidade, oralidade estão, como diria Nego Bispo, em intensa “confluência”⁵ (Santos; Maia, 2020) com as atualizações da contemporaneidade sem, no entanto, perder sua essência. Lembremos daquelas mulheres de Marajó, fortes em sua história assim como a jovem Minervina, menina-mulher negra dos campos do complexo arquipélago, silenciada em seu corpo, subalternizada pelos sistemas políticos e sociais do coronelismo, desta colonização que, ainda hoje, persiste em permanecer, mas, talvez, por vias mais sutis, porém, não menos violentas, guardando em seu âmago, a memória coletiva do corpo marcado pelos colonialismos. Essas experiências de palavras e de vida gestadas por Sylvia Helena Tocantins, nos permite dialogar com horizontes de vida em diferentes

⁵ A “confluência”, conforme aqui compreende-se, é um princípio ontológico. Ela opera em um regime de coexistência que não exige síntese, mas escuta, convivência e circulação. Nesse sentido, o verbo confluir é respeitar o tempo próprio de cada ser ou ente, permitindo que diferentes formas de vida e saberes avancem juntos sem que uma precise dominar ou anular a outras dimensão. É uma ética da diferença em movimento, que se alinha à lógica das águas amazônicas, sendo elas múltiplas, interdependentes, coexistenciais. No contexto da fenomenologia amazônica das águas, a “confluência” torna-se chave para compreender o habitar para além da imposição técnica ou dogmática, mas como partilha sensível e intersubjetiva de mundos que se abraçam.

escalas, ressaltando o que Nego Bispo nos traz nos termos de “confluências de saberes” (Santos; Maia, 2020).

Dentre os conceitos mobilizados por Nego Bispo, destaca-se ainda a noção de “cosmoangola”, que emerge como forma de reorganização ontológica do mundo a partir de matrizes africanas e afro-ameríndias (Santos; Maia, 2020), o que muito diz respeito, inclusive, a formação histórica, social, ontológica e cosmológica das populações marajoaras, de nós mesmos amazônidas, conforme vem desvelando Sarraf-Pacheco (2009; 2016; 2024) em seus estudos, que envolvem processos migratórios, identidades, saberes, religiosidades e sistemas culturais sob origem afroindígenas.

Essa perspectiva busca, por sua vez, romper com os sistemas conceituais e práticos de representações coloniais, ou, ao menos, revivificá-los, propondo o diálogo entre sensibilidades ontológicas do viver em sua pluralidade, em que o corpo, o lugar e o tempo estejam em sintonia com forças tectônicas, afetivas e cósmicas.

E nesses mergulhos, o professor muanense José Maria de Lima⁶ (1932-2013) nos convida, por meio de suas experiências e vivências, ao acontecer das palavras-marajoaras como lucidez do pertencimento, complexo e pouco compreendido por meio de explicações. Exigente, talvez, de um processo de análise cuidadoso, onde epistemologias de vidas possam desvelar-se por si mesmas. Caligrafias de vida, para além da técnica, onde, em seu âmago de (re)criação e sensibilidade, ecoam ações comunicativas entre quem percebe/recebe e a paisagem em sua dinâmica vívida.

O visível e o invisível, entre luz e ausência de luz, lusco-fusco da existência à beira do rio, na várzea que guarda segredos, ancestralidades e relações imbricadas entre ser humano e natureza. O visível-invisível aquarelados

⁶ O professor José Maria, nasceu em uma comunidade ribeirinha do município de Muaná, arquipélago do Marajó (Pará). José Maria, como muitos o chamavam, formou-se em pedagogia pela Universidade Federal do Pará (UFPA) aos 53 anos de idade, atuando em diversas instituições de ensino por todo o Estado do Pará. Apaixonado pelas histórias e memórias de seu município marajoara, traz em suas palavras a sabedora e sensibilidade de quem sabe o que diz e escreve. Suas principais obras são “Ave, Marajó!”, “Maré morta”, “Muaná: uma breve história” e “O manto” (este último ainda em processo de editoração), se fazem necessárias para repensar, em nosso caso, os sentidos educacionais-amazônicos de vida e lugar, as experiências como base de entendimento na incorporação de sensibilidades, narrativas, percepções e intimidades com a dinâmica das paisagens. Nesse mergulho, faz-se necessário compreender que a produção de documentos não são meros produtos da cultura, pois expressam a necessidade de reflexões afim de verificar o lugar de vida de onde se produz sentidos (Le Goff, 1990).

como ritmo de vida, onde os segredos das águas e das matas, juntos com suas respectivas biodiversidades e seres encantados, se permitem ou não serem vistos, sentidos e caçados como elo de confiança que se estabelece: a coexistencialidade entre o mundo humano, natural e sobrenatural em uma mesma frequência cósmica que se estabelece como uma espécie de contrato desde a mais tenra infância.

Por um outro lado, como bem nos lembra Cecília Bajour em “Cartografia dos encontros” (2023), “silêncio” não é sinônimo de “vazio”. Dito isto, talvez seja necessário – sobretudo hoje – nos aproximarmos de uma pedagogia para tentar ouvir as vozes do silêncio, na quietude de só quem se dispõem a ouvir...o rio, o vento, a chuva se aproximando, dos seres encantados das águas e matas. Ouvir não só com os ouvidos, mas com o corpo em sua totalidade. Quem, ainda hoje, se dispõem a ouvir as vozes do silêncio amazônico?

Dentre seus variados sistemas ecológicos, entre rios, campos e florestas, encontram-se as comunidades tradicionais, indígenas, quilombolas e ribeirinhas que se dedicam diariamente para fortalecer suas formas de existência e estratégias de resiliências. Com o advento das mudanças climáticas, as experiências ribeirinhas, que nutrem e são nutridas por esses solos úmido-tropicais da Terra, tornam-se nossos ícones referenciais de estudos.

Dito isto, no centro global dos debates ambientais, sobretudo nos dias atuais, onde na cidade de Belém neste ano de 2025, será palco da Conferência Mundial das Nações Unidas para Mudanças Climáticas (COP30), a região amazônica, em sua pluralidade ecológica e humana, nos apresenta, ao mesmo tempo, as contradições e desigualdades históricas presentes nos discursos e práticas da “modernidade”, históricos e geopoliticamente dirigidos pela ideia de “desenvolvimento”. À vista disso, as contribuições para uma *fenomenologia amazônica das águas* não pode desconsiderar as influências do desenvolvimento técnico e a ideia de “tempo” embutido neste processo.

Como ramificação deste processo, destacam-se as dimensões que envolvem a relação sociedade-natureza, onde, no âmago da problemática, encontra-se o que Castro (2014) chamou de “modernidade cartesiana”. Nessa perspectiva, os saberes foram compartimentados, separados conforme seus objetivos, métodos e finalidades. De um modo geral, a concepção cartesiana de realidade acaba por respingar na própria percepção científica de realidade e

verdade, reduzindo a diversidade e os sentidos de vida à um máximo denominador comum.

Quando nos dedicamos aos estudos referentes aos povos e comunidades tradicionais amazônicas, é comum e sedutor associarmos essas populações à ideia de “atraso”, “primitividade” ou aspectos similares. São concepções colonizadoras e que, infelizmente, têm a dizer de nossa formação acadêmica. Neste universo onde conhecimento só assim é se for escrito e demandado pelos espaços acadêmicos, os saberes e práticas culturais orais, manifestados pela ancestralidade em coexistencialidade com o mundo natural e sobrenatural, ficam à mercê de sua importância para a compreensão de nossa complexidade e condição humana.

Não é difícil ouvir discursos onde o tempo das cidades são mais fluidos, rápidos que o tempo das populações que habitam espaços distantes dos centros urbanos, como é caso das comunidades ribeirinhas. Há, portanto, a reprodução da ideia de que “tempo” é um objeto passível de ordenamento servil em relação ao desenvolvimento técnico-científico e informacional, típico pensamento positivista, cartesiano e urbanocêntrico que, por sua vez, ocupa sua atenção somente ao que se manifesta imediatamente, esquecendo, desta forma, daquilo que não se desvela facilmente.

As experiências ribeirinhas amazônicas, forjadas na relação ontológica entre paisagem, corporeidade e temporalidade das águas, constituem, simultaneamente, modos de habitar e saber que desafiam as racionalidades científico-modernistas e urbanocêntricas, e que precisam ser analisadas como fundamentos legítimos para a (re)construção de epistemologias socioambientais, políticas públicas e práticas sustentáveis referenciadas nos sentidos de lugar e na escuta ativa das sensibilidades locais. Desta feita, Como os modos de habitar ribeirinhos em Muaná, forjadas na sensível relação com a dinâmica da paisagem e a temporalidade das águas, podem contribuir para a construção de uma fenomenologia amazônica das águas e para a formulação de epistemologias socioambientais que considerem os sentidos de vida e lugar?

A temporalidade ribeirinha, evidentemente, é diferente de como o tempo pode se manifestar nos espaços urbanos e vice-versa. A preocupação é que haja os devidos cuidados científicos e éticos ao se analisar a manifestação do tempo (temporalidade) em realidades outras. Este cuidado refere-se, sobretudo, para

que não se cai no equívoco abissal de analisar e descrever temporalidades outras sob a ótica urbanocêntrica.

Esse chamado é importante, pois a análise do “tempo” – para além de um objeto de análise em sua forma pura, separado do ser, como insiste o horizonte tecnicista da realidade – requer certa atenção e sensibilidade do “tempo” como expressão intersubjetiva entre sujeito e paisagem circundante, sendo, esta última, portanto, longe de ser meramente tudo àquilo que os olhos alcançam – como interpretam algumas reconhecidas teorias – mas, uma conjunto indissociável da realidade capaz de promover mudanças recíprocas, destinos e sentidos de vida. Neste mundo vivido envolvente entre corpo-tempo, a subjetividade interconecta-se, ontologicamente, como uma espécie de “rede de Indra”⁷ com os elementos temporalmente vividos enquanto signos da paisagem circundante.

Em algumas comunidades ribeirinhas de Muaná, a tecnologia informacional chamada de “*Starlink*”, vem ganhando popularidade entre as comunidades a partir do discurso do acesso “rápido” à internet, facilitando a comunicação virtual, transações comerciais e outros serviços. De fato, a velocidade de acesso à internet por esses aparelhos vem promovendo um aceite positivo da região, levantando questões que envolvem a dimensão da comunicação, processos de (re)criação de identidades e sentimentos de pertencimento ao lugar. É um fenômeno que precisa ser analisado, afim de compreender a (re)construção de um bem-viver amazônico a partir de suas intersecções entre tradição e inovação, onde o elo desse processo é a percepção entre tempo geométrico e tempo vivido.

De antemão, pode-se adiantar que a ideia de “rápido” por parte desses aparelhos, mediados via satélite, não configura-se como sustentamento dos discursos urbanocêntricos em relação ao “tempo rápido” e “tempo lento”, entre o moderno e o que precisa se modernizar ou atualizar, respectivamente. Nessa esfera tecnicista, a rapidez das “*Starlink's*”, tornar-se-ão revolucionária para as comunidades ribeirinhas. Essa leitura apressada prejudica o entendimento do sistema temporal como expressão intersubjetiva e que, aparelhos de internet em

⁷ Conhecimento filosófico budista onde compreende-se de que tudo e todos estão interconectados, onde a realidade não tem um único sentido ou identidades, mas várias. Nesta diversidade, há premência de uma consciência universal, onde o todo é constituído pelas partes, sendo as partes o todo, simultaneamente.

comunidades ribeirinhas de Muaná, não são novidades e, portanto, nada de revolucionário possui. O que confunde-se é “velocidade” da internet com o imediatismo do tempo urbano, configurado pelo tempo geométrico, diferentemente da temporalidade ribeirinha, guiada pelo tempo vivido.

Mediante a lógica deste discurso reducionista e colonial, o desenvolvimento sustentável, em muitos casos, surge na prática como subterfúgio do sistema de produção capitalista para reprodução de atividades extrativistas e industriais. Em diversas realidades amazônicas, esse “desenvolvimento” vem provocando a fragmentação dos territórios, “despersonalizando” – como diria Krenak (2019, p. 49) – os rios, florestas, as plantas, os animais, os saberes e outros elementos essenciais para a manutenção do bem-viver da sociobiodiversidade.

Os saberes ancestrais, as práticas cotidianas, as histórias orais, uso comum das paisagens na esfera comunitária, o tempo (temporalidade) e espaço (espacialidade) gerenciados e ordenados pelo ritmo da natureza, onde, o rio, em diversos contextos amazônicos, é sinônimo de vida, sentidos de lugar. Todas essas dimensões, no discurso e na prática das ações neocoloniais são analisadas como “atrasadas”, antítese de “desenvolvimento”.

Que significa pensar a ciência a partir das experiências humanas? Quais caminhos devemos seguir para que a imaginação, as percepções, atitudes, ações e valores possam ser nossas dimensões-guias nos estudos amazônicos contemporâneos? O que significa pensar a ciência nesta atmosfera epistemológica que considera, antes de qualquer formulação ou postulação, o amor à terra de origem?

Estes questionamentos inspiram a pensar a ciência para além de seu formato cientificista, concebendo, nas palavras de Dardel (2015), uma “consciência geográfica” capaz de reconhecer a gênese de sua própria essência de ser enquanto ciência. Em meio a essas palavras, Heráclito de Éfeso nos apresenta a ideia de que não há separação entre o mundo metafísico e o real vivido, estabelecendo, segundo Nietzsche (1995), um *devenir*, isto é, a realidade humana como um “vir a ser”, onde, neste caso, o rio, elemento da fluidez, é

substância mutável, representando, portanto, as constantes transformações da vida: “Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio”⁸.

Tendo em vista essas questões, esta tese busca analisar e descrever os diálogos/relação entre sociedade-natureza no contexto de uma comunidade ribeirinha de Muaná, no arquipélago do Marajó, Pará, direcionado na dinâmica da paisagem, experiência e sentidos de lugar. É importante ressaltar, que todas as categorias de análises desenvolvidas nesta pesquisa é resultado de diálogos abertos e espontâneos com moradores da comunidade ribeirinha, onde suas experiências são ícones referências desta tese.

A distância em linha reta de Belém à Muaná é de, aproximadamente, 82 km, com duração em torno de 3 à 6 horas, dependendo da época do ano, do ritmo das águas e da embarcação. A viagem pode ser realizada por meio de barcos (5h00minhoras), lanchas (3h30min) ou balsas (entre 5h30min e 6h00min). Há opção de “parar” na cidade de Muaná ou ir direto para as comunidades, isso dependendo dos objetivos do viajante e para qual comunidade pretenda ir.

Em meu caso, sempre que possível, escolho por “parar” na cidade de Muaná, como uma espécie de ritual transicional entre o “mundo” de Belém, espaço de meu nascimento e o “mundo” marajoara em contexto ribeirinho, espaços de renascimentos. Logo após “parar” em Muaná, vamos direto a um dos portos da cidade, sendo o porto principal localizado na frente da cidade, o “trapiche”, e o porto Macajatuba, situado no lado extremo da cidade.

Em um barco de porte menor ou em uma voadeira, desloco-me rumo à uma comunidade banhada por história e memórias, um das comunidades ribeirinhas mais populosas do município de Muaná, apresentando, em média, oitenta e cinco famílias ao logo do majestoso rio Tejucaquara. Este será nosso local, ou melhor, lugar onde essa pesquisa foi possível de acontecer. Da cidade de Muaná para a comunidade do rio Tejucaquara, são entre 30min. a 40 min. indo de voadeira. Entre outros rios e furos, nossa viagem segue o ritmo das águas e conforme for o conhecimento de quem navega por esses rios, podemos chegar no tempo estimado e em segurança.

Com bases fenomenológicas e na interdisciplinaridade, a pesquisa destaca a presença das intersubjetividades amazônicas como ícones

⁸ Disponível em <https://filosoficabiblioteca.files.wordpress.com/2013/10/fragmentos-de-heraclito.pdf>. Acessado em 25 de julho de 2024.

referenciais de pesquisas voltadas aos estudos socioambientais em contextos amazônicos. Movimento dialógico entre sensibilidades amazônicas em diversas sintonias existenciais e manifestações ôntico-ontológicas representadas pela dinâmica das paisagens, expressando importantes contribuições para o campo do planejamento e gestão ambiental.

Tendo em vista as paisagens como transformação, transcendental em sua carga memorísticas (Alencar, 2007), maravilhamento e, ao mesmo tempo, verbo de renovação da realidade humana, paisagem é muito mais que simples manifestação da natureza e imposição determinante ao ritmo de vida. É, pois, sobretudo, força interpreta capaz de religar o ser humano à dinâmica temporal do cosmos (*κόσμος*), estabelecendo diálogos à quem se dispõem a ouvir os silenciosos segredos como linguagem vivida por gerações.

O percurso metodológico desta pesquisa foi tecido como um caminho de escuta, convivência e abertura aos modos de vida que se entrelaçam na paisagem ribeirinha de Muaná. Em vez de aplicar um modelo pré-definido de investigação, optou-se por um caminhar com os sujeitos e os lugares, em que o tempo da pesquisa se ajusta aos ciclos das águas, aos rituais da vida cotidiana e aos gestos da partilha. A aproximação com o campo se deu por meio de visitas prévias ao município, participação em atividades comunitárias, conversas informais e articulações com lideranças locais e moradores antigos.

Esse processo, pautado pela confiança e pela presença respeitosa, permitiu-me aproximações com a paisagem ribeirinha — um corpo presente e implicado, mas atento à escuta. A pesquisa se compromete com a construção de um conhecimento situado, sensível e comprometido com a valorização das vozes amazônicas, em especial aquelas que, historicamente, têm sido silenciadas nos espaços acadêmicos. O gesto ético aqui é também epistemológico, ou seja, trata-se de reconhecer a dignidade da experiência ribeirinha como fundamento de um outro modo de existência.

Inspirada na ética da escuta proposta por Ricoeur (1997) e Bajour (2013), a relação com os participantes foi orientada como abertura à alteridade, pelo respeito às singularidades dos modos de vida ribeirinhos e pela consciência de diálogo horizontal entre pesquisador e colaboradores da pesquisa. Escutar, nesse sentido, é também acolher o outro como fonte legítima de saber, reconhecendo

sua capacidade de nomear e habitar o mundo e de produzir sentidos de lugar a partir de suas vivências (Ricoeur, 1997).

Por meio da metodologia qualitativa com a observação participativa, entrevistas abertas-espontâneas e registros fotográficos, o estudo justifica-se pela imprescindibilidade de superar dicotomias reducionistas direcionados aos estudos amazônicos referentes às comunidades que habitam as várzeas, em destaque para questões condutoras: a temporalidade das águas, a paisagem como narrativa viva, e o rio como *signo* de histórias e memórias.

Neste contexto, interpreta-se o rio como expressão do tempo, sazonalidade amazônica que não é somente recurso ou somente elemento do ecossistema de várzea. Para além do caráter sistêmico e utilitarista, o rio manifesta, portanto, como base de vida para as comunidades ribeirinhas, coexistência e quem coordena o ritmo do cotidiano, das atividades comunitárias ou individuais. Saber habitar à várzea no fazer-ser cotidiano junto ao tempo deste poderoso *signo* amazônico.

Neste contexto, a fenomenologia, para além de um método (Heidegger, 1988), é uma proposta de interpretação (hermenêutica) a respeito da dinâmica socioambiental, tendo como ícones referenciais as experiências ribeirinhas, em suas caligrafias de vida, nos modos de habitar a paisagem na estruturação de um “mundo”. Percebendo este “ser-aí” (*Dasein*) na constituição de “mundo”, há necessidade de compreendermos que a paisagem, em parte, manifesta-se como força existencial do ser humano cotidianamente.

Mediante as possíveis contribuições de Heidegger (1989), a partir de leituras a respeito do “*Dasein*”⁹, o “ser-aí”, é solicitado como base para esse processo compreensivo no que se refere a inseparabilidade entre sujeito-realidade, em nosso caso, lê-se sociedade-natureza. A leitura fenomenológica contribui para compreensão de algumas manifestações da existência humana e, nela mesma, como linguagem vinculada a constituição de sentidos de vida.

Essa imersão ôptica-ontológica na vida ribeirinha, aproxima-nos de uma das habilidades humanas essenciais deste diálogo vívido na constituição de uma

⁹ Nesse sentido, entende-se, conforme as apalavras de Benedito Nunes: “Na língua alemã com o significado comum, dicionarizado, de existir, esse termo, no vocabulário heideggeriano, representa tanto o homem como o aí do ser, o ente no qual o ser manifesta, quanto o ser aí, existente no mundo, de tal forma que sua estrutura lhe impõem um movimento extático, fora de si – a temporalidade, condição *sine qua non* do tempo astronômico, dos calendários e dos relógios. Daí afirma Heidegger que, como *Dasein*, o homem é temporal no fundo de seu ser (2009, p. 37-38).

pesquisa: a linguagem. A partir da leitura de Castro (2014), compreende-se que a linguagem, na perspectiva heideggeriana, não é algo externo ao ser que somos, no mundo, mas, ontológica-existencial, sustentação e orientação do “ser-aí” que somos na constituição de sentidos e significações.

Neste ponto de vista, a linguagem pode ser perquirida como principal esfera do discernimento humano ao se manifestar por meio das relações intersubjetivas com os ambientes que habitamos, em transcurso de sentidos de comunicação (Castro, 2013; 2014). Tendo em vista essas interpretações, podemos considerar em nossas análises e descrições, a concepção na qual, a paisagem na vida ribeirinha em questão, esquiva-se do imediatismo mercadológico e de dominação por meio das técnicas.

Essas relações entre as comunidades ribeirinhas e o uso comum das paisagens desvela uma parte da percepção ambiental descritas como ações sustentáveis, onde há a concordância em comum da escassez dos recursos, em destaque para o açaí e palmito, caso o indivíduo ou comunidade não considere os ciclos da natureza.

A partir disto, coloca-se em evidência a problemática na qual sociedade e natureza, ainda hoje, são propagadas como se fossem camadas da realidade separadas entre si. À essa percepção enganosa, Krenak (2019) afirma ser umas das heranças da educação ocidental-moderna, propagandeada pelos processo de colonização europeu sob bases do controle e exploração. Desta forma, é de suma importância considerarmos em nossas análises a dimensão educacional, tendo em vista a importância das formações de base e o que é, interdisciplinarmente, elaborado como estudos socioambientais.

De um modo geral, os estudos socioambientais se referem à um conjunto de práticas, políticas e ações com objetivos de articular demandas sociais e econômicas às necessidades de proteção da natureza, em favor da sustentabilidade e justiça ambiental. É mais que necessário na Amazônia, já que em comunidades tradicionalmente estabelecidas, sabem-se que dependem diretamente dos usos comuns das paisagens – e, como consequência, seus recursos naturais – para a subsistência e existência. Nesse íterim, sofrem, sobretudo hoje, com impactos potencializados pelo aumento do desmatamento, e exploração econômica predatória.

Entre o tempo místico e o tempo geológico, a vida encontra sua desembocadura onde é possível de ser, entre pontes, rios, caminhos d'água de furos e igarapés, margeantes sentidos de habitar. Nesse sentido, o elemento água não é apenas um componente ambiental da paisagem, mas uma parte sensível de uma linguagem, memórias em fluxos constantes, interconectados por narrativas densas, que se desdobram entre o visível e o invisível.

Desta feita, entende-se que a fenomenologia aplicada aos estudos socioambientais refere-se e traz, em parte, a importância das “experiências íntimas” (Tuan 2013) como ícones referenciais repensar a relação sociedade-natureza e suas recíprocos diálogos entre paisagem, experiências e sentidos de lugar. Em nosso caso específico, buscamos descrever, desenvolver e, possivelmente contribuir, para uma análise e descrição profunda a partir de experiências ribeirinhas, tendo em vista uma possível **fenomenologia amazônica das águas**.

A fenomenologia das águas propõe escutar o rio não como objeto, mas como sujeito. Isso implica reconhecer as águas como mediadoras de temporalidades, guardiãs de místicos saberes, de práticas e de modos de existir que escapam à lógica ocidental de ordenamento sistemático. À vista disso, Nego Bispo nos convida a uma certa escuta radical, a “biointeração com o tempo da natureza” (Santos; Maia, 2020), com o que pulsa na terra e no corpo. Assim como as águas que conectam comunidades ribeirinhas em seus fluxos de vida, a fenomenologia amazônica se alicerça na ideia de “confluência”, não de disciplinas, mas de experiências, saberes e sentidos enraizados na relação com o mundo.

À vista disso, é contraditório pensar o desenvolvimento sustentável na região amazônica sem considerar as experiências das comunidades tradicionais aqui existentes, de modo que, ancestralmente, seus sistemas culturais de vida, habitar e pensar a si mesmos na constituição de *mundos*, podem ser considerados sistemas culturais de bases sustentáveis. Significa dizer que estão intimamente ligados aos saberes e práticas culturais transmitidos por gerações, frequências ontológicas intimamente ligadas à natureza, aos elementos e ciclos que constituem as dinâmicas das paisagens.

Trata-se da ideia de repensar as dinâmicas socioambientais amazônicas a partir das experiências de vida de quem nasceu entre rios, campos, cidades, e ecossistemas aqui diversos. De quem sabe contemplar a quietude do rio final da

tarde; balancear-se na rede pós almoço servido à generosas doses de açaí; dos povos indígenas e comunidades ribeirinhas e quilombolas que compreendem o território para além das meras relações de poder, mas enquanto lugar que resguarda a vida e onde a vida se faz, nela mesma, *graphias* ancestrais de poderosos saberes, práticas de desenvolvimento que transcendem as fronteiras da demasiada exploração da mãe Terra.

De um modo geral, podemos dizer que a ciência, em suas bases fenomenológicas, possui significativas contribuições no que diz respeito à busca pela compreensão a respeito das dinâmicas socioambientais. À vista disso, sobretudo hoje, novas problemáticas vêm exigindo um mergulho profundo, de intimidade, onde as experiências e os sentidos de ser-no-mundo ganhem um caráter referencial em nossas análises e descrições.

Vale destacar que não se trata de um exercício explicativo de esclarecimento, mas, de se permitir sentir, a partir da simplicidade das experiências humanas, nos entre-lugares, a vida em sua complexidade, geografias, histórias e memórias pulsantes, rumo, por assim dizer, ao “não entendimento” como expressão libertadora de portos conclusivos, isto é, para além do “ar purificado demais” (Lispector, 1978) da ciência, em nosso caso.

Como referência da pesquisa, dialoga-se e vivencia-se junto-com uma comunidade ribeirinha do município de Muaná, Marajó (PA): a comunidade do rio Tejucuaquara. A escolha desta comunidade encontra-se por ser uma das maiores em número de família, chegando mais de cem núcleos familiares, e pelas relações que a comunidade se relaciona com os elementos da paisagem, em destaque para o rio. Conforme o entendimento da paisagem como força de histórias e memórias (Alencar, 2007), evoca-se, nas entrelinhas, a paisagem existencial, trazendo a finitude humana como marca dessas paisagens, onde sentar-se na cabeceira da ponte e, somente contemplar o rio, já demonstra, silenciosamente, o resguardo de si na memória que é passado presentificado.

É deste princípio, da finitude humana, que emerge o título desta tese, onde se entende que a vida ribeirinha não é por si só, pois desvela-se junto-com o tempo do rio, nas enchentes e vazantes; com o tempo da floresta que exige do/a ribeirinho/a sensibilidade de ouvir e compreender o silêncio da natureza, das plantas, das árvores e animais, dos seres das águas e das florestas, encantarias.

No profundo mergulho, em águas da vida, águas que comanda a fluidez do tempo, das palavras e do pensamento, Daniel da Rocha Leite, professor e poeta, nos convida à sensibilidade imaginativa e concreta da vida de quem habita as margens do rio, de quem, por este exercício de vida, se permite ao encontro da própria capacidade de sentir a si mesmo como parte do lugar, sendo, portanto, a si mesmo, um ser indissociável desta paisagem.

Uma linguagem se estabelece em meio ao processo comunicativo de se viver entre o rio e a floresta, uma certa comunicabilidade estabelecida por experiências geográficas de quem habita, conhece e respeita o tempo no qual se constitui. Princípio este no qual a existência ribeirinha baseia-se em uma formação educacional incorporada pelos sentidos cosmogônicos das experiências junto-com a dinâmica da paisagem circundante. O rio, mais do que rua aquática, é elemento regulador da vida ribeirinha.

O subtítulo, “Sensibilidades ontológicas sob o regime de águas Marajoaras (PA)”, refere-se ao *como da pesquisa*, levantando questões essenciais que envolvem os sentidos e silêncios epistemológicos, políticos, ontológicos e éticos da pesquisa. Mais do que estudar *sobre*, é fundamental exercitar nossa capacidade de *estar-com, junto-com* àquilo que nos propomos a fazer, como forma de sentir a vida, em sua relação “intérprete com a Terra”, como nos diria Dardel (2015).

À vista disso, é importante dizer que a tese aqui apresentada possui uma trajetória de vida, originária de inquietações que surgem, sobretudo, no campo educacional a partir de minha formação como professor de geografia e concretizadas em algumas pesquisas realizadas em comunidades ribeirinhas Amazônica-Marajoaras no município de Muaná (Silva, 2017; 2018; 2022). No entanto, a pesquisa não pode se limitar nesses aspectos já mencionados, pois trata-se de uma caminhada, mergulhos e, portanto, ainda há o que se pensar e repensar, pesquisar e descrever com cuidado.

Enquanto professor, minhas experiências permitem dizer, mesmo que minimamente, a importância de considerar em todas nossas ações educacionais os sentidos de vida e lugar, estes muitas vezes silenciados por sistemas geopolíticos diversos, sobretudo quando falamos a respeito de povos e comunidades tradicionais amazônicas do campo (Oliveira; Hage, 2011).

De um modo geral, o discurso da “modernização ocidental” demonstrou/demonstra muito bem essa trajetória na qual aplica-se uma espécie de “racionalidade dominante” dita como verdade absoluta, onde as comunidades tradicionais e seus respectivos modos de ser-no-mundo são demasiadamente subalternizadas (Porto-Gonçalves, 2010). Em meio a essas problemáticas, os povos e comunidades tradicionais resistem como podem.

Destaca-se, neste sentido, que a Amazônia, em sua diversidade socioambiental é, sobretudo hoje, palco de grande expansão geopolítica em diferentes escalas relacionais entre si. Desde o discurso categórico de “desenvolvimento”, “progresso” ou “modernidade”, à sistemas de subalternação da existência humana, sob os quais necessitam de mecanismos e estruturas produtoras para sua reprodução e, em alguns casos, cada vez mais sutis.

Como forma de nos aproximarmos dessas questões, podemos pensar da seguinte maneira: há um canto que corre os rios e as florestas da Amazônia; canto histórico de resistências, estéticas, poéticas e modos de ser; sons permitidos somente para os que sabem ouvir a voz do silêncio em seu cuidado do fazer cotidiano; performance do corpo que reclama seu lugar como epiderme sensível de quem se deixa ser afetado pela paisagem que, em sua lucidez fenomenológica, nos permite pensar em possíveis *paisagens da fenomenologia ribeirinha*. Paisagem como dimensão da vida ribeirinha.

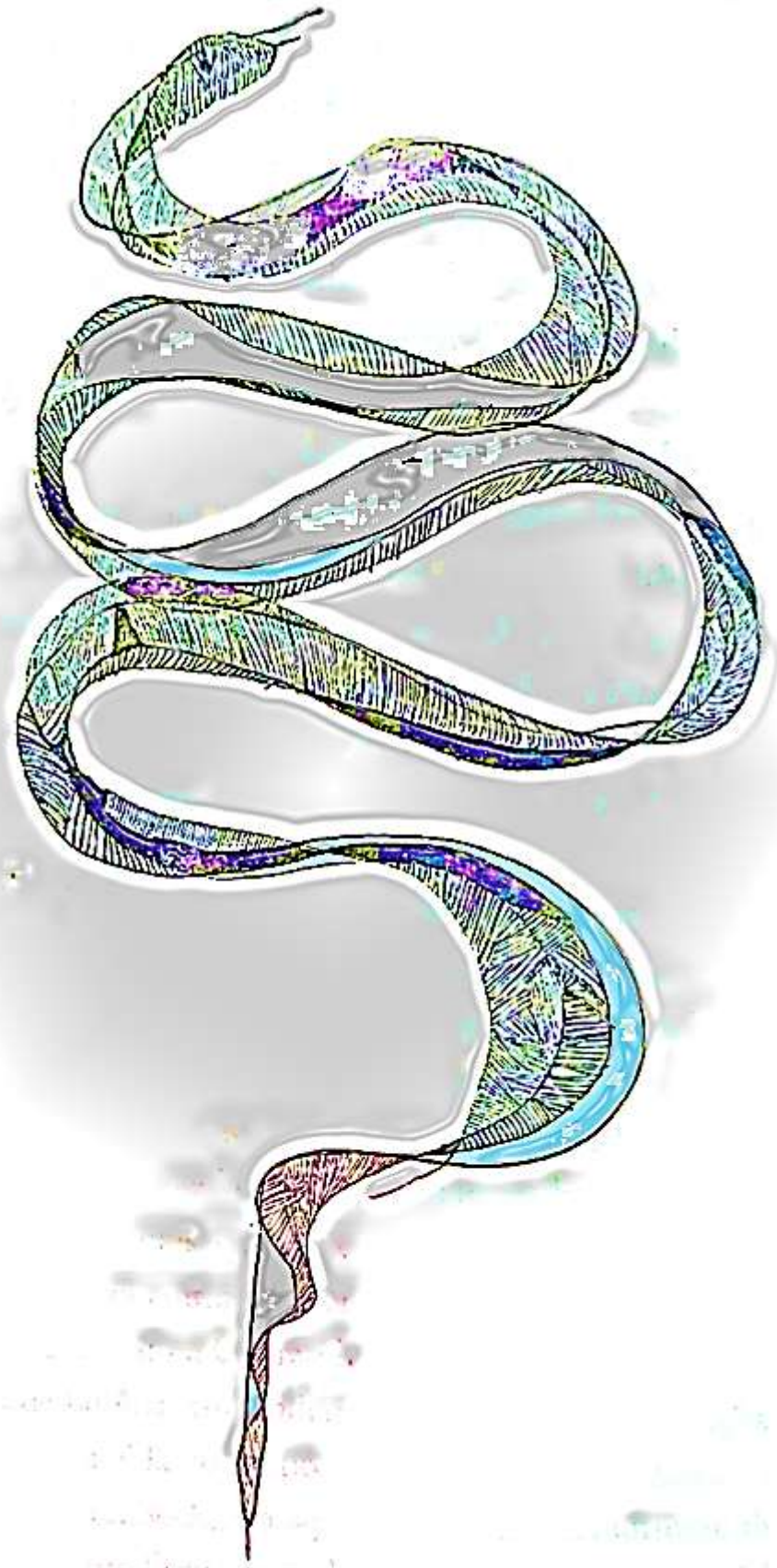
O corpo, nessa perspectiva, tem sua fundamental importância, mas não somente por ser um tema de uma longa herança filosófica em si, mas por nos permitir mergulhar na consciência de que só há espaço se houver um corpo para nele se movimentar, anunciando a importância da “corporeidade”, como nos orienta Merleau-Ponty (1994). Compreende-se, nesse sentido, o lugar como exercício corpóreo-terreno da existência, que ao se movimentar, estabelece diálogos, *graphias*, uma escrita que se recria mediante as circunstâncias. A partir de uma fenomenologia de base amazônica-marajoara, temos uma possibilidade de abeirarmos caminhos ainda tímidos na ciência.

A partir que foi anunciando, a tese organiza-se em três capítulos, aqui chamados de “mergulhos”. No primeiro mergulho, destaca-se a premência da interdisciplinaridade; aqui se procura refletir sobre como a confluência de diferentes competências e campos do conhecimento permitem ampliar as compreensões dos fenômenos socioambientais. No que se segue, tratam-se as

margens epistemológicas do próprio processo de escrita científica, sublinhando que escrever é também uma maneira de se estar situado dentro do universo dos conhecimentos e de abrir um espaço para novas formas de diálogos com o campo e com os coparticipantes da pesquisa.

O segundo mergulho concentra sua atenção nos saberes tradicionais das comunidades ribeirinhas e suas interações com o ambiente. As experiências de vida cotidiana, oriundas da convivência dialógica com a natureza, são consideradas dimensões imprescindíveis para o entendimento da relação entre as comunidades e a dinâmica da paisagem; e são examinados também os saberes culturais e as práticas cotidianas que, em grande medida, contribuem para as construções de atitudes ambientais sustentáveis; além disso, o rio, como elemento essencial e condicionante da vida ribeirinha, é descrito como um fator que não apenas organiza a vida, mas que também constrói as relações sociais e culturais destas comunidades.

O terceiro e último mergulho, antes de buiarmos nas considerações finais, analisa-se possíveis mudanças e permanências na interface entre tradição e inovação, mas também busca por evidenciar o função essencial das relações de uso comum da paisagem nas constelações de saberes na comunidade de Tejucaquara, tendo em vista o “habitar”, sentidos de vida e lugar. Busca-se, nesse sentido, descrever os sentidos de comunidade, realçando como os processos de identificação e pertencimento são construídos em processos coletivos e de contínuas negociações. Em vista disso, pretende-se caracterizar os modos de resiliências da comunidade ribeirinha referente as novas inserções técnico-informacionais aos sistemas culturais de vida.





MERGULHO I

**Iniciando o mergulho,
encostando os pés n'água**



I. Margeando metodologias, epistemologias & sujeitos da pesquisa

“Se toda viagem nasce geralmente de um sonho [...] o desejo inicial era captar modos de ser e viver de ribeirinhos da floresta e habitantes de campos marajoaras [...] memórias, experiências de contatos, histórias locais e regionais que, para serem contadas, entretanto, navegar era preciso.”

Sarraf-Pacheco (2024, p. 20).

Na fronteira de experiências, entre os campos e a floresta, mergulho em sentidos outros, às margens de um rio batizado de Tejucaquara, no município de Muaná, flor-do-Marajó. Nesta várzea de complexas relações sociais, proponho-me um mergulho denso, ainda que muito a desejar. De todo modo, considerando possíveis lacunas ou possíveis limitações na pesquisa, possibilitei-me à sonhar, desejar e estar-junto com pessoas que se realizam com o tempo do rio, da floresta, dos animais, dos encantados e entidades, mistérios do habitar, paisagem.

De forma semelhante aos “abridores de letras”, sujeitos que se dedicam ao conhecimento da arte da caligrafia aquática, caligrafias únicas que manifestam-se em formato de identidade para cada embarcação amazônica, abro as próximas palavras e, por conseguinte, emoções de pensamento. Margeando os procedimentos metodológicos, epistemológicos e sujeitos da pesquisa, além, de uma breve contextualização histórica sobre a origem da comunidade que, à beira do rio Tejucaquara, se faz existir, vamos mergulhar neste vasto mundo amazônico-marajoara, em seu habitar. Desta feita, faz-se uso das palavras de Benedito Nunes que, a partir da fenomenologia heideggeriana, situa a ideia de habitar:

O habitar é menos e mais que o conhecer. É menos porque não se coaduna à mera representação das coisas no espaço e no tempo. E é mais porque pressupõe a prévia posse (*Vorhabe*) do ser que nos engloba. Focalizando essa posse como experiência primária, a filosofia [e a geografia] atravessa o Rubicão da linguagem para reencontrar o

silêncio que nos cerca. Do mesmo modo, a Filosofia decola do visível que a percepção capta para o invisível já apreendido naquele (Nunes, 2009, p. 38).

Mediante essa perspectiva, compreende-se que o habitar ribeirinho coaduna, fenomenologicamente, com o sentido de ser-no-mundo como projeto de vir a ser, em seu projeto existencial que, por essas vias, das experiências, se manifesta como modo de habitar. Dito isto, busca-se por analisar e descrever os sentidos do habitar ribeirinho em uma comunidade ribeirinha de Muaná, no arquipélago do Marajó, exigindo uma interpretação que transcenda um mero roteiro técnico de investigação.

Nesse sentido, há fundamental questão de nos conectar a um compromisso de escuta que considere as temporalidades da paisagem, o tempo das águas e a vozes múltiplas de quem habita o lugar. Desta feita, este capítulo busca apresentar alguns mergulhos metodológicos, artesanalmente realizados nesta pesquisa, e guiados por uma abordagem fenomenológica de base amazônica-marajoara-ribeirinha, articulando-se à interdisciplinaridade dos estudos socioambientais.

A fenomenologia, aqui, portanto, não é apenas um método, mas, antes de qualquer coisa, uma atitude diante do mundo. Uma atitude que reconhece os saberes e práticas culturais que se manifestam na experiências, valorizando a descrição sensível daquilo que se manifesta no cotidiano, nas práticas corporais, nos afetos e nas relações sociedade-natureza. Nesta teia de pensamentos, e com base em filósofos como Heidegger (1988), Merleau-Ponty (1994) e Tuan (2013), assume-se, cada uma a sua maneira, que os sentidos do mundo emergem nas experiências intersubjetivas, sensibilidades ontológicas entre corpo-paisagem, entre tempo-lugar.

A partir da compreensão de Heidegger (1988) pode-se incluir:

A palavra “fenomenologia” exprime uma máxima que se pode formular na expressão: “às coisas em si mesmas!” – por oposição às construções soltas no ar, às descobertas acidentais, à admissão de conceitos só aparentemente verificados, por oposição às pseudoquestões que se apresentam, muitas vezes, como “problemas”, ao longo de muitas gerações. Contudo, poder-se-ia objetar que se trata de uma máxima evidente por si mesma e que, ademais, exprime o princípio de todo conhecimento científico [...] (Heidegger, 1988, p. 57).

Em outros horizontes de palavras, subentende-se:

O método fenomenológico é um procedimento para descrever o mundo cotidiano da experiência imediata do homem, incluindo suas ações, memórias, fantasias e percepções; não é um método de análise ou de explicar algum mundo objetivo e racional, através do desenvolvimento de hipóteses anteriores e teorias. Na descrição do mundo da experiência, ou para usar a expressão de Husserl, no retorno às próprias coisas como objetos de experiência do homem, afirma-se que esses objetos não podem existir independentemente da consciência do homem [...] (Relph, 1970, p. 193).

Nesse caminho, a pesquisa adota uma abordagem qualitativa fundamentada na fenomenologia e na interdisciplinaridade, visando compreender os diálogos entre sociedade e natureza no contexto de uma comunidade ribeirinha de Muaná, no arquipélago do Marajó. A investigação se ancora, sobretudo, na fenomenologia heideggeriana, considerando a *temporalidade* como condição originária do ser-no-mundo e elemento central das interações sociais, históricas e ambientais, conforme orienta Nunes (2016; 2019).

Nesta perspectiva, a comunidades ribeirinha do rio Tejucaquara não pode ser compreendida como um “objeto de pesquisa”, mas como um espaço de encontros em tramas de existências. A escuta fenomenológica se constrói nesse contexto, marcada pela presença ética do pesquisador, pela partilha do vivido e pelo respeito às formas próprias de expressão e saber das famílias com quem se dialoga. Essa postura é inspirada, também, nas contribuições da antropologia da paisagem (Alencar, 2007), e nas perspectivas decoloniais que buscam deslocar as fronteiras do saber acadêmico (Santos; Maia, 2020).

Essa perspectiva vai para além de leituras objetificantes das realidades amazônicas, que frequentemente reduzem os sujeitos à dados estatísticos ou categorias puramente abstratas, desconsiderando, portanto, a complexidade de seus saberes, sensibilidades e sentidos de vida. Em vez disso, propõe-se aqui uma “escuta sensível” (Bajour, 2023), compreendido como diálogo intersubjetivo em que a paisagem, em sua linguagem do desvelamento do ser, incorpora sentidos, afetos, histórias e memórias (Pollack, 1989; Halbwachs, 1990).

Essa concepção alinha-se à crítica decolonial a paradigmas científicos hegemônicos e categorizantes, permitindo a valorização de sentidos de vida amazônicas de existir e reconhecer que se constroem no diálogo entre oralidade, sensibilidade, experiência e ancestralidade (Kopenawa & Albert, 2015).

Tendo em vista que essa pesquisa vincula-se à uma performance fenomenológica, filiada à compreensão das experiências cotidianas e dos sentidos atribuídos ao lugar, o número de participantes não será definido por critérios quantitativo ou estatísticos. Nesse rumo, a ênfase metodológica e atitude de pesquisa está encaminhada para a densidade hermenêutica das experiências cotidianas, destacando a profundidade do fenômeno vivido em detrimento de sua generalização numérica (Figura 2).

Figura 2 - Entrevistados(as) e suas narrativas sobre o habitar ribeirinho em Tejucaquara.

Nome / Identificação	Idade	Local	Data da Entrevista	Ocupação / Papel na Comunidade	Principais Temas Abordados
Seo Donato	42 anos	Comunidade Tejucaquara, Muaná	04 de julho de 2024	Morador ribeirinho antigo	Convivência comunitária; conflitos locais; trabalho com açaí; política local; internet (Starlink); infraestrutura.
Seo José Teixeira	(não explicita do na tabela original)	Comunidade Tejucaquara, Muaná	14 de dezembro de 2024	Morador ribeirinho; extrativista	Manejo sustentável do açaí e palmito; cuidado com os ciclos naturais; equilíbrio entre extração e renovação; crítica à modernização.
Professor Luciano Pinheiro	24 anos	Comunidade Tejucaquara, Muaná	11 de agosto de 2025	Professor; filho de curandeiro (Luiz Pinheiro)	Silêncio como pedagogia; transmissão de saberes; ancestralidade; espiritualidade; influência da tecnologia; retorno às águas.
Gabriel	18 anos	Comunidade Tejucaquara, Muaná	02 de setembro de 2024	Jovem morador ribeirinho	Encantados (Curupira, boto); espiritualidade da mata e do

					rio; respeito à natureza.
Dona Jurema Teixeira	54 anos	Comunidade Tejucaquara, Muaná	15 de agosto de 2025	Comerciante local	Uso da internet e energia elétrica; comunicação; modernização da comunidade.
Seo Armando Lameira	72 anos	Comunidade Tejucaquara, Muaná	24 e 25 de agosto de 2025	Agente de saúde comunitário; morador antigo	Memória e história oral; pertencimento; educação ribeirinha; transformações sociais e ambientais.
Dona Maria Alda	62 anos	Comunidade Tejucaquara, Muaná	24 e 25 de agosto de 2025	Moradora ribeirinha	Trabalho com o açaí; família; relação com a natureza; sentido de habitar o lugar.

Fonte: elaborado pelo autor, 2025.

Desta feita, a pesquisa tem como base a experiência de sete habitantes de Tejucaquara, cada um/a com diferentes percepções e, ao mesmo tempo, em sintonia, da comunidade. A opção por dialogar com um “número reduzido” de pessoas como unidade de análise se justifica pela centralidade que as relações intersubjetivas desempenham na constituição dos modos de vida ribeirinho, fundamentais para a produção de sentidos e para a constituição das paisagens vividas em Tejucaquara.

A comunicação, nesse sentido, não se reduz a um mero fluxo de informações, mas se expressa como experiência vivida e compartilhada, estruturando os sentidos de lugar e a relação dos sujeitos com a paisagem (Castro, 2014). Para captar essas experiências, a pesquisa emprega a etnografia sensorial, um método que busca compreender as sensibilidades e percepções no cotidiano das comunidades, valorizando o sentir junto e a partilha de significados na construção da vida social (Castro, 2024).

As técnicas incluem observação participativa, entrevistas abertas-espontâneas e registros fotográficos, permitindo captar as múltiplas camadas de

sentido que estruturam a relação com as águas e o ambiente amazônico. A pesquisa justifica-se pela necessidade de superar abordagens reducionistas que separam natureza e cultura, reconhecendo a experiência ribeirinha como central para a formulação de políticas públicas que respeitem as especificidades do habitar amazônico (Figura 3).

Figura 3 - Dimensões de análise e principais autores.

Dimensões	Descrição	Principais autores
PAISAGEM	Compreendida como dinâmica socioambiental e estética existencial que envolve interações entre sociedade-natureza, temporalidades das águas e sentidos de lugar. A paisagem não é apenas o visível, mas potência ontológica que desloca o ser e convoca-o ao maravilhamento e ao pertencimento.	Eric Dardel (2015) – geograficidade, terra como fundamento da existência; Eidorfe Moreira (2012) – fidelidade telúrica, paisagem natal; Loureiro (2015) – cultura amazônica e paisagem poética.
EXPERIÊNCIAS	Vivências ribeirinhas que articulam corporeidade, temporalidade das águas e modos de vida. São intersubjetividades e sensibilidades que fundamentam a construção de identidades e memórias coletivas, enraizadas em práticas culturais, espirituais e econômicas.	Yi-Fu Tuan (2013) – experiências íntimas, topofilia; Heidegger (2012; 1988) – ser-no-mundo, espacialidade e temporalidade; Merleau-Ponty (1994) – percepção, corpo como extensão da paisagem; Bachelard (2006) – topoanálise e lugares íntimos; Benedito Nunes (2016) – temporalidade e cuidado existencial; José Maria de Lima e Dalcídio Jurandir – experiências literárias

		amazônicas que traduzem sensibilidades de lugar.
SENTIDOS DO HABITAR	Habitar é mais do que morar. É, pois, existir em consonância com a Terra, rios, entidades, mortais e ancestralidades. Envolve práticas de resguardo, construção simbólica e afetiva do lugar, em diálogo entre tradição e modernidade.	Heidegger (1951; 1954; 1988) – construir, habitar, pensar; ser-sendo; Benedito Nunes (2009; 2016) – habitar como experiência primária e silêncio fenomenológico; Eric Dardel (2015) – geografia interior e geograficidade do habitar; Eidorfe Moreira (1989; 2012) – poesia e paisagem como patrimônio afetivo; Nego Bispo (Santos; Maia, 2020) – confluência de saberes; José Maria de Lima (2014) – habitar poético amazônico, caligrafia das águas.

Fonte: elaborado pelo autor, 2025.

Pensar os caminhos de como a pesquisa poderá alcançar seus objetivos ou, minimamente, aproximar-se deles, é um projeto de engajamento, requer fôlego e um (d)envolvimento no que se propõem a fazer. Aproximando-se da antropologia interpretativa ou hermenêutica, ressalva-se a importância da “descrição densa” (Geertz, 2008), sensibilidade e respeito no tratamento em campo, onde, em meio aos afazeres cotidianos, as pessoas doam um tempo para conversar conosco, aproximando-nos da prática etnográfica e seu envolvimento intersubjetivo.

As atividades incluíram a pesquisa bibliográfica sobre variados campos do conhecimento e de forma interdisciplinar, em destaque para geografia, história, filosofia e literatura; trabalho de campo e integração de saberes e práticas culturais como ícones referencias, onde nos referenciamos em termos de categorias ou conceitos utilizados e a formação dos temas abordados durante a pesquisa. Inclui-se a isto, a subjetividade humana e suas intersecções com a dinâmica da

paisagem, na produção de identidades e pertencimentos à capacidade de produzir, fenomenologicamente, sentidos de lugar.

A ideia de lugar, como forma de leitura dos fenômenos humanos, da intersubjetividade que, aliada ao contexto social, nos auxilia de forma significativa no tratamento e análises da realidade de estudo. O “lugar”, segundo Tuan (2013), “é uma pausa no movimento”. Significa dizer que lugar é a capacidade humana de inserir sentimentos e significados à um “espaço”. Nesta interpretação, “espaço” é sinônimo de “movimento” e, portanto, “espaço” é abstrato e “lugar” é palpável na medida das experiências.

O que se realiza, neste sentido, é o que Bachelard (2006) chamou de “topoanálise”, remetendo-se à ideia do lugares íntimos da existência humana e para consciência de sentidos de vida e lugar. Nesse sentido, “lugar” não pode ser confundido com “localização”, um “ponto” no espaço, mas um certo envolvimento onde a vida se manifesta e acontece, ressaltando a existência de quem habita.

Em diálogo com a literatura, para Gregor Samsa, personagem central da obra *A metamorfose*, de Kafka (2002), onde seu referencial de *lugar* se perdeu em meio as suas efêmeras experiências cotidianas, podemos perceber, na seguinte descrição, a angústia de um sujeito encarnado em sua própria percepção niilista de mundo:

Ah! Deu Meu, pensou, que cansativa profissão fui escolher! Dia após dia viajando! A agitação é muito maior que dentro do escritório, e ainda por cima me obrigam a essa canseira de viajar, a ter de me preocupar com os horários dos trens, com a alimentação ruim e irregular, com relacionamentos provisórios que nunca perduram e nunca me trazem emoção. Para o inferno com isso tudo! (Kafka, 2002, p. 8-9).

O lugar, como “pausa no movimento” (Tuan, 2013), nos faz lembrar das agoniantes descrições de Gregor Samsa, referindo-s ao seu emprego de caixeiro viajante, onde, poucas vezes, conseguira uma refeição descente, dormir conforme a necessidade biológica ou encontrar alguém que pudesse manter uma relação saudável. Os efeitos dessa angústia são tão dolorosos, que até a fisionomia de Gregor havia se “metamorfoseado num inseto monstruoso” (Kafka, 2002, p. 7). Fazendo um breve conectivo com Tuan (2013, p. 167), a noção de tempo, ligada ao ato de “permanência”, era antagônica à dinâmica de Gregor, afastando-o da consciência de lugar gestadas pelas “experiências íntimas” que, por sua vez,

estão “enterradas no mais profundo do nosso ser”, mas que, infelizmente, eram apenas aclamadas por Gregor que não dispusera dessas íntimas experiências.

Essa relação da obra de Kafka (2002) com sentidos de vida nos leva por caminhos não convencionais onde a escala de análise é o corpo. Uma fenomenologia da transformação de si como não reconhecimento de si perante ao absurdo da vida, pela busca de “sentido”, traz, ao menos, imagetivamente, linguagens cifradas em suas diferentes formas. É como se revistássemos, em certa conotação, as experiências de Frankl (1987) na busca por sentido em um campo de concentração nazista no qual foi lançado, isto é, retirado de seu lugar para um lugar sem lugaridade, produtor de experiência ruins. As representações da linguagem na relação corpo-lugar, manifestam-se, sinuosamente, mediante as conjunturas sociais e políticas.

Nesta concepção, o lugar aproxima-se de perspectivas fenomenológicas, com o objetivo de (re)pensar temas voltados na dinâmica ribeirinha-marajoara, produzindo um panorama conceitual e prático possibilitador de temas como corporeidade, sentidos de vida e lugar e sensibilidades outras da vida cotidiana.

Trata-se, portanto, de uma tese que busca compreender os modos de ser-e-estar-no-mundo ribeirinho e as influências que presentes nas “experiências íntimas” (Tuan, 2013) ligadas à temporalidades de elementos que constituem a paisagem, forjando sentidos de lugar e pertencimento. Neste contexto social, destaca-se, o rio como importante *signo* da vida conceitual e simbólica.

Para essa imersão, associamo-nos à leituras fenomenológicas, em destaque para Heidegger (2012), onde, especificamente, nos guia por sua ênfase no “ser-no-mundo”, “espacialidade” e “temporalidade”, aproximando-nos da compreensão de que, em nosso caso, as comunidades ribeirinhas com quem estamos dialogando possuem uma relação intrínseca com seu ambiente, estabelecendo dimensões espaciais, temporais e existenciais próprias.

Mediante à isto, por um lado, Merleau-Ponty (1994), com foco na percepção e na corporeidade, contribuiu para análise de como as comunidades experimentam os elementos físicos da paisagem como extensão de sua própria existência, promovendo uma interpretação holística da coexistencialidade entre sociedade-natureza em contexto amazônico-marajoara.

Trata-se de buscar compreender que as paisagens estão encarnadas em cada um de nós, na mediação de percepções, sentidos, atitudes e valores com o

ambiente circundante. Em um contexto amplo na região amazônica, Émilie Stoll, Edna Alencar, Ricardo Folhes e Chantal Medaets desenvolvem na obra “Paisagens Evanescentes” (2019), a primordialidade de considerarmos em nossas interpretações de pesquisas as transformações das paisagens em suas interfaces com as percepções ambientais de quem as habita, sob as quais, no caso desta pesquisa, são ambientes inundáveis, na formação de saberes locais:

Esses três autores realizaram estudos em três regiões alagáveis, conectadas entre si pelo rio Amazonas, e cujas paisagens são bastante diferentes, mas têm em comum o fato de serem afetadas pela variação do nível das águas: seus moradores veem assim, a cada ano, parte de suas terras serem alagadas e acompanham atentos as transformações constantes das paisagens. Esses autores partem de problemáticas diferentes – o ritmo do trabalho atendendo aos regimes de enchente e seca (Harris), as agências não humanas na construção da memória de um lugar destruído (Valentin), a mobilidade dos povoados diante do fenômeno das terras caídas (Alencar) – mas têm em comum o objetivo de mostrar como a interação entre as pessoas e as dinâmicas das paisagens participam na construção de uma identidade social e relacional, baseada no conhecimento do meio ambiente ribeirinho e na transmissão de memórias topográficas ligadas a lugares que mudaram ou desapareceram. Nesse sentido, esses estudos se diferenciam dos demais produzidos na mesma época por escolher um foco que não é nem o das populações ribeirinhas per se nem a da várzea enquanto ecossistema. Harris, Valentin e Alencar descrevem a interação entre os humanos e o meio ambiente para ancorar suas etnografias. Esses trabalhos não se restringem apenas a um determinado contexto regional, pois se inscrevem em debates científicos mais amplos num período em que se consolidam as reflexões sobre as interações entre sociedades e o meio ambiente (Stoll; Alencar; Folhes E Medaets, 2019, p. 26).

De um modo geral, analisam-se as transformações de algumas paisagens, direcionando o olhar para vivências e percepções que comunidades ribeirinhas possuem em seus diversos contextos amazônicos. A obra incide sobre a dinâmica das paisagens e efemeridades (finitude humana) mediante as relações entre sociedade-natureza, onde constantemente recriam-se sentidos de lugar, seja pela mobilidade populacional motivados por diversos fatores às relações com seres e entidades das matas e das águas.

Trata-se de uma abertura aos maravilamentos e descontentamentos dos lugares que constantemente nos atravessam enquanto amazônidas, porém, exigentes de ouvidos seletos; um mergulho sensível ao silêncio, à abertura como uma tendência profunda de nosso ser que incide em sua constituição originária como ser-no-mundo (*Dasein*), exigente um habitar, particular e único. Com base nisso, é importante ressaltar que a vida que constituem-se nas várzeas

amazônicas, transitam entre o que é possível e a temporalidade das águas que, nelas mesmas, nas quais direcionam o ritmo diário das atividades econômicas, familiares e comunitárias.

Para além de uma análise determinista, a temporalidade das águas exige, dependendo do lugar, de um certo comportamento e um conjunto de interações favoráveis a vida à beira rio. O primeiro passo é compreender os ciclos da natureza, das matas e rios, plantas e animais, inclusive, como “pensam” as entidades não-humanas, as famosas “visagens”. De modo geral, pode-se dizer que, fenomenologicamente, as águas que sustentam a vida ribeirinha, são *signos* primordiais que, por sua vez, transcendem a lógica do mercado e outros fatores determinantes da vida social.

Nesta conjuntura, Dardel (2015), com base em Heidegger, nos fala de uma “transcendência do possível”, onde o espaço, agora não mais geométrico, reclama a existência em ato pelo ser existente em sua ontologia fundamental (“ser-aí” ou *Dasein*), manifestada, a partir do fenômeno do encontro intramundano, ou como diria Nunes (2016, p. 18), pelo “circuito da convivência”, a intimidade como princípio da verdade originária que, por sua vez, acentua as estruturas da espacialidade do *Dasein*, sentido do que é a si mesmo e as outras coisas no mundo circundante (*Umwelt*). Para um melhor entendimento, vejamos o que Benedito Nunes, em sua introdução à Heidegger, nos diz a respeito da abertura fundamental e sua relação com o *Dasein*:

O homem alimenta o ideal de um conhecimento e de um poder infinito, mas pela sua imersão e pela sua projeção, pela sua fala e pela sua compreensão do ser, pressuposto da comunicação e da interpretação, o *Dasein*, no homem, é finito. E é justamente devido à sua finitude que está sempre aberto ao mundo, em vez de por ele determinar-se e de determiná-lo. A noção de abertura aponta para uma condição pré-teórica, nada cômoda, que precede toda teoria e que é certificada pela angústia, sentimento excepcional de infamiliaridade com o mundo, tornado inóspito, sem a proteção da vida cotidiana (Nunes, 2016, p. 18).

Neste horizonte, a experiência do espaço e da paisagem desvela-se a partir da finitude do *Dasein*, que, imerso na cotidianidade da vida ribeirinha, não se impõe absoluto da natureza, mas se permite à paisagem em um constante diálogo de habitar. O espaço, nesta conjuntura, é horizonte de sentido no qual o ser-aí se projeta e, ao mesmo tempo, se reconhece limitado. Nesse sentido, afirma Heidegger (1988):

O espaço nem está no sujeito nem o mundo está no espaço. Ao contrário, o espaço está no mundo na medida em que o ser-no-mundo constitutivo da presença já descobriu sempre um espaço. O espaço não se encontra no sujeito nem o sujeito considera o mundo “como se” estivesse num espaço. É o “sujeito”, entendido ontologicamente, a presença, que é espacial em sentido originário. Por que a presença é nesse sentido espacial, o espaço se apresenta como a priori. Este termo não indica a pertinência prévia a um sujeito que de saída seria destituído de mundo e projetaria de si um espaço. A prioridade significa aqui precedência do encontro do mundo no mundo circundante (Heidegger, 1988, p. 161).

A paisagem emerge, então, como manifestação dessa abertura entre espaço(natureza)-sujeito(sociedade): um entrelaçamento de águas, ventos, cheias, cheiros e memórias que configuram a tessitura mesma do mundo vivido, sempre em processo e nunca fechado. Por um outro lado, é interessante destacar, conforme Jean-Marc Besse (2014, p. 34) “que a paisagem não é a natureza, mas o mundo humano tal como ficou inscrito na natureza ao transformá-la [...] nem totalmente natural, nem totalmente humano, mas ao mesmo tempo natural e humano”. Besse (2014) segue afirmando:

A organização espacial da paisagem traduz, ainda, uma forma de organização da sociedade, bem como as representações e os valores culturais que atuam nessa sociedade. A paisagem é uma forma de os homens darem uma medida e um sentido à superfície da Terra. Toda paisagem, de um modo que lhe é próprio, é relativa a um projeto social, mesmo que esse projeto não seja ‘consciente’, mesmo se for a tradução inconsciente da organização de uma vida social. Conseqüentemente, aquele que pretende estudar as paisagens tem como tarefa primeira e essencial lê e interpretar as formas e as dinâmicas paisagísticas para aprender nelas algo do projeto da sociedade que produziu essas paisagens (Besse, 2014, p. 33-32).

Se, como diria Dardel (2015, p. 32), “a paisagem não é, em sua essência, feita para se olhar, mas a inserção do homem no mundo, lugar de um combate pela vida, manifestação de seu ser com os outros, base de seu ser social”, podemos, então, incluir que a paisagem é manifestação do ser existente, tendo em vista uma temporalidade própria que nos lança e nos desafia para, então, aqui ou ali, habitar. Nas palavras de Besse (2014, p. 37), trata-se de “[...] um esforço humano, sempre frágil e a ser recomeçado, para habitar o mundo”. Isso confere na ideia de que não há uma sobreposição humana em relação a natureza em termos de “paisagem cultural”, mas uma relação desafiadora, individual e/ou coletiva, para um certo habitar.

À vista disso, compreende-se a paisagem como mundo vivido, meio ambiente físico-simbólico-material e, portanto, vivo do ser humano que habita uma parte da Terra. Isto dito, a paisagem é, por excelência, um espaço social. Existe, portanto, uma organização social da paisagem. Essa condição pré-teórica, como sugere Nunes (2016), aflora no sentir ribeirinho diante da temporalidade do rio, conduzindo à uma angústia que não paralisa, mas instaura a possibilidade de uma relação originária com o mundo, onde a infamiliaridade não se dissolve, mas se reconfigura em possibilidade de habitar. Um modo próprio de ser-e-estar-no-mundo. Nesse sentido, a paisagem é vivida no seu caráter de abertura social, histórica e ontológica, como lugar em que o *Dasein* se reconhece finito.

É um diálogo constante com as percepções de mundo, sobretudo em relação ao conceito-chave de *Dasein*, nossas verdades compartilhadas, e por essa caracterização humana sustentada por cada espaço que tem, no amplo aparato das consciências um sentido próprio de mundo, único e imensurável, incomparável entre os seres existentes.

É por essas vias existenciais, onde a paisagem habitada deixa de ser somente geométrico ou determinista da vida social, e, ao mesmo tempo, sem exaurir-se dos campos precedentes, passa a ser analisado como campo ontológico e existencial, encontro entre diversos sentidos de vida. Paisagens existenciais, nesta perspectiva, relevam a consciência da finitude expressas ontologicamente entre lugares, memórias, risos e choros, amigos e amores. São nossos lugares de vida e, portanto, ressoam sentidos do que fazemos na clave do tempo finito, verdade compartilhada no aqui e no agora.

Uma das vias de evidenciar essas dimensões é por meio das experiências humanas, daquilo que chamaremos de geopoética do habitar. E poética, aqui, não necessariamente é rima. Trata-se de um modo de perceber a realidade como ela se apresenta. Entre a dinâmica do rio, da ordem cósmica que organiza o tempo da biodiversidade amazônica, das matas, dos animais e, até mesmo, das entidades míticas, os encantados que constitui a cultura ribeirinha.

Nesse sentido, podemos dialogar com Eidorfe Moreira, ao dizer que “sempre que ele [o ser humano] incorpora esse mesmo mundo ao seu patrimônio subjetivo [...] temos Poesia” (Moreira, 1989, p. 39). As palavras de Eidorfe Moreira referenciam-se ao rigor bifocal da “ciência moderna”, que, neste rumo, conforme

Dardel (2015, p. 3) “nada perde ao confiar sua mensagem a um observador que sabe admirar, selecionar a imagem justa, luminosa e cambiante”.

A partir desta transcendência, Dardel (2015) anuncia algo contido no ser-no-mundo que somos: o fenômeno da temporalidade. A respeito deste fenômeno, entende-se *temporalidade* como essência de tempo assim mesmo como espacialidade ser essência de espaço.

O tempo, nessa perspectiva, é uma dimensão essencial para base da consciência de lugar, afinal, leva-se tempo para assumir para si, mediante a um conjunto de experiências, que determinados espaços podem ser assumidos como lugares. Com base em Nunes (2016, p. 18), podemos entender que “graças a temporalidade [...] o *Dasein* é temporal e, como temporal, existe historicamente”. No fenômeno da temporalidade, encontramos, intrinsecamente envolvida, a espacialização de nossa finitude.

Dito isto, Benedito Nunes (2016, p. 18), importante intérprete de Heidegger, chama nossa atenção, dizendo: “E deve à temporalidade o sentido do seu próprio ser, o cuidado, de que a primeira manifestação, em sua conduta diária, quando sempre está a lidar com os úteis, é a preocupação”. O habitar geopoético, por assim dizer, depende deste “cuidado”, trazendo a ideia de Heidegger (1951, p.1) na qual “só é possível habitar o que se constrói”. O construir (paisagem) é inseparável do habitar (lugar), dos cuidados por quem habita (existência).

A partir deste pensamento, nos aproximamos da ideia de lugar tendo como essência de seu fundamento, a temporalidade, a finitude pelas vias dos sentidos de vida pelos quais somos cativados (Silva, 2023). É por vias desse mergulho, na própria existência como abertura à experiências diversas, portanto, consciência projetiva em “ser-sendo”, diria Heidegger (2010), que Dardel (2015) nos orienta para uma ontologia originária do lugar, pautada na ideia de “preocupação”:

Em nossa relação primordial com o mundo, tal como se manifesta nesse gesto banal, ao nos abandonarmos assim ‘às virtudes protetoras do lugar’, firmamos nosso pacto secreto com a Terra, expressamos, por meio de nossa própria conduta e nossa subjetividade de sujeito se escolha sobre a terra firme, se assente, ou melhor, ‘repouse’. É desse ‘lugar’, base de nossa existência, que, despertando, tomamos consciência do mundo e saímos ao seu encontro, audaciosos ou circunspetos, para trabalhá-la. Há, no lugar de onde a consciência se eleva para ficar de pé, frente aos seres e aos acontecimentos, qualquer coisa de mais primitivo que ‘lar’, o país natal, o ponto de ligação, isto é,

para os homens e os povos, o lugar onde eles dormem, a casa, a cabana, a tenda, a aldeia (Dardel, 2015, p. 40-41).

Paisagem e lugar são indissociáveis, haja vista que paisagens são composições coexistenciais de lugares, onde o ambiente físico mistura-se com o habitar humano e vice-versa, desvelando o “cuidado” como “preocupação”. Preocupação é pertencer a si à um lugar e lugarizar-se habitando mediante s escolhas do cuidado e, por conseguinte, assumir para si o processo de gestação de identidade. É nesse escolher-se, em seu próprio projeto de lugar, que o ser humano, em suas confluências com a paisagem, manifesta sentido de vida.

No entanto, para esse entendimento, é necessário ter consciência do lugar de origem. Origem, aqui pouco tem a ver com “início”, mas, como diria Heidegger (2010, p. 36), com “aquilo a partir de onde e através do que algo é o que ele é e como ele é”. Fazendo um diálogo com a literatura marajoara, o professor e poeta de Muaná, José Maria de Lima (1933-2013), escreve um romance chamado “Ave, Marajó!”. Nesta obra, nascem dois personagens centrais, Regina Glória, de origem urbana da cidade de Belém, e Jorge Ramires, dos campos de Cachoeira do Arari, Marajó.

São dois mundos, de *origens* diferentes, que se encontram pelo amor, pela paixão ao desconhecido, sobretudo por parte de Regina Glória, “a fina flor dos salões da capital [Belém]”, (Lima, 2014, p. 16-18). Regina Glória permite-se, então, morar nos campos de Cachoeira com Jorge Ramires, agora casados. Por meio daquilo que Dardel (2015) chamaria de “inquietude geográfica”, a belenense vai desvelando, com o passar o tempo, alguns segredos dessa terra, até então, misteriosa, uma incógnita. Essa postura de coragem tornou-se fundamental para uma boa relação com a nova realidade:

...a que chegava vinha com o saber dos livros, mas pouca vivência com a realidade. A ilha, por sua vez, não revelaria seus segredos, assim de ‘mão beijada’, precisaria de um tempo para reconhecer as reais intenções e necessidades da visitante (Lima, 2014, p. 11).

Em outras palavras, quando Dardel (2015, p. 41) afirma que “antes de qualquer escolha, existe esse ‘lugar’ que podemos escolher, onde ocorre a ‘fundação’ de nossa existência terrestre e de nossa condição humana”, refere-se, ao questionamento do lugar originário em busca do lugar enquanto referência e sentido de mundo, de vida. E a isso, conforme essa leitura, é permitido por meio

da capacidade de lançar-se ao desconhecido, pelas experiências de outros espaços, paisagens e pessoas.

Quando Lima (2014) descreve a saída de Regina Glória de Belém até os campos de Cachoeira, já prevê – metaforicamente – “chuva”, demonstrando sua habilidade narrativa de quem tem experiências nos campos da vida – águas de rios e de céus – pertindo que as palavras, nelas mesmas e, carregadas por uma “geografia em ato”, no dizer de Dardel (2015), possam transcender a mera modalidade analítica. Nas palavras do romancista muanense, um recado nos é direcionado:

Por essa razão, sugiro que ao fechar o livro, após ler a última página, use o poder da abstração e atravesse a baía e, ao cair da tarde, sentado no varejão do curral, olhando o sol se deitar sobre o campo, escute o canto do tetéu tentando enganar o predador aproximando-se da sua ninhada; veja o céu ficar vermelho no revoar dos guarás, ouça o tropel da boiada pisando a terra. E, se de repente, o cabelo do cangote arrepiar, não se assuste, são os ‘caruanas’ apreciando o entardecer junto com você. Esses seres pagãos, moradores do fundo dos lagos, rios e igarapés e, que antigamente só abandonavam suas moradas para atender o chamado dos pajés nos ‘terreiros’, agora deram de se misturar com os campineiros. Imagine! (Lima, 2014, p. 13).

Em meio a esse embate, toma-se consciência de que, realmente, a paisagem não é somente o que nossos olhos podem alcançar, mas é, ela mesma, potência que nos insere no mundo, deslocando nosso ser em uma razão que não exige explicação, mas um doar-se, um certo permitir-se silencioso.

Neste momento, somos testemunhas de uma realidade, que nos recusa para nos testar, e, ao mesmo tempo, nos chama, nos convida ao maravilhamento silencioso e poético por meio de uma estética movente. Convoca a intimidade como elo da relação sociedade-natureza. A paisagem constrange, leva à consciência do *nada*, ao mesmo tempo em que conduz ao sentido de tudo mediante à realidade que ali nos situamos.

O poeta muanense refere-se ao tempo, o sentido profundo que desvela a necessidade da noção de *tempo* enquanto processo mútuo da conquista da confiança. A experiência do tempo-confiança, por assim dizer, surge como resguardo da intimidade desveladoras dos segredos de Marajó.

O “lugar”, até então velado em sua paisagem, desvela-se, em parte, na necessidade de compreender as verdadeiras intenções de quem ali pretende habitar; lança ao corpo ao desafio do entregar-se, consagrando, entre choros e

risos, as necessidades da antiga visitante de Belém onde, devagarinho, vai aproximando-se dos segredos da terra dos antigos Aruak.

Declama-se a consciência da finitude como preocupação fundamental para o sentido de vida e lugar, dos modos como habitamos a Terra. De tal maneira, “todo homem tem seu país e sua perspectiva terrestre própria”, diria Dardel (2015, p. 41), referindo-se, agora, a ideia de lugar em sua dimensão escalar para além da matematização territorial de um país, por exemplo, direcionando-nos aos modos intersubjetivos de lugar.

A partir disso, toma-se consciência de “mundo”, de nossa complexidade, nem sempre como seres ativos, mas conforme os diálogos que estabelecemos na complexidade dos acontecimentos, permitidos em diferentes feições da Terra. Dardel (2015), neste sentido, chama a atenção para a Terra como base e meio de nosso repouso, da experiência ontológica:

A Terra, como base, é o advento do sujeito, fundamento de toda consciência a despertar a si mesma; anterior a toda objetivação, ela se mescla a toda tomada de consciência, ela é para o homem aquilo que ele surge no ser, aquilo sobre o qual ele erige todas as suas obras, o solo de seu habita, os materiais de sua casa, o objeto de seu pensar, aquilo a que ele adapta sua preocupação de construir e de erigir (Dardel, 2015, p. 41).

Há algo indefinível e que, em parte, permanece misterioso. Um jogo entre a manifestação de um fenômeno e, ao mesmo, seu velamento como parte convidativa para outras interpretações. Uma hermenêutica do olhar, portanto, se estabelece como narrativa de aproximação de um mesmo fenômeno a ser descrito ou, fenomenologicamente, analisado.

Para esse entendimento, Dardel (2015, p. 42) baseia-se no estudo *A origem da obra de arte*, de Heidegger, onde o sentido de Terra designa-se ao “fundo escuro de onde todos os seres saem para luz”. Que isso significa? Para Heidegger (2010), a Terra, fundamento de nosso habitar, designa-se, antes de qualquer coisa, à dimensão terrestre, isto é, à essência cosmológica da vida, manifestada entre terra-e-céu, rios, campos, florestas, animais, enfim, das quais aparecem à luz de sua totalidade tal como elas são:

Porém, a Terra começa a erguer-se no que um Mundo se abre. Ela se mostra como a que tudo porta, como a que se abriga em sua lei e como a que permanentemente se fecha-em-si. O Mundo exige a sua decisão e medida, e deixa o sendo chegar ao aberto de seus percursos. A Terra,

elevando-se e portando, aspira a manter-se fechada em si mesma e a confiar tudo à sua lei. À disputa não é nenhuma cisão como um cindir de uma mera fenda, mas, sim, a disputa é a intimidade do co-pertencer-se dos combatentes. Este traço-cisão reúne rapidamente os oponentes mútuos na providência de sua unidade, a partir do fundamento único (Heidegger, 2010, p. 161).

Dardel (2015, p. 42), neste caminhar, diria: “É essa luta incessante entre a luz e a escuridão, entre o Homem e a Terra, que confere a toda construção humana o que ela tem de concreta e de real...”. Neste embate, no “traçar-cisão”, conforme Heidegger (2010), acontece o estabelecimento de uma relação de confiança, onde as diversas realidades geográficas se manifestam em sua “historicidade fundamental” (Dardel, 2015).

Neste embate, algo próprio acontece em cada lugar e, em sua abertura como mundo, dispendo-se “enquanto disputa em um sendo a ser-produzido” (Heidegger, 2010, p. 161). É a abertura da verdade em termos de sentido de vida e lugar aliados à dinâmica das paisagens e seus *signos*. Existe, por assim dizer, uma constituição ontológica que envolve, mutualmente, a Terra e os quem aqui e ali a habitam.

O que se trabalha ali ou aqui, em termos de habitar e construir já anuncia realidades geográficas em um embate com aquela determinada parte da Terra. A paisagem, como mundo circundante, se estabelece junto-com quem ali habita, uma “linguagem intencional”, como diria Merleau-Ponty (1994), se estabelece nessa experiência.

Uma casa ribeirinha, por exemplo, assim o é pois se justifica a partir da dinâmica do rio como poderoso *signo* gerenciador da paisagem local. Não é, portanto, somente um habitar-construir como mero morar, mas um se fazer-ser-endo na constituição ontológica no embate sociedade-natureza, no habitar geopoético que, por sua vez, permeia a arquitetura e organização familiar da casa.

Este traço fundamental da existência, ou, realidade humana terrestre, ressalva em seu projeto único a observância de que “a Terra é, por excelência, para o homem, como destino, a circunstância (*circumstare*), aquilo que se ergue à sua volta e mantém sua presença como engajamento no Ser” (Dardel, 2015, p. 43). Nessa perspectiva, Dardel (2015, p. 4) nos convida ao entendimento da importância da descritividade sensível relatada pelos poetas que, pelo espírito literário, os “caminhos da imaginação”, permitem a abertura de uma *fenomenologia das águas*, o “direito de sonhar”, diria Bachelard (2009).

Em nosso caso, por fenomenologia entende-se:

O método da fenomenologia é uma tentativa de explorar os mundos originais da experiência do homem, rejeitando as abordagens de uma ciência mecanicista e a busca de leis científicas que não têm significado para o homem. O “mundo vivido” da experiência do homem pode ser restaurado a um lugar de proeminência em nosso pensamento. Talvez o aspecto mais importante desse método seja o reconhecimento e a ênfase na intencionalidade das ações do homem. Na fenomenologia, a intencionalidade não se refere simplesmente a uma direção ou propósito deliberadamente selecionado, mas também a uma relação de ser entre o homem e o mundo (Relph, 1970, p. 194. Tradução nossa).

A ideia de Relph (1970), nos faz lembrar do pensamento de Merleau-Ponty (1994), ao afirmar que fenomenologia busca recolocar as “essências na existência”, como um projeto de sensibilidade a partir das coisas como elas se manifestam enquanto fenômeno próprio, único.

De uma forma ampla, Dardel (2015) nos apresenta uma ciência compreensiva e reflexiva preocupada com os problemas da existência humana, aproximando-nos dos desafios de uma ontologia não suscetível à metafísica clássica, mas às situações recorrentes aos modos de ser dos entes que nós mesmos somos na constituição própria de “mundo”. Partindo desse princípio, o professor Dardel caminha por algo que Heidegger (1988, p. 152) chamou de “espacialidade do ser-no-mundo”, recolocando, como tema central deste debate, a “espacialidade do ser-em”.

Vejamos, neste sentido, o que Heidegger (1988) tem a nos dizer:

Ao atribuímos espacialidade à pre-sença, temos evidentemente de conceber este ‘ser-no-espaço’ a partir de seus modo de ser. Em sua essência, a espacialidade da pre-sença não é um ser simplesmente dado e por isso não pode significar ocorrer em alguma posição do ‘espaço cósmico’ e nem estar à mão em um lugar. Ambos são modos de ser de entes que vêm ao encontro dentro do mundo. A pre-sença, no entanto, está e é ‘no’ mundo, no sentido de lidar familiaridade na ocupação com os entes que vêm ao encontro dentro do mundo. Por isso, de, de algum modo, a espacialidade lhe convém, isso só é possível com base nesse ser-em. A espacialidade do ser-em apresenta, porém, os caracteres de *dis-tanciamento* e *direcionamento* (Heidegger, 1988, p. 152).

Assume-se uma postura compreensiva e filosófica em relação a ciência, tendo como ícones referenciais “as atitudes humanas no mundo” (Besse, 2015, p. 112), analisando, por essas vias, “[...] do homem interessado no mundo circundante” (Dardel, 2015, p. 2). O que se coloca em questão, portanto, é a

perspectiva científica, a interdisciplinaridade e os modos como conduzimos nossas análises a respeito da relação do “ser-no-mundo”.

Daí a ideia trazida por Dardel (2015) a respeito da “pre-sença” como dimensão indissociável para repensar a essência de espaço habitado e o “habitar” que há no espaço como seguimento desvelador do “lugar”. De um modo geral, “pre-sença” significa ser-e-estar-no-mundo na medida de sua própria constituição de habitar a Terra. A isto, Heidegger (1988) reconhece como “a espacialidade da pre-sença”, que, em sua essência, já se assume dentro de um “mundo”, porém, sempre em processo de reconhecimento de si, da familiaridade, e do que se encontra em seu “mundo circundante” (*Umwelt*) (Heidegger, 1988).

Não existe, por assim dizer, no tocando à dimensão ôntica-ontológica, uma formulação prévia de “mundo”, de modo que “no ser-no-mundo da circunvisão, descobre-se como espacialidade do todo instrumental pertence sempre ao próprio ente com o seu local” (Heidegger, 1988, p. 152). Outros espaços, portanto, tornam-se estranhos na medida em que cada “pre-sença”, enquanto ser-no-mundo, já anuncia uma maneira própria de sua espacialidade.

A este modo, Dardel (2015, p. 42) esclarece que “o homem está em um combate incessante, é o dia que dá às coisas um sentido, uma grandeza, um afastamento, fazendo emergir um mundo, e a noite, da ‘Terra’, o fundo escuro, o que retorna a obra humana quando, abandonada, volta a ser pedra, madeira e metal”. Terra, em outras palavras é meditação devaneante, o pensamento profundo e íntimo, desvelador de possibilidades que, em seu âmago, oferta sentidos de mundo.

Besse (2015) interpreta da seguinte maneira:

O mundo é definido como um conjunto de possibilidades, concernentes mais às ações práticas cotidianas que às escolhas morais e políticas. *Um* mundo é também o conjunto das direções da ação e do pensamento que determinam uma *época* específica da história. No entanto ocorre sempre um conflito entre esse mundo, que não passa de *um* mundo, e a Terra. Frente a frente com esse mundo, a Terra é um fundo impassível, a reserva não histórica e indiferente à qual o mundo deve arrebatar para ser [...] A Terra é para Dardel, na sequência de Heidegger, algo como a “retirada” ou sombreamento da luz [...] a gravidade, a radiação característica de determinada cor, por exemplo, não podem ser realmente alcançados por uma mediação analítica, mas somente percebidos e provados (Besse, 2015, p. 125-126).

Por via do cotidiano, existe uma aproximação de intimidade com a Terra para a consciência de “mundo”, de um Todo para sua parte que, ao mesmo tempo, é também um Todo na medida em que se constitui como “mundo”, seja para um indivíduo ou coletivo. Esse “habitar”, exige de nossa espacialidade a identificação contínua do que é possível e o que não é.

Desvela-se, portanto, uma caligrafia particular de cada “ser-em” na produção do lugar, onde narrativas em suas intimidades únicas coadunam em modos existenciais únicos, resguardando-desvelando, lusco-fusco, o habitar poético, isto é, conforme Heidegger ([1954] 2006) “permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento”.

Dardel (2015, p. 5) chamou esse processo de “geografia interior, primitiva, em que a espacialidade original e a mobilidade profunda do homem designam as direções, traçam caminhos para um outro mundo”. O habitar poético assume sua forma enquanto ordenamento afetivo de lugar e vida neste espaço via experiência entre outros espaços. Saramago (2014, p. 220) diria: “a existência humana é concebida como o habitar *entre* a terra e o céu, ou o habitar *entre*”. Mas, o que significa “habitar entre”? Para este entendimento, lembremos das seguintes palavras de Heidegger ([1954] 2006):

Os espaços abrem-se pelo fato de serem admitidos no habitar do homem. Os mortais são, isso significa: em habitando têm sobre si espaços em razão de sua de-mora junto às coisas e aos lugares. E somente porque os mortais têm sobre si o seu ser de acordo com os espaços é que podem atravessar espaços. Atravessando, não abrimos mão desse ter sobre si. Ao contrário. Sempre atravessamos espaços de maneira que já os temos sobre nós ao longo de toda travessia, uma vez que sempre nos de-moramos junto a lugares próximos e distantes, junto às coisas. Quando começo a atravessar a sala em direção à saída, já estou lá na saída. Não me seria possível percorrer a sala se eu não fosse de tal modo que sou aquele que está lá. Nunca estou somente aqui como um corpo encapsulado, mas estou lá, ou seja, tendo sobre mim o espaço. É somente assim que posso percorrer um espaço (Heidegger, ([1954], 2006, p. 8).

Conforme Heidegger ([1954] 2006), habitar (*Wohnen*) não limita-se à substância material e à formalidade mecânica de um determinado espaço, mas expressa valores, atitudes e ações referente à quem, neste ou naquele espaço, faz-se parte deste habitar enquanto um modo próprio de cuidado, preservando, em sua possibilidade de “poder-ser” (Nunes,2009), no referido ato de demorar-se como acesso ao que se permite ser visto, à intimida:

Quando se fala do homem e do espaço, entende-se que o homem está de um lado e o espaço de outro. O espaço, porém, não é algo que se opõe ao homem. O espaço nem é um objeto exterior e nem uma vivência interior. Não existem homens e, além deles, espaço. Ao se dizer "um homem" e ao se pensar nessa palavra aquele que é no modo humano, ou seja, que habita, já se pensa imediatamente no nome "homem" a demora, na quadratura, junto às coisas. Mesmo quando nos relacionamos com coisas que não se encontram numa proximidade estimável, demoramo-nos junto às coisas elas mesmas. O que fazemos não é simplesmente representar, como se costuma ensinar, dentro de nós coisas distantes de nós, deixando passar em nosso interior e na nossa cabeça representações como sucedâneos das coisas distantes (Heidegger, ([1954], 2006, p. 8).

É habitando, neste demorar-se, poeticamente o homem e a mulher, conforme Heidegger ([1954] 2006, p. 7) presentificam-se sua existência enquanto espacialidade do corpo ("ser-em"), reconduzindo – digamos assim – a ideia de espaço, do latim *spatium*, ou seja, como "coisa qualquer que ocupa uma posição", para um sentindo no qual, agora, não há "o" espaço, mas, sim, "espaços", onde, portanto, há presença de mundos que dialogam entre si, entre-lugares.

Nesse sentido, propõem-se um percurso epistemológico preocupado com os problemas da existência humana. Não se trata de levantar questões apriorísticas, mas de manifestar o interesse desde quem escreve em relação à fenomenologia como horizonte interpretativo dos fenômenos do/no mundo como "eles" se apresentam, para além de um método.

De um modo geral, a proposta fenomenológica de Dardel (2015) pode muito nos auxiliar, em destaque para estudos que buscam, de uma maneira ou de outra, ultrapassar as barreiras dicotômicas da ciência moderna, de modo que a relação sociedade-natureza sejam analisadas de forma integrada, onde os debates a respeito dos problemas ambientais, mudanças climáticas em diferentes escalas, dialoguem com as dimensões da existência humana. Em certas formas de ser, a natureza influencia na vida e no comportamento de quem ali habita; uma certa pedagogia do lugar se manifesta por meio do corpo e este, por sua vez, evidencia o exercício da habilidade de ser-no-mundo.

Nesse mergulho, situamo-nos em uma comunidade ribeirinha que habita as margens do rio Tejucaquara, no município de Muaná. Uma comunidade que hoje conta com cento e quinze famílias, sendo uma das maiores comunidades ribeirinhas do município a partir desta contabilidade familiar. A história da comunidade remonta à década de 1940, onde havia uma intensa produção de

borracha, com a presença de seringueiros vindo de diferentes localidades do arquipélago com a esperança da sobrevivência e sustento familiar:

É a partir da comunidade de Santa Ana do Bom conselho, “alto Tejucaquara...” No ano de 1940, as margens do rio Tejucaquara, moravam apenas 14 “Catorze” famílias, eram pessoas simples que trabalhavam na lavoura, na extração de borracha, do óleo de patuá, óleo de andiroba, extração de madeira e que também criavam porcos, galinhas, patos, etc. O tempo foi passando, e o povo também aumentando, famílias chegando, outras saindo, crianças crescendo, aumentado as pessoas como sempre aconteceu na história da humanidade. Assim como o povo do rio Tejucaquara trabalhava, também tinha seus divertimentos: como festas dançantes, e sua religião; gostava de ouvir e rezar as ladainhas oferecidas aos santos de suas devoções e sempre uma por ano, no mês de setembro, se deslocavam de suas casas e iam até a vila de São Miguel no longínquo rio Pracuúba, para no dia 29, ouvirem a missa celebrada em honra de seu padroeiro São Miguel Arcanjo (conversa realizada com seo Armando Lameira, em 15 de agosto de 2025).

Um autodidata das águas, um mestre do tempo, Seo Armando Lameira – que mais tarde será melhor apresentado – nos apresenta, a partir de sua memória e sabedoria ancestral, a origem da comunidade Tejucaquara, evocando, inclusive, seu nome indígena que, conforme seo Lameira, Tejucaquara tem origem na língua Tupi, “tijuca” (tuiúka), que significa “lugar enlameado”, e “quara”, refere-se a “grande quantidade”. Tendo em vista o conhecimento popular, atrelado à dinâmica do ecossistema local, podemos concluir que se trata de uma percepção ambiental ancestral, que traz à luz a dinâmica da paisagem neste ambiente de várzea.

Conforme seo Armando Lameira, o rio Tejucaquara não se manifesta apenas como cenário passivo as transformações humanas, mas, sobretudo, como uma tessitura de experiências. As catorze famílias, em 1940, não estão paralisadas no tempo, inscrevendo-se no fluxo das águas, na aquarela das estações pluviométricas embarcado no ritmo ancestral da vida que se manifesta na relação íntima entre sociedade e natureza.

Cada gesto de trabalho, como os que envolvem a extração e criação de animais para subsistência familiar, carrega, em si, uma densidade ontológica que religa alma, corpo e cosmos, compondo uma paisagem que é sentida em sua totalidade, onde o habitar é sinônimo de ser-no-mundo. As festas, as famosas e tradicionais ladainhas e a travessia anual rumo ao rio Pracuúba, desvelam que o sentido do habitar está essencialmente ligado à vida prática do cotidiano, mas envolve, ao mesmo tempo, o ato de celebrar, de gratidão, religar-se, inscrever-se

no cotidiano em sua própria caligrafia, sendo, ela mesma, dimensionada por vias da transcendência do possível, que permite ao ribeirinho a experiência ontológica de estar-no-mundo como parte de uma ordem maior, tecida pela água, pela fé e sentidos de habitar.

Nesse mergulho, a comunidade de Santa Ana do Bom Conselho é um elo gestativo, onde o líquido cordão umbilical que, por sua, vai alimentar o nascimento de “Tejucaquara”, tornando-se expressões vivas daquilo que se anuncia, a paisagem, as experiências e os sentidos do habitar ribeirinho. A paisagem, em nosso caso, não é simples extensão geográfica, mas carne e espírito do lugar; é corpo em sintonia cósmica, um espaço que cresce com as famílias, com as crianças, com o movimento de ida e vinda que permite a própria condição humana. Habitar o Tejucaquara, tendo como ícone referencial seo Armando Lameira, é, antes de qualquer coisa, perceber sensibilidades ontológicas que se reconhecem no regime de águas marajoaras, uma pedagogia de vida, saber esperar, deslocar-se, conviver, festejar, rezar, ter fé (Figura 4).

Figura 4 – comunidade de Sant’Ana, alto Tejucaquara.



Fonte: pesquisa de campo, 2025.

Nessa perspectiva, a história oral de seo Armando Lameira nos mostra que o habitar ribeirinho em Tejucaquara é um diálogo constante entre

temporalidades múltiplas, que se atravessam e ressoam consciência de si-no-mundo, o passado das catorze famílias, o presente das memórias narradas e o futuro que se abre na continuidade da comunidade e do pertencimento. Assim, o Tejucaquara se desvela como um lugar onde o tempo se faz rio, e o rio, em sua dinâmica própria, se faz morada da existência (Figura 5).

Figura 5 – Entrevista com seo Armando Lameira.



Fonte: pesquisa de campo, 2025.

Seo Armando Lameira se manifesta como um ser primordial carnalizado neste mundo-de-rio, mediador da iniciação ao mundo-ribeirinho de Tejucaquara. Evoca-se, portanto, a ideia de entre-tempos, como forma de ser-no-mundo mediante a interconexão temporal entre o passado, presente e futuro como dimensões indissociáveis na constituição ontológica de “poder-ser”, já sendo, na camada referência do que foi, mas, ainda é; e tempo-limite, este como tempo vivido que impõem dificuldades de vida, mas, ainda assim, é lembrado como forma de instaurar no ser uma transcendência possível, ao ponto da história de vida, que

vem a consciência por meio das palavras, indagações, inflexões, se torne realidade vivida com o corpo em sua totalidade.

Nas ponte se conversa a respeito dos problemas da comunidade, da vida. E comunidade, aqui, possui, pelo menos, dois sentidos. Primeiro: a comunidade como espaço onde se realizam as celebrações religiosas, de segmento neopentecostal, mas que variam, conforme a comunidade. Local que se tornou um fator atrativo e o início dos primeiros habitantes que por aqui e alí foram estabelecendo residências, constituindo o que viria a ser a “comunidade do Tejucaquara”, ainda na década de 1940. Daí o segundo sentido de comunidade, dialogando, desta maneira, com o espaço em comum entre os habitantes que se identificam enquanto pertencentes deste lugar, de uma origem e propósitos em comum.

De São Sebastião da Boa Vista à Ponta de Pedras, o intenso processo migratório caracterizou o que posteriormente viria a se chamar “comunidade do Tejecuaquara”, ainda acanhada em número familiar, mas, conforme relatos dos mais antigos moradores, apresentando um potencial comunitário que a fez prosperar. O sentido de lugar dos moradores locais, desde a década de 1960/70 começou a se manifestar em horizontes e perspectivas de vida. A memória popular desvelar que pode meio de uma ação em comum, pode se estabelecer uma comunicação em comum, comum ação em prol do bem viver em uma comunidade ribeirinha amazônica-marajoara.

II. Entre rios de saberes: espacialidade e suas confluências com processos gestativos de identidades

“Eu venho de um lugar onde as palavras
Têm sexo, têm vida, têm mandinga
E guardam, sob um manto de mistérios,
Poderes que ninguém ousa enfrentar.

Qualquer “doença feia” é batizada
de “sábado da virgem” pois seu nome
real pronunciado tem a força
de fazê-la presente.

O termo “camarão” é preterido
Pelo termo “tapuru” por quem gapuia
Do contrário os camarões tornam-se folhas
Aos olhos do infeliz gapuiador.

Conceitos, preconceitos, simulacros,
Se ocultam no universo imensurável
De uma palavra só... Ave, palavra!

Portanto, eis a razão por que não falo de espelhos e punhais.”

Antônio Juraci Siqueira,
Piracemas de sonhos, 2003, p. 29.

Sob o regime de águas marajoaras, tornar-se-á importante dialogar com pessoas que fazem do cotidiano seus modos de ser, viver e existir, poetas das águas, escritores onde suas caligrafias¹⁰ presentificam-se como existência; exercício de lucidez onde, *graphias* e tessituras de mundos se atravessam em sistemas de significados. Nesse mergulho, a espacialidade, compreendida como anterior a qualquer formulação técnica (Heidegger, 1988), surge como rio de sentidos onde identidades se gestam nas confluências, memórias e sentidos de habitar. Por assim dizer, não se trata de um “espaço geométrico” (Dardel, 2025; Moreira, 2012), mas do mundo situado e desvelado pela presença constitutiva do ser existente, no qual o aprender e o existir, verbos que se entrelaçam como

¹⁰ O termo “caligrafia” refere-se aos modos únicos de existir. Em nossa cultura educacional, na infância ou na pré-escola, aprendemos a ler e escrever por meio de modelos ensinar-aprender estabelecidos previamente, que serão nossas bases para, neste caso, a escrita. No entanto, embora haja um modelo para esse aprendizado, cada um aprende em seu tempo, de uma forma única, com sentidos únicos. Didáticas que representam modos de ser-no-mundo, manifestado de como cada um de nós “escrevemos” nossa existência. A caligrafia de vida começa na mais tenra infância, começando e recomeçando sempre a vida como um texto a ser decifrado, reescrito e, muitas vezes, adaptado aos contextos.

rios de densidades diferentes, fazem buiar histórias e, portanto, possibilidades. A consciência da identidade, assim sendo, se forja nas margens desse rio, no atravessamento de necessidades do presente, em escolhas possíveis, reconhecendo, nesta espacialidade do possível, como a si mesmo, a potencialidade do que ainda pode vir a ser...

Nessa perspectiva epistemológica e ontológica, a interdisciplinaridade, neste contexto amazônico, não pode se furtar a uma crítica fundamental à colonialidade do saber e do ser, tendo em vista todo processo de colonização que marcam, ainda hoje, as paisagens amazônicas, permitindo-nos, em contramão, dialogar com a ideia e prática “contra-colonial”. Conforme Nego Bispo, a luta contra-colonial não se dá apenas pela atualização de temáticas ao debate acadêmico, mas, sobretudo, por uma transformação na forma de perceber, sentir, produzir, circular e legitimizar conhecimentos (Santos; Maia, 2020).

Ao afirmar-se como “tradutor de saberes”, Nego Bispo reivindica um lugar de enunciação enraizado na experiência coletiva, deslocando a centralidade da epistemologia ocidental à um norte rumo a premência de uma escuta-ativa às narrativas e saberes ancestrais, onde os saberes vem a superfície de práticas comunitárias, comum entre diferente faixas etárias, e da oralidade em uma linguagem cifrada por quem habita o lugar (Santos; Maia, 2020). Nesse sentido, seo Armando Lameira, fazendo-se parte atual e projetiva da história de Tejucaquara, poderia se conceber como “tradutor de saberes”.

Nesse pensamento, para Nego Bispo, o conceito de “confluência” é de suma importância e surge como alternativa epistemológica à noção de interdisciplinaridade (Santos; Maia, 2020). Enquanto esta última ainda parte de compartimentos disciplinares aprioristicamente estabelecidos, a “confluência” tem sua gênese das experiência lugarizada, onde, nelas mesmas, os saberes não se sobrepõe, mas fluem juntos como os rios que se encontram sem perderem sua identidade. Trata-se, em nosso caso, de um movimento orgânico, vivo, em que diferentes matrizes de conhecimento, oriundas das práticas de vida quilombola, ribeirinha ou indígena, confluem no cotidiano marajoara, a partir da dinâmica das respectivas paisagens em suas temporalidades próprias.

Em diálogo com a perspectiva de Nego Bispo, José Maria de Lima, em “*O Manto*”, evoca as experiências de um homem chamado Natalino de Jesus, homem simples e inquieto ao mesmo tempo, e que traz consigo a representação de um

povo sonhador, guerreiro, em sua felicidade de viver, mas também pelas ingratidão da vida e suas contradições; traz, em si, um “homem-floresta” que, assim mesmo como destaca Nego Bispo, fora esquecido pela ideia do “progresso”, silenciando modos de sentir outros de sentir e, portanto, suas temporalidades:

Os mistérios que cercam o Universo, os eventos ocorridos após a grande explosão e os detalhes em escalas menores, quase imperceptíveis, têm um grande mentor: o tempo! Foi ele, o tempo, que inseriu Deus entre os homens; explodiu estrelas e, através das erupções vulcânicas, terremotos, maremotos e temporais, transformou a face da terra. Mesmo sendo imaterial, invisível aos olhos, marcou, marca e marcará sempre o caminho da História. Como um hábil artesão, fatia o caminho percorrido pelo homem, determina os fatos. E isso já vem de muito, muito longe, quando o ser que o conceituou ainda era uma simples poeira cósmica perdida em seu mítico manto. No núcleo desse vendaval de destruição, também vinha bem protegida, a semente do progresso para a humanidade. Mas, o escolhido para pôr em prática esse “novo fazer” pesou por demais a mão sobre a inculta natureza, criando inúmeros vácuos, difíceis de serem preenchidos (Lima, 2025, p. 4).

Ao trazer Natalino de Jesus em *O Manto*, Lima (2025) busca desvelar uma interpretação do tempo como força ontológica e vital, que transcende a cronologia linear e se desvela como experiência vivida, um artesão que molda tanto o cosmos quanto a história humana.

Nesse sentido, a análise fenomenológica permite compreender o tempo para além do seu caráter mensurável e objetivo (Bergson 2006), concebendo, neste caso, uma dimensão existencial, como já descrevia Santo Agostinho em *As Confissões* (1975), ao afirmar que o tempo só existe na alma, que retém o passado pela memória, vive o presente pela atenção e antecipa o futuro pela expectativa.

A imagem do tempo como “mentor” de tudo o que se forma e se transforma sugere essa presença invisível que funda os acontecimentos e lhes dá sentido. O tempo, mesmo imaterial, atua como horizonte de significação que se entrelaça à consciência humana e à natureza do mundo, onde a destruição não se dissocia da possibilidade da criação.

Nesse horizonte filosófico, Bergson (2006) adverte que o tempo desvela-se em suas múltiplas dimensões, como duração (*durée*), uma espécie de continuidade interior e não linear que vai além da medição numérica dos relógios. De um modo geral, Bergson, Nego bispo e José Maria, cada um em sua luz,

observam que a ideia clássica do tempo mecânico simplificou, por sua vez, a primordialidade analítica referente às experiências humanas, das intersubjetividades dos tempos vividos, substituindo, no âmago da modernidade, a vivência por abstrações funcionais, imediatistas e, muitas vezes, descontextualizadas.

Neste horizonte, Nego Bispo propõe a concepção de “início, meio, início”, dialogando, em nosso caso, com a ideia de *durée* bergsoniana, ao afirmar um tempo cíclico, enraizado no saber orgânico e no contínuo refazer da vida. A imagem da “semente do progresso” (Lima, 2025) protegida no vendaval alinha-se a essa lógica, onde o tempo não conduz ao fim, mas à fênix que se transformou em cinzas, mas, retorna à vida. O tempo, sob o regime das águas marajoara desvela essa temporalidade, simultaneamente, única e plural, em confluências, mediadas pelas relações de trocas intensas para recriação de outros fenômenos.

Não há rompimento entre o antes e o depois, mas um movimento espiralado onde o humano emerge da poeira cósmica e continua a habitar o mundo com memória e criação, sem separar natureza e cultura, passado e futuro. Trata-se, assim, de um tempo que marca a história não como sucessão de fatos, mas como ritmo primordial de existência. Na instância de nossa realidade marajoara, o tempo vivido adquire características próprias enquanto ritmo das águas na vida ribeirinha.

Os rios, como *signos* da paisagem e dos sentidos de vida e lugar, fluem como cursos físicos, mas, nele mesmo, surge também como manifestações de um tempo que pulsa, é vivo, é fonte de sentidos, transborda e se reinicia em sua dinâmica. Assim mesmo como o “tempo-duração” de Bergson (2006) ou o “tempo circular” de Nego Bispo (Santos; Maia, 2020), as águas, nas dinâmicas amazônicas, não separam passado e futuro, pois elas resguardam memórias e histórias nas pontes, nas várzeas e no ritmo das marés, assim como possibilita caminhos diversos para pulsantes modos de vida e existências.

A mulher e o homem marajoara, em nosso caso, ribeirinhos/as muanenses de Tejucaquara, vivem em constante diálogos com esse tempo das águas, onde as cheias, vazantes, mareas e calmarias, são também experiências existenciais, espirituais, saberes cosmológicos, sensibilidades ontológicas. Uma análise que nos que nos permite, mediante o que é possível de aparecer, compreender um pouco das transformações da paisagem pelas quais, o ritmo das

águas, não representam perdas ou sistemas lineares, mas, primordialmente, um ciclo que coagula à vida a partir do encontro entre o saber ancestral e a força renovadora da natureza.

Assim, o tempo se faz visível não no *tic-tac* do relógio, mas no murmúrio dos igarapés e no navegar das comunidades ribeirinhas, que reconhecem no rio não só o caminho, mas também o ensinamento. Nesse horizonte, Sarraf-Pacheco (2024, p. 62) analisa a importância da temporalidade das águas marajoaras e suas intersecções com a dinâmica social, onde “populações locais sempre sensíveis e sintonizadas aos mistérios da floresta amazônica, produziram inteligíveis modos de vida, trabalho e luta, aos quais vem permitindo dialogar e respeitar temporalidades...”. Neste mundo marajoara, a temporalidade dos diversos mundos coexistentes, do humano, vegetal ao mundo espiritual exige do pesquisador uma certa preparação científica, do espírito e do corpo.

Estamos, neste momento, mergulhando por águas agitadas, banzeiros outros que nos convidam à aventuras exigentes de sensibilidades. Coragem em diversos sentidos, sobretudo se quisermos pensar os sentidos de vida e lugar, inclusive, em suas práticas de ensino para além dos moldes da “ciência moderna” de bases cartesiana, como nos orienta Eidorfe Moreira (2012). Não se trata de um alinhamento ou convergências de ideias para um fim explicativo da realidade, mas um compromisso de pesquisa enquanto experiência íntima com a Terra.

Desta feita, é interessante destacar que meus primeiro contatos com as comunidades ribeirinhas de Muaná ocorreu em 2012, quando, à convite fui apresentado à comunidade do rio “Joaquim Antônio”, onde, a partir deste contato primeiro, a paisagem e toda sua dinâmica de vida pulsante mediante as atividades do cotidiano local, fizeram-me crer na importância de registrar àquilo que a mim foi permitido. A intencionalidade da pesquisa que, inclusive, foi tema de minha dissertação de mestrado e do meu primeiro livro (Silva, 2020), surgiu posteriormente. Na medida em que ia conhecendo o cotidiano de “Joaquim Antônio”, em mim era despertado o vontade de escrever a respeito desta realidade, como se a paisagem, de fato, estivesse exigindo esse compromisso.

Daí eu fui, mergulhei intensamente em uma das realidades ribeirinhas do município de Muaná e, aqui estou. Não mais em “Joaquim Antônio”, mas em outras comunidades ribeirinhas afim de considerar nesta trajetória acadêmica e de vida, as particularidades e diferenças com relação aos sentidos de lugar, as

relações com a natureza e as experiências de tempo que cada uma comporta em seus sistemas de significações.

A partir dessas e outras características presentes no arquipélago do Marajó, relacionadas por meio da interação sociedade-natureza, pode-se compreender que a sub-região, antes habitada pelos povos indígenas Caiás, Araris e Muanás (Lima, S/D), fornece, segundo Schaan (2010, p. 183), "...um rico laboratório para o estudo da interação de longo prazo entre sociedades humanas e meio ambiente". Há a necessidade, portanto, de sensibilização quanto à importância geográfica de narrativas, práticas e saberes socioambientais e de seu patrimônio na contínua valorização da cultura amazônica-marajoara.

Pensar a respeito da importância e dos processos associativos entre interdisciplinaridade e produção científica é, no mínimo, repensar os sentidos, de vida, lugar, consciência, existência e, neste caso, de nossas bases educacionais, didáticas, experiências pedagógicas e morais da ciência moderna¹¹ e suas reverberações históricas da educação básica ao ensino superior.

São dimensões, conforme Klein (2008), que demonstram a importância das escalas educacionais de forma interconectivas, desvelando necessidades atuais onde o pensamento – reclamando, o entendimento das complexidades, das intersubjetivas, sensibilidades da existência humana às mudanças climáticas, por exemplo – possa confrontar bases epistemológicas aliadas às colonialidades do saber-fazer científico.

O filósofo Gaston Bachelard, possibilita-nos mergulhos profundos e intensos em relação ao sentido de ciência. Nesta perspectiva, a ideia de "rio" ou, no caso de Bachelard (2018), "riacho", surge como caminhos líquidos por onde ecoam formas diversas de pensar a realidade. Pensar, neste mergulho, aproxima-nos do que Lévinas (1997) entende como "estar engajado à um projeto", único. E

¹¹ Conforme Maffesoli (1995), a modernidade, onde inclui-se a ideia de "ciência", estaria fortemente ligada ao cartesianismo, o que, implicaria, na necessidade de sua superação, sobretudo pela vontade de transcender a fragmentação do pensamento e, portanto, da matematização dos sentidos, do racionalismo. O simbólico, "o mundo imaginal", a partir disto, surge como uma espécie de ruptura entre a ciência moderna e a compreensão dos fenômenos por meio da criatividade, subjetividades para além dos sistemas moralistas. Indo para além das plumas do que é controlável, matematizável, Maffesoli (1995), desenvolve a ideia do "deixar-se ser", como reflexão fundamental na modernidade (ou pós-modernidade) em prol do cotidiano, da imagética, da ciência, inclusive, a partir da imersão de si, em si mesmo, e no mundo, proporcionando perspectivas, saberes e práticas que, em essência, estão interconectados.

por se tratar de um projeto – riacho-projeto – caminho “líquido”¹² de perspectivas que se encontram, a transformação e as necessidades recíprocas entre esses saberes, é inevitável.

Desta feita, surgem as seguintes reflexões: qual a importância da interdisciplinaridade para a produção científica? Podemos pensar a importância de uma para a produção da outra sem considerar em nossas análises as experiências educacionais desde a educação básica¹³?

São questionamentos que, no campo educacional e científico, colocam em prática o que Piaget (1978) chamou de “epistemologia genética”, ou seja, ao considerar a interação biológica e cultural como bases do desenvolvimento cognitivo humano, Piaget (1978) ratifica a importância de análises apuradas a partir da “interdisciplinaridade”, onde diversos saberes estariam associados de forma interdependente.

A contextualização destas perguntas é essencial e está fortemente ligada aos sentidos de “fazer” ciência sob uma perspectiva integrada aos rios de saberes que, inclusive, transcendem as lógicas do objetivismo, conforme ensina Bachelard (2006). As reflexões direcionam-nos à uma psicanálise a respeito de certos sistemas epistemológicos que envolvem a interdisciplinaridade em suas interfaces com a produção científica (Matta, 1991).

Além disso, por se tratar de processos de aprendizado, não há como deixar de analisar as interações com a didática e experiências pedagógicas, haja vista que, tudo que se pesquisa, poderá um dia ser ensinado, ou, no mínimo, relatado a um determinado público, seja na educação básica e/ou no ensino superior (Holley, 2009; Martins *et al*, 2013).

Em outras palavras, como analisar a importância da interdisciplinaridade na produção científica, sem considerar nossa formação educacional básica (organizada por etapas, ciclos e de caráter disciplinar), e um debate mínimo desta dimensão formativa nos espaços acadêmicos de pós-graduações?

¹² Reconhecendo a popularização do termo “líquido” a partir de Bauman (2011), torna-se importante ressaltar que “líquido”, aqui, refere-se a fluidez do elemento água representado metaforicamente pela ideia de “rio”, onde seus vários afluentes (conjunto de ideias, daí a questão interdisciplinar como “rio de saberes) se encontram para desaguar no oceano da complexidade.

¹³ Referente a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), estabelecida pela lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm Acessado em 23 de maio de 2024.

Para ilustrar a convergência de conhecimentos em torno de diferentes disciplinas e questões, tais como geografia, biologia, filosofia, psicologia, entre outras, a metáfora do “rio” é especialmente útil. Os diferentes “riachos” ou disciplinas evidentemente fluem juntos e o conhecimento multidisciplinar resultante reúne a integralidade de muitas disciplinas, todas contribuindo com sua maneira própria de ver, analisar e interpretar¹⁴ as contextos sociais.

As ciências de herança positivista¹⁵ acusam negativamente qualquer abordagem que resgate a importância dos “saberes vernaculares” (Claval, 2002) como objeto de estudo, reduzindo nossas descrições a relatos demasiadamente desvinculados com realidade concreta em prol da “neutralidade acadêmica” – o “rigor científico”, reproduzido, em muitos casos, de “verdades categóricas”, ou seja, “uma tentativa de criar para todos os fenômenos uma linguagem cifrada comum, que permite calcular, portanto, dominar mais facilmente a natureza” (Nietzsche, 2010, p. 398). Esta “ciência”, criticada por Nietzsche (2010), porém, ainda tão bem articulada em nosso meio acadêmico, busca, primeiramente, tornar o mundo “atingível”, e assim o reduz à procedimentos de esquemas e matematização.¹⁶

A ciência geográfica, por exemplo, centrada no espaço a partir da coexistencialidade sociedade-natureza, tem na antropologia como referência de estudos – em destaque para Clifford Geertz –, criando, desta feita, um diálogo plural acerca das práticas culturais (Claval, 2002). A psicologia é aplicável à essa

¹⁴ “Interpretar é desenvolver, a partir de um pressuposto e de acordo com uma perspectiva já dada, as possibilidades de compreensão do ser, especificado como isso ou como aquilo, antes que o conhecimento teórico, concretizando apenas uma das possibilidades de compreensão, venha traduzir-se em proposições determinadas. Mas essa prévia e preliminar interpretação do mundo, que aflora no intercurso da fala (*die Rede*), e que não escapa ao risco de estabilizar-se num estado exterior e público, é, como melhor compreenderemos depois, anterior à predicação” (Nunes, 2000, p. 107).

¹⁵ “A educação científica, tal como hoje a conhecemos, tem precisamente esse objetivo. Simplifica a ciência, simplificando seus elementos: antes de tudo, define-se um campo de pesquisa; esse campo é desligado do resto da História (a Física, por exemplo, é separada da Metafísica e da Teologia) e recebe uma ‘lógica’ própria. Um treinamento completo, nesse tipo de ‘lógica’, leva ao condicionamento dos que trabalham no campo delimitado; isso torna mais uniformes as ações de tais pessoas, ao mesmo tempo em que congela grandes porções do procedimento histórico. ‘Fatos’ estáveis surgem e se mantêm, a despeito das vicissitudes da História. Parte essencial do treinamento, que faz com que fatos dessa espécie apareçam, consiste na tentativa de inibir intuições que possam implicar confusão de fronteiras. A religião da pessoa, por exemplo, ou sua metafísica ou seu senso de humor (seu senso de humor natural e não a jocosidade postiça e sempre desagradável que encontramos em profissões especializadas) devem manter-se inteiramente à parte de sua atividade científica” (Feyerabend, 2011, p. 23).

¹⁶ À vista disso, são “as ideias que presidem a observação e a experimentação são as ideias claras e simples a partir das quais se pode ascender a um conhecimento mais profundo e rigoroso da natureza. Essas ideias são as ideias matemáticas. A matemática fornece a ciência moderna, não só o instrumento privilegiado de análise, como também a lógica da investigação, como ainda o modelo de representação da própria estrutura da matéria.” (Santos, 2008, p. 26-27).

compreensão do comportamento humano e suas funções mentais, enquanto a filosofia – em nosso caso, a fenomenologia – se destina a fornecer bases que nos aproximam de ontologias diversas.

Nesse sentido, Payette (2001) faz uma análise de ideias relacionados à interdisciplinaridade, delineando suas definições e implicações que, em certa medida, não deixam de ser críticas à educação colonizadora ocidentalizante, dos “brancos europeus”¹⁷ e suas históricas imposições educacionais, do saber, do ser, do corpo, que, por sinal, reverberam na produção científica.

No pensamento de Payette (2001), a “interdisciplinaridade” é um dos tópicos centrais que devem ser abordados em pesquisa científica e acadêmica, não através do apelo somativo das disciplinas, mas pelo seu caráter sincero da vontade de potência de querer conhecer as realidades em sua complexidade, entre erros e acertos, do todo. Em outras palavras, deve conceder aos autores a licença para abordar as perguntas complexas que são comuns às diferentes realidades de maneira abrangente e holística.

Nesse sentido, Payette (2001) afirma que a interdisciplinaridade é expressa como uma tentativa de interação de duas ou mais disciplinas, integrando as respectivas perspectivas teóricas e conceituais, seus paradigmas, seu norte epistemológico, metódico e empírico até obter um entendimento mais profundo de um fenômeno. Essa definição é mais do que uma aproximação de conceitos e métodos, é uma síntese genuína.

A partir disso, antropólogos como Lévi-Strauss (1989) lançam-nos alguns desafios, no sentido de romper com uma metafísica dualista entre cultura e natureza, colocando em dúvida os métodos puramente categóricos, a racionalidade da domesticação científica e a história ocidental como a história da negação do outro em detrimento de si e da elevar categoria “humano” como dimensão ontológica para além dos sistemas associativos com a natureza, levando, inclusive, elementos da linguística. Expandindo esta ideia, Klein (2008) enfatiza a necessidade de quebrar barreiras disciplinares, a fim de promover uma colaboração eficaz e inovadora:

¹⁷ Krenak (2019, p. 11) afirma que “a ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível”.

A origem intelectual do conceito de interdisciplinaridade subjacente, no entanto, é muito mais antiga. No Ocidente, as ideias fundamentais de ciência unificada, síntese e integração do conhecimento foram desenvolvidas pela filosofia antiga. Com o passar do tempo, o processo geral de especialização na sociedade resultou em um número crescente de disciplinas e profissões distintas. Entretanto, as ideias de unidade, integração e síntese persistiram como valores filosóficos, sociais, educacionais e pessoais (Klein, 2008, p. 110).

Ou seja, o saber interdisciplinar, de acordo com Klein (2008), manifesta-se historicamente e encontra-se no cerne da humanidade e, portanto, a partir das intencionalidades humanas via seus contextos, necessidades e experiências mútuas com os ambientes e paisagens.

Para exemplificar, observemos a ideia de “origem intelectual do conceito de interdisciplinaridade” (Klein, 2008, p. 110): essa associação dualista é bastante suscitada com o que é descrito como um saber “pensamento selvagem”, como na interpretação que Lévi-Strauss faz desse termo.

Desta feita, observa-se:

De tais exemplos, que se poderiam retirar de todas as regiões do mundo, concluir-se-ia, de bom grado, que as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas (Lévi-Strauss, 1989, p. 24).

Segundo Lévi-Strauss, a compreensão das espécies animais e vegetais precede e condiciona a percepção de sua utilidade ou interesse sem, no entanto, desconsiderar os saberes agregados reciprocamente por meio das experiências, entre erros e acertos.

Em “O pensamento selvagem”, Lévi-Strauss (1989) refere-se à compreensão e sentidos de mundo, articulados aos diversos saberes que, em uma linguagem científica formal e, portanto, de forma fragmentária, seriam as bases da botânica, física, antropologia, e outras formas de tentar explicar¹⁸ o *cosmo*. Em outras palavras, não é a utilidade prática que leva à compreensão destas espécies, mas sim o facto de existirem que permite atribuir-lhes valores utilitários ou estéticos.

¹⁸ “Explicar”, para Nietzsche (2008), é “descrever”, uma proposta honesta de envolvimento com o todo. No entanto, “explicar”, para ciência moderna ocidental, tem conotação da causa final para análises categóricas.

Assim, esta visão torna-se adequada, refletindo o ponto de vista em que o conhecimento é a base sob a qual todos os outros atributos e significados são construídos. Como Merleau-Ponty (1994), observa, é a percepção, acima de tudo, também é uma compreensão do mundo e de nós mesmos como parte dele, sugerindo, através de uma análise fenomenológica que a base da nossa interação com o mundo é uma previsão que estrutura e dá sentido à nossa experiência, como também, observa Cassirer (2001).

Relacionando com as ideias desenvolvidas por Lévi-Strauss, portanto, as espécies são consideradas valiosas ou interessantes não porque tenham um valor intrínseco inicial, mas sim porque aprendê-las abre novas possibilidades para o seu atributo de valor e significado.

Em outras palavras, ao (re)conectar “ciência” com saberes e práticas locais, a interdisciplinaridade permite que pesquisadores/as reflitam – e, inclusive, formule autocríticas. A fundamentação possível, portanto, do pensar-fazer ciência, em sua pluralidade e, de base interdisciplinar, poderia estar melhor alinhado ao que Lévi-Strauss (1989) desenvolveu como “ciência do concreto”.

Até aqui, pode-se ter, mesmo que minimamente, uma ideia do sentido de “interdisciplinaridade” analisado como ponto de (in)reflexões e autocríticas. Em meio a esse entendimento epistêmico e, de certo modo, ontológico, pois envolve aspectos inerentes ao “ser” e suas manifestações enquanto “ser-no-mundo”. Este “*Dasein*”, ou “ser-aí”, conforme Heidegger (1988), isto é, as formas essenciais das experiências humanas, institui, nelas mesmas, uma convergência de perspectivas, sejam elas do “mundo da vida” (*Lebenswelt*) – nas palavras de Husserl (2006) – ou na “experiência científica” – situando Chalmers (1994).

À vista disso, torna-se interessante perguntar: quais as relações entre educação e ciência, e como essas dimensões podem contribuir, de forma interdisciplinar, para produção científica?

De um modo geral, Chalmers (1994) ao desenvolver um percurso da “ciência”, traz em evidência análises sobre os mais variados mecanismos de análises, métodos, filosofias, sistemas de pensamentos, ideias e práticas que, muitas vezes, estavam fortemente associados à conjuntura social e política. De Aristóteles, passando por Isaac Newton à Paul Feyerabend, Chalmers (1994) chama atenção para determinadas estratégias do positivismo para o que se refere à hegemonização das ideias, pensamentos e métodos.

Todavia, importante aqui, neste momento, é notar que Chalmers (1994) ao se referir à história e filosofia da ciência, refere-se à “ciência moderna-ocidental” e suas reverberações para produção científica e seus métodos dominantes o que, de certo modo, respinga nos sistemas educacionais, reproduzindo, em certa escala, a ciência e tudo que se possa “comprovar racionalmente” como verdade absoluta (princípio categóricos e apriorísticos).

Evidentemente que as ideias de Chalmers (1994) não podem se generalizar, mas pode, como uma espécie de eremita com uma lamparina, iluminar caminhos densos onde o racionalismo, o dualismo (essência/existência, subjetividade/objetividade, corpo/alma, por exemplo), foram e ainda são presentes no pensar-fazer científico.

Nas sociedades ocidentais, na qual fazemos parte, a cultura, no geral, o “pensar-fazer” refere-se diretamente aos sistemas educacionais, como base de organização curricular, materiais didáticos, etc. Pode-se notar esse processo ao observar e analisar a formatação do educação básica (Gonçalves, 1996), onde, por exemplo, materiais didáticos são reproduções verticalizadas, onde ciência e política (geopolítica do saber) surgem como empreendimento “organizado” por meio de “grades curriculares” e “disciplinas”, o que já pressupõe, ao menos etimologicamente, “dividir ou cercar algum lugar; prisão” e “cordas ou correntes utilizadas durante uma flagelação”, respectivamente, conforme o dicionário “*Aurélio*”.

Desta feita, pensadores como Feyerabend (2011), dedicaram-se a considerar que todas as metodologias e, por conseguinte, suas bases epistemológicas, possuem “limitações”, sugerindo a compreensão da ciência a partir do “pluralismo” metodológico.

Essa perspectiva, remete-se às estruturas clássicas da ciência, onde o racionalismo é questionável. Nesse horizonte, Feyerabend (2011), considerando as limitações metodológicas, transcende a lógica formal da ciência, conduzindo ao patamar dos diálogos com outros sistemas metodológicos/epistemológicos na tentativa de evidenciar as consequências negativas da “ciência dogmática”.

Nesse sentido, Chalmers (1994) e Feyerabend (2011), cada um à sua maneira, referem-se à importância da pluralidade metodológica na produção científica, conduzindo-nos à importância da interdisciplinaridade. Em

consonância, Morin (2002a) remete-se à ideia de uma “consciência” onde pesquisadores/as possam considerar a necessidade de reformas no pensamento, para uma reforma nas bases do ensino.

Fala-se em interdisciplinaridade no campo acadêmico/científico, mas, em muitos casos, banalizam-se os diálogos interdisciplinares na base educacional, o que acaba se tornando, em termos de discurso e prática, uma contradição. Desta forma, a perspectiva de Piaget (1978) remete a importância da interdisciplinaridade para produção científica e, antes de qualquer coisa, para as bases do campo pedagógico, educacional e cognitivo, aproximando-nos de alguns documentos redigidos sob essa perspectiva, como os PCN's:

Na prática pedagógica, interdisciplinaridade e transversalidade alimentam-se mutuamente, pois o tratamento das questões trazidas pelos Temas Transversais expõe as inter-relações entre os objetos de conhecimento, de forma que não é possível fazer um trabalho pautado na transversalidade tomando-se uma perspectiva disciplinar rígida. A transversalidade promove uma compreensão abrangente dos diferentes objetos de conhecimento, bem como a percepção da implicação do sujeito de conhecimento na sua produção, superando a dicotomia entre ambos. Por essa mesma via, a transversalidade abre espaço para a inclusão de saberes extra-escolares, possibilitando a referência a sistemas de significado construídos na realidade dos alunos (Brasil, 1998, p. 30).

Não se trata de desconsiderar as disciplinas em suas particularidades metodológicas, mas de um processo dialógico entre as disciplinas, onde cada uma, em suas particularidades, contribuiriam, não como mera justaposição, mas para compreensão de fenômenos diversos (Yus, 1998), desvelando a necessidade, conforme Morin (2012b) de uma “*reiligare*” entre os saberes.

Como compreender a história da ciência, sem considerar as filosofias que as sustentam? É um questionamento que Nietzsche (2008, p. 142), em meados do século XIX, já caracterizava ser importante, como forma de se evitar a “ciência dos venenos”, ou seja, a percepção enganosa de que biologia, geografia e física, por exemplo, são atividades “exercidas e sustentadas separadamente”.

A “moral científica”, em Nietzsche (2008), não nos parece distante ao tratarmos da relação, hoje, entre educação e ciência, como relação limiar para repensar a importância da interdisciplinaridade para produção científica, na medida em que as práticas pedagógicas e didáticas no ensino (Martins; Soldá; Pereira, 2017) sob bases interdisciplinares, ainda parecem um mistério em nossas

bases educacionais. Por conseguinte, antes de qualquer teoria e prática no Ensino Superior, há, portanto, a necessidade fundamental de considerar essa problemática no Ensino Básico (Drake; Reid, 2018).

Um exercício desafiador por diversas razões, sobretudo pelas bases mencionadas em relação a história e filosofia da ciência moderna ocidental que, inclusive, em uma leitura de Freire (2005), flertam com sistemas hegemônicos-mercadológicos e, não raro, como se não fosse suficiente na educação básica, tais práticas e discursos tendem a ecoar, também, para as salas universitárias (Drake; Reid, 2018).

Há, necessidade, portanto, de realização de autocríticas em prol de repensar a importância da interdisciplinaridade para produção científica, considerando, neste processo de (in)reflexão, as bases de nossa formação educacional. Os debates sobre essas dimensões conectivas, educação e ciências, e suas reverberações na produção científica, sob o horizonte interdisciplinar, veem se tornando tema de debates em várias escalas e, sobretudo, a partir de perspectivas que evocam a ancestralidade, relações originárias com a Terra, como ícone referenciais, como Krenak (2019) e Munduruku (2011).

Krenak (2019) e Munduruku (2011), cada um em sua particularidade compreensiva de mundo, desvelam, de um modo geral, a emergência da educação em sua pluralidade, na teoria e prática, das interconexões que, no âmago da existência humana já existe, porém, negadas pela educação colonizadora do ser, do saber o que, nas perspectivas dos pensadores indígenas, inibe o diálogo entre os saberes. Nesse mergulho, a emergência dos diálogos em torno de uma “pedagogia decolonial latino-americana”, conforme Mota Neto (2018), se faz necessária.

Nesse mergulho epistemológico, Borda (2022) contribui de forma crítica e emancipatória entre os saberes, considerando ser fundamental para produção científica, que visa não apenas analisar a realidade, mas compreender e, por fim, contribuir para sua transformação em prol da vida digna, como orientam Krenak (2019) e Munduruku (2011).

Neste contexto, Paulo Freire, base desta perspectiva pedagógica, compreendeu que a educação formal, ao agregar valores do mercado financeiro, manifesta problemas sistemáticos, inclusive, na fragmentação entre os saberes,

tornando-se uma “educação bancária”, “em que a única margem de ação que se oferece aos educandos é a de receberem os depósitos, guardá-los e arquivá-los” (Freire, 2005, p. 33). Neste formato de educação formal-mercadológica, identificada por Paulo Freire, qual lugar da interdisciplinaridade?

Mediante a isto, se a educação possui esses moldes colonizadores, mercadológico e imediatista, a interdisciplinaridade não tem muito sentido enquanto pratica na educação básica e, inclusive, superior, haja que sua proposta é integrada ao fator *tempo*: para ler, pensar e produzir... e *tempo*, para o mercado, é dinheiro. Dentro desses moldes, é pertinente lembrar que a “moral científica”, conforme Nietzsche (2008) que, em alguma medida persiste nas práticas disciplinares de forma viciante, também é, em sua essência, síntese de organização social e cultural de uma época.

Quando se observa essa necessidade, a consciência é que a interdisciplinaridade é sempre uma novidade que, muitas vezes, espanta, justamente por, muitas vezes, não fazer parte de nossa mais tenra formação educacional¹⁹.

Percebe-se, por exemplo, que as disciplinas, separadas por “grades curriculares”, em essência, inclusive, de forma etimológica, sugere a fragmentação da totalidade em parte supostamente explicáveis pela compartimentação (Martins *et al*, 2017).

Todas as disciplinas a serem ministradas, da educação básica ao ensino superior, que lance reflexões a respeito e/ou com bases da/na “interdisciplinaridade”, precisa fazer o exercício histórico e filosófico a partir de quem, naquele momento, está na condição de estudante/aluno/a.

Essa prática é importante e conecta-se com a didática (Santos; Praia, 1992), onde pontos de idas e vindas precisam ser evidentemente articulados (relações dialógicas) com as ideias e experiências cotidianas, em um movimento complexo à quem se dispõem a exercitar.

Entende-se essa problemática como uma espécie de crise, ou melhor, “crise cognitiva”, conforme diria Morin (2013, p. 13), em prol da “hiperespecialização”, onde, “o tecido complexo do real, o primado do

¹⁹ Tornar-se-á fundamental considerar a interdisciplinaridade não como mera prática associativa entre disciplina, forçando uma compreensão que, como resultado, pode provocar o não entendimento de relacionarmos nas análises entre geografia, história e biologia, por exemplo.

quantificável oculta a realidade afetiva dos seres humanos”, subtraindo a capacidade de pensar de forma integrada. Pensando nisto, como pensar e colocar em prática estratégias de pesquisa-ensino tendo em vista a interdisciplinaridade de forma transcendental?

A interdisciplinaridade, nesse sentido, igualmente não apenas “enriquece” o conhecimento científico como o torna aplicável e relevante em diferentes contextos culturais, inclusive, em termos de políticas públicas em prol do bem viver, conforme demonstram a pesquisa de Simonian; Patrício e Pezo-Diaz (2019). Outro especialista, Raymond (2014), demonstra como a interdisciplinaridade na ciência é essencial, ao possibilitar uma melhor percepção e resolução de problemáticas sociais, ambientais, enfim, em suas complexidades, inclusive, complexidades imagéticas:

Uma imagem pregnante que atrai o olhar inocentado de conceitos, no livre jogo da contemplação estética. Olhar acumulado de memória, reconhecimento, vidência e afeto. Uma intuição visível. Imagem na glória de si mesma, sem outra mediação que não seja o que ela mesma é (Loureiro, 2007, p. 1).

No campo da geografia, por exemplo, a pesquisa de campo, com bases etnográficas, como sugere Claval (2002), é uma estratégia muito importante para formação deste profissional, considerando em suas análises a descrição das paisagens, lugares e populações de forma densa. Essa prática de pesquisa, muito utilizada na antropologia (Geertz, 2008), permite-nos compreender que o *outro* não é somente “objeto da pesquisa”, mas um sujeito ativo, protagonista e colaborador primordial deste processo. Como diria Dardel (2015, p. 3), “o rigor da ciência não perde nada ao confiar sua mensagem a um observador que sabe admirar, selecionar sua imagem justa, luminosa, cambiante.”

Esse traço fundamental da pesquisa científica, tendo como ícone as realidades humanas, ressalva, em si mesma, seu projeto da observância, conforme Dardel (2015, p. 43), de que “a Terra é, por excelência, para o homem, como destino, a circunstância (*circumstare*), aquilo que se ergue à sua volta e mantém sua presença como engajamento no ser”. Como forma de registrar essas dinâmicas, tem-se a prática dos cadernos de anotações e, no caso desta pesquisa, mais usualmente as fotografias como instrumento de detalhamento da

paisagem, onde nos pareceu mais apropriado, pois registra estética e hermenêuticamente a dinâmica dos lugares (Figura 6).

Figura 6 – Cozinha colorida, comunidade do rio Tejucuaquara, Muaná, Marajó.



Fonte: pesquisa de campo, 2024.

Que significa este espaço na vida à beira rio? Conforme algumas experiências em campo, a cozinha, para além de um espaço onde somente se prepara os alimentos familiares e comunitários, é um lugar, ou melhor, um encontro de lugares. A perspectiva é que cada pessoa, ao se juntar à mesa, evoca uma certa verbalização de sentidos de estar ali, de modo que somente os mais "chegados" têm esse privilégio, evocando o sentido de "familiaridade" (Relph, 1970). A cozinha, na vida ribeirinha em questão, manifesta-se como espaço do acontecer sagrado das palavras, onde quem tem acesso, precisa entender que foi selecionado a dedo (figura 7).

Figura 7– Hora do almoço, comunidade do rio Tejucaquara.



Fonte: pesquisa de campo, 2024.

A fotografia nº 2 nos permite perceber relações de afeto em uma parte primordial da casa: a cozinha. Esse espaço da casa pode representar uma paisagem amazônica-marajoara, mas, também, um momento gestacional de pertencimento, memória e identidade, sensibilidades ontológicas em confluências. Nessa perspectiva, Gaston Bachelard em *A poética do espaço* (2011), nos convida a repensar a casa enquanto caligrafia da vida que anima este espaço primordial da existência. A casa não apenas como construção física, mas uma estrutura ontológica do “habitar” (Heidegger, 1954), cativado pelo tempo vivido. Neste sentido, a casa ribeirinha de Tejucaquara, inserida na dinâmica dos rios, pode ser compreendida como uma manifestação daquilo que Winnicott (2000) identifica como “espaço transicional”, ou seja, um campo onde o mundo interno e o externo dialogam entre si, permitindo o desenvolvimento gestativo de identidade individual e coletiva em termos de comunidade.

Diante disto, existe uma organização social da mesa. Essa sistematização, por mais arbitrárias que possam parecer, referem-se à “visão de mundo” (Tuan, 2013) das mulheres que organizam este importante espaço da casa. Na comunidade do rio Tejucaquara, na família de Dona Jurema Teixeira, o almoço e a janta são providenciados, de antemão, para as crianças e mais jovens.

Posterior ao término das crianças, inicia-se o almoço das mulheres, sendo o mais demorado, pois, geralmente, há muitos fatos sociais a serem compartilhados. E por fim, há a organização do almoço para os homens.

Esse conjuntos de regras valem, também, para a janta. É interessante destacar que a cada modalidade de almoço e janta (1º crianças e jovens; 2º mulheres; 3º homens), a mesa sempre é limpa adequadamente por alguém que, anteriormente, estava almoçando ou jantando, como forma de empatia para quem ainda vai se alimentar. Nas palavras de Dona Jurema:

Olha...a cozinha é nosso espaço e preparar a comida, o almoço, a janta, o lanches dos meninos, né. E é também onde a se junta pra conversar com a família, contar histórias, dizer o que um é e outro, fofocar [com um sorriso no rosto]... pois é, na mesa só vem que é de confiança e a gente gosta, por que aqui [a cozinha], como tu pode ver, é tudo organizado do jeito que eu gosto, as panelas, os talheres, os pratos e fogo a lenha, o fogão e tudo, então não é qualquer pessoa que pode tá aqui se alimentando com a gente, que a gente confia. São mais nossos familiares. Sim! Primeiro as crianças, né, esse “zinhos” por que eles precisam comer logo, depois nós e por ultimo os homens, mas sempre dá pra todos sim. É só um respeitar a quantidade do outro que dá certo como tu está vendo aí, né. Graças À Deus nunca faltou... (Diálogo realizado com Dona Jurema, 15 de dezembro de 2024).

A conversa com Dona Jurema é um convite ao mergulho em um espaço vivido que, sob o horizonte fenomenológica, transcende a funcionalidade comum de uma cozinha para desvelar-se como espaço íntimo da casa, ou, como diria Bachelard (2011), um “ninho existencial”. Dona Jurema descreve a cozinha como lugar onde o cotidiano se permite ser, onde a comida é feita como modo de doar-se ao outro, e a sinergia familiar se manifesta como afeto, confiança e memória.

O modo como Dona Jurema organiza o espaço, as panelas, os talheres, e demais bens necessários, pode evidenciar o que Bachelard chamou de “intimidade material”, pois “os objetos guardam os valores do ser íntimo” (Bachelard, 2011, p. 22). A cozinha, neste caso de Tejucaquara, tornar-se-á um espaço de preparo de alimentos, mas também um espaço gestativo de identidade e pertencimento, cuidadosamente organizado no cotidiano de quem o habita.

Quem comanda esse ritmo da vida ribeirinha é a mulher e, de tal maneira, possui um valor muito importante para o ordenamento dos afetos lugarizados ao redor da mesa, mas, antes disso, da familiaridade e identificação do acesso do outro à cozinha. O espaço da cozinha ribeirinha é concebido, vivido e estruturado por esses e outros rituais.

A cozinha é, pois, um espaço pedagógico, didaticamente arquitetado pelos saberes repassados oralmente dos mais experientes aos mais jovens. Aos que se dedicam a arte de cozinhar, a cozinha, neste contexto, vai para além do preparo dos alimentos, mas surge como possibilidade de identificação cultural com o sentido de lugar.

Uma das essências do acesso à esse espaço sagrada da casa ribeirinha baseiam-se no acolhimento, nos abraços ou no convite para tomar um café. Neste caso, o café não é somente café. É um convite à familiaridade que, por sua vez, pode permitir o acesso sincero à mesa. As músicas, comumente o arrocha, é compartilhado como forma simbólica que reforça o processo de identificação neste contexto cultural.

O colorido não é à toa. Refere-se a situacionalidade do corpo, ou dos corpos, em seus respectivos comportamentos morais e, inclusive, na valorização do sentidos de pertencer em-comunidade. Da natureza circundante a valorização das aquarelas de vívidas cores do ambiente local.

Se estabelece, de forma silenciosa, uma quietude exigente do respeito e da solidariedade, de onde se aprende desde a infância. Essas são dimensões do cuidado, do demorar-se como princípio do habitar, na constituição dos sentidos de vida. Na cozinha contam-se histórias e memórias vivas; lucidez do viver como experiência geográfica na fortificação de um lugar da casa ainda pouco compreendido...

A fotografia é a fixação de um instante. Ela suspende o tempo, recorta-o, afirmam, documenta-o. Capta a imagem essencial da contingência de cada agora. Busca uma forma de verdade para mostrá-la não como verdade, mas como sonho, através da percepção visual e alegórica do tempo, sem propriamente imobilizá-lo (Loureiro, 2007, p. 3).

Graphias em imagens que, nelas mesmas, se fazem existir sem exigir, necessariamente, qualquer tipo de explicação, mas, apenas, assim sendo...

É uma ideia muito próxima à desenvolvida por Maffesoli (1995) quando refere-se a necessidade contemporânea da “contemplação”, da busca por “estéticas” e “sensibilidades” coletivas em suas múltiplas faces e perspectivas, importantes em um “mundo” cada vez mais acelerado e (re)produtivista.

Podemos, inclusive, nos aproximar do princípio da “descrição densa” (Geertz, 1989) focaliza em um espaço da casa de suma importância para a vida, neste caso, ribeirinha em Muaná, Marajó. Para além da “modernidade burguesa”, conforme Maffesoli (1995) identifica, presente na esfera individualista, a interdisciplinaridade precisa estar em consonância com o cotidiano, em um movimento que percorre da sensibilidade humana à produção científica como dimensões indissociáveis.

É justamente assumir para si, enquanto pesquisa/professor/educador, em contexto amazônico, que há possibilidades frutíferas de metodologias ativas que percebem na interdisciplinaridade uma base para educação nesta perspectiva e, nela mesma, buscando desenvolver didáticas de ensino e experiências pedagógicas em prol de não somente da produção científica em si, mas o pensar-fazer para além da rigidez (re)produtivista de ciência moderna, ratificando a criatividade como base da produção científica (Marradi, 2002).

A mobilização das ideias, mediadas pelos paisagens, exalam cores capazes de nos fazer repensar a retórica do discurso científico-moderno, agregando valores correspondentes à sentidos de vida e lugar como experiências científicas na prática do ensino e pesquisa. Conforme Simonian (2006), a fotografia, como uma abertura científica amazônica, carrega consigo, o semblante da sensibilidade, das relações não isoladas dos saberes.

Desta forma, a interdisciplinaridade, mediada por instrumentos sensoriais, por exemplo, teria um grande potencial de agregar em seu rio de ideias diversos afluentes de disciplinas diversas.

A geografia com análise da paisagem e do lugar, filosofia com os sentidos morais e de vida de habitar este espaço, a biólogo preocupando com as relações ecossistêmica deste habitar e suas influências na dinâmica desta paisagem, o matemática com a geometria elaborada pelo saber cotidiano das formas estruturais da casa e assim por diante.

Essa análise da fotografia, como um dos instrumentos de análise interdisciplinar para produção científica-amazônica, é um forma de fazer presente

a memória de saberes e histórias de vida, conforme orienta Ricoer (2007). Esse seria um ponto essencial para, então, iniciar-se práticas de ensino interdisciplinares e, por conseguinte, em um processo de fluidez, debater a respeito de sua importância em termos de produção científica.

Em vista disso, só se produz ciência ou, só se pensa cientificamente dentro das salas universitárias? Mediante à essa pergunta, que requer, portanto, um conjunto de orientações basilares, onde a nascente deste rio surgem nos primeiros ciclos, neste caso, da educação escolar/formal (Oliveira; Santos, 2022; Alves; Silva, 2023; Costa; Perreira; 2023), faz-se fundamental à consciência de metodologia, alinhada à sistemas epistemológicos, que possam promover estratégias de ensino com os problemas complexos (Morin, 2002a).

Se nossas bases educacionais são “fragmentadas” – usando uma expressão de Morin (2002b) – consequentemente, nossas ações posteriores tendem a ser, no campo científico, “fragmentada”, onde o debate interdisciplinar renasce em sua estranheza e desafios constantes.

As realidades humanas, em si, envolve uma série de “signos”²⁰ capazes de nos interligarmos a multiplicidade cultural no qual estamos inseridos. De um modo geral, trata-se de considerar dimensões que envolvem, por exemplo, a percepção, consciência, intencionalidades e modos de ser-no-mundo. Todas essas dimensões compõem partes da existência humana e, numa perspectiva mais prática do cotidiano, podem ser identificadas, analisadas e descritas a partir dos contextos escolares.

O sistema escolar brasileiro está organizado de acordo com a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), Lei nº 9.394/96, e especifica suas fases e modalidades. Nesse sentido, a educação escolar divide -se em dois níveis principais: o ensino básico e o ensino superior. A educação básica está estruturada em três fases, enquanto a educação superior é ministrada em programas de graduação, pós-graduação e cursos de extensão (Brasil, 1996).

Apesar de pesquisas desenvolvidas neste âmbito e, no caso da educação brasileira, a LDB juntos aos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN's),

²⁰ Com base em Lévi-Strauss (1989, p. 33), ao dizer que: “Ora, existe um intermediário entre a imagem e o conceito: é o signo, desde que sempre se pode defini-lo da forma inaugurada por Saussure a respeito dessa categoria particular que formam os signos linguísticos, como um elo entre uma imagem e um conceito, que, na união assim estabelecida, desempenham respectivamente os papéis de significante e significado.”

acionarem a necessidade da interdisciplinaridade, na prática, isso deixa a desejar. A necessidade deste debate nos conduz para a ideia de que, de fato, precisamos repensar a importância da interdisciplinaridade para além do campo científico (Martins *et al*, 2017).

De um modo geral, estudos como de Drake e Reid (2018), Martins e Souza (2022), Lopes e Ferreira (2022), Oliveira e Santos (2022), Alves e Silva (2023), Costa e Pereira (2023), cada uma à sua maneira e contextos, apontam para a necessidade da reformulação curricular na educação (ocidental) básica onde a interdisciplinaridade possa, efetivamente, estar presente.

À vista disso, trata-se de analisar, conforme Drake e Reid (2018), a importância deste percurso na formação educacional como ícone referencial para repensar a interdisciplinaridade da educação básica ao ensino superior e, por conseguinte, sua importância para produção científica. Nas palavras de Nietzsche (2010):

E quão longe estamos ainda de ver juntar-se ao pensamento científico as faculdades artísticas e a sabedoria prática da vida, de ver formar-se um sistema orgânico superior em relação ao qual o sábio, o médico, o artista e o legislador, como os conhecemos agora, apareçam como insuficientes antiguidades! (Nietzsche, 2010, p. 142).

Os meios de reflexão e ciências tecnicistas de produção da ciência moderna, modelaram sistemas onde a fragmentação dos saberes tornou-se um mantra, estabelecendo fendas entre as experiências científicas. Apesar disto, do campo da filosofia, geografia à antropologia, assim como Nietzsche (2010), já desvelavam os hiatos existentes no “pensamento científico”, propondo experiências onde não há uma verdade absoluta e categórica, mas “verdades”, percepções a respeito da realidade.

No entanto, é algo que depende de uma formação básica no ensino, o que desvela a necessidade de uma ressignificação curricular e prática. Do ensino fundamental ao ensino superior, a integração de diversos rios de saberes pode preparar os estudantes para enfrentar desafios complexos, estimulando a inovação para uma sociedade mais equitativa e sustentável.

Por outro lado, Payette (2001), em sua teoria, destaca os conceitos por trás da interdisciplinaridade, enfatizando como esta dimensão vai para além da mera cooperação e/ou necessita de uma verdadeira sinergia de métodos e teorias. No

mundo de hoje, onde os desafios são multifacetados e complicados, a interdisciplinaridade torna-se crucial para a produção de conhecimento científico (Japiassu, 1976).

Por esse motivo, a interdisciplinaridade é inovadora – ela é um catalisador necessário para desenvolver qualquer solução significativa que valorize e use plenamente a diversidade do conhecimento adquirido. Payette (2001) e LaFlamme (2011) abordam a questão da interdisciplinaridade em extensão; o artigo oferece uma combinação de perspectivas e pontos complementares.

Mediante à isto, um outro ponto interessante, com enfoque preliminar em Maffesoli (1995), é a ideia cartesiana de ciência e modernidade onde subjetividade e objetividade são dimensões tratadas como opostos na produção científica. Essa ambiguidade, segundo Maffesoli (1995), precisa ser superada, no sentido de abarcar perspectivas diversas, inclusive, a imaginação, como bases para pensar a realidade em suas complexidades.

Quando a interdisciplinaridade ganha seu foco no conjunto de disciplina e suas respectivas relações, em si, não demonstra sinergia suficiente para mobilizar a criatividade, o pensamento crítico, mas, apenas reprodutor. A herança científica em sua rigidez metodológica, engendra relações superficiais com as problemáticas de estudo.

Esse pensamento, conforme diversas pesquisas citadas, contribuem para necessidade da interdisciplinaridade desde a educação básica, em um processo dialógico com o ensino superior, onde a produção científica esteja nessas diferenças escalas do ensino.

O diálogo entre diversas disciplinas deve ter como finalidade essencial preparar os estudantes para perceber e administrar os desafios complexos. Considera-se todos os processos de adoecimentos contemporâneos (Han, 2015), inclusive, nos espaços acadêmicos, onde as dinâmicas sociais são latentes e dizem respeito, em muitos casos, ao produtivismo intenso, o que pode acarretar para a desvalorização da produção científica, de forma interdisciplinar, desde a educação básica, como um problema complexo que ecoa para os debates e práticas universitárias em diversas dimensões.

III. História, memória e intersubjetividades em Tejucaquara

“Compreendendo o mundo e a si mesmo como poder-ser, o *Dasein* não reconhece teoricamente nem a Natureza nem a si mesmo antes de interpretar-se; o conhecimento funda-se no ser interpretado como ‘tal ou qual’, isto é, previamente compreendido na fala, no discurso que nos constitui como ente, e que possibilita os enunciados proposicionais. Mas a verdade pré-teórica, originária, não reside nesses enunciados e sim no desvelamento da compreensão, que é temporal e histórica”

Benedito Nunes (2009, p. 39).

Neste mergulho, aproximamo-nos de memórias de um agente de saúde em Tejucaquara, uma referência em movimento de convergência entre história, sentido de comunidade e mudanças sociais. Estamos falando de seo Armando Lameira, cuja história de vida e sentido de lugar reverberam energias e sabedorias ancestrais, em sua potencialidade própria manifestada pelas palavras e ações, em sua vocação do cuidado comunitário, humanitário, em uma comum relação de bem viver em Tejucaquara.

Tendo em vista esse horizonte, a história da comunidade do rio Tejucaquara, narrada pela memória e pela experiência de seo Armando Lameira, desvela-nos, em parte, que, nesta conjuntura social, a existência ribeirinha não se explica, não limitando-se a linearidade do tempo ou reduzida à dados estatísticos, mas pelo desvelamento de um modo de ser-no-mundo. São águas de vida que coagulam um sentido própria de história, de lugar, de onde tudo é e não é, ao mesmo tempo, mas, pelas poéticas palavras de seo Armando Lameira, recriam espaços, tempos, entre-tempos.

Seo Armando, da família Lameira, agente de saúde de profissão e guardião da memória por existência, nos apresenta uma hermenêutica da vida comunitária em Tejucaquara que transcende o mero objeto teórico distante, mas como as experiências vividas e narradas que são bases de identidades, possuem a essência organizacional do tempo, um tempo-limite, que, em seus intervalos para meditação do ser, se perde e ao dá sentido ao espaço. E, se perder em um espaço conhecido de si mesmo, requer habilidade, pois é fundamental.

Sua trajetória nos permite compreender que o seu conhecimento a respeito de Tejucaquara emerge de uma memória lúcida, sóbria de sua

importância, como se lutasse contra a finitude humana e a única forma de transcender a isto, é por meio das palavras faladas, sobretudo a partir da sabedoria do silêncio que ecoam das vozes ancestrais, da interpretação de um passado que ainda existe no presente e norteia o futuro, um “início, meio, início”, como diria Nego Bispo (Santos; Maia, 2020), numa sensibilidade ontológica, onde não há separação entre o que foi, o que é, e o que será, mas um projeto uno e indivisível. Seo Armando, que, no fluxo da vida ribeirinha, se constitui como testemunha, patrimônio cultural e ontológico do poder-ser amazônico, temporal, histórico e finito:

72 anos eu completei. Infelizmente, naquele tempo não tinha. Tu me acredita que eu estudei a primeira e a segunda série primária. Aqui a Remo e a daqui ali, por fim do churão. Aí eu comecei a estudar a terceira e parei. Depois, por causa do meu trabalho, que quem não tivesse, ao menos, o fundamental, perdi o emprego. Aí, através da CULT, tu deve ter lembrado daquele movimento do PT, a CULT, CNTS, né? Aí veio o curso Forma SUS, como uma... e nós com um matriculado e nós fizemos dois anos de estudo e aí nós teremos o nível de fundamental completo, mas que na verdade eu só estudei a primeira e a segunda festa. Hoje em dia, eu converso com a maioria. Hoje o governo dá tudo para as pessoas. Dá transporte, dá merenda, paga o salário. E muitos não aproveitam esse tempo de estudar. Tu é professor, tu deve saber a realidade (Diálogo realizado com seo Armando Lameira, no dia 25 de agosto de 2025)

“72 anos eu completei”, disse seo Armando Lameira, rememorando uma trajetória marcada por interrupções escolares, trabalhos árduos na infância e juventude e lutas para concluir, já adulto, o Ensino Fundamental por meio de movimentos como o Forma SUS e o CNTS, num tempo em que estudar era privilégio de alguns, e teimosia contra a subalternização de outros.

Seo Armando Lameira é memória viva do rio Tejucaquara. Sua filiação ontológica a esse sistema hídrico marajoara envolve confiança, ou melhor, a conquista de confiança deste poderoso elemento da paisagem, e isto refere-se, portanto, à sua história de vida. Há, desta feita, uma íntima relação corpo e lugar, no sentido em que “não é possível haver existência do corpo e da vida sem o espaço e os seus componentes, como não é possível existir espaço, lugar, paisagem ou outro atributo que permite a ação humana, sem a experiência do corpo” (Chaveiro, 2015, p. 250).

Sua narrativa de vida é memória, denúncia e resistência individual-coletiva, expressão de uma corporeidade que fundamenta-se no lugar e nele se

desdobra em devires sociais, históricos e culturais. Corpo, epiderme do ser-no-mundo, que trabalha, sofre, insiste e aprende é também corpo-tempo, inscrito em práticas de resistência e de re-existência. Seo Armando Lameira desvela que a educação, para além de um direito – em seu caso, um direito ainda que tardia – é, sobretudo, gesto encarnado de permanência, onde cada passo ou mergulho possível no estudo, o ir e vim para a escola, se torna experiência geográfica de existir, convocando as novas gerações a reconhecerem, no presente vivido, as oportunidades que outrora foram-lhe, demasiadamente, negadas.

Seo Armando Lameira emerge como filósofo das águas do tempo, onde seu corpo histórico é banhado pelo regime da existência ribeirinha em Tejucaquara, onde a memória não se fixa como registro pretérito, mas se inscreve no fluxo da vida, sensibilidade ontológica, por assim dizer, como as regentes águas do rio que dinamizam a paisagem e o destino das comunidades.

Seu relato desvela a historicidade de um sujeito, sua infância grifada pela precariedade escolar, os limites impostos pela instabilidade de recursos e pela omissão do Estado, a necessidade de interromper os estudos para, naquele momento, sobreviver. A oportunidade da educação foi concedido a seo Armando como conquista fragmentada, constituída por longas esperas e retomadas.

Por um outro lado, apesar de não ter concluído o ensino fundamental, seo Armando Lameira é um homem sábio e, para além das modelagens da educação formal, ele transcende o conhecimento comum, sendo, ele mesmo, dono de uma retórica invejável e uma memória que lhe permite o dom da palavra.

Ao narrar, seu Armando reinscreve seus espaços em uma temporalidade múltipla: o passado da carência, o presente da reflexão crítica e o futuro da memória, que adverte os mais jovens sobre o valor da oportunidade. Cada palavra traz o peso de uma vida ribeirinha que, entre canoas, marés e plantações, soube também carregar o desejo de aprender, desejo que persiste mesmo quando negado. Esse testemunho é mais do que lembrança pessoal: é intersubjetividade, porque atravessa a memória individual e se funde à memória coletiva de Tejucaquara, instaurando processos gestativos de identidade. Confluências temporais, constituindo e reelaborando esses espaços.

Heidegger (1988) diria:

O espaço nem está no sujeito nem o mundo está no espaço. Ao contrário, o espaço está no mundo na medida em que o ser-no-mundo

constitutivo da presença já descobriu sempre um espaço. O espaço não se encontra no sujeito nem o sujeito considera o mundo “como se” estivesse num espaço. É o “sujeito”, entendido ontologicamente, a presença, que é espacial em sentido originário. Por que a presença é nesse sentido espacial, o espaço se apresenta como a priori. Este termo não indica a pertinência prévia a um sujeito que de saída seria destituído de mundo e projetaria de si um espaço. A prioridade significa aqui precedência do encontro do mundo no mundo circundante (Heidegger, 1988, p. 161).

No entrelaçamento entre a ontologia do espaço e a experiência concreta da vida, revela-se um modo de ser que não se reduz nem à abstração conceitual nem à mera factualidade. Nesse horizonte, Heidegger (1988) afirma que o espaço não está no sujeito nem o mundo no espaço, mas que o espaço, como ato de desvelamento, está no mundo porque a presença já descobriu sempre um espaço, abre-se, portanto, a compreensão de que a espacialidade é anterior a qualquer representação puramente técnica.

A espacialidade é o acontecer próprio do ser-no-mundo, o desvelar-se espacialmente. Nessa perspectiva, o relato de vida de seo Armando Lameira, aos 72 anos, vem a superfície, em parte, como testemunho vivido de uma espacialidade originária. Seu percurso de uma escolarização fragmentada, interrompida por uma assistência precária às comunidades ribeirinhas, não é apenas de ordem cronológica de eventos, pois, nas entre linhas, há um habitar que desvela o mundo em sua manualidade, onde a necessidade de estudar, trabalhar e resistir se impõe como condição de permanência. O espaço da escola, dos espaços diurnos e noturnos e das lembranças não é mero cenário geográfico, pois, a partir das memórias de seo Armando Lameira, configuram-se como horizontes que se abrem na fissura do tempo-espaço entre passado e presente, a oportunidade que antes era escassa e agora se oferece menos dificuldades, exigindo, sobretudo dos mais jovens, decisão e engajamento de pertencimento.

O espaço, nesta conjuntura, não é compreendido por coordenadas, pontos, polígonos, ou relações de latitude ou longitude, mas por vias do vivido como experiências cosmológicas da possibilidade de ser-no-mundo em suas “confluências” (Santos; Maia, 2020), onde o ato de aprender se torna e é, ao mesmo tempo, um modo de ser, mesmo quando a escolarização formal parece tardia ou simplesmente não considera essas dimensões primordiais, ainda hoje. A fenomenologia do espaço encontra na memória de seo Armando Lameira algo que transcende um mero exemplo ilustrativo, mas, compreende que se trata da

consciência de que a experiência do mundo antecede qualquer construção objetivista, desvelando que é no espaço vivido que o existir acontece.

Em uma breve análise do discurso, o "eu" que fala carrega em si o "nós" de uma comunidade que resiste, até hoje, as intemperes sociais, políticas e à dinâmica deste ecossistema. A educação ribeirinha vai para além da escolarização formal, pois é símbolo de uma caligrafia da existência ribeirinha. Neste seguimento de palavras, quando se o Armando compara o ontem de escassez ao hoje de políticas públicas mais estruturadas, ele não fala apenas de sua percepção, mas da relação entre-tempos geracionais, das contradições que atravessam o tempo histórico e que fundam, por sua vez, uma pedagogia da memória. Em sua fala, a história é viva e, numa relação dialógica, nos acompanha em Tejucaquara, se corporifica, onde, em sua voz, em sua invejável oratória, a esperança ecoa como modo de ser e viver. Escutá-lo é compreender que, em Tejucaquara, o rio é água, mas carrega também narrativas, resistências e sensibilidades ontológicas que se entrelaçam no fio condutor das lembranças, das palavras bem ditas da memória:

Então, esse que é o problema. Eu saí daqui, eu nasci, me criei e continuo aqui. Eu parei quatro anos fora. Eu trabalhei em Macapá. Eu trabalhei em 76, 77, 78, 79. Fiquei em 79 e vim embora. Também não saí mais pra cá. tem um filho, que é adulto, é casado, também é professor. Conhece ele, Rogério? Professor Rogério, que trabalha no RAC? Sim. E meu filho, qual é ele que nós temos? Aí tu já vê, ele mora numa cidade, eu aqui com a Ruth. Todos os dias não durmo sem primeiro ligar pra ele, saber como é que tá, se tá tudo bem, como foi o trabalho, né? Porque hoje em dia, meu irmão, você sabe, infelizmente, toda profissão, né? Muitos professores hoje em dia estão enfrentando dificuldades, né? São agredidos pelos alunos e tu já viu, né? (Diálogo realizado com se o Armando Lameira, no dia 24 de agosto de 2025).

Na juventude, após uma breve passagem por Macapá, se o Armando Lameira, retornou às margens do Tejucaquara, onde reconstruiu sua vida, dedicando-se ao cuidado da saúde comunitária, trazendo consigo a consciência de que contar essa história é também garantir que as novas gerações compreendam a importância da memória e do pertencimento. Essa perspectiva converge com o que Alencar (2002) observou em sua pesquisa, tendo em vista a memória e história oral como prática de resistência e dimensão primordial da identidade coletiva.

Seus mergulhos por essas várzeas; homem que nasceu e cresceu entre essas águas, descrevendo, com a permissão da natureza e autoridade de quem acumulou mais de três décadas de serviço comunitário como agente de saúde. Nesse contexto, seu testemunho vivido transcende um simples relato de uma referência profissional, mas um mergulho nas transformações sociais, culturais e ambientais que atravessaram a comunidade desde meados do século XX.

A fartura de outrora se fazia na pesca e no manejo do látex. Seo Armando Lameira lembra da abundância de pirarucus, capturados sem grandes esforços. Nesse mergulho, remete-se aos anos 1940, onde apenas quatorze famílias habitavam as margens do “Teju”, dedicadas diariamente ao roçado, extração e à pesca de subsistência. Com o passar do tempo, novas experiências comunitárias boiaram, como a fundação da Comunidade do Alto Tejucaquara, em 1970, sob liderança do padre Luís Rocini, marco da organização social e religiosa que ampliou os horizontes de pertencimento coletivo. São práticas interculturais no coração da Amazônia (Sarraff-Pacheco, 2024), ao mostrar como o catolicismo, reinterpretado pelas populações locais, se tornou, pouco a pouco, uma mediação simbólica e política sob o regimes das águas.

Nessa gênese, segundo a tradição oral, a década de 1970 culminou em um momento de reorganização comunitária, em termos sociais, espirituais e dos sentidos de habitar, de pertencimento ao lugar, forjados na região do Alto Tejucaquara. Esse movimento, impulsionado pela chegada do padre Luiz Rocinho à paróquia local, era necessário para estabelecer uma identidade em Tejucaquara por meio de comum ações que, por sua, derivariam no sentido de comunidade. Neste contexto de transformações eclesiais, que estavam diretamente ligadas ao período pós-Concílio Vaticano II, sua tarefa missionária objetivava aproximar a palavra cristã como ação comunicativa entre as comunidades ribeirinhas, trazendo para si a responsabilidade inerentes às dificuldades das comunidade em ter acesso e participar da prática litúrgica tradicional. Foi nesse contexto pastoral, de ressignificar a “Boa Nova” em linguagem comum, onde vão se estruturar as experiências primeiras de base, onde há o surgimento de espaços fixos, batizados “comunidades”, criados para que os fiéis, neste caso, habitantes de Tejucaquara, pudessem reunir-se aos finais de semana, celebrar em comunhão e, sobretudo, estabelecer uma linguagem em comum própria do lugar.

A iniciativa teve continuidade com o padre Lúcio Alcine, que, movido pelo mesmo espírito de organização popular e fé partilhada, reuniu homens e mulheres “tementes a Deus” em torno de um projeto coletivo. Após longos diálogos e encontros, fundou-se a comunidade do Alto Tejo Catara, inicialmente sediada na propriedade do senhor Enéas Martins, representando o local simbólico que hoje abriga a residência do filho de Jairo. Às margens direitas do rio, o primeiro culto dominical foi celebrado no segundo domingo de outubro de 1970, sob a invocação de Santa Luzia, padroeira escolhida em referência ao antigo nome do rio, “dos Eméritos”. A equipe de personalidades locais que desempenharam papéis variados e essenciais na cerimônia inaugural incluíram: Juvinhano dos Santos, dirigente; Maria, dirigente auxiliar; Raimundo de Matos, leitor; Sebastião Magno Cardoso, comentarista; Antônio Malato, espectador; Maria do Livramento, cantora; Merfetes Maia, cantora; e Caminho Vesuário, comentarista.

Em comunhão às margem do rio Tejucaquara, a comunidade aproximou mundos, aparentemente opostos, encontros religiosos em uma ação comunicava em sentimentos de pertencimento, significados e sentidos de vida. Nesse sentido, a narrativa de seo Armando Lameira, de uma grande sábio das águas, evidencia, pela história oral e memória lúcida, a gênese de uma comunidade e, ao mesmo tempo, o organização histórica de enraizamento do catolicismo popular em um dos Marajós, no qual o lugar, a religiosidade e sentidos de vida se misturam para constituir um modo próprio de habitar sob o regime das águas.

Esse processo de formação encontrou muitos banzeiros, sendo, nessas zonas de contato, o nascimento de novas confluências, novos diálogos. Nesse, ratifica-se que o primeiro culto dominical, segundo seo Armando Lameira, realizado em outubro de 1970 na propriedade dos Martins, simbolizou a criação da identidade para um comunidade que, até então, não se via como comunidade, dispersos pelo rio, por suas origens diversas. Pode-se afirmar, portanto, que neste momento, houve a necessidade de lideranças, como Joviano dos Santos Faria e Raimundo, que assumiram, por sua vez, funções essenciais, de dirigentes e leitores, respectivamente, realinhando práticas religiosas ao cotidiano ribeirinho.

Seo Armando Lameira insiste que essas memórias são dele por experiência compartilhada, porém, não pertence somente a ele. São sementes sempre porvir da escuta atenta de muitos antigos moradores, de histórias que se atravessam e, portanto, resistem ao esquecimento completo. Seu gesto de

registrar por escrito tem como objetivo fixar, contra o tempo e contra o silêncio, o fio da memória coletiva, instaurando àquilo que Alencar (2002) chamou de “lugares de memória”, coexistenciais entre paisagens e sentidos de vida.

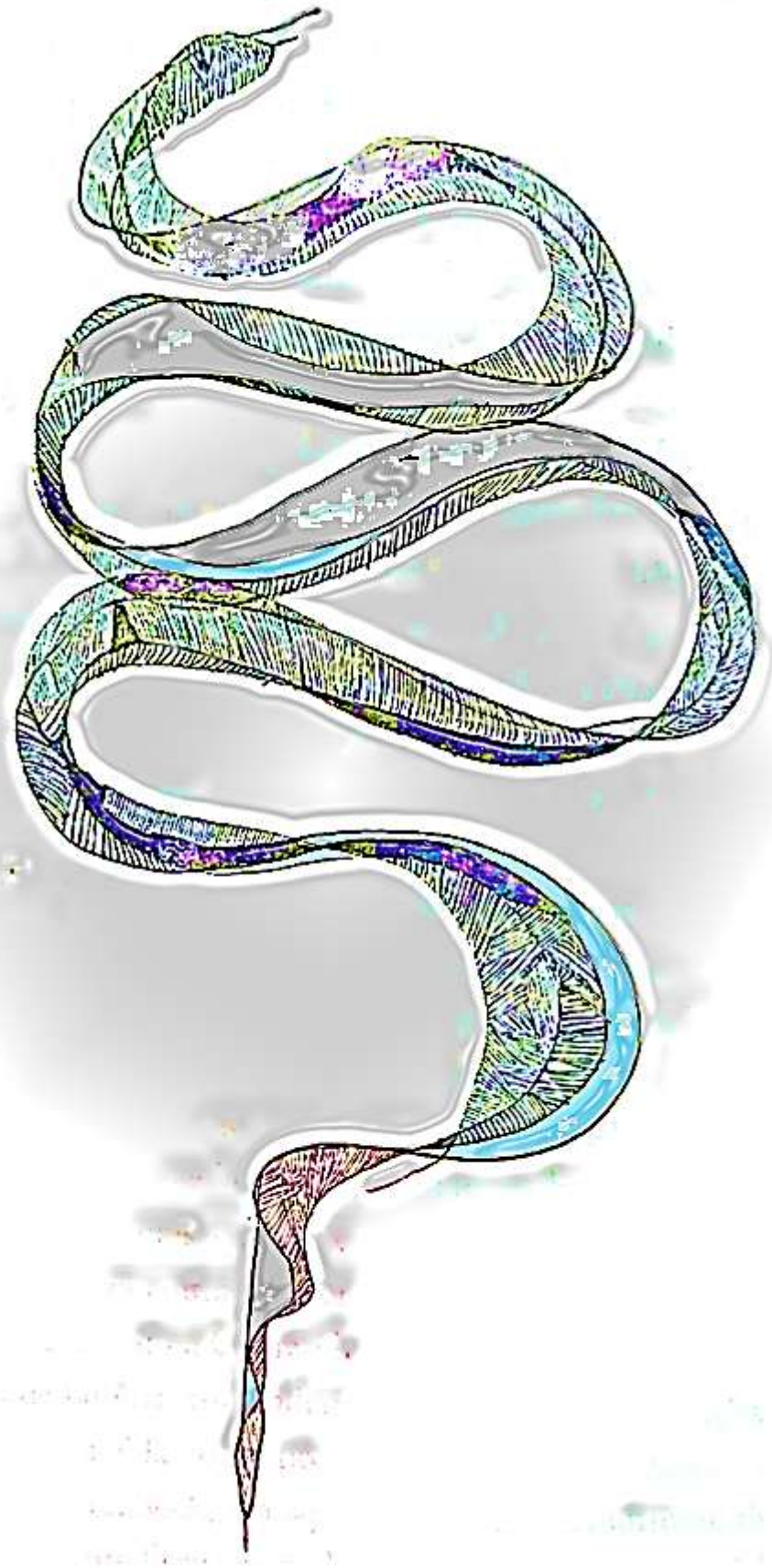
A vida profissional de seo Armando como agente de saúde começou em 1993, após anos de trabalho árduo e estudo interrompido diversas vezes. Com apenas as séries iniciais do primário, concluiu o ensino fundamental em programas alternativos como CNTS (Confederação Nacional de Trabalhadores na Saúde), até ser aprovado em processo seletivo no município de Muaná. O início de seu serviço de saúde foi um marco positivo de mudança decisiva para a comunidade, pois trouxe consigo a consciência do cuidado comunitário e, evidentemente, novas práticas de prevenção. Neste momento, seo Lameira, olhando profundamente para os meus olhos, transbordando orgulho de seu trabalho, sistematiza as primeiras tarefas enquanto agente de saúde ribeirinho: 1) imunizar crianças; 2) orientar sobre alimentação no desmame; 3) difundir a terapia de reidratação oral; e 4) controlar infecções respiratórias.

Conforme seo Armando Lameira, em pouco tempo, a vida cotidiana em Tejucaquara se transformou de forma positiva. A mortalidade infantil despencou, doenças antes comuns como a pneumonia e a *tricomoniase* foram, aos poucos, sendo extintas da comunidade; as mães passaram a acompanhar com mais responsabilidade a nutrição e o crescimento saudável de seus filhos. Esse cuidado comunitário pode ser lido, à luz de Sarraf-Pacheco (2024), como uma reconfiguração das “práticas de cura” na Amazônia, onde o saber técnico da medicina se entrelaça às práticas tradicionais sem, necessariamente, anulá-las.

Com orgulho, seo Armando lembra do avanço da vacinação, onde até por volta de 1993, nenhum morador era vacinado contra febre amarela, mas em dois dias de campanha, sob sua coordenação, esse quadro foi mudando gradativamente. Hoje, conforme seo Armando, a lista de imunizações cresceu exponencialmente e ainda cresce, alcançando um número significativo em termos de saúde pública. No entanto, é interessante considerar que esses números não são apenas bases estatísticas, pois, em sua essência, representam histórias de crianças que sobreviveram, de famílias que tiveram o direito de sonhar com o futuro. Evidentemente, os desafios permanecem. Problemas como verminoses persistem, estando ligados à precariedade de ações relacionadas ao saneamento básico.

Seo Armando Lameira, patrimônio histórico dessas águas, projeta sua consciência no destino coletivo de Tejucaquara. Embora ainda não tenha conseguido o direito à aposentadoria, devido à perda de documentos num incêndio, ele não se queixa, compreendendo que seu trabalho é memória, testemunho. Ao longo de trinta e dois anos como agente de saúde, aprendeu e ainda aprende que desenvolvimento não pode se resumir apenas em infraestrutura, mas, sobretudo, a valorização gestativa de identidades, sem negá-las, mas assumir como dimensões fundamentais para o bem viver.

Desta feita, ele critica aqueles que abandonaram a terra em busca da cidade e, conseqüentemente, perderam suas raízes. Afirma, nesse sentido, e com orgulho, que ser ribeirinho é portar uma cosmovisão, um jeito de viver que se nutre no tempo do rio. Ao registrar suas memórias, seo Armando Lameira oferece uma crônica do passado, mas também um chamado à reflexão sobre os rumos presentes e futuros da comunidade do rio Tejucaquara, questionando ideias como de “desenvolvimento”, “progresso” e “modernidade”.



A group of people in colorful kayaks (yellow, blue, orange) are on a river. A bright light flare is in the center. The background shows green foliage and a dark sky.

MERGULHO II

**Intersubjetividades e sensibilidades de
águas: conexões ontológicas e existenciais**



I. Águas que contam histórias: temporalidades de sentidos

Disputando lugares com canaranas
a vida amanhece de bubuia
entre fomes e febres...

Em cima de mutás e de marombas
Um resto de esperança ainda espera
a Arca de Noé...

O pio de um chincoã rasga o silêncio
enquanto um cão panema espia o tempo
vazando sem querer, gota após gota.

O rio se torna mar...
É tanta água
É tanta solidão
É tanta mágoa
Que alaga corações
Que alaga mentes
Que alaga as ilusões
Remanescentes.

Sabendo-se embiara do destino
Que rege o rio e a si, o ribeirinho
Se torna maleável coo o barro
Para resistir às leis das águas

É o rio a correr dentro da vida,
É a vidade a morrer dentro do rio...

Antônio Juraci Siqueira,
Piracemas de sonhos, 2003, p. 34.

“O rio, estreito e raso no verão, transbordando nas grandes chuvas, levava canoas cheias de peixe no gelo e barcos de gado que as lanchas rebocavam até a foz ou em plena baía marajoara...”

Dalcídio Jurandir,
Três casas e um rio, 2018, p. 15.

Água, fonte de vida. Esquiva-se da lógica mecânica de *tempo*. Tempo que é lugar, tempo-lugar, sentidos de vida; aquarelas dos sentidos de vida e lugar, pois misturam-se na fresta do tempo finito da existência humana. Sentidos que confundem-se na origem naquilo que se apresenta como habitar geopoeticamente. Nem ali, nem do lado de cá. Tempo é o que é e, por assim ser, aqui sempre estar, na quietude de ouvir as vozes do mundo-rio.

Esperança pulsante que percorre pela Terra, envolve-se nos sentidos de lugar e de existência amazônica. Neste mergulho, uma fenomenologia das águas vem se desvelando-se, cuidadosamente, rumo à reflexão/interpretação geopoética da vida ribeirinha na maior ilha fluviomarina do mundo, o Marajó, buscando, em nosso caso, dialogar com comunidades ribeirinhas do município de Muaná. Uma das realidades marajoaras que apresentam, por meio de suas narrativas de vida onde, por vias da história oral nos é permitido ouvir, aliada a pesquisa de campo de forma participativa.

Parte fundamental de sentidos de vida e de lugar, o rio é o *signo* que mais se destaca na paisagem ribeirinha. Não somente por sua imensidão, pelos conjuntos inacabados de furos e igarapés, mas pela sua função essencial na vida marajoara. O destaque pelo espaço aquático não é numérico, o que confere uma análise para além de projeções geométricas, mas ontológicos e reverbera experiências temporais únicas, isto é, formas de aprender com o *tempo* na medida em que designa sentidos para esse tempo conforme as experiências, o que é possível na dimensão das vivências.

Isso nos faz reconhecer que, conforme Eidorfe Moreira (1960, p. 63), “em nenhuma outra região o rio assume tanta importância fisiográfica e humana como na Amazônia”, de modo que “aqui, mais do que em qualquer outra parte, será acertado dizer que o rio condiciona e dirige a vida”. Não somente pela formação geológica da região amazônica, mas incorporando, também, aspectos que detêm peculiaridades ônticas do habitar.

A partir deste mergulho em águas quietas, o silêncio se manifesta como forma de comunicação, espaço possibilitador para contemplação e reflexão, no sentido de trazer, a si mesmo, alguns aspectos fundamentais da vida (Maffesoli, 1995). Devaneios em espaços líquidos, o ribeirinho, imerso em sua solitude aquática, o silêncio do rio fundamenta a experiência de vida, intimidade essa que rejeita a “saturação incontinentes das palavras” (Bajour, 2023), a fugacidade dos

discursos afobados. Estabelece-se como sentido de vida, relações existenciais com a paisagem circundante (figura 8).

Figura 8 – Homem pescando, Muaná.



Fonte: Pesquisa de campo, 2024.

Ao ribeirinho, em sua função de pescar, o silêncio torna-se verbalização da paisagem, com a quietude do rio, anuncia seu “mundo da vida” (Schutz, 2012). Nesta quietude, espaço de comunicação entre cultura e natureza, é experienciada de forma sensível, mediada pela percepção e sentido pelo corpo em sua totalidade.

O ato de equilibra-se no pequeno barco (popularmente conhecido como “rabêta”), o ribeirinho que, nesta paisagem se faz ser pescador, evoca por meio do corpo a sabedoria do equilíbrio, onde, desde a infância, aprendeu esse tipo de comunicação com rio.

A paisagem, neste caso, é base da existência ribeirinha, o rio, acentua Moreira (1969), é um elemento que comanda a vida amazônica, em especial tratando-se de comunidades ribeirinhas, que por gerações aprenderam a dialogar com esses ecossistemas, a biodiversidade, entidades dos rios e matas e os seres encantados, as visagens. Uma educação das águas forjadas pelas experiências, libertadora do simples depositários de ideias e conceitos, assumindo para si uma pedagogia do habitar, do pertencimento ao lugar:

Nesse mergulho, evocamos as palavras do professor Luciano Pinheiro, 24 anos de idade, filho de um reconhecido curandeiro de Muaná, seo Luiz Pinheiro, falecido há três anos. Em algum momento de sua vida, precisou se ausentar deste lugar para buscar nos estudos seu modo de sustento familiar, formando-se em pedagogia. No entanto, nunca cortou seu cordão umbilical com essas águas, onde, em seu coração, ainda carrega um pouco de sua formação humana, ribeirinha:

Olha, assim, a gente como ribeirinho, desde o começo, desde a nossa infância, né? É quase que todos, a maioria, é da mesma forma. É como se fosse um roteiro. A criança nasce já perto do rio. Muitas vezes é levada para uma cidade, mas volta para cá, para a beira do rio. E a gente tem esse laço muito forte. Muito forte com o rio, com a natureza, com a terra, com as árvores, com açaí, com a natureza em geral. A gente é criado com esse vínculo, entendeu? Tanto que quando a gente sai de perto daqui da natureza, a gente sente muito, muito, muito, muito, muito. Só um exemplo, eu fui na cidade há uns dois dias atrás e até meu... assim, eu ficava sem ar, eu ficava sem fogo, já querendo voltar pra cá por causa disso, por não ser acostumado, entendeu? E... Comecei voltando um pouco lá atrás na minha infância. As coisas mudaram bastante de lá até aqui, né? Hoje em dia a gente vê grande mudança na criação, na cultura, no que tá se perdendo um pouco (conversa realizada com o professor Luciano, em 11 de agosto de 2025).

O professor Luciano nos convida à um mergulho sensível em sua formação que, ao falar de si, acaba por, de certo modo, falando de um todo, da vida ribeirinha ontologicamente atrelada ao rio, desvelando sentidos de pertencimento que ramificam desde a mais tenra infância. Em sua modalidade de narrar a experiência de nascer, partir e retornar às águas de origem, o professor Luciano nos lembra que, como e porque o rio não é um espaço físico e, ao mesmo tempo, é também tempo vivido, histórias de vidas encarnadas em fluxo contínuo (Figura 9).

Figura 9 – diálogos com o Professor Luciano em sua residência.



Fonte: pesquisa de campo, 2025.

Em sua mesa farta, com biscoitos mais variados, café, achocolatado, caldo de cana e bolo, nossa conversa não é apenas uma entrevista mecânica, mas uma maneira de aproximação entre mundos, entre-tempos, perspectivas, ontologias, entre-vistas e gestos de respeito. Nesse movimento, reconhece-se sujeito de uma história que não se fecha, mas que se prolonga em temporalidades múltiplas, tecidas pela experiência de habitar.

O professor Luciano lembrou-me de um outro importante educador brasileiro, chamado Paulo Freire, onde nos lembra que “alfabetizar é conscientizar” (Freire, 2013, p. 43) e, nesse sentido, Luciano ao narrar a gênese do vínculo com as águas de Tejucaquara, manifesta, como forma de existência, um exercício de consciência de si no mundo, uma alfabetização ontológica que (re)afirma a condição de um sujeito histórico, capaz de dizer a respeito de seu mundo com suas próprias palavras.

Alinhado à ideia de “consciência” (Freire, 2013), o professor Luciano destaca sobre as dificuldades de estar na cidade e do ímpeto em retornar aos

águas de origem, pode-se compreender que ele expressa uma consciência que recusa a adaptação forçada às estruturas que, em sua percepção, negam a vida. A cidade, oprime, sufoca, o deixa sem ar; contrasta com sua paisagem que liberta e dá fôlego, desvelando a dimensão do “desenvolvimento” imposto por lógicas alheias ao pluriverso ribeirinho.

Nesse mergulho, o “sufoco” no espaço urbano narrado pelo professor, não é simples metáfora. De um modo geral, trata-se de uma denúncia a violência cotidiana que desterra pessoas de seus lugares de pertencimento, por deveras razões, sendo, em neste caso, pela ainda precariedade educacional em Muaná e, ao mesmo tempo, convoca para a reflexão crítica em pro, de políticas públicas que valorizem modos de vida que sustentam, de fato, o pluriverso amazônico.

Há também de considerarmos a consciência de que “as coisas mudaram bastante” – conforme percebe o professor Luciano – e que a cultura local se encontra ameaçada pela perda, pela desvalorização dos mais jovens, o que provoca angústia no referido professor. As águas umbilicais, assim sendo, são memórias afetivas e, portanto, espaços de resistência simbólica, onde há presença de uma educação que compreende as transformações históricas que corroem os vínculos e, ao mesmo tempo, reinscreve sua identidade em ato ressignificação.

As palavras vividas de Luciano se aproximam do que Freire (2013) nomeia como “prática da liberdade”, isto é, um certo exercício – hermenêutico e ontológico – capaz de instaurar sentidos vida. As palavras, nesse contexto, são dimensões geradoras que possibilitam a consciência de ser-no-mundo, onde memória é sinônimo de re-existência, e narrar é recriar a si mesmo, no mundo.

As palavras, nela mesma, oferecem aberturas para compreender a vocação do assumir-se como sujeito inacabado, que se reinventa no diálogo entre passado-presente-futuro. E o professor Luciano, nesse entrelaçamento dialógico, compreende que as águas contam histórias porque são temporalidades abertas, espacialidades de sentidos que reafirmam a dignidade humana de existir em comunhão com a mãe-terra.

Conforme as experiências em campo, esse processo gestativo, tratado pelo professor Luciano, está fortemente atrelado à escuta como dimensão-guia ancestral. Um processo honesto que diz respeito a constituição do ser ribeirinho, junto aos mais experientes, da importância do que realmente significa habitar este

mundo, tendo como ícone referência uma pedagogia libertadora entre sujeito e meio, entre elementos humanos e naturais. É uma educação para além dos moldes cartesianos e mercadológicos do ensino, onde não se trata de hierarquias em si, mas de compreender a importância da escuta como norte ancestral capaz de romper com a ideia linear de tempo:

Mas alguns costumes não mudam. Na verdade, eles deixam de ser repassados. Eu lembro que meu pai, ele... Ele ensinava muito pra gente, mas não da forma que é hoje em dia. Ele pouco conversava com a gente, sabe? Mas ele repassava muita coisa sem falar. Só de olhar, só no exemplo, ele repassava muita coisa pra gente. Hoje, o que eu sou? Eu sou assim, eu sou, me descrevendo, eu sou uma pessoa muito calma. Muito calma, muito, muito calma mesmo. É difícil eu me estressar com alguma coisa. E isso foi uma coisa que ninguém me ensinou. Meu pai, eu nunca vi ele alterando o tom de voz. Nunca. Eu nunca vi ele gritando. E ele nunca precisou falar pra mim, 'olha, tu não vai gritar'. 'Tu não vai alterar a voz com ninguém'. Não. Eu via ele fazer aquilo. E isso refletiu diretamente em mim. Hoje em dia, eu sou uma pessoa que é muito difícil eu estressar com alguma coisa. Por mais que eu me estresse, mas eu consigo controlar (conversa realizada com o professor Luciano, em 11 de agosto de 2025).

As palavras do professor Luciano nos abre uma clareira onde o silêncio se mostra como ato pedagógico e comunicativo essencial na vida ribeirinha de Tejucaquara e, ao mesmo tempo, uma essencial preocupação: dos saberes que “deixam de ser repassados”. Trata-se de uma modalidade narrativa onde os saberes e práticas culturais são percebidas como resistência e forma de existência, portanto, primordiais, sendo o professor, para a manutenção da cultura em Tejucaquara. Seu pai – falecido há três – foi um grande conhecedor dos segredos da mãe-terra por meio da pajelança, tendo em vista que não ensinava pela palavra dita, mas pela sua presença calma e serena, curandeiro de gesto contido, pelo tom de voz que nunca se alterava.

Seu silêncio exemplar tem a força de atravessar gerações, transmitindo, segundo o professor Luciano, mais do que regras, mas uma forma de ser e estar no mundo. Tendo como ícone referencial a sabedoria herdada de seu pai, ele nos conduz à uma pedagogia da quietude, na qual o respeito não é degenerativo do ser, mas um chamado vivido como atmosfera de esperança. É nesse líquido fluxo silencioso que se reinscrevem as águas de Tejucaquara, histórias como imersão na paisagem, atos de ensinar sem violência simbólica, que corre discreto, conduzindo intersubjetividades na quietude do não-dito.

De um modo geral, trata-se de uma comunicação das formas simbólicas do existir ribeirinho, onde, pensar a comunicação no dia-a-dia é pensar o ato de falar, mas também o silêncio como dimensão intersubjetiva, onde o ribeirinho se forma no saber olhar, no convívio mútuo, na partilha sem alardes. No entanto, é interessante destacar que o silêncio do pai, descrito por Luciano, não é, de forma alguma, ausência de comunicação (familiar ou comunitária), mas uma atitude fenomenológica, no desvelar-se como ele é, aproximando-se da ideia heideggeriana de “respeito” (*Rücksicht*).

Na consideração, isto é, na forma de se permitir perceber as coisas como elas mesmas são, que se clareia o mundo para o outro. Aparentemente, “separados” pela finitude da vida humana, mas, fenomenologicamente, sempre foram e ainda são um só a partir da dimensão ontológica que os constituem nesta pedagogia da quietude. Separados pelo aparente, unidos pela ancestralidade. De um modo geral, as realidades marajoaras, conforme Agenor-Sarraf (2024), nos apresenta essas características fundamentais, cada uma à sua maneira, mas, com origens semelhantes que ecoam como heranças históricas na cultura marajoara.

No dia-a-dia de Tejucaquara, a calma herdada pelos filhos é, essencialmente, resultado de uma comunicação ancestral, que se constitui para além das palavras como as conhecemos na alfabetização formal, pois se estabelece no entre-ser dos corpos e no tempo das águas. Essa pedagogia silenciosa, encarnada em Luciano e tantos outros em Tejucaquara, encarna um modo de resistir aos ruídos da hegemonização que estão, literalmente, se instalando na comunidade. Em Tejucaquara, portanto, o silêncio tornar-se-á gesto de resistência e teimosia, uma forma de não deixar desaparecer sua densidade e autenticidade ancestral ribeirinha.

Nesse horizonte, a experiência vivida pelo professor Luciano vem iluminando a potência do silêncio como ato formativo em Tejucaquara. O rio ensina sem falar, o pai educa sem impor, e a comunidade se molda nesse ritmo que privilegia o olhar, o exemplo, o gesto contido, fazendo emergir, nas entrelinhas, uma fenomenologia das águas em seu cotidiano comunicativo-ancestral, ajudando-nos a compreender esse fenômeno ribeirinho, onde comunicação pode ser transmissão de palavras, mas é, assim sendo, essencialmente, condição humana de estar-no-mundo, de habitar um espaço em comum, em comum ação.

Na comunidade de Tejucaquara, o silêncio é um modalidade comunicativa profunda de expressão, que não tem como finalidade explicar, mas exemplificar.

Existência conduzida pela dinâmica do rio, onde o silêncio – convertido aqui em “quietude” – toma forma de presença coerente que transcende qualquer lógica puramente explicativa. Desvela-se, nesta experiência da quietude, quietude-rio, um espaço onde “aquilo que se cala” (Bajour, 2023) manifesta-se como relação umbilical entre sociedade-natureza neste contexto. No geral, a consciência é que a paisagem não precisa ser explicada para “fazer sentido”, ela, por si mesma, é vivida, sensivelmente experienciada pelo silêncio do aprendiz. A respeito da importância do silêncio, vale destacar:

Ver o silêncio como vazio, como omissão, é deixar na linguagem, na palavra, apenas a possibilidade de ruído. A saturação incontida das palavras (tão características destes tempos que correm e de certos discursos que tendem a não deixar nada escapar ao seu controle) tapa os poros por onde respira aquilo que se cala (Bajour, 2023, p. 106).

São características importantes – além de outras mais – que fazem dessa realidade marajoara um pulsante espaço de ensino, pesquisa e cultura. Populações das águas que habitam e se fazem habitar entre o rio e a floresta. É *junto-com* essas populações que iremos mergulhar em uma possível **fenomenologia das águas**, tendo como ícone referencial as narrativas, os saberes/sabores e as práticas culturais presentes no cotidiano vinculadas aos sentidos de lugar.

Trata-se da geopoética de vidas fortemente ligadas à dinâmica de elementos que constituem a paisagem local. Para este mergulho, a fenomenologia de Heidegger, Bachelard e Merleau-Ponty, cada um à sua maneira, destacam-se e nos levam ao entendimento da constituição do ser e o sentido de mundo como um processo indissociável do espaço vivido (lugar).

Podemos identificar na literatura marajoara, elementos que contribuem para uma fenomenologia das águas. Neste mergulho, podemos dialogar com obras como *Chove nos Campos de Cachoeira*, do escritor marajoara Dalcídio Jurandir, onde nos apresenta Alfredo, jovem dos campos de Cachoeira do Arari que decide morar em Belém (PA) em busca de seus sonhos e realizações; um jovem, como interpreta Pantoja (2019, p. 20), “que está à mercê de seu próprio projeto, um ainda-não-que-será, antecipando-se a si próprio no ato de escolha”.

Alfredo, assim como muitos jovens marajoaras, por assim dizer, está lançado ao mundo, permitindo-nos dialogar, por exemplo, com a ideia do *Dasein* heideggeriano. O exercício da liberdade que, nas perspectiva dalcidiana, caminha entre o niilismo e o trágico, um quase pessimismo estilo Schopenhauer, se não fosse pelos devaneios por dias melhores, de Alfredo. Em meio a esses diálogos, um outro marajoara, nascido em Muaná, é convidado para “trocar umas ideias” conosco: José Maria de Lima

São leituras que nos estremecem, lançando-nos aos desafios e responsabilidades de um estudo residente na realidade como ela é, convocando nossa existência para travessia de outras margens. É um tratamento que percorre não somente o campo da escrita, mas o modo como as palavras estão envolvidas no silêncio da paisagem. Permissão de sentar na cabeceira da ponte, no final da tarde, olhar para todos os lados e não ouvir quase nada; um pequeno barco passa, o motor grita, mas, somente; uma leve brisa do rio anuncia a noite; devaneios profundos nos lança ao encontro da quietude; se ouve o silêncio, apenas se sente, alguma mensagem chegando (Figura 10).

Figura 10 – Entrada da casa durante a noite.



Fonte: pesquisa de campo, 2025.

O eterno retorno das palavras, como o ir e vim do rio, nos convidam para experimentações de pensamentos, ideias de forças imaginativas, sempre misteriosas, capazes de nos lançar aos desafios essenciais do pensar-fazer ciência sob bases amazônicas. A ponte, neste contexto, manifesta-se como fenômeno da vida ribeirinha, conduzindo-nos à novas compreensões deste mundo. De um modo geral, “ponte” é uma estrutura física que conecta um ponto ao outro. Neste caso, o conceito de ponte também permita a conexão, mas, quem sabe, à outros espaços, muitas vezes, invisíveis aos olhos apressados.

A ponte de madeira é caminho e possibilidade de ser-no-mundo, é mais que um objeto de simples acesso ao rio. A ponte é um lugar de passagem, de encontro entre a terra firme e o rio. Heidegger ([1951] 1954) diria que essa estrutura não é simplesmente “uma coisa”, mas algo que possibilita o “habitar” (*Wohnen*). A ponte é a mediação entre os fluxos das águas e o ser humano, um modo de pertencer ao mundo ribeirinho. A ponte nesta realidade ribeirinha não é apenas um suporte físico, portanto, mas uma manifestação da existência, convidando à travessia, ao deslocamento e à experiência do espaço como abertura de possibilidades de ser-e-estar-no-mundo (Figura 11).

Figura 11 – Ponte que mistura-se à noite.



Fonte: pesquisa de campo, 2024.

Os objetos dispersos – o motor de uma embarcação, o isopor, os vasos de planta, um chinelo esquecido – sugerem a presença de quem passou por ali, a marca de um *Dasein* que habita esse mundo. Trata-se de um espaço constituído de presenças, de histórias e práticas cotidianos que fazem dessa estrutura um lugar de estar-no-mundo.

O escuro da noite encobre e ao mesmo tempo desvela. A noite, ao esconder as formas nítidas deste mundo ribeirinho, coloca o ser diante do desconhecido, dos mistérios da existência. O rio, agora, escuro, silencioso e profundo, carrega o sentido da temporalidade. As águas moventes, mas sem revelar para onde. Neste contexto, a noite potencializa a experiência de finitude, de um estar-no-mundo que se dá entre a clareira e o ocultamento.

O rio é uma das expressões do fluxo do tempo, a memória viva da desta comunidade ribeirinha. Ele carrega histórias, sustenta vidas, molda as margens e redefine o espaço. Pode-se sugerir uma *historicidade* desse rio, de modo que este *signo* da paisagem não é apenas “água”, mas espaço líquido que possibilita o existir daqueles que dependem dele. Ele carrega o passado em suas correntezas e anuncia um futuro incerto, numa temporalidade que não é linear, mas cíclica e sempre renovada.

Neste sentido, a fotografia não captura apenas um instante estático no tempo, mas desvela um espaço habitado, carregado de sentidos. A ponte, a noite e as águas mas fazem parte de uma abertura fenomenológica para a existência ribeirinha, onde ser e tempo se entrelaçam em cada detalhe, em cada reflexo da água noturna, em cada passo que atravessa esse limiar entre terra-rio.

A paisagem circundante, nesta perspectiva, desvela a verdade do ser. Nudez da existência que nos deixa vulneráveis. Em meio a esse embate, toma-se consciência de que, realmente, a paisagem não foi feita somente para se olhar, mas é, nela mesma, potência que nos insere no mundo, deslocando nosso ser em uma razão que não exige explicação, mas um doar-se, um certo permitir-se.

Neste momento, sou testemunha de uma realidade, que me recusa e, ao mesmo tempo, me chama, me convida ao maravilhamento poético por meio de uma estética movente. Convoca a intimidade como elo da existência. Ela, a paisagem, constrange, leva-nos à consciência do *nada*, ao mesmo tempo em que conduz ao sentido de tudo mediante à realidade que ali se situa.

Nesse contexto, Lima (2003) chama nossa atenção, uma preocupação de honestidade, para os cuidados que devemos ter em relação as falas dos “expert em Marajó”, que, em outras palavras, são pessoas buscando por experiências meramente turísticas mas que, “por passar uma semana em Soure”, relatam com certa precisão as formas de existência de Marajó, um paraíso, esquecendo que ali se trata apenas de um dos “Marajós” existentes em meio a sua complexidade cultural, social, política e econômica.

Desta feita, preferimos seguir os caminhos recomendados por Lima (2003, p. 13), tendo como ponto de partida o relato de seu sonho de escrever a respeito de sua realidade marajoara, “só que de uma forma mais íntima...”. Escritos de quem sabe o que está falando, de quem viveu n’alma o Marajó em suas belezas, encantos e magias, mas, também sabe, por meio da intimidade, falar do que, para o viajante apressado, fica escamoteado:

[...] De longe, aquele cartão postal ilude a observação dos menos atentos. Aglomerado verde, parecendo nadar sobre o balançar suave das ondas, dá a impressão de que ali só existe beleza e harmonia. Belo engano! A natureza sabe escamotear a verdade. Na aparente tranquilidade, as forças descomuns enfrentam-se desde o início dos tempos, porque Poseidon achou de tirar um cochilo na hora errada. Quando acordou e arregalou os olhos viu diante de si o insignificante grão de areia pelo qual nunca deu a mínima, transformando num

poderoso oponente refestelado em plena sala do seu reino (Lima, 2014, p. 9-10).

Alongando um pouco mais esse debate, Lima (2014) traz, a partir da ideia de “turista”, o “expert em Marajó”, uma crítica que, talvez, não seja somente em relação ao sujeito que busca por lazer, mas à *intimidade* como processo permissivo de fala ou de qualquer outra descrição, e isso envolve, sobretudo, nossa capacidade de ouvir as vozes de quem sabe falar do lugar.

Lima (2014) descreve a dualidade entre a aparência-realidade, especialmente no contexto de um ambiente natural que esconde tensões e conflitos subjacentes. A imagem do cartão postal que engana o observador menos atento remete ao conceito fenomenológico de "intencionalidade", ou seja, a maneira como a consciência direciona-se aos fenômenos e os interpreta segundo esquemas prévios de percepção. O observador apressado vê apenas a “harmonia da paisagem”, mas a realidade oculta um embate de forças primordiais.

O trecho que menciona Poseidon dormindo e, ao despertar, percebendo o grão de areia transformado em oponente ressignificam a noção de permanência e mudança. Em uma leitura fenomenológica, isso sugere que a realidade não é fixa, mas construída e percebida em camadas distintas de experiência. A ilha não é apenas um fragmento geográfico, mas um espaço de disputa, onde a força do mar e a resistência da terra representam uma luta constante, um tema que ressoa profundamente na literatura marajoara.

Baseando-se na interpretação de Bolle (2011), a respeito da literatura de Dalcídio Jurandir, há uma necessidade fundamental de dialogar com a realidade dos habitantes do Marajó, que vivem entre a aparente placidez do ambiente e as dificuldades impostas por relações de poder e desigualdade. Segundo Bolle (2011), Dalcídio Jurandir utiliza a literatura como um meio de resistência e transformação histórica, mostrando a polarização entre as classes sociais e a luta cotidiana nas realidades marajoaras.

Neste diálogo, a metáfora de Poseidon, utilizada por Lima (201), sugere o poder imenso do mar, um elemento fundamental da vida ribeirinha-marajoara, e a terra como o grão de areia que desafia essa imensidão. Essa dualidade pode ser associada à oposição entre os latifundiários e os trabalhadores explorados no romance “Marajó” de Dalcídio Jurandir, onde a aparente tranquilidade da paisagem esconde sistemas de opressões e lutas pela sobrevivência. A mesma

“ilusão” que o cartão postal proporciona ao observador desprevenido pode ocorrer na percepção de comunidades ribeirinhas.

Em linhas gerais, trata-se em descrever a importância de uma preocupação íntima desveladoras de trajetórias existenciais aquareladas entre rios, florestas, plantas, animais e todas as demais encantarias marajoaras que, ao mero expectador das paisagens, permanecem invisível.

Diria Sarraf-Pacheco (2024):

Um mergulho no universo desses homens anfíbios, em seus mundos de vida e relações socioculturais, ajuda a desvelar astúcias para lidar com a geografia dos rios, dos ventos e sua ação nos abrolhos de solos assoreados, construindo específicas experiências históricas (Sarraf-Pacheco, 2024, p. 76).

Um pensamento muito importante, se quisermos nos aproximar do primado do olhar sensível e cuidadoso com a complexidade amazônica representada pelos batimentos cardíacos do Marajó. São experiência histórica que envolvem profundamente os detalhes quase que mágicos da vida cotidiana como desenvolve Dalcídio Jurandir em seu tratamento de palavras. As singulares formas de existência das populações e comunidades marajoaras estão, por essas vias de pensamento, entrelaçadas ao ritmo cósmico das constantes atualizações do arquipélago, interpenetrados na manifestação desses mundos:

[...] precisou de milhões de anos, para mostra meia face. E por que meia face? Os sábios também têm a resposta. Marajó é transformista, um dia ganha uma praia, mas perde um canal; surge uma nova ilha, um furo desaparece... O verdadeiro rosto ainda está por vir. Serão necessários outros milhares ou milhões de anos para moldar a verdadeira face da desafiante de Poseidon. Por enquanto só os mais íntimos com a ilha são capazes de notar as sutis diferenças (Lima, 2014, p. 76).

Não é simplesmente a intenção de lançar a visão, mas saber contemplar com o olhar, que não é somente função ocular, mas do corpo em sua totalidade existente. Exige-se, por essas vias, a quem “se impor a descrever o grande arquipélago” (Lima, 2014, p. 12), uma certa honestidade com esses solos, rios, furos, igarapés e florestas, animais e seres encantados; e respeito para com aqueles que, desde a infância, ao falarem, neste caso, de Marajó, falam, ao mesmo tempo, das próprias trajetórias e sentidos de vida.

Dessas dimensões particulares de intimida ontológica com o arquipélago, nos aproximamos de narrativas poderosas, vivas, bases dos sentidos de ser marajoara. Para essa aproximação, não é preciso falar muito, basta, como nos orienta Lima (2014), saber ouvir as vozes do silêncio, da quietude das paisagens como experiência pedagogicamente vívida de aprendizado:

Chamo a atenção do leitor, que ao ler estes parágrafos iniciais, não fique pensando que terá em mãos, ao invés de um romance, uma narrativa sobre Marajó. Essa introdução foi necessária para mostrar o cenário onde a heroína escreverá uma nova história. Será uma visão insólita, cheia de cores e, como Marajó é uma terra em construção, também inacabada. A escriba, com a impetuosidade da juventude, chegou cheia de luzes em uma terra com muita beleza, mas ainda com o cheiro de amanhecer (Lima, 2014, p. 11).

E ainda,

Por essa razão, sugiro que ao fechar o livro, após ler a última página, use o poder da abstração e atravesse a baía e ao cair da tarde, sentado no varejão do curral, olhando o sol se deitar sobre o campo, escute o canto do tetéu tentando enganar o predador aproximando-se da sua ninhada; veja o céu ficar vermelho no revoar dos guarás ouça o tropel da boiada pisando a terra. E, se de repente, o cabelo do cangote arrepiar, não se assuste, são os ‘caruanas’ apreciando o entardecer junto com você. Esse seres pagãos, moradores do fundo do lagos, rios e igarapés e, que antigamente só abandonavam suas moradas para atender o chamado dos pajés nos ‘terreiros’, agora deram de se misturar com os campineiros. Imagine! (Lima, 2014, p. 13).

Entre o real e o imaginária, submerso no mundo das encantarias, o exercício devaneante do olhar se torna uma prática fundamental, base de conhecimento e mergulho profundo na vida amazônica. Considerando o que Lima (2014) advertiu, Loureiro (2016) é convidado à trocar uma ideia conosco e, como se estivéssemos sentados à mesa, saboreando um tambaqui assado com farinha d’água e açáí, o poeta se pronuncia:

Dessa meditação devaneante do caboclo explode o entusiasmo da imaginação, revolucionando as hierarquias lógicas entre o real e o irreal. Numa paisagem que ainda, em grande parte, não guarda vestígios da intervenção humana, nem modificadora, nem moralizadora, os rios e a floresta se oferecem como um espaço aberto aos trabalhos e os dias do caboclo, à criação dessa teogonia cotidiana, no misticismo de sua vertigem do ilimitado. Para viver de uma forma ilimitada, convive com seres sobrenaturais, porque somente a imaginação consegue ultrapassar os horizontes. Foi a boiuna, cobra grande mítica, que, ao agitar-se, fez o barranco ruir; o curupira fez o caçador perder-se na mata; a Yara fez afogar-se de sedução aquele que, aparentemente, não tinha razões para morrer no rio; a tristeza não veio da alma, mas do canto do acauã, o pássaro dos maus presságios (Loureiro, 2016, p. 127).

No diálogo entre esses dois mundos, entre José Maria e Paes Loureiro, encontramos o poder da meditação devaneante como fonte de sabedoria. Uma explosão cósmica criadora de destinos de vidas, de novos mundos. E, neste contexto, para nossa surpresa, um outro conhecedor da vida amazônica se aproxima, e com leve palmas na porta, pede licença para sentar-se à mesa conosco, não disfarçando seu interesse pelo conteúdo das ideias trocadas. Dalcídio Jurandir, antes de se pronunciar, aceita uma cuia de açaí, capricha na farinha e com as mãos direcionando-se à sua boca com um pedaço do pôrrudo tambaqui, começa a falar de um tal de Alfredo, um menino, que segundo ele, é lá de Cachoeira do Arari:

[Alfredo] Voltou muito cansado. Os campos o levaram para longe. O caroço de tucumã o levava também, aquele caroço soubera escolher entre muitos no tanque embaixo do chalé. Quando voltou já era bem tarde. A tarde sem chuva em Cachoeira lhe dá um desejo de se embrulhar na rede e ficar sossegado como quem está feliz por esperar a morte. Os campo não voltaram com ele, nem as nuvens nem os passarinhos e os desejos de Alfredo caíram pelo campo como borboletas mortas [...] [Alfredo] indagava por que os campos de Cachoeira não eram campos cheios de flores, como aqueles campos de uma fotografia de revista que pai guardava. Ouvira Major Alberto dizer à D. Amélia campos da Holanda. Chama-se a isso prados. Alfredo estava cansado, mais cansado ainda talvez porque perdera o caroço de tucumã no princípio dos campos queimados. O caroço saltara as mãos e se escondeu num buraco de terra (Jurandir, 2019, p. 23).

As palavras, assim como o rio, seguem uma fluidez desmedida e, muitas vezes, mágica, “metafórica, alegórica, numa poética iluminada pela liturgia dos mitos”, diria Loureiro (2016, p. 127), como é caso do caroço de tucumã perdido no campo, do jovem Alfredo. O caroço, conforme Bolle (2019), significaria uma abertura aonde tudo mais poderia acontecer, onde, Alfredo, segundo Pantoja (2019, p. VII), estaria, nesta perspectiva, “lançado no mundo, à mercê de seu próprio projeto, um ainda-não-que-será”.

O caroço de tucumã dava à Alfredo o que Lima (2014) chamaria de “poder de abstração”, onde, perdido o bendito caroço, teria que ir, agora, dissera Jurandir (2019, p. 26), “ao tanque escolher outro caroço que fale como o outro, lhe mostre os campos da Holanda, o arranque daqueles campos mormacentos”.

No entanto, apesar dos desabores com o lugar, relata Jurandir (2019, p. 26), o jovem menino de Cachoeira, ainda assim, “gostava das grandes chuvas.

Podia ter medo mas era enorme a sensação de ouvir, uma noite, o ronco dum jacaré debaixo da casa”. Este relato, em certo sentido, desperta uma intimida, um sentimento de maravilhamento de Alfredo “diante dos fenômenos da natureza e do cosmo, que se oferecem como interrogações”, acrescentaria Loureiro (2016, p. 127), neste diálogo.

Não buscamos aqui um ponto de convergência conclusivo de ideias, mas a expansão de nossos horizontes geográficos por meio de narrativas descritivas a respeito da cultura amazônica e, neste caso, marajoara. As descrições geográficas aparecem de forma profunda, destacando tanto os elementos físicos da paisagem quanto as relações/interações humanas ali existentes com esses elementos, seja nos campos ou na realidade mais próxima das várzeas.

É um tratamento descritivo capaz de nos lançar à complexidade da cultura amazônica a partir de realidades geográficas reais e numa conforme historicidade. À essa capacidade de falar, chamaremos de “descritividade”, à luz de Moreira (2012). Nessa perspectiva, Moreira (2012) defende a importante noção do sentido “geográfico da vida”, para além da ciência objetivista e disciplinas acadêmicas, mas no âmago de consciências que se manifestam de diferentes maneiras, lugares e tempos de rios... Em nosso caso, um ser-sendo ribeirinho.

Referimo-nos, aqui, pela importante valorização da experiência sensível do ver-pensar, ou seja, há um olhar encarnado, “sustentado pela pertença à emoção da terra, com a sensibilidade disponível ao raro, com a alma posta no olhar”, conforme Loureiro (2016, p. 127). A problemática refere-se, sobretudo, à quem se dedica ao entendimento profundo de Marajó, do maravilhamento “poético-estetizante” (Loureiro, 2016). E isso, sem dúvida, é uma tarefa que requer tempo e dedicação. Regina Glória, do romance de Lima (2014), por exemplo, é de Belém e decide escrever a respeito da realidade marajoara na qual está inserida.

Durante as experiências de mudanças da capital paraense à Cachoeira do Arari, a “historiadora” – assim se refere José Maria de Lima à Regina Glória – pouco se entende com a nova dinâmica de vida, dinâmica essa, agora, orquestrada, principalmente, pelos elementos e dinâmica da paisagem circundante.

Fazendo uma breve paralelo com o romance de Jurandir (2019), podemos perceber a importância da intimidade na relação do marajoara com a

paisagem: “Ele [Alfredo] vem com a noite dos campos...”. Esse “vem com...” pode significar uma relação de respeito do marajoara com a dinâmica da paisagem que, anunciando à noite, deserdá a confiança da coragem, via experiência íntima, de modo que não convêm mais permanecer sozinho nos campos.

Neste contexto, na saga da conquista, aos poucos, Regina Glória vai se esquivando dos aperreios e, neste desdobro de situações, aprende a respeitar o que foge de seus domínios, e daí em diante, vai conquistando a confiança daquelas outras terras, rios e tudo mais.

Entre a dedicação com as tarefas do cotidiano – que, em si, já exige do corpo uma outra pedagogia, diferentemente da qual estava acostumada em Belém – à sua vocação para os estudos históricos sobre o Marajó que tanto lhe interessavam, vão lhe atribuindo valores de intimidade com essa outra realidade, ao ponto de que hoje, depois de muito suor, “...ela conhece a geografia de Marajó”, podendo, inclusive, “traçar com detalhes o percurso que fez de Belém até a fazenda Paraíso, decifrando baías, furos, ilhas e rios”, conforme nos relata Lima (2014, p. 21). O professor José Maria de Lima segue dizendo:

Mas Regina Glória, a fina flor dos salões da capital não veio para a terra dos ‘aruak’ atrás de turismo, que além de mostrar as belezas da ilha, nas fotos para que o álbum eternize a coragem do turista surfando as ondas da ‘pororoca’; montando búfalos de olhar ameaçador; montar cavalos em disparada rasgando uma malhada ao meio. Seu pai, sem acreditar nos sentimentos mais profundos da filha, achava que a decisão não passava de extravagância de capricho. Esse desacordo, de há muito vinha anuviando o relacionamento dos dois. Quando a vida dela e de Ramires corria suave como o vento nos campos no início do inverno, Regina não sentia tanto o peso das implicâncias do pai e guardava só para si a razão de estar na terra da boiada: ser feliz e fazer o homem que amava, feliz. E pensando assim, buscou atalhos, contornou obstáculos, adquiriu cicatrizes, interagiu com a ilha. Não foi fácil, mas depois de muita queda e muito levantar, aprendeu a unir o fio positivo com o negativo sem provocar curto circuito. Com maestria aprendeu a tirar proveito de tudo, até do tesão do marido que teimava em se manifestar nos momentos mais importunos. Considerava-se igual ao tamuatá, o rústico peixe dos alagados marajoaras que, quando a poça d’água em que está, seca, simplesmente sai campo afora em busca de outro alagadiço e, quando não o encontra, desaparece no lamaçal esperando a próxima enxurrada. Assim como o ‘cascudo’ dos lagos, ela também era uma sobrevivente de Marajó (Lima, 2014, p. 16-17).

A literatura marajoara, de um modo geral, desvelada por meio das experiências dos personagens, busca por aproxima leitor à dinâmica das paisagens, onde encontram ritmos de vida, de plantas, animais à entidades das

matas e dos rios. Elementos pulsantes, inclusive, não só da literatura em si, mas na vida cotidiana das populações marajoaras.

Literatura por vezes considerada ficcional por, muitas vezes, não conter documentações históricas sobre os fatos, por exemplo, mas, ao mesmo deixam de ser puramente ficcionais a partir do momento de quem escreve, de um modo ou de outro, configura e imprime suas experiências de quem conhece e faz parte desta realidade descrita “ficcionalmente”.

A exemplo disto, é a fazenda “Paraíso” e todos os elementos, desde a formação geológica de Marajó às configurações sociais contextualizados pelas experiências dos personagens existem e podem ser identificados nos estudos históricos, culturais e políticos de Amazônia.

Dardel (2015) chamaria esse conjunto de experiências de “pacto secreto com a Terra”, o que demanda certos entendimentos da literatura marajoara e suas interconexões sociedade-natureza. No conjunto da obra, comparam-se quase que tempo todo, pessoas com animais ou plantas. O que não somente representa um vasto conhecimento da biodiversidade, mas nossas inseparáveis relações com os elementos das paisagens.

A partir disso, podemos observar uma profunda intimidade, que Lima (2014), por meio das experiências encarnadas em Regina Glória, representa e nos convida para a primordialidade do reconhecimento de si perante à grandiosidade do que é o teimoso arquipélago do qual José Maria é filho. Neste banzeiro de palavras, a descritividade poética, a “meditação devaneante entre rios e florestas”, como diria Loureiro (2016), assumem um importante papel de resguardo de narrativas poderosas da história e da cultura marajoara.

Marajoaras como José Maria de Lima e Dalcídio Jurandir, representam, cada um pela sua própria luz, o amor à terra natal. Experiências em ato que nos levam aos rios da imaginação reflexiva, capazes de transbordar enquanto sentido de vida. Entre diferentes rios, mas, água semelhantes, narrativas da vida pulsante marajoara vão nos conduzindo à outros questionamentos, outras formas de maravilhamento. Neste mergulho, tratando-se da poderosa força imaginativa das águas como fonte de vida, Bachelard (2018), filósofo dos sonhos, nos conduz nas seguintes palavras:

Mas a terra natal é menos uma extensão que uma matéria; é um granito ou uma terra, um vento ou uma seca, uma água ou uma luz. É nela que

materializamos os nossos devaneios; é por ela que nosso sonho adquire sua exata substância; é a ela que pedimos nossa cor fundamental. Sonhando perto do rio, consagrei minha imaginação à água, à água verde e clara, à água que enverdece os prados. Não posso sentar perto de um riacho sem cair num devaneio profundo, sem rever a minha aventura... Não é preciso que seja o riacho da nossa casa, a água da nossa casa. **A água anônima sabe todos os segredos. A mesma lembrança sai de todas as fontes** (Bachelard, 2018, p. 9 [Grifo nosso]).

Síntese não conclusiva, mas de encontro, de abertura ao maravilhamento de sentidos de vida, de lugar, entre fenomenologias de vida, modos de sentir e ver a Terra nos diálogos com e entre vários mundos. Performance existencial entre águas, as que Dalcídio Jurandir mergulhava, e as quais José Maria de Lima se banhava, na beira dos rios, igarapés.

E, apesar das diferenças locacionais, ritmos de enchentes-e-vazantes, há algo em comum entre as águas de Dalcídio e José Maria: são fontes de devaneios profundos, abastecimento de esperança e sonhos, onde o princípio locacional pouco importa; são águas marajoaras onde deságuam a fluidez da existência e meditação de vida e morte, lembrando-nos, de tal maneira, da filosofia da transformação de Heráclito de Éfeso.

A partir desta perspectiva, o pensamento de Heráclito se aproxima, evidentemente, com certas ressalvas, ao de José Maria e Dalcídio, de modo que o rio, a substância líquida da vida, é ícone referencial de transformações, destino de vida e morte, devaneios reflexivos dos permissíveis modos de existir. Elementos existenciais que compõe a paisagem fazendo-nos assumir uma outra postura geográfica, distante de antigas ideias dicotômicas, de maneira que hoje, novas questões se estabelecem e, com isso, uma nova forma performance de ideias que também se faz necessária.

O elemento água, desvelado como rio, surge como grande auxiliador para pensar a respeito dos transcursores, as circunstancialidades da vida ribeirinha; vida que, ao mesmo tempo, é morte, conforme também observa Bachelard (2018, p. 56), ao identificar a filosofia de Heráclito na “imaginação da água na poética de Edgar Poe.” Dialogando com filósofos de outros contextos e, ao mesmo tempo, trazendo para uma das realidades amazônicas, um fragmento do poema “Deslenda fluvial V”, do poeta Paes Loureiro, parece surgir como síntese desses conjuntos de ideias, abertura imaginativa que nos lança para as seguintes palavras:

[...] Terra caída
avenca
várzea
aninga
barranco, queda d'água, canaranas...
O rio é berço do homem.
O rio é boca do homem.
O rio é vida do homem.
O rio é morte do homem.
(Loureiro, 1985, p. 144).

A paisagem, como mundo circundante (*Umwelt*) e, portanto, coexistencial, se estabelece junto-com quem ali, de uma forma ou de outra, se dispõem ao enigmático, sabe e, portanto, respeita os mistérios presentes no rio, na floresta, do lugar. Acredita-se no respeito ao tão poderoso elemento que é o rio por que o/a ribeirinho/a sabe e, e ao mesmo não sabe, de que seu poder vai para além daquilo que se pode controlar, nossa finitude, o boto que sai à noite e caminha, em um silêncio para só quem sabe ouvir, denunciando o andarilho em sua insônia contagiante.

Ninguém dorme sossegado; todos da casa ouvem os passos do enxerido do mundo das águas, que deveria tá dormindo no fundo do rio, mas tá ali, exalando seu pitiú. A coragem dorme mais do que os ouvintes da casa. Ninguém tem coragem de ali o ver pessoalmente.

O real e o imaginário se misturam em formato de aquarela da existência de múltiplas formas e sentidos. O rio, que é elemento de circulação entre lugares, de pessoas e mercadorias para a sustentação da vida prática, é também fonte pedagógica de inspiração e útero da existência ribeirinha.

De tal maneira, é impossível buscar compreender o ritmo de vida ribeirinha amazônica, sem antes considerar o elemento rio como base dessa existência humana, ícone profundo onde a próprio sentido de lugar deságua na imaginação como realidade e realidade como imaginação vivida.

É necessário considerar que existe, ontologicamente, uma relação de intimidade do ser ribeirinho com o rio, onde, o âmago de sua existência mistura-se com o tempo do próprio rio.

Nas palavras de Paes Loureiro:

A margem do rio, entre o rio e a floresta, é o lugar privilegiado dos enigmas da Amazônia transfigurados em enigmas do mundo. Oferece interrogações sobre origens e destinos. É onde o rio deságua no imaginário. Quando se pode ler a multiplicidade dos ritmos da vida e do tempo, observar as indecisões da fronteira entre o real e a surrealidade, o espontâneo maravilhamento diante dos acasos. O sentido privilegiado da contemplação conduz ao jogo estético, pela quimera de olhar as coisas ante o mistério que delas emana e pelo que nelas se exprime, nesse vago e gratuito prazer da imaginação que não busca um porto, embora numa viagem de vagos destinos. Uma viagem que não precisa levar a nenhuma parte. A margem do rio não exige lógica para ser coerente. Nela estão os mais preciosos arquivos culturais do mundo amazônico, os manguezais simbólicos de nossa cultura, as raízes submersas da alma cabocla (Loureiro, 2016, p. 126)

Crença, fé, mistérios e sonhos de rio. Por assim ser, o rio é vida, berço e morte do/a ribeirinho/a. É sentido de lugar à beira rio. Uma “linguagem intencional”, diria Merleau-Ponty (1994), se estabelece em meio a essas experiências. A casa de palafita não se estabelece na margem à toa, mas, se justifica, nela mesma e a partir da íntima aliança com a paisagem, isto é, no engajamento material de habitar que se faz parte daquele ambiente, e a dinâmica própria de um poderoso *signo* gerenciador da vida ribeirinha, que pode ou não legitimar o sucesso deste habitar. À respeito disso, Paes Loureiro pede licença para, novamente, falar um pouco:

Os rios na Amazônia constituem uma realidade labiríntica e assumem uma importância fisiográfica e humana excepcionais. O rio é o fator dominante nessa estrutura fisiográfica e humana, conferindo um *ethos* e um ritmo à vida regional. Dele dependem a vida e a morte, a fertilidade e a carência, a formação e destruição de terras, a inundação e a seca, a circulação humana e de bens simbólicos, a política e a economia, o comércio e a sociabilidade. O rio está em tudo (Loureiro, 2015, p. 135).

Estamos falando da intimidade que não é somente voltada aos conhecimentos utilitários e práticos do cotidiano, mas aliado a este, o sentido profundo dessas práticas como modo de existência. A importância de se falar a respeito da intimidade como um elemento que “está intimamente ligado à cultura e a sua expressão simbólica” – como diria Loureiro (2015, p. 135) – é justamente pelo fato dos quais as relações com este elemento da vida, são diversas.

Na cidade temos as ruas para realizar nossos afazeres cotidianos. Nas comunidades ribeirinhas, o rio é o lugar primordial por onde as populações articulam suas ocupações do dia a dia, permitindo “a circulação, o comércio e a sociabilidade, que preside, enfim, à condensação e distribuição do elemento

humano na paisagem”, diria Moreira (1960, p. 64). No entanto, de forma alguma o signo rio pode ser confundido com ruas de cidades. Rio é rio, e isso já basta.

Por essas vias desimpedidas, assumo que pertenço à outras águas, no sentido de vida e lugar. Considerar essa diferença não é me distanciar, mas, assumir, sobretudo, minha vontade crescente em conhecer, mergulhar em outras “realidades geográficas”, como diria Dardel (2015), e partir daí, contribuindo para minhas bases existenciais como parte de um todo (região amazônica), considerando as particulares de diferentes mundos que aqui e ali se fazem “ser-sendo” (Heidegger, 2012), entre rios e florestas.

Em busca de contribuir para uma fenomenologia amazônica e, em paralelamente a isto, fortalecer os estudos socioambientais referentes aos sentidos de vida e lugar, assume-se uma postura muito mais interrogativa do que conclusiva e, a partir disso, convido à reflexão amazônica da vida, analisando, por essas vias, fenomenologias que se manifestam enquanto sentidos de vida e lugar.

II. Temporalidade de águas – quietude, finitude e ritmos na vida ribeirinha

“Tempo, água de rio. Velho tempo novo. Vinha a vida, vinham as águas mais uma vez. O rio era sempre o nosso relógio de águas.”

Daniel Leite (2013, p. 4).

Água, sinônimo de vida, esperança pulsante que percorre pela Terra, envolve-se nos sentidos de lugar e de existência amazônica. Neste mergulho, uma fenomenologia das águas vem desvelando-se, cuidadosamente, bem quieta, rumo à uma reflexão/interpretação da vida ribeirinha nela mesma. Propõem-se, portanto, uma aproximação com os sentidos de vida que nascem entre o tempo das águas, no cotidiano da casa, nas conversas na ponte, trabalho familiar, na sábia quietude de saber ouvir as vozes do mundo-rio (Figura 12).

Figura 12 – Seo José, crepúsculo na ponte.



Fonte: pesquisa de campo, 2024.

Em Tejucaquara, o crepúsculo se acomoda sobre o corpo de seo José Teixeira, como se fosse uma delicada oração, enigmática comunhão entre homem e natureza. Ribeirinho de grande sabedoria, seo José se coloca à beira do trapiche todas as tardes, onde o tempo não é medido em minutos, mas pelo ciclo das marés. O olhar como verbo devaneante, contemplação própria de quem habita:

A paisagem é a natureza penetrada pelo olhar. Pelo olhar a natureza é criada na cultura. Diante de uma paisagem regular na aparência o que a faz mudar é a natureza da alma. Por essa via contemplativa a paisagem será sempre nova. Não de uma novidade linear decorrente dos espaços sucessivos. Mas de uma novidade circular, penetrante, feito camadas superpostas no mesmo espaço (Loureiro, 2016, p. 129).

O rio, espinha dorsal da vida ribeirinha, representa o tempo submerso nos espelhos d'água, narrando histórias entre o silêncio, o tédio, sorriso e angústias, entre o murmuro delicado de quem sabe ouvir o tempo da contemplação. Sentar-se e contemplar o espaço aquático é, nesse mergulho, uma prática que vai para além do banal, pois simboliza um ritual de ancestral de (re)conexão e

pertencimento, uma forma de dialogar com amigos e parentes que já se foram, mas, ainda, em memória, são, neste lugar, vivas.

Mediante as experiências do olhar, o rio deixa de ser mero recurso natural para a vida humana, tornando-se uma forma de existir no mundo. Coexistência que pulsa na cadência dos que o habitam, direciona o olhar e as reflexões, e modela o silêncio (existência) que precede as ações, o sentido de trabalho e descanso (essência). Para seo José, a água transforma-se em um espelho da sua vida interior, enquanto a ponte é base limiar entre o que é visível e o que é oculto. Cada tarde, essa repetição cotidiana de gestos recria um tempo distinto, o tempo do rio, o tempo da escuta e o tempo da contemplação. A rotina se transforma em ritual que, portanto, transcende a trivialidade mecânica do cotidiano, onde, por exemplo, o descanso assume papel de resistência contra a violência do tempo neoliberal, e o olhar se torna uma forma de meditação.

Nessa perspectiva, concorda-se:

Diante da matéria fluente e corrente da água do rio que passa, o caboclo libera e abre sua imaginação, na liberdade de um temperamento devaneante que produz a sua passagem para o poético. Por isso, mais do que contemplar ele sonha a paisagem que o faz sonhar. Sonha buscando o infinito não no espaço. Ele busca o infinito na profundidade. Aparentando inércia, o caboclo segue, no incessante trabalho da imaginação, inventando a sua teogonia. Ou melhor a sua mitogonia. E espero que, diante das atuais e expropriatórias violentações da sociedade, natureza e cultura constitutivas do que denomino de Amazônia profunda, o habitante da terra não tenha que alegorizar culturalmente a sua própria mitoogonia (Loureiro, 2016, p. 131).

Nesse mergulho, “a paisagem é a geografia compreendida como o que está em torno do homem, como ambiente terrestre”, diria Dardel (2015, p. 30). Paisagem, relação existência do ser humano com a Terra. A paisagem à beira do rio aparece como uma entidade interconectada, onde o ser humano e o fluxo d'água se entrelaçam em uma relação mútua. Colocando em questão a totalidade do ser, a respeito do sentido de uma fenomenologia da paisagem, concorda-se:

A paisagem se unifica em torno de uma tonalidade afetiva dominante, perfeitamente válida ainda que refratária a toda redução puramente científica. Ela coloca em questão a totalidade do ser humano, suas ligações existenciais com a Terra, ou, se preferirmos, sua *geograficidade* original: a Terra como lugar, base e meio de sua realização. Presença atraente ou estranha, e, no entanto, lúcida. Limpidez de uma relação que afeta a carne e o sangue (Dardel, 2015, p. 31).

À vista disso, “esse exemplo prova que a paisagem não é, em sua essência, feita para se olhar...”, afirmara Dardel (2015, p. 33), o que nos remete à introspecção na qual a paisagem é um “olhar” como totalidade do ser humano, não apenas como parte da função ocular, de modo que “esse primado do olhar não elimina a posição do sujeito como espectador participante”, diria Loureiro (2016, p. 127), mas, em “inserção do homem no mundo, lugar de um combate pela vida, manifestação de seu ser com os outros, base de seu ser social” (Dardel, 2015, p. 32). A paisagem ribeirinha é, portanto, uma travessia.

O trapiche ribeirinho, como signo da paisagem, representa tanto o solo, limite, finitude; o entardecer, como expressão do tempo cíclico da natureza, se transforma em uma caligrafia fluida de nuances vermelhas. Nesse entrelaçamento coexistencial, o ato cotidiano de seu José se transforma em poesia, uma experiência que evoca a expectativa, uma fenomenologia das águas se aproxima como paisagem envolvente pelo olhar.

E nesse crepúsculo de Tejucaquara, a luz suave do céu repousa sobre as águas calmas do rio, uma paisagem que vem ao encontro, em silêncio. Seo José, contempla a paisagem e, nesta estética do olhar, estabelece uma comunicação vivida entre corpo e tempo de rio. Tempo de rio é, sobretudo, transformação, onde, em sua profundidade a água viva deságua no por vir a ser, aproximando-nos de um outro importante marajoara que, assim como seo José, possui a sabedoria da floresta, das águas e dos campos:

Alfredo ouvira-a falar dessa história cheia de águas e florestas desconhecidas, que se confundiam com as velhas impressões da primeira infância. Sua mãe, numa voz evocativa, soltava a história no silêncio da sala e envolvia todos numa atmosfera de sortilégio. Era a queixa de um rio à cobra, sua mãe, que o abandonava. O rio se lamentava soturnamente no meio do mato. Cobra-grande não me abandone. A terra crescia na água. O rio secava. Os estirões, largos outrora, se estreitavam, se estreitavam e as margens se fundiram, balançando na rede dos cipoais. Cobra-grande não me abandone. A cobra dormia no fundo do rio e de repente acordou, era meia-noite e deu um urro: vou-me embora pras águas grandes. Então os peixes, todos os bichos, os caruanas, as almas dos afogados, os restos de trapiches, as montarias também seguiam pras águas grandes [...] O rio se queixava, se queixava, secando sempre: não me abandones, mea mãe sobra, me amamenta nos teus peitos, vomita em meu peito o teu vômito, enche os meus poços, alaga as margens, quero viver, quero as marés, mão Cobra-Grande... (Jurandir, 2018, p. 163-164).

Nesse conjunto simbólico da realidade vivida, se reveste de um *pathos* profundo: um homem sentado à beira do rio em sua mais sutil humanidade, ser-no-mundo que dialoga com o sofrimento do próprio curso d'água sendo, ele mesmo, parte do rio. Há um clamor silencioso, como aquele do rio que, conforme Jurandir (2018, p. 163-164), “se queixava, secando sempre”.

Trata-se de um mergulho em nós mesmos amazônidas, naquilo que, por vezes, insistimos em esquecer e cá está, seo José Teixeira em diálogos com outro experiente marajoara Dalcídio Jurandir. Em meio a essas sensibilidades ontológicas, seo José é, por fim-meio, a imagem de todos nós amazônidas, escamoteados seres humanos nas maresias e banzeiros da vida, suplicando, ainda que em silêncio, que as águas grandes não nos esqueçam. Nesse momento,

É hora de lembrar que, em sua singular completude, a *temporalidade* só pode abranger o homem como um todo, porque se remete (e nos remete) à morte, ao inultrapassável fim do ser-no-mundo, sua mais extrema possibilidade. Diante dela, lograríamos a compreensão própria de nós mesmos, tornando-nos aquilo que verdadeiramente somos. Assumida contra a tendência para encobri-la no envolvimento do cotidiano, cessa a oscilação que polariza o *Dasein*, e que a *Analítica* acompanha entre o plano da existência autêntica e o da inautêntica. Com a definitiva autenticidade de um si mesmo sem disfarces ou encobrimentos, alcançado numa decisão, antecipamos o fim que já somos. No arco tenso traçado pela decisão antecipadora revela-se o perfil da temporalidade autêntica: o futuro, que puxa a cadeia dos êxtases, é uma antecipação, o passado, a retomada do que uma vez foi possível, e o presente, o instante de decisão. Mas, sob o foco da morte, onde o arco finda, a *temporalidade extática*, originária, revela-se finita, nela espelhado o sentido do *Dasein* em Sela mesma finitude (Nunes, 2016, p. 52-53).

Em sua “analítica” (Nunes, 2016), seo José reencontra a si mesmo, em seu tempo originário, em sua temporalidade. A dor não é explícita e nem precisa ser, ela se manifesta na escassez, na ausência, no estreitamento dos estirões do tempo. O rio de Dalcídio Jurandir é o mesmo que corre diante dos olhos de seo José, onde ambos pedem, mesmo que em silêncio, que a mãe ancestral que rege as águas não os abandone. Rio e homem, dialógica temporalidade do ser existente ribeirinho, sente a vertigem da finitude, o alarde em comum de todos nós (Figura 13).

Figura 13 – Seo José contemplado o rio final da tarde.



Fonte: pesquisa de campo, 2024.

Em sua meditação devaneante, seo José²¹ descansa seus pensamentos e corpo próximo a cabeceira da ponte de sua casa, lembrando, quem sabe, dos quem já se foram deste plano terreno. Emerge, sob o olhar, uma “linguagem líquida do rio de água doce” (Loureiro, 2016, p. 131). A paisagem tem essa capacidade, deste tipo reconexão. Seu corpo, marcado por uma história desafiadora, desvela a experiência pelo tempo, um testemunho silencioso dos anos vividos em sintonia com águas que o cerca na liberdade de sempre-vir-a-ser. Seu olhar se perde na água quieta ao final de tarde, onde o ainda iluminado se mistura como uma pintura em aquarela em tons de angústia e esperança, ecoando a imensidão do tempo em seu ser existente.

Nesta meditação de palavras, esbarramos nessas outras:

Na linha da ribanceira, entre o rio e a floresta, estão os arquivos da vida amazônica. É uma verdadeira escola do olhar. Uma pedagogia da contemplação. Um aprender a aprender olhar. O olhar que experimenta a vertigem de uma alma errante. Na margem do rio e da floresta irrompe a vida, em duplo. É o reino das ambiguidades e da semovência de contornos. É o desenvolvimento de uma ciência da libido em que o desejo

²¹ Optamos por utilizar a forma arcaica desse pronome pessoal da língua portuguesa, *seo*, em vez de *seu*, em respeito à autoafirmação dos indivíduos que habitam o Marajó, onde essa forma de falar é a mais usual, inclusive estando presente tanto na literatura local como na vida cotidiana.

brilha, o jogo estético evidencia-se, o prazer do olhar é dominante e o partilhamento com a natureza é o prêmio. Um modo de contemplação que forma um verdadeiro sistema (Loureiro, 2016, p. 127)

Uma “geograficidade”²² nasce dessas águas. E foi neste olhar, de seu José Teixeira, que a paisagem, para esse professor que aqui escreve, jogou-me para outras margens, situando existência e realidade geográfica como elementos centrais neste devaneio poético sob o regime da paisagem. Evocam-se saberes, tessituras de práticas ancestrais onde, em sua essência, insere-se nossa finitude, e admissão desta nossa condição humana.

Nas palavras de Sarraf-Pacheco (2024):

[...] Um mundo de saberes sintonizados com espaços de rios, campos e florestas foi historicamente tecido, concomitante à produção de um imaginário social talhado por universos visíveis e invisíveis, fortemente bricolado com temporalidade de ser, fazer e acreditar, ali erigido e em atualizações. Nos Marajós, outras racionalidades foram elaboradas; outras explicações para a origem dos rios, dos fenômenos da natureza, das doenças e das práticas de cura emergiram. Tratam-se de pluriversos constituídos nas fimbrias da lógica colonizadora, manifestada desde a conquista da região em 1616 e presentificada com a invasão dos projetos globais, responsáveis pela desestruturação de códigos de comunicabilidade da tradição oral, revela em saberes locais estruturantes de princípios de vida, cujas bases ainda persistem manterem-se nas práticas de partilha, solidariedade e convivência recíproca (Sarraf-Pacheco, 2024, p. 71-72).

Nessa “geografia de rios”, conforme Sarraf-Pacheco (2024), o “pluriverso” marajoara se estende complexamente entre florestas, campos e cidades. Populações e comunidades, mediante suas sintonizações com as paisagens, desvelam “experiências históricas”, caracterizando as mais variadas relações entre sociedade-natureza. À vista disso, tornar-se-á interessante observar que, de todos elementos amazônicos, parece-nos que a água, em mais variedade sistemas fluviais, é o que mais exige intimidade na vida marajoara.

A paisagem, como dimensão da existência humana (Dardel, 2015), se desvela como horizonte poético do olhar (Loureiro, 2016), apurado pelas experiência ancestrais incorporadas por práticas afroindígenas (Sarraf-Pacheco, 2024), onde o rio e o ser ribeirinho, por vias de uma sensibilidade ontológica,

²² Trata-se de uma dimensão desenvolvida pelo geografia e historiador francês Eric Dardel, e refere-se: “...amor ao solo natal ou busca por novos ambientes, uma relação concreta liga o homem à Terra, uma *geograficidade* (*géographicité*) do homem como modo de sua existência e de seu destino” (Dardel, 2015, p. 1-2).

coexistem em uma certa sintonia originária (*Dasein*) de ser-no-mundo (Heidegger, 1989). A quietude do corpo, a penumbra que o envolve no fluxo das águas, desvelam uma cena em que a autenticidade se mostra. É nesse momento em que a familiaridade cotidiana ribeirinha se rompe e a finitude se anuncia.

Diria Fares (2004):

A água metaforiza a erotização primordial: a água da concepção, onde nada o sêmen que origina a vida; a água maternal do ventre, onde o homem mergulha pela primeira vez, e a água láctea, o alimento primeiro – elementos propiciadores das sensações de segurança e proteção, que estabelecem uma relação do mundo interior com o mundo exterior. Na pia batismal, a água permite ao homem a purificação das culpas e dos pecados de um estágio anterior – como as águas do dilúvio – e simboliza a admissão no mundo místico, o renascimento. O corpo humano compõe-se de alto percentual de água, por isso, às vezes, como as marés, o homem é tão susceptível aos movimentos lunares. A água é a origem de todas as coisas, assegura Tales, o primeiro filósofo. (Fares, 2004, p. 18).

Nesse mergulho, assim, torna visível o *Dasein* da vida ribeirinha, marcada pela oscilação entre permanência e perda, mas também sua potência de abertura, pois é justamente no confronto com a morte e com as experiências que o *Dasein* pode assumir-se. O rio, nesta conjuntura, com seu chamado silencioso, acompanha a vida às suas margens, permite, apesar dos desafios sociais e históricos, o habitar humano: ambos se reconhecem finitos, ambos se decidem a cada instante no fluxo incontrolável da existência.

O rio, manifestação líquida do cosmos, segue em sua temporalidade própria, onde o instante e a eternidade se encontram, confundem-se. Nesta dança cósmica da existência ribeirinha, há uma finitude condensada na calma ondulação da superfície líquida, a água que que seu rumo, jamais retorna, e ainda assim, nela mesma, permanece a mesma. Trata-se de um “instante” em que a finitude se deixa entrever na quietude de seo José sentado à beira da ponte, projetando-se no silêncio de sua contemplação.

Não se trata, portanto, de mero repouso, mas de uma suspensão em que o tempo se condensa com ele mesmo. O futuro, como ramificação de experiências pretéritas, presentificam-se nas águas que fluem; o passado evocado nas marcas do corpo e da memória, e o presente vivido como decisão silenciosa de permanecer, mesmo diante das históricas e hercúleas batalhas da vida ribeirinha. Como nos lembra Nunes (2016, p. 52-53), “no arco tenso traçado pela decisão

antecipadora revela-se o perfil da temporalidade autêntica”, em que o *Dasein*, neste caso, desafiado com a finitude que, paradoxalmente, ele mesmo é, como sua mais extrema possibilidade, reconhece sua verdade originária.

Nesse mergulho devaneante, seo José compreende sem precisar categorizar, pois são experiência vividas e sentidas pela epiderme existencial, corpo em seus ritmos na conjuntura do mundo ribeirinho: o ritmo da maré, o peixe que vem e o peixe que esquiva-se do anzol, a manhã de vento frio e as noites ao som dos grilos e do rio abeirando-se. Seo José é parte dessa sinergia, um teia invisível conexão que une o rio e o humano em mesmo tecido existencial.

Quase toda tarde eu sento aqui na frente, aqui na ponte. Por que aqui é mais calmo esse horário e pessoal tudo já sabe, né, que eu venho pra cá e fico pensando. O pessoal pergunta, mas eu não digo nada...tudo eles já sabem não por que ficar repetindo as coisas, né? A gente tipo conversa com o rio, com a natureza, fica lembrando das coisas do passado com elas eram, né. Lembrando dos parentes que se foram, do passado mesmo quando a gente trabalhava tudo por ai, agora não né cara, tá tudo mais fácil...lembrando as vezes do meu irmão, tu chegastes a conhecer ele? Não, acho que não, né. São essas coisas cara importantes né que a gente fica lembrando nesse silêncio aqui. Sim esse aqui é meu lugar, por que foi onde eu criei todas minhas filhas e meus filhos, tenho tudo graças a Deus com a força de meu trabalho, então não tem porque o cara se agoniar mais... (Diálogo realizado com seo José Teixeira, no dia 28 de julho de 2025).

Nas sinuosidade de palavras outras, Bachelard (2018) nos diria:

A água é realmente o elemento transitório. É a metamorfose ontológica essencial entre o fogo e a terra. O ser votado à água é um ser em vertigem. Morre a cada minuto, alguma coisa de sua substância desmorona constantemente. A morte cotidiana não é a morte exuberante do fogo que perfura o céu com suas flechas; a morte cotidiana é a morte da água. A água corre sempre, a água cai sempre, acaba sempre em morte horizontal. Em numerosos exemplos veremos que para a imaginação materializante a morte da água é mais sonhadora que a morte da terra: o sofrimento da água é infinito (Bachelard, 2018, p. 7).

A água desvela-se como esse elemento da finitude, do sofrer contínuo, da metamorfose, o “ser em vertigem”, como diria Bachelard (2018). A postura de seo José Teixeira, absorto, de olhar verbalizado no rio, parece manifestar essa morte silenciosa, líquida, horizontal. Não há alarde, não há grito, há dissolução. Cada lembrança evocada, a ausência do amado irmão, os/as filhos/as criados/as e a memória dos trabalhos realizados tudo por aí, escorre como o próprio rio, movendo-se em um tempo que não retorna, mas também nunca deixa de ser, nele

mesmo, transformação. A paisagem, portanto, é um campo ontológico onde vida e morte se entrelaçam num ciclo contínuo em busca de sentido

Essa interpretação bachelardiana do rio como alegoria da finitude humana (existência), encontra semelhança em Jurandir (2018). Na angústia situação do rio à Cobra-Grande (mãe ancestral), a personificação do escoamento da vida, se revertendo em uma dimensão cósmica, afetiva e ontológica. Seo José Teixeira, Dalcídio Jurandir e Gaston Bachelard, parecem concordar entre si, pois percebem que a água, em formato de rio, esse espaço líquido da vida-morte, não é um sistema de fluxos e fixos, mas, essencialmente, é a metamorfose ontológica em um sistema social movido por forças ancestrais, invisíveis aos sistemas técnicos, mas vividos com a alma e corpo de quem habita o lugar.

A paisagem, nesta contemplação, desvela na intimidade, sensibilidade que conota sentidos de lugar, de pertencimento a um mundo rumo ao sentido de vida. A madeira da ponte, da casa, range na movimentação do tempo de rio, e sob os pés descalços contextualiza a umidade e do tempo à consciência do habitar. As árvores da mata dançam ao vento, configurando-se em testemunhas silenciosas de tantos encontros e despedidas. Existe uma estética do olhar, devaneio poético interligado à dinâmica de um mundo, à leitura deste mundo.

O barco ao longe, diminuto contra a imensidão verde, é como um signo da travessia, sempre há um ir e vir, um horizonte que sempre a se fazer. Na quietude que habita esse instante, o rio e seo José misturam-se e se tornam um só unidos pelo tempo que atravessa a carne e o sague por gerações de experiências e, portanto, não há separação entre homem e natureza. Trata-se de uma continuidade, simbiose ontológica. Neste caminho,

O caboclo amazônico, na sua jornada diária, seja na caça, seja na pesca, seja nas viagens, vive a doçura obcecante do olhar. 'Olhar' que lhe é necessário por tudo e para tudo. Para reconhecer o caminho, para observar o tempo, para prevenir as safras, para proteger as viagens, para guiar-se na escuridão, para escolher o lugar da pesca, para distinguir a via das estrelas, para refazer o caminho de volta. Pelo olhar vai aprendendo a realidade. Pelo olhar vai alcançando as coisas. Uma trajetória do olhar tornando-se um ato de leitura do seu mundo. A leitura das páginas de um mundo adornadas pelas iluminuras do imaginário (Loureiro, 2015, p. 147).

Por essa vida, seo José, assim mesmo como muitos ribeirinhos marajoaras passou por deveras situações difíceis em sua vida. A fuga da fome, a busca por dignidade para si e sua família, onde o trabalho árduo de cada dia se

tornara seu meio de subsistência familiar. Os sacrifícios de onde, inclusive fora expulso com sua família, depois de trabalhar por anos em certas terras, encontra em Tejucaquara um milagre, milagre este mediado pela doação materna de um terreno e pela força comunitária que os acolheu na construção de sua casa, localiza ali, à beira do rio “Teju”. Seu José e família, ainda na década de 1990, um lugar para habitar e se deixar ser cativado. Como diria José Maria de Lima (S/D, p. 34), “Ninguém nasce amando a terra natal”. E, nem sempre, a terra natal é de onde nascemos, mas de onde fomos concebidos ao mundo.

Entre um espaço e outro a vida acontece de forma única e, ao mesmo tempo, plural. Falar a respeito da pluralidade é questionar sobre a própria condição de *existir* que está intrinsecamente misturada nesse *entre* – tal como uma pintura em aquarela que se misturam, as dimensões do humano e seus seres encantados, sistemas epistemológicos, corpóreos, ontológicos e éticos que se realizam assim.

Embora seja tentador descrever os maravilhamentos existentes neste contexto marajoara, precisamos mergulhar em sua essência ou nos aproximarmos para aquilo que nos é permitido, nesta iluminação-ofuscante, que nunca se desvela por completo, mas em parte, mediante nossas intencionalidades, percepções, atitudes e valores, se desvelam. Em sintonia com Sarraf-Pacheco (2024, p. 76), estamos, imagetivamente, presenciando um mundo “em que a água decreta o tempo de ficar e do sair, trabalhar e descansar, rezar e festejar” (Figura 14).

Figura 14 – homem colocando a malhadeira para captura de peixe.



Fonte: pesquisa de campo, 2024.

Josué está em seu casco²³, demonstrando sua habilidade e competência com o remo na mão direita e a rede de pesca na esquerda. Nesse ritmo, a paisagem reclama um certo comportamento do corpo. Josué lança a rede com uma habilidade que vai para além do saber da técnica, pois agrega experiências repassadas entre gerações, histórias e memórias. Geralmente, seu filho, ainda criança, o acompanha e, certamente, aprende com essa vivência em ato. Quando criança, Josué também acompanhava seu pai, um elo intersubjetivo entre o rio e ele, entre a ancestralidade e o agora ribeirinho.

Nesse instante silencioso, Josué e o rio são um só. Uma linguagem se estabelece permitindo essa voz silenciosa que vem do rio. O silêncio é a trama vital na realidade ribeirinha. Ele, o silêncio de rio, não apenas ensina a pescar – ele existe, dentro da lógica do rio, de sua temporalidade, a respiração lenta, profunda e paciente de Josué. O rio o nutre, o molda, o ensina. E Josué, em sua canoa, continua o ciclo ancestral de quem sabe que viver aqui não é simplesmente “morar” ou “residir”, mas pertencer, habitar.

A paisagem, composta pelas casas, árvores, o reflexo da luz sobre a água, não é apenas cenário, mas parte constitutiva da existência ribeirinha. Não

²³ Denominação comumente utilizado para esse modelo de barco, sendo de pequeno porte e de madeira, sendo conduzido por um remo à mão.

há, portanto, separação entre o rio e Josué. Seu corpo se comporta conforme o fluido movimento desse espaço líquido, como se seguisse o próprio corpo das águas se referenciando, ratificando uma silenciosa sabedoria das águas, entre espera e colheita, entre respeito e lançar-se.

A rede, ao tocar a água, simboliza também o pacto invisível entre homem e natureza, onde a pesca, além de ato de sobrevivência, é um tipo de diálogo constante. Neste mundo marajoara, a sustentabilidade não é um conceito abstrato, mas uma prática vivida. Josué sabe que o rio pode permitir ou negar, que há, nesse fluxo das marés, um tempo para lançar a rede e um tempo para deixá-lo descansar. Sabe-se, mesmo que intimamente, que o equilíbrio é frágil, e sua sobrevivência está entrelaçada à qualidade ambiental dessas águas.

Forças que nascem entre rios e matas e seres encantados; forças da Terra que pouco se importam com o objetivismo humano – embora seja, em muitos casos, afetada por ele – mas, sim, com a nossa capacidade de ouvir àquilo que a natureza tem a nos dizer. Um silencioso diálogo que precisa ser melhor apreciados como base sustentável em nosso espaço em comum, a Terra.

Meditação devaneante, consciência aberta ao maravilhamento poético, pois, traz consigo sentidos de lugar e isso, por sua vez, exige do corpo paciência, tempo necessário para ser aceito pelo rio, pela floresta e os seres encantados. Dessa maneira, a paisagem ribeirinha-marajoara, essencialmente desinteressada das formas, é totalidade da existência dos que fazem da dinâmica do rio base e sentido de vida.

Nas palavras de Loureiro (2016):

Entre o rio e a floresta é preciso saber ver para efetivamente ver. Um olhar sustentado pela pertença à emoção da terra, com a sensibilidade disponível ao raro, com a alma posta no olhar. A transfiguração do olhar acontece no momento em que se percebe a diversidade verde do verde; o corpo de baile dos açazeiros; a volúpia dos pássaros revoando; a vaga ela perdida no olhar do canoeiro; a moça na janela como a solitária imagem de uma espera; a igarité balançando nas ondas entre as estrelas; a dupla realidade da beira do rio refletida nas águas, como cartas de um baralho de sortilégios (Loureiro, 2016, p. 127).

Seo José diria:

Rapaz, o rio é tudo pra nós. Desde muito “gito”²⁴ eu já entendia isso quando isso aí tudinho, principalmente quando era pra trabalhar. Eu conheço todo esse Marajó por causa de trabalho. Eu tinha uns doze anos de idade quando comecei a trabalhar na cerraria com um conhecido do meu pai. Tinha que ganhar meu dinheiro, e daí fui conhecendo e ensinando os outros também. E viver em comunidade é assim, um ajudando o outro no que pode e se não quiser não ajuda, mas tem que ter a parceria que é melhor. Ninguém vive só nessa vida, né!? (Seo José Teixeira, 7 de agosto de 2024).

“Eu já entendia isso quando isso aí tudinho”. A modalidade descritiva de sua própria trajetória de vida, faz de seu José um grande sábio dessas águas, demonstrando suas habilidades espaciais e reconhecimento temporal de si na constituição de um mundo. Sempre com muito sacrifícios e trabalho, mãos calejadas desde a infância, viu a juventude se passar em prol da subsistência familiar. Em troca, o tempo lhe ofertou uma experiência ancestral representada pela epiderme de sua existência.

Uma poética do habitar ribeirinho se apresenta, onde a percepção de seo José Teixeira expressa um mergulho em sua trajetória entre rios, matas, furos e igarapés, em suas confluências e destinos incertos, demonstrando suas habilidades e competências mediante a práticas junto ao mais experientes, repassando, por vezes, esses saberes. Desde muito jovem, trabalhava com seu pai, e na adolescência já aprendera as árduas responsabilidades dos adultos, viajando por quase todo Marajó em busca da sobrevivência.

Tendo nascido em São Sebastião da Boa Vista, já foi seringueiro, trabalhou com extração de madeira, carpinteiro, barqueiro, trabalhou em olarias, e, desde a década de 1980/90, estabeleceu paradeiro às margens do rio Tejucaquara. Homem de histórias poderosas, nos lança aos desafios de repensar o habitar amazônico por vias da criatividade, dos desafios e da pela capacidade humana da ressignificação.

De tal maneira, o sentido de comunidade ribeirinha pode também estar fortemente vinculado aos aspectos de histórias de vida em comum, sentidos de lugar promovidos por experiência ontológicas compartilhadas, da responsabilidade com o outro para além da mera competitividade.

Essa pedagogia, onde a percepção do *tempo* está fortemente ligada à dinâmica da paisagem, insere-se mediante à uma inter-relação do pertencimento,

²⁴ Palavra muito comum na vida ribeirinha de Muaná que significa “muito jovem”, “inexperiente” ou “pequeno”, dependendo da situação.

onde, conforme forem os espaços, seja a casa, olaria ou em um banho de rio, por exemplo, didáticas únicas, porém, em intensos diálogos entre si, dialogam como base de consciência da existência enquanto ribeirinho/a. Neste caminho de vida, o silêncio se faz importante e compreendido pelos mais íntimos, onde a paisagem, nela mesma, se faz em uma sistema vivo, dialógico e ontológico.

A paisagem, por assim dizer, apresenta-se sempre exigente de meditação, de que fiquemos em silêncio para ouvir sua quietude, pois ela, a paisagem, “aparece como insondável, como um mistério” (Bachelard, 2018, p. 3). A meditação, o “simples” sentar-se na cabeceira da ponte, olhar e escutar com cuidado a quietude da paisagem, admitindo seus mistérios, impulsos e milagres, é confessar para si a profundidade do lugar que se habita. A dimensão geopoética tem como morada essa linguagem. Linguagem única de uma parte do Marajó que, em si, já é totalidade em diálogo com outras.

Corpo que descansa no olhar. Consciência do maravilhamento, estética desvelada pela poética do pertencimento; paisagens que transbordam possibilidades, o “direito de sonhar” de que nos fala Bachelard (2009). Do corpo que não somente habita, mas conduz aos primeiros passos do homem e da mulher ao sentido poético de existência. Sentido este nutrido pelos solos da imaginação, que ora camba em sua função material, e ora em sua função estética, mágica, das encantarias.

A paisagem surge não somente em seus elementos físicos em si, mas no diálogo profundo deste com a vida ribeirinha, ao considerarmos os aspectos da imaginação humana e que, para isso, há necessidade, nas palavras de Bachelard (2018), de “terra e céu, de substância”. Dimensões da realidade ribeirinha marajoara e, dependendo do lugar-comunidade, vivenciada de forma própria, única, os elementos da natureza possuem significados próprios. Paisagem que se manifesta em sua quietude, significação de dois mundos interpenetrados, fecundando-se simultaneamente na presença material da vida à luz da imaginação de quem a vive o lugar.

Como diria Paes Loureiro:

[...] Assim, em face de uma experiência desse nível, o caboclo vai formando sua paisagem e sua cultura, ampliando e culminando o processo de criação. Um processo cultural intenso, que realça cosmicamente o homem no meio no qual ele se vai ambientando, permutando e superando. São modalidades de trocas coletivas com as

circunstâncias telúricas, expressivas de um comportamento geográfico insaciável, eivado de experiências, de enriquecimento, de sacrifícios, de heroísmos e capitulações, ao longo do que o homem amazônico foi imprimindo os padrões de sua afetividade, de sua visão de mundo, na constituição da sua cultura paralelamente à de sua paisagem (Loureiro, 2015, p. 133).

Paisagem, construção em águas; é mais, inclusive, que um simples panorama; é a veia que liga à artérias das vidas ribeirinhas, histórias, início ou chegada de destinos, memórias. Para o ribeirinho, ela é o caminho que indica o horizonte de casa ao mundo, do íntimo ao desconhecido. Sob seus elementos físicos, o rio vai continuar correndo, levando com ele as lembranças das partidas e chegadas. Cada travessia é um (re)encontro com o outro e um (re)encontro consigo mesmo à luz do lugar; habitar-construir onde o horizonte se amplia e os sentidos se dilatam.

Percorrer por essas vias é um constante desvelar-se e, por assim dizer, um desafio que se faz na medida em que há possibilidades da escuta, da quietude como aparição do sentindo de “estar-com” (Heidegger, 2002). Amplitude da existência que recolhe em seu âmago, latentes percepções como forma de gestação e mergulho para o sentido de lugar, de habitar poeticamente entre o rio e a floresta. Entre a ponte que é madeira, pregos e outros materiais, mas também é organização da vida ribeirinha, lugar de encontro entre amigos, amores, de reflexões profundas (Silva, 2020).

Desta feita, a gestão eficaz a respeito dos recursos comuns não se limita em quem exerce a propriedade em si – o estado ou empresas privadas – mas depende da existência de estratégias de ressignificações comunitárias e de sistemas de regras contextualizados, adaptados aos saberes culturais. Desta forma, para Ostrom (2000, p. 34), é importante analisar a possível existência de duas dimensão para o bem viver mediante o uso comum dos recursos: “*Trust and Reciprocity: Appropriators trust one another to keep promises and relate to one another with reciprocity.*”

Nesse sentido, é interessante analisar quais são as estratégias sustentáveis e de resiliência que podem auxiliar para melhor gestão dos recursos e da vida digna, evidenciando a importância do manejo de base comunitária, de forma ecológica eu “pressupõe formas participativas de base, comunitárias”, onde, conforme Bookchin (2010, p. 29). Desta feita, repensar a si mesmo no mundo como parte constituinte de um todo, desvela-nos uma consciência comunitária que

vai para além da concepção individualista e do consumo desmedido dos recursos naturais, é um exercício fundamental.

Evidentemente, que o sistema econômico atual, em suas variadas interfaces, se faz presente nas comunidades ribeirinhas, seja em uma “simples” propaganda de televisão às relações comerciais do cotidiano, por exemplo. Entretanto, tornar-se-á interessante observar a premência de uma economia ligada às práticas culturais e aos sentidos de vida que as comunidades atribuem a si mesmas, em um lógica de pertencimento ao lugar, ressignificando, portanto, algumas determinações e análises puramente econômicas.

Esse processo de resiliência está fortemente ligado às práticas culturais e às experiências adquiridas por gerações. Não se busca interpretar, por essas vias, necessariamente a economia em si, do dinheiro em sua forma pura. Mas, a percepção ambiental em suas matrizes culturais de vida das comunidades ribeirinhas, mediadas pela dinâmica da paisagem.

A ideia de paisagem sugere a compreensão das íntimas relações entre cultura e os elementos físicos da natureza (rios, relevos, florestas, etc.). Na Alemanha do século XIX, essa concepção, sistematizada a partir de Humboldt (2014, p. 310), lança à ciência – em destaque para a geografia e biologia – a proposta de que “para entender a paisagem, devemos considerar não apenas suas características físicas, mas também os impactos históricos e culturais que moldaram seu desenvolvimento”.

Desta feita, o conceito de paisagem é polissêmico e diz respeito às plurais percepções em relação à natureza. Com base em Jean Piaget, Gaston Bachelard e Merleau-Ponty, Tuan (2013) trabalha essa ideia a partir da “percepção ambiental”, onde cada consciência de paisagem, de um sujeito ou comunidade, está intimamente ligada às experiências como ícone referencial para se compreender as relações de vivências com o ambiente.

Há necessidade de compreendermos as relações cósmicas existentes nas relações sociedade-natureza, entre o visível-invisível, considerando, nesta perspectiva, que ser humano é ser-paisagem e, portanto, são “expressões complementares”, conforme acentua Moreira (2012, p. 24). A paisagem, enquanto parte da Natureza (totalidade), desvela-nos sentidos, ideias sob as quais, a cultura, confunde-se como paisagem.

Relações culturais que se reinventam por gerações, ancestralidades vivas na genética, nas práticas e saberes do dia-a-dia como fenômenos da existência humana capazes de estabelecer alianças cósmicas, sublimes à consciência de si mesmo como “ser-no-mundo” (Heidegger, 2012). Desta forma, a partir do cotidiano ribeirinho, busca-se contribuir para o desenvolvimento de uma fenomenologia amazônica, onde a paisagem surge como um diálogo íntimo, complexo e cosmogônico.

À este diálogo, há premência de considerarmos uma dimensão fundamental da existência humana: o tempo. Para se conhecer um lugar, onde o mesmo encontra-se inserido em uma paisagem, haja vista que paisagens são constituídas por lugares, é necessário dispor de certo tempo. Quando se pertence, neste caso, a uma comunidade ribeirinha desde o útero²⁵, o tempo se constitui como cordão umbilical que nunca se rompe, um processo pedagógico que permite a consciência do pertencimento

Essa perspectiva está de acordo com a interpretação de Dardel (2015) sobre o conceito de “geograficidade” – uma relação afetiva e existencial com o espaço, onde o lugar é um tipo de “habitar” (Heidegger, 1954), não apenas em um sentido de uso imediato, mas em um sentido cultural e/ou simbólico em um processo de “ser-sendo” (Heidegger, 1988).

Declara Eidorfe Moreira:

Desse modo, a paisagem natal é parte efetiva do patrimônio dos nossos afetos, ideias e sensibilidades. Mesmo quando nos apartamos dela, nem por isso desligamos da sua presença, pois permanecemos vinculados a ela por uma sorte de aderência moral. Para onde quer que formos, ela irá espiritualmente conosco [...] Há nisso uma posse psicológica das realidades que nos são caras, uma espécie de exclusivismo do espírito em relação à Natureza (Moreira, 2012, p. 133)

Quando, ainda criança, foi embora de seu lugar, talvez, nunca tivesse saído de fato. Uma fenomenologia do que nunca se foi, mas precisou ir. Entretanto, soube ouvir o chamado silencioso de sua filiação ontológica. Essa sensibilidade de dona Jurema, traz consigo a marca de sua paisagem.

²⁵ Em nosso caso, o útero é interpretado como o primeiro lugar, a gênese de consciência de pertencimento, guiada pelos cuidados do habitar materno transferidas em uma interconexão biológica e ontológica. Essa ontogênese não se refere à um certo “essencialismo”, mas, a ideia de uma formação onde a ancestralidade percorre pelo sangue, sinapses do cotidiano e nas experiências como ser existente, no mundo.

Uma paisagem da fenomenologia ribeirinha. Essa “fidelidade telúrica”, como diria Moreia (2012), traz na sua essência o sentido de pertencimento de dona Durvecila, onde o lugar toma forma enquanto dimensão constituinte da paisagem. Nesta perspectiva, paisagens são constituídas por um conjunto de lugares, isto é, “mundos vividos” (Merleau-Ponty, 1994).

Lugar, aqui, refere-se, sobretudo, aos sentidos de vida, algo complexo e profundo, indescritível, mas permitindo-se à dimensão do sentir, perceber com a alma e o corpo dentro de um projeto cosmológico de si; lugar, com base em Dona Durvecila, manifesta-se como fenômeno da existência, indo e vindo por/entre/com outros espaços, pessoas e experiências.

Mas, há um retorno, e em seu âmago mais tocante da alma, sabe que “...tem um lugar da gente ali naquele lugar” e, portanto, o lugar nunca deixou ou deixa de ser um lugar; não existem “não-lugares”; existem lugares, somente, sejam eles bons ou ruins, e mediante essa “topoanálise” (Bachelard, 2000), lugar se torna verbo onde repousa a lucidez do pertencimento.

Evidentemente que não se trata de um processo determinista. Mas, de formações intimamente ligadas à um sistema cultural que, desde o útero, apresenta o lugar e suas filiações existenciais com a dinâmica do rio, das matas, dos animais e plantas, das entidades sagradas, dos rituais, das visagens e encantados que moram no fundo dos rios. Criança que aprende a não se banhar pós as 18h00min no rio; mulher que, durante seus ciclos menstruais, aprende a nem se aproximar do rio, pois o boto pode estar as espreitas.

Além disso, o tempo, ou melhor, a temporalidade ribeirinha, requer a compreensão para além dos sistemas categóricos das experiências humanas como a ideia de tempo “lento” ou “rápido”, pois há que se considerar a subjetividade e as inter-relações subjetivas com a dinâmica da paisagem. Nas palavras do Seo José Teixeira, morador da comunidade do rio Tejucaquara, podemos analisar:

Então o que é o tarefa? O tarefa é medir, tipo assim. Não cuida com ele. Fica com tudo, destruir tudo. Entendeu como é? Você vai na conta de uma saída alta, você apanha as cinco [latas de açai]. Cinco depois da manhã você apanha... Ele disse que você não tirou tudo, tá nenhum. Você tirou cinco pra se manter. Aí cinco ficou. Quando você se enrasca, você corre lá, né? Já disse que você se enrascou. Porque se você acabou as dez latas, apanhou as dez latas, acabou! E amanhã você tá enrascado. Aí de onde você mete a mão? É. Parte nenhuma, porque não tem macho, né? Era só aquelas dez latas. Você apanhou as dez,

acabou. Então, é igual palmito. Como você tem uma ponta que sai lá com dois mil palmitos. Você vai lá, tá alto. Eu vou tirando. Por isso aqui tem quatro palmitos. Oito palmitos, tira só quatro. Quatro e cinco. O que tiver quatro, tira dois. Dois fica. E assim vai. Você tira tudinho na ponta, mina de palmitos e fica palmitos. Pra você se manter com a saída. Porque você meter o machado lá, não é sempre que você vai ter a saída. Acabou tudo, né? Meteu o machado, derrubou tudo. Não, se for tirar do sol, não entra. Mas como é que mete o machado lá? Derruba? Derruba ele... Ó. Já começa daí desses dois vinhos. Né? Até chegar nas altas. Acabou tudo. Só fica esses um aqui. Agora bota ano neles, porque ele fica no tamanho dessa aí. Agora bota ano. Os dez anos? Aí pronto, fica difícil, escuta. No interior, se a pessoa soubesse de vir, regradar as coisas, não tinha outra coisa melhor não sei mas não, se eu quero, se eu não quero aí é, fica escasso né? aí é cruel aí acaba o dele, aí ele quer passar para o meu e esse aqui, tu, já dá para pegar? já no ponto de bater ele já? tirar as altas, tirar 2 2 fica 4, tira as 2 mais altas fica lá ali né? é, essa aqui, essa outra aí, tirou 2, ficou 4 Pronto, aí não acaba que cheguei. É verdade. É. Pessoas hoje em dia tem que trabalhar no mato, tem que trabalhar, trabalhar sério. E trabalhar não é só trabalhar, trabalhar com a cabeça. Vou atirando assim, vou atirando pra mim, vou atirando pra cá, pra não faltar. Se faltar pra ele, vai ser pior. Isso é (Diálogo realizado com seo José, 14 de dezembro de 2024).

O discurso de seo José revela uma sabedoria prática adquirida ao longo da vida. Ele compartilha métodos de manejo do palmito e do açaí que visam garantir que os recursos não se esgotem rapidamente. A ideia de deixar “dois palmitos” ou “cinco latas de açaí” reflete uma filosofia de consumo moderado e de cuidado com os ciclos naturais. “Você tira tudinho na ponta, mina de palmitos e fica palmitos. Pra você se manter com a saída. Porque você meter o machado lá, não é sempre que você vai ter a saída. Acabou tudo, né?”, disse Seo José. Neste contexto, Seo José busca descrever o limiar de um equilíbrio entre a extração dos recursos naturais e, ao mesmo tempo, respeitando o tempo da natureza. O uso do machado para cortar palmito, por exemplo, é realizado de forma que não destrua o ciclo de renovação do vegetal, e a coleta é feita de maneira gradual, para garantir que os recursos fiquem disponíveis para as próximas gerações.

O discurso de Seo José, nele mesmo, desvela uma pessoa consciente das práticas sustentáveis e de como a vida ribeirinha é cercada de uma íntima relação com a natureza. As expressões de Seo José são um desenho cuidadoso dos recursos naturais que fazem parte de seu cotidiano, mas também de um caráter que se preocupa “com a colheita do próximo ano”, preocupado que alguns possam não ter muito cuidado com isso.

Essa experiência temporal de Seo José permite, portanto, a consciência dos ciclos naturais, instaurando uma estrutura de linguagem com base na dinâmica da paisagem. Intrínseco à essa relação com a natureza, a percepção

ambiental de quem a experiência, surge como um discurso questionador sobre o conceito de “modernização” e “progresso” trouxeram a região.

À vista disto, a “tarefa”, com o qual Seo José contribui para essa economia, é um sinal comemorativo de uma abordagem ecossistêmica de métodos justos e sustentáveis de cooperação comunitária, através das atividades agroextrativistas e consciência de cuidados e respeito para com os ciclos da natureza, em destaque para o açaí e palmito. A “tarefa”, neste contexto social, ajuda a prever e organizar cuidados seguros para que esses sistemas ecológicos possam ser preservados para as gerações vindouras.

Essa relação com o tempo e a natureza é fundamental para a vida ribeirinha. Sua sobrevivência depende diretamente das fases e ciclos naturais e deve sempre adequar suas intervenções humanas aos tempos da natureza. Essa concepção do tempo como cíclico e dinâmico e as escolhas de quando e como realizar certas atividades são centrais para a continuação da vida.

Disse Seo José: "Você vai na conta de uma saída alta, você apanha as cinco [latas de açaí]. Cinco depois da manhã você apanha... Ele disse que você não tirou tudo, tá nenhum. Você tirou cinco pra se manter. Aí cinco ficou." Notar os termos “manter” a quantidade e não tirar tudo implica que a meta não é obter tanto de cada recurso quanto possível, mas, em vez disso, garantir que o ciclo continue em vez de um componente se esgotar. “Não tirar tudo...” é um tipo de gestão ambiental nascente das experiências, ocorrendo de forma sustentável, nas estratégias consciente do cotidiano.

É interessante notar também que o discurso faz referência a uma sabedoria cultural profunda, que envolve tanto o conhecimento da natureza quanto a experiência com práticas comunitárias e familiares, desvelando sentidos de responsabilidade. O fato de “trabalhar com a cabeça” — ou seja, planejar e pensar no futuro — é uma lição importante que é passada dentro da comunidade, mas que também tem um aspecto pessoal e introspectivo. O saber não é apenas técnico, mas envolve uma leitura atenta dos ciclos naturais e uma ética de preservação que se aprende no cotidiano.

Existe o “tempo do rio”, o “tempo das plantas”, o “tempo do açaí”, o “tempo dos animais” e, inclusive, o “tempo das visagens”. O/a ribeirinho/a não é somente um ser ativo em seu cotidiano, mas, também, conduzido pela dinâmica da paisagem circundante. Ao perceber essa dinâmica, o/a ribeirinho, desde a sua

mais tenra infância, vai sedimentando a consciência de pertencimento, com base em suas experiências, sejam boas ou ruins. Essa “topoanálise” (Bachelard, 2006), diz respeito ao “mundo percebido” (Merleau-Ponty, 1994) como importante dimensão para organização da vida ribeirinha.

A maneira como as sociedades humanas se relacionam com o ambiente físico ocorre através de atitudes e da atribuição de valores a determinados elementos que compõem este ambiente. O ato de classificar estes elementos por meio da utilização de categorias culturais remete aos diferentes tipos de experiências que cada sociedade possui na relação que estabelece com o meio ambiente. Nesse sentido, noções como as de lugar e espaço, embora sejam categorias universais do pensamento humano, seus conteúdos, significados, são contextuais, ou seja, são o resultado da experiência de cada sociedade interagindo com o meio ambiente (Alencar, 2002, p. 125).

A consciência de lugar nos permite ter direcionamentos de “mundo”. Experiências resguardadas no íntimo da memória que, ao longo da vida, vai se manifestando na abertura interpretativa de sentidos de vida. Essa hermenêutica do lugar é uma leitura onde ser e mundo estão interconectados, assim mesmo como mãe e o filho, em gestação, estão por meio do cordão umbilical. A gênese dos sentidos de vida e lugar, desvela-nos, a importância do primado das experiências humanas e suas intersecções com o ambiente que as contextualizam culturalmente.

A “percepção ambiental” (Tuan, 2013) de seo José traz à luz, ao mesmo tempo, um tempo poético e empírico, convergindo com o que Loureiro (2016) reconhece com “o ritmo das marés, em sua regularidade telúrica”, em que o ser amazônico habita a temporalidade do sublime, vivendo o cotidiano como experiência de transcendência, desafiando constantemente a lógica “moderna” cartesiana. Instaura-se, então, uma pedagogia da contemplação, do olhar que modelam o pensamento, onde o rio é metáfora da existência.

Rumo à outros mergulho, é interessante enfatizar a trajetória de vida de seo José Teixeira, homem das águas que, em sua inteireza, incorpora sabedorias do tempo entranhadas na percepção da finitude e da transformação, cuja práticas e saberes coincidem com a temporalidade das águas. Evoca-se, a “tarefa” de que descreve seo José como trabalho cotidiano, mas, em uma mesma sintonia, como modo de estar-no-mundo, no qual o cuidado com a mata, o manejo adequado do açai e do palmito se inscreve em um ritmo de consciência sustentável, que

requer sabedoria, prudência e respeito para com a natureza. Uma ética do tempo como princípio da sustentabilidade.

III. O rio como espaço de vida: práticas culturais, econômicas e espirituais

“Dessa meditação devaneante do caboclo explode o entusiasmo da imaginação, revolucionando as hierarquias lógicas entre o real e o irreal. Numa paisagem que ainda, em grande parte, não guarda vestígios da intervenção humana, nem modificadora, nem moralizadora, os rios e a floresta se oferecem como um espaço aberto aos trabalhos e os dias do caboclo, à criação dessa teogonia cotidiana, no misticismo de sua vertigem do ilimitado. Para viver de uma forma ilimitada, convive com seres sobrenaturais, porque somente a imaginação consegue ultrapassar os horizontes. Foi a boiuna, cobra grande mítica, que, ao agitar-se, fez o barranco ruir; o curupira fez o caçador perder-se na mata; a Yara fez afogar-se de sedução aquele que, aparentemente, não tinha razões para morrer no rio; a tristeza não veio da alma, mas do canto do acauã, o pássaro dos maus presságios.”

Paes Loureiro (2016, p. 127).

O rio, na experiência ribeirinha de Tejucaquara, constitui mais do que um elemento físico-natural ou um simples curso d'água que permite a circulação de mercadorias e pessoas. O rio, nele mesmo, é o espaço de vida onde se inscrevem práticas culturais, econômicas e espirituais que sustentam a existência em “Teju”. A temporalidade do rio representa a mobilidade dos modos de ser-no-mundo, os quais coadunam uma cosmovisão que reconhece na água a primordialidade de todas as coisas.

Essa compreensão se desvela na comunicação cotidiana, linguagem própria que se manifesta na extração do açaí, no transporte, na pesca e nas rezas, em narrativas, mediados pela habilidade da escuta, do olhar poético. O rio expressa, e essa manifestação pode ser traduzida em tempos de espera e de ação, em signos da paisagem que estruturam uma linguagem própria do habitar ribeirinho em Tejucaquara. Nessa perspectiva, como analisa Heidegger (2003), habitar é um modo de existir no mundo, onde, a linguagem enquanto casa do ser, expressa-se em comuns cações, onde, em nosso caso, para o ribeirinho marajoara, a relação com o rio torna-se uma forma de linguagem ontológica.

A linguagem das águas, portanto, é anterior à palavra, sendo gesto, som, corpo e memória, cheiro, tempo e espaço, tudo ao mesmo tempo, como uma

aquele da vida ribeirinha, dialogando com o que Loureiro (2016) denomina de “poética do imaginário”, onde, por sua vez, o ser ribeirinho cartografa suas experiências em símbolos que o ligam à natureza em diálogos pulsantes. Nesse sentido, o rio se caracteriza como eixo organizador das práticas de subsistência familiar e da espiritualidade ribeirinha, coligando dimensões materiais e míticas em uma (quase) mesma tessitura existencial.

As práticas culturais ribeirinhas de Tejucaquara emergem dessa relação íntima com o rio, onde mitos, crenças e rituais reforçam sua centralidade na organização social. Nesse sentido, Schutz (2012) enfatiza a importância da intersubjetividade como meio de construção do sentido do mundo, e no contexto ribeirinho, a oralidade, neste caso, desempenha um papel fundamental no compartilhamento de saberes a respeito do rio e seus encantos:

Olha, um dia desses nós tava tudo deitado, já, aqui na sala mesmo. Não demorou muito, era quase onze horas da noite; os pequenos já tavam tudo dormindo, mas eu fiquei acordado mexendo no celular. Te juro, quando eu comecei a ouvir uma passos assim, alguém andando pela ponte bem devagar, só o barulho da tábua, assim, arranhando como se tivesse alguém andando. Égua eu não acreditei, pensei que era até um ladrão ou um bicho, o cachorro do vovô. Quando eu abri a janela só vi negócio, tipo uma visagem pulando dentro n'água. Te juro. Outra vez a vovó viu também e levou um susto. Tem que logo olhar pros pés pra ver se é o boto. Quando foi pra li outra vez, a gente ouviu barulho de música de festa, mas lá não tem mais nada por que dizem que uma cobra grande derrubou tudo lá, mas quando a gente passa lá ainda ouve o barulho, parece que ainda tem pessoas lá ainda na festa, tipo uma festa mesmo [...] Eu acredito né, por que a gente tá vendo, ouvindo, qualquer dia desse vou levar o senhor lá, bora ver se tem coragem (Conversa realizada com Gabriel, no dia 02 setembro de 2024).

Gabriel é um jovem de 18 anos de idade e mora na comunidade do rio Tejucaquara desde a infância. Por meio de suas experiências, descreve um pouco de seus contatos com entidades do rio e da mata, encantados que fazem parte do “mundo da vida” (Schutz, 2012) ribeirinho. O rio, além de ser um espaço de vida material e econômica, é também um território de espiritualidade. À vista disso, a fenomenologia das águas busca se aproximar de um mundo simbólico no qual o sagrado se manifesta em sua fluidez, mistério e na quietude do rio e da mata. Para os ribeirinhos, as águas são habitadas por espíritos e forças ancestrais, exigindo respeito e rituais específicos.

Nesse contexto, Heidegger (1969) discute a experiência do pensar como um ato de escuta, que, em nosso caso, na comunidade ribeirinha, essa escuta se

dá no silêncio contemplativo do rio, nas marés que ditam os tempos de pesca e nas práticas culturais feitas para garantir proteção e fartura.

Os relatos de entidades das águas, como o boto e a cobra-grande existem como expressões de uma cosmovisão em que a natureza comunica-se com a comunidade, orientando práticas de respeito e cuidado ambiental:

Quando foi...ah! semana retrasada quando nós saímos para caçar começou, rápido, um assobio meio forte, os pequenos começaram a ficar com dor de cabeça e a reclamar. Aí nós voltamos pra casa, não demos conta. A mesma coisa aconteceu um conhecido daqui mesmo do rio (Tejucaquara), mas ele escutou o assobio e mesmo assim foi, será que ele é doido?! Aí tá, depois de quase dois dias acharam ele, jogado na beira, quase caindo no rio, por que se ele caísse já era, até achar ele... Só que ele falou que não lembra de nada, nem bebido ele tinha! Ele só falou que ficou tudo girando e não lembra de mais nada, e pior que ele tava com um monte de caça, já pensou que tudo sumiu dele?! Cara, tô te falando, foi bem esse tal de Curupira, o senhor conhece, né? Um dia dessa a nossa professora lá da escola dele pra gente, mas a gente vai assim mesmo, por que o cara tem que saber respeitar a mata, quer pegar tudo de um vez só... (Conversa realizada com Gabriel, no dia 02 de setembro de 2024).

As profundas relações entre a comunidade e os seres encantados, estão diretamente ligadas à economia local, haja vista que a consciência do consumo excessivo dos recursos podem prejudicar o bom funcionamento do ecossistema. Além disso, há consciência geral do respeito com relação ao período do defeso, momento de reprodução de algumas espécies de animais, essenciais para a subsistência familiar. A colheita do fruto do açaí é realizada em grande escala no verão, iniciando no mês de junho e estendendo-se até o início de setembro. O bom manejo de produção e extração do açaí são substanciais para a comunidade, onde muitas famílias dependem deste fruto (Figura 15).

Figura 15 – “Apanhando” açaí em um furo na comunidade Tejucaquara.



Fonte: pesquisa de campo, 2024.

A paisagem, longe de ser uma simples composição visual, constitui um espaço vivido e carregado de significados. Não obstante, interação entre os jovens apanhadores de açaí, o rio e a mata refletem uma linguagem, um reconhecimento dos elementos que estruturam o habitar.

Como analisa Tuan (2013), o lugar é construído e sentido a partir das experiências sensíveis que atribuem sentido a um determinado espaço. A árdua caminhada na mata, o esforço para subir na palmeira e a colheita do fruto exigem habilidade e disciplina do corpo, reafirmando esse pertencimento, pois desvela práticas e saberes culturais que estruturam a vida comunitária de Tejucaquara (Figura 16).

Figura 16 – Jovem indo em busca do açaí.



Fonte: pesquisa de campo, 2024.

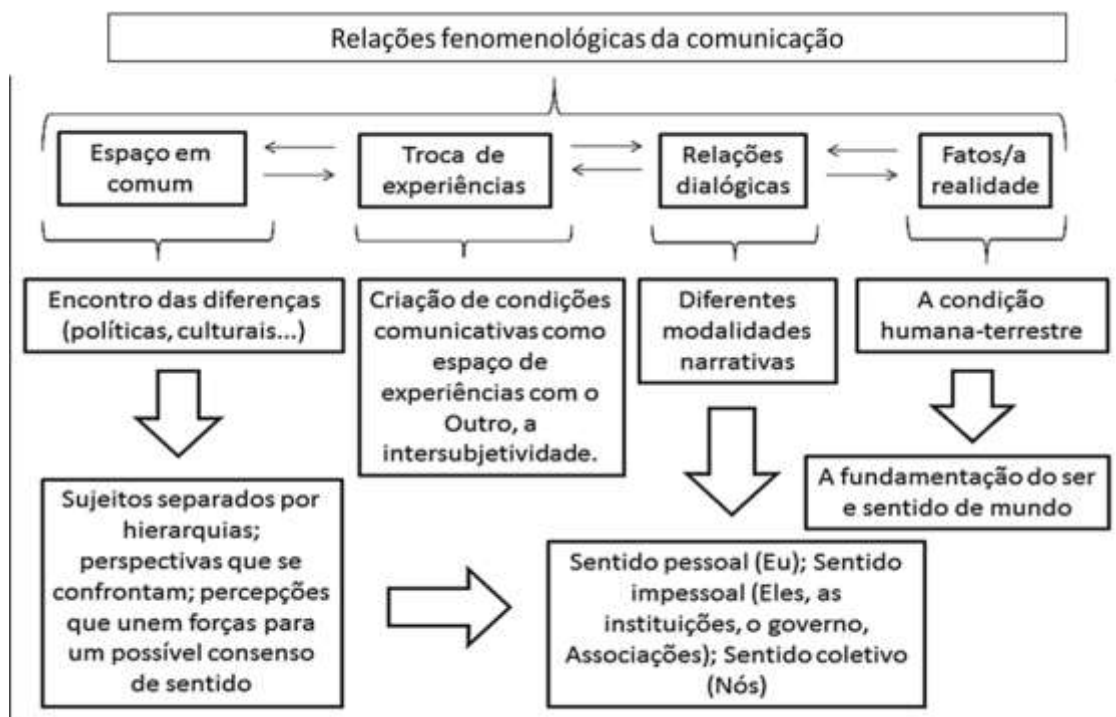
A imagem de um jovem atravessando a mata em busca do açaí sintetiza uma relação profunda entre corpo, natureza e cultura. Ao adentrarmos a mata, silêncio, a aparente quietude chama nossa atenção. É necessário ter uma grande habilidade espacial e sensorial neste ambiente. O deslocamento do adolescente na mata não se configura apenas como um ato físico, mas como um fenômeno comunicativo e socialmente significativo, estabelecendo uma possível fenomenologia comunicativa, sendo mediada pela paisagem.

Acompanhando o jovem apanhador de açaí, é impossível não admirar sua capacidade corpórea de movimenta-se pelos “isolados” igarapés e desafios naturais que são, a quem se dispõem, impostos a nós como um teste de dignificação de ali poder estar. Interpretando essa experiência, é natural lembrar do seguinte pensamento de Cecília Bajour (2023, p. 88): “No silêncio considerado a partir de uma dimensão dialógica, o ouvido torna-se o corpo em sua totalidade [...]”. Linguagem, cuidadosamente direcionada aos ouvidos seletos, os que sabem prestar atenção a si mesmo, deixando-se habitar na construção sensível de significados de vida e sentidos de lugar.

O caminhar entre as árvores estabelece uma interação com a paisagem, ativando memórias coletivas e transmitindo saberes ancestrais. À vista disto, Alencar (2007) destaca a importância das paisagens amazônicas para além de um mero cenário naturalista, mas um signo continuamente transformador e transformado pela ação humana em conjunto com narrativas vivas transmitidas oralmente. Há uma relação de “topofilia”, como nos lembra Tuan (2013), sensibilidade ontológica onde o jovem que, ao andar pela mata, mistura-se com a paisagem circundante, carregando consigo saberes ancestrais estruturados pela memória social.

Mediante à fenomenologia da comunicação, conforme Castro (2013), revela-se que, todo gesto, deslocamento e ação, atitudes e valores cotidianos expressam uma linguagem que transcende a formatação imediatista do saber. O jovem que adentra a mata dialoga com a natureza ao compreender os caminhos, e isso, por sua, demanda tempo, paciência e escuta ativa com relação ao silêncio como recurso pedagógico desta vivência, ao reconhecer, por exemplo os sinais do ambiente e ajustar seus movimentos do corpo conforme a paisagem circundante. Pode-se dizer, que, nesta experiência sujeito-ambiente, manifesta-se uma possível relação fenomenológica da comunicação (Figura 17).

Figura 17 – Fenomenologia da comunicação ribeirinha.



Fonte: autor, 2024.

Essa perspectiva permite-nos interpretar como se constroem os sentidos individuais e coletivos no cotidiano da comunidade ribeirinha de Tejucaquara. A memória, por sua vez, atua como um elemento estruturante na construção do sentido de mundo vivido ribeirinho. Segundo o esquema conceitual, a “criação de condições comunicativas” resulta na formação de um sentido pessoal (Eu), impessoal (instituições, governo) e coletivo (Nós). No contexto ribeirinho em questão, esse processo se manifesta na relação entre indivíduos e suas histórias de vida, fortalecida por práticas culturais como festividades, espaços religiosos e modos de organização comunitária.

Em outras palavras, o professor Luciano nos ensina:

E isso é um exemplo da maioria das pessoas que acontecem aqui na nossa região, é assim. O pai, é muito difícil aí chegar com o filho pra conversar, pra dizer o que o filho tem que fazer. Só que o exemplo passa, entendeu? O exemplo mostra. A criança vê o filho, o pai, a criança vê o pai colocando uma tapuia, e aí aprende a colocar uma tapuia. A criança vê o pai indo a palhaça aí. Olha, meu filho maior, de oito anos, ele vê eu indo pro mato, muitas vezes procurar sair. E aí, esse ano ele já falou, pai, eu quero ir com o senhor. Eu falei, ‘não, você não pode ir’. ‘Você não pode ir, é perigoso, tem alguns insetos, cobras’. Só que ele já tem essa vontade, né? Só que alguns pais, não tem com quem deixar, e aí leva o filho pro mato. E assim a criança aprende, aprende a apalhar, aprende a pescar, aprende a colocar a malhadeira, aprende a viver na nossa região. A nossa região é muito rica, muito, muito, muito rica de produtos naturais (Conversa realizada com professor Luciano Pinheiro, no dia 02 de setembro de 2024).

A modalidade narrativa do referido professor interconecta-se com o tempo vivido, desvelando a maneira de como os sentidos de mundo fundamentam-se na “corporeidade” (Merleau-Ponty, 1994). Quando o professor narra o aprendizado compartilhado do filho, analisando o pai “colocando uma tapuia”, “indo pro mato”, “apalhando” e “pescando”, em seu âmago, manifesta-se um tempo-espaço em comum, “mitopoético” (Loureiro, 2016) no qual o saber manifesta-se na coexistência, não necessariamente a partir de uma instrução técnica e formal, mas, pelo exemplo. As palavras do professor das águas nos faz lembrar de Paes Loureiro, ao considerar:

O imaginário testemunha nossa liberdade de criar. Estamos colocados no lugar das manhãs do mundo. A margem do rio e da floresta é o *sfumato* entre o real e o não-real, o espaço esfumado que contorna as coisas, tornando-as vagas e misteriosas. O irreal ou não-real deixa de ser o que está escondido, submerso no real. Ao contrário. Ele se revela

ao trabalho dos sentidos no *sfumato* desse livre jogo entre imaginação e entendimento, que é a poética do imaginário na cultura amazônica. Mais do que para dar lição, moralidades, ordenamentos, as fições mitopoéticas ribeirinhas são para revelar a beleza; menos que estímulo à reflexão, brevíário de certa moral a seguir, estimulam mais o prazer de sentir e ver. O caboclo, por sua mitopoética, não mente ou falta com a verdade. Ele faz aquilo o que Coleridge chama de ‘suspensão da descrença’ (Loureiro, 2016, p. 130).

Neste momento, é interessante observarmos as confluências entre a percepção de Luciano e Gabriel. Entre o rio e a floresta, o espaço vivido por ambos – cada um à sua maneira – manifesta-se como uma paisagem de pulsantes relações simbólicas, onde os mundos, humano e espiritual, se (re)entrelaçam no ritmo das águas, das experiências e das memórias.

Na narrativa de Gabriel, o som da ponte e a aparição noturna que mergulha no rio evocam o “sublime representando o irrepresentável” (Loureiro, 2016, p. 127), em que o cotidiano se mistura ao mistério, onde o medo se confunde com a presença do encantado das águas. O rio é, assim, uma fronteira porosa entre o mundo humano e o das visagens.

Essa relação poética e espiritual, transfigurada em experiência sensorial, confere às águas uma densidade existencial, onde, de certo modo, a percepção ribeirinha se converte em “mitopoética” e onde a palavra narrada é também ritual e memória (Loureiro, 2016). A visagem que mergulha dentro d’água, o som distante de uma festa e pessoas dançando que não cessa, tudo isso compõe o imaginário ribeirinho como realidade vivida e poética do imaginário na cultura marajoara.

Esse mesmo rio é o cenário da aprendizagem cotidiana que o professor Luciano descreve, o pai e o filho, a tapuia e a malhadeira, o mato e a palhaça, manifestando um “trajeto antropológico” (Loureiro, 2016, p. 129), entre natureza e cultura, onde o ribeirinho de Tejucaquara se faz síntese desse diálogo incessante. No gesto de ensinar o filho a pescar, Luciano, professor das águas, ensina as técnicas e, ao mesmo, as transcende ao reinserir um modo de habitar o mundo, vivendo o rio como extensão do próprio ser, do corpo, tal como seu pai, o curandeiro Luiz Pinheiro, o ensinou pelo exemplo em vida.

As experiências manifestam-se como uma pedagogia silenciosa das águas, em que o exemplo cotidiano potencializa uma comunicação pelo fazer, na observação silenciosa e, portanto, intersubjetiva, onde corpo e linguagem tornam-se um só. Pai e filho, então, reestabelecem um ligação primordial ativada pelo

cotidiano, uma relação ontológica no sentido mais profundo da existência, pois trata-se do diálogo entre gerações, intersubjetividades ancestrais entre o humano e a natureza, segredos, encantarias e trabalho, entre o se apresenta, e o que permanece na penumbra.

De um modo geral, a fenomenologia da comunicação, manifestada pelo cotidiano, é, de certa maneira, uma fenomenologia do pertencimento, fundando-se em uma perspectiva em comum de sentidos entre o “eu” e o “nós”, entre o indivíduo e a comunidade, entre o humano e os mistérios da natureza.

Esse processo comunicativo envolve intersubjetividades entre corpo e paisagem, na qual a experiência sensível e o conhecimento tácito são elementos estruturantes, enfatizando a ideia de que a comunicação cotidiana, nesta conjuntura, pode operar na banalidade do *fatalório*, mas também pode desvelar, simultaneamente, experiências autênticas quando emerge como um ato enraizado na existência ribeirinha. A busca pelos cachos de açaí maduros, por exemplo, se constitui como um modo de ser-no-mundo, onde o corpo é elo entre práticas cotidianas e o ecossistema de várzea constituinte da paisagem.

Na comunidade do rio Tejucaquara, a comunicação ocorre por meio desta dinâmica única e que reflete os elementos apresentados como “fenomenologia da comunicação ribeirinha”. O “espaço em comum” está presente nas interações cotidianas no ecossistema de várzea, nas caneludas casas sob o rio e no tempo compartilhado na preocupação das atividades cotidianas, como a coleta do açaí. Nessa formação ancestral e cosmogônica, as trocas de experiências se manifestam na transmissão desses saberes, nas histórias oralizadas pelos mais experientes, na prática da pesca e do extrativismo, elementos esses que, simultaneamente, estruturam a identidade coletiva da comunidade ribeirinha (Figura 18).

Figura 18 – Jovem “Desbuiando” o açáí.



Fonte: pesquisa de campo, 2024.

O vínculo entre o jovem e a mata se fortalece pela memória social, na medida em que cada trajeto percorrido é um reencontro com a história do lugar. À vista disso, Alencar (2007) argumenta que as narrativas orais são fundamentais para a construção da identidade em espaços de contínua transformação, como as várzeas amazônicas. Mesmo diante das mudanças climáticas e da mobilidade das comunidades ribeirinhas, a memória do lugar se preserva através dos relatos transmitidos entre gerações. O ato de colher o açáí, portanto, não se reduz a uma prática mercadológica, mas representa a significação de conhecimentos ancestrais que podem definir a relação sociedade-natureza (Figura 19).

Figura 19 – Organizando e verificando a qualidade do açaí no paneiro.



Fonte: pesquisa de campo, 2024.

As imagens desvelam uma parte da essência de “apanhar” o açaí e seu profundo diálogo entre a dinâmica da natureza e os saberes ribeirinhos. O jovem, concentrado na seleção dos frutos, manifesta em sua habilidade sensorial com esse espaço um saber transmitido por gerações. Seu corpo em contato direto com o solo e sua postura diante do paneiro cheio de açaí, evidenciam a inseparabilidade entre técnica e pertencimento ao lugar.

O rio, por sua vez, desempenha uma função essencial nesse processo, de modo em que suas águas possibilitam o deslocamento dos ribeirinhos e asseguram o transporte da produção. O ritmo das marés e os ciclos lunares influenciam diretamente na colheita e determinam o acesso às áreas de extrativismo. A rio e a floresta, nesta conjuntura, estabelecem uma relação de coexistência em um formato de interdependência que estrutura o cotidiano e a organização do trabalho na comunidade.

A economia ribeirinha é igualmente moldada pelos fluxos do rio, destacando-se pela pesca, pelo extrativismo e pela circulação de bens e pessoas.

Diferente do modelo capitalista ocidental, que dissocia natureza e produção, a cultura ribeirinha compreendem a economia de forma relacional, onde o manejo sustentável dos recursos é essencial para a continuidade da vida comunitária. Como forma de contribuir aos estudos socioambientais, essa economia tradicional – ontologicamente associada ao desenvolvimento à luz de quem habita o lugar – deve ser vista como uma alternativa viável para o desenvolvimento sustentável da Amazônia, valorizando os saberes locais como práticas ecológicas eficazes.

“Apanhar” o açaí envolve saberes e práticas culturais enraizadas no conhecimento ancestral. Os jovens “apanhadores” de açaí dominam a técnica de subir nos açaizeiros com precisão. Evidentemente, não é um trabalho fácil, pois requer um grande esforço físico e habilidade espacial nas matas em busca do fruto. Nesse sentido, a escolha dos cachos maduros exige paciência, experiência e percepção sensível com relação aos ciclos naturais do açaí. Além disso, há premência de um armazenamento e transporte dos frutos de maneira cuidadosa para preservar a qualidade para consumo familiar e comercialização (Figura 20).

Figura 20 – organização familiar em função do açaí.



Fonte: pesquisa de campo, 2024.

Nesta fotografia é possível observar seo José orientando seu neto no manejo do açaí, o objetivo é medição do fruto para que o mesmo seja vendido para o “comprador”. A oralidade, neste processo, é um dos pilares fundamentais dessa comunicação intersubjetiva. Nessa perspectiva, compreende-se, conforme

Castro (2013, p. 26), que “é no cotidiano que o ser é com outros e, em consequência, é quando é com outros – no cotidiano, portanto – que o ser se comunica”. Essa perspectiva converge na realidade ribeirinha em questão, onde a história e os valores comunitários são perpetuados em uma relação entre “Ser-aí” (*Dansein*) e “ser-com-outros” (*Mitsein*), onde, por assim dizer, o mundo ribeirinho ocorre em função dessa coexistencialidade intersubjetiva, fortalecendo a dimensão fenomenológica da comunicação na conjuntura ribeirinha de Tejucaquara (Figura 21).

Figura 21 – Comercialização do açaí.



Fonte: pesquisa de campo, 2024.

A economia familiar e comunitária se estrutura a partir dessa ação comunicativa. Primeiramente é necessário a extração do açaí, depois o processo para “desbuiar” e a catação do fruto, em seguida a separação em paneiros, classificadas em “rasas”, sendo cada “rasa de açaí” um determinado valor conforme o período do ano. No clímax da última safra, que se inicia em junho e estende-se até setembro, uma “rasa de açaí” girava em torno de R\$ 140, 00. Logo depois da separação e catação do fruto, espera-se pelo “comparador”, sendo esse responsável em vender as “rasas” para o “atravessador”.

Nesse contexto, é interessante destacar que a organização social do trabalho na comunidade ribeirinha de Tejucaquara se estrutura por meio de relações comunicativas vividas cotidianamente e intersubjetivas que, por sua vez,

transcendem a lógica estritamente mercadológica, constituindo-se, a partir de laços de confiança entre os diferentes agentes envolvidos, como proprietários de terra, “apanhadores”, compradores/revendedores e atravessadores, um sistema vivo de confiança e sociabilidade.

Nessa conjuntura, a comercialização do açaí caracteriza-se não apenas economicamente, viabilizando o acesso a bens essenciais para as famílias (energia elétrica, eletrodomésticos, etc.), mas, ontologicamente, também fortalece uma rede de desenvolvimento local e cooperação que dá sentido ao pertencimento comunitário, estabelecendo um ato comunicativa por meio de uma linguagem em comum. A linguagem, nesta conjuntura, enquanto fenômeno intersubjetivo fundamental (Castro, 2013), desempenha um papel central na construção desses vínculos, possibilitando o compartilhamento de significados a respeito de trabalho, comunidade e a produção da identidade local.

Nesse mergulho conceitual, apresenta-se – ainda que, de um modo geral – uma estrutura que possibilita a análise da comunicação ribeirinha a partir de uma perspectiva fenomenológica, convergente ao constructo comunicacional da intersubjetividade que, por sua vez, se manifesta na interação entre o “ser-aí” ribeirinho em um espaço comum, em uma comum ação, na troca de experiências e na gênese de condições comunicativas baseadas em relações dialógicas com a realidade, isto é, na coexistência em ser-com-outros.

Com base nisso, vejamos o que seo Donato, morador da comunidade Tejucaquara há 35 anos, tem a nos dizer:

[...] aqui na comunidade nossa, o pessoal que mora que no rio [Tejucaquara], dificilmente a gente vê uma briga, é mais quando bebe ali pra cima, mas tirando isso, é calma como o tu tá vendo. Mas, as vezes tem briga, principalmente quando é época de eleição e o tu já viu, né? É cada uma pra um lado. Aqui em casa mesmo já falei que isso não existe, esse negócio de briga por causa de política. Claro que a gente tem nossa preferência e tem que respeitar a do outro, né, mas se vier perturbar aí já não é legal, por que eu não perturbo ninguém, né. Sim, eu vejo uns pessoal, os homens que vão pro mato apanhar a açaí no terreno dos outros reclamarem que não tão pagando o justo, o combinado, e isso é um problema pra eles todos. O certo é pagar meio a meio, aí não tem choro pra nenhum lado, mas já viu, né... Mas uma briga nossa mesmo é com relação coisas básicas, né, luz, agora que chegou o tu pode ver, internet se não tiver essa aí, como é...sim, essa *Starlink* não presta pra gente acessar nada, e hoje em dia o tu sabe, é tudo internet [...]
(Conversa com seo Donato, realizada no dia 04 de julho de 2024).

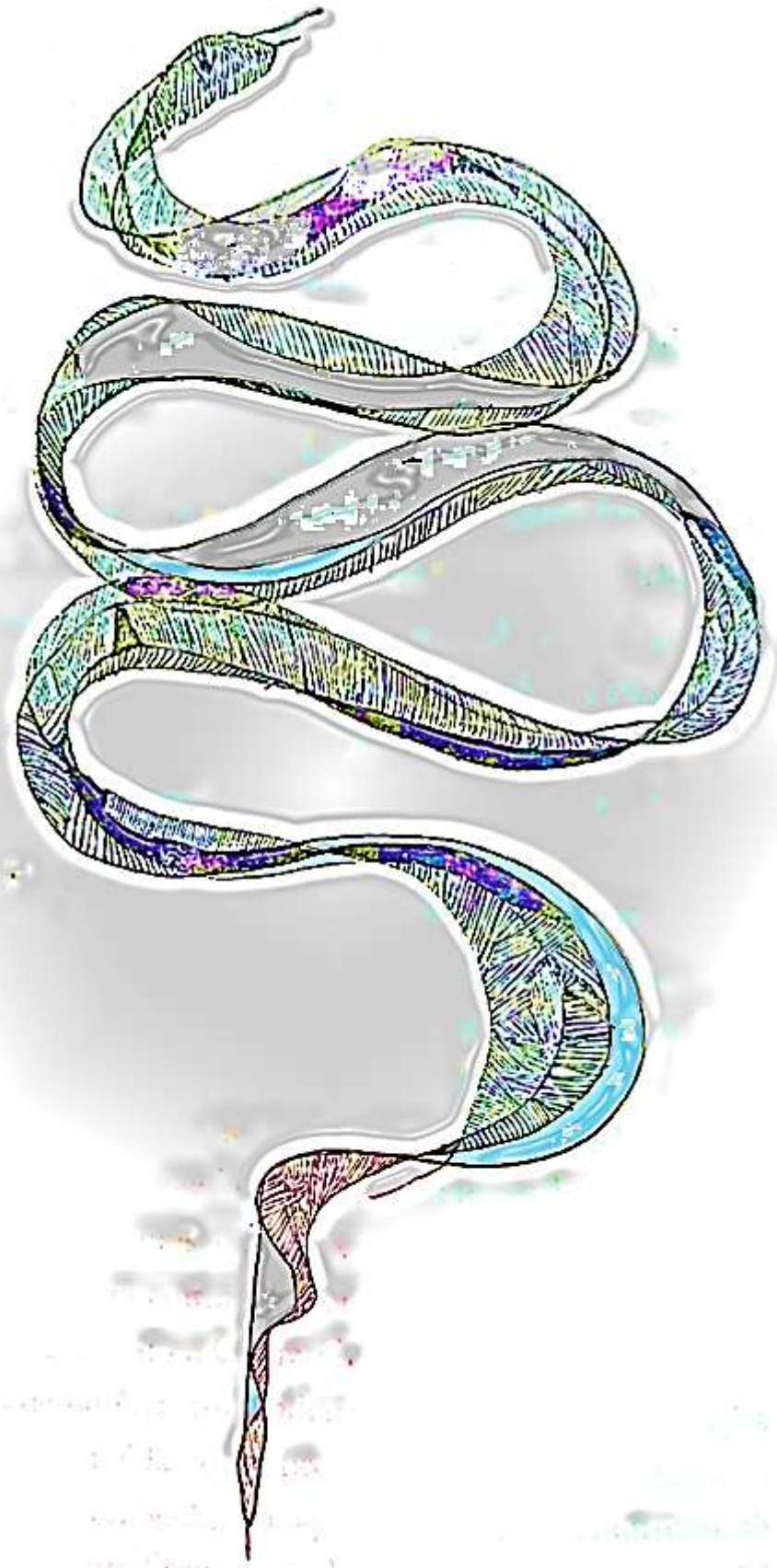
Conforme o diálogo com o seo Donato, não significa que não existam conflitos, represarias ou perseguições no campo argumentativo nesta realidade ribeirinha. A ideia de repensar os mecanismo existentes em um contexto ribeirinho em seus diferentes núcleos escalares em comunidade – família, igreja, trabalho, festividades – é justamente por considerar a existência de conflitos e *como* a comunidade, em suas criações de espaços comunicativos que atravessam o espaço-tempo (sabres ancestrais), resolvem essas problemáticas sem, no entanto, perder o sentido originário de “comunidade” (?).

Acredita-se que o diálogo entre as diferentes modalidades narrativas mencionadas no esquema acima, encontram, talvez, uma forma como os habitantes da comunidade do rio Tejucaquara compõem-se e se reconhecem enquanto comunidade, lidando, cotidianamente, com as diferenças políticas, sentidos de vida e questões religiosas, que não são poucas.

O trabalho coletivo, como a coleta do açaí, exemplifica, neste caso, a interdependência social para o bem viver em comum e, assim sendo, limitando possíveis desentendimentos em escala comunitária, onde diferentes perspectivas se encontram, se confrontam, mas, não obstante, buscam por um máximo denominar comum para a resolução de problemas cotidianos.

Nas entre linhas existenciais e ontológicas nesta rede de significações, a etnografia sensorial (Castro, 2024) nos ajuda a compreender como as experiências do habitar e do sentir-junto guiam as dinâmicas produtivas e organizacionais da comunidade, onde a vivência cotidiana do extrativismo do açaí se entrelaça e confunde-se à formação de um modo de ser e estar no mundo.

Dessa forma, o trabalho ribeirinho emerge como um fenômeno complexo, na qual, mediante à essa “complexidade amazônica” – como diria Moreira (2012) – as relações sociais, sendo econômicas, religiosas e espirituais se reencontram na partilha dialógica de sensibilidades próprias de sentidos de vida, fundamentando uma ontologia do desenvolvimento local ancorada na vivência factual do lugar.



A young boy with short hair is sitting in a white canoe on a river. He is wearing a white tank top and dark shorts. He is holding a wooden paddle. The background shows a riverbank with trees and a building. The image is in black and white with a light overlay.

MERGULHO III

**Saber habitar – diálogos entre práticas
ancestrais e desafios da modernidade
em Tejucaquara**



I. O habitar como expressão dos sentidos de vida e lugar

“Entre camarões, açazeiros,
engenhos e palácios em ruínas
uma cobra lunar dorme em teu nome
sufocando teu ser
e teu destino.

Muaná! Muaná!

Cunhã guerreira
teu nome se fez e hoje é legenda
na história mal contada deste chão.

Muaná! Muaná!
Rosa cabocla
do jardim de Tupã dependurada
nos dourados cabelos do amanhã.”

Antônio Juraci Siqueira,
Maré Urbana X – Muaná, 2010, p. 46.

Que significa habitar a Amazônia? Habitar não pode ser compreendido no sentido de simples fixação sobre o chão, mas como um sentido profundo inerente ao ser que somos, na constituição fundamental e originária de mundo, no sentido mais profundo de se demorar em um espaço, da consciência de pertencer à terra que se desvela como morada do ser (linguagem ontológica) e não apenas recurso

(linguagem técnica). Linguagens que não são antíteses, mas complementares entre si mediante o ato de “resguardar” (Heidegger, 1954). E resguardar é saber reinventar, na “confluência”, como diria Nego Bispo, entre o que é o que se apresenta, sem, no entanto, perder sua essência. Resguardar a terra é deixá-la ser, com suas águas, ciclos e ausências, confluências e modos de existência.

O Habitar transcende a mera localização geográfica, um espaço às margens do rio. Pertencer ou ser ribeirinho vai para além de morar em casas de palafita e todas as demais formas caricaturalizadas, inclusive por alguns materiais didáticos e pedagógicos. A dimensão do ser existente ribeirinho diz respeito ao ser do ato experienciado, isto é, há necessidade do cuidado de aproximação e compreensão de um mundo que se desvela, nele mesmo, pelo ato recíproco de permitir-se ao demorar-se, ao desvelar-se.

É neste cuidado, conforme Nunes (2017), que o habitar manifesta-se como fenômeno da existência humana, e sua mínima compreensão permitida. Nessa perspectiva, o habitar ribeirinho em Tejucaquara se apresenta por meio da memória, das relações intensas com a paisagem, frutificando sentidos de vida e lugar. As palavras manifestam esse fenômeno da vida ribeirinha, onde, agora, o cordão umbilical, embora gestado em outro lugar, é concebido neste, conforme as palavras de dona Maria Alda, uma das habitantes mais antigas deste lugar:

Eu moro aqui em Tejucaquara há muitos anos, uns 50 anos. Cheguei pra cá, aí arranjei marido, construí a minha família e estamos aqui. Tejucaquara já foi um lugar muito farto. Acabou, você ver, e agora não está muito farto, mas não está ruim. Agora, assim, é um lugar muito bom. Minha família está aqui, meus filhos estão aqui, meus filhos estão aqui. Eu vim pra cá com 17 anos. Aqui estou 50 e poucos anos. Eu tenho criança [referindo-se às suas netas]. A forma de trabalhar, eu não penso em sair daqui, estamos aqui. Vejo meus filhos aqui. Conheci a minha família aqui. Eu nasci em Boa Vista. Eu vim de lá, sou de Boa Vista. Meu esposo que era daqui, aí arranjei. Depois que eu vim de lá, eu moro aqui há uns 50 e poucos anos. Estou aqui mais ou menos esse tempo todo. O meu passado, o meu lar hoje, ele veio desse passado, graças a Deus. Tem tempo no inverno, as coisas ‘pegam um pouco’, mas o verão melhora bastante (Conversa com dona Maria Alda, realizada no dia 07 de julho de 2025).

A voz que nos atravessa dessa entrevista é a de uma mulher de Tejucaquara, manifestação pulsante de uma existência manejada no tempo e no espaço amazônico-marajoara. Dona Maria Alda descreve, com muito cuidado, sua travessia de vida até então, onde o habitar torna-se lugar, e lugar, sentido de vida,

experiências e memórias partilhadas com a natureza. Ela nos apresenta, em sua sabedoria, o que lhe importa em falar, o que, essencialmente, lhe move e permite-lhe sentidos nesta realidade ribeirinha (Figura 22):

Figura 22 – Casa de dona Maria Alda, Tejucaquara.



Fonte: pesquisa de campo, 2025.

A sua chegada em Tejucaquara, ainda jovem, com apenas dezessete anos, representa o início de um enraizamento ontológico, um certo “acontecer no mundo”, como diria Heidegger (1989). Nessa perspectiva, é interessante destacar que não apenas de um movimento migratório para “Teju”, mas um movimento onde, ela mesma, se permitiu habitar esse lugar e, por essa premissa, o lugar, então, a habitá-la, onde não separação entre sujeito e espaço, mas uma sensibilidade ontológica mútua.

Nesse gesto original, a experiência migratória de dona Maria Alda emerge na epiderme tempo, das formas simbólicas de (re)encontros, (re)encontro com o esposo, com o rio, com o tempo outro, o tempo do viver em Tejucaquara, em margens de rios que guardam palavras, e palavras que margeiam a esperança do

habitar. Dona Maria Alda nos ensina, portanto, que o ação da chegada é, ao mesmo tempo, performance da existência de ser (Figura 23).

Figura 23 – Dona Maria Alda e suas filhas e netas em sua casa.



Fonte: pesquisa de campo, 2025.

Uma outra dimensão primordial para dona Maria Alda é a formação de sua família, um movimento do viver fenomenológico este lugar, mediante a sua fala, a família manifesta-se como um extensão deste habitar, que envolve escolhas, decisões, isto é, uma raiz que se espraia no tempo, permitindo a união entre passado e presente, na perspectiva do futuro numa mesma tessitura de sentidos de vida e lugar. “Conheci a minha família aqui” – disse dona Maria Alda –, representando mais do que uma simples lembrança, mas uma herança memorísticas do pertencimento, de continuidade geracional, de sentido! É como se ela já soubesse o que estava por vir, onde destino se apresentou em uma relação de naturalidade de conhecer sua família.

Nesse contexto, o lar, transcende a materialidade, erguendo-se como representação simbólica de sua existência, cuidado e pertencimento.

Tejucaquara, tornar-se-á, então, representação de si mesma. Ela afirma: “meus filhos estão aqui”, repete algumas vezes, reafirmando, portanto, que sua trajetória de vida é inseparável da história deste lugar. Dona Maria Alda é este lugar:

A gente trabalha com açai. Açai, aí no inverno, a gente trabalha com o manejo do açai. Então, é uma hora de nós controlamos a ‘manejção’ desse roçado. A gente faz o roçado para casa, a gente faz o manejo, vai roçando. A gente roçando, se exausta. Mas ele [o açai] vem mais bonito, ele vem como sustância, porque tudo bonito é bonito. Deixa passar o verão agora tem uma frutival muito melhor, né? A gente está muito bem aqui. Estamos com saúde, realmente, o que importa é a saúde da gente. Porque no verão, o verão é muito mais melhor. O verão tem um ponto de conforto mais diversos, né? Com a fé em Deus (Conversa com dona Maria Alda, realizada no dia 07 de julho de 2025).

Para manter a sustente familiar, dona Maria Alda aprendeu com a mãe o manejo do açai, sendo hoje considerada, pela própria comunidade de Tejucaquara, como uma das melhores “apanhadoras” do fruto. É um título concebido a poucos da comunidade e considerado uma grande honra. Ela é, portanto, uma referência nessa prática de extração e manejo do açai. O diário trabalho com o açai é um dos principais elos entre a comunidade e a natureza, uma forma de estar no mundo que traduz, na prática, sabedorias ancestrais do viver amazônico-marajoara.

Dona Maria Alda, no sentido de subsistência, descreve a respeito do manejo, da importância de “roçar” e “controlar a manejação do roçado”, desvelando a premência de um saber técnico, mas, alinhado à isto, uma atitude ética em relação ao meio ambiente. Destaca-se, nesse mergulho ético, o manejo sustentável do açai como prática cotidiana de cuidado e de reciprocidade com a natureza, onde o trabalho do roçado não é fácil, no entanto, vale a pena, pois, como ela mesma afirma, o fruto “vem mais bonito, vem com sustância”, como se a natureza, com generosidade, respondesse ao árduo trabalho pautado no respeito. Em diálogo com dona Maria Alda, o professor Luciano Pinheiro, diria:

A pessoa consegue se manter, viver somente com os produtos da terra, o alimento, as bebidas, no caso açai, alimentação, peixe, camarão. Nossa graça da nossa terra é muito rica em relação a isso. E voltando um pouco a minha vivência, coisas que eu vi, por exemplo, alguns costumes. Eu lembro que antigamente era muito, muito, muito, muito, como se fosse a maior parte da economia nossa era movimentada através do camarão. A gente vendia muito camarão. Muito, muito, muito camarão. A gente colocava vinte matapis e no outro dia era uma rasa de camarão que a gente pegava. Isso não tão longe, acho que uns cinco

anos atrás. Aí de lá pra cá já foi diminuindo a quantidade. Hoje em dia pra gente pegar uma rasa de camarão é muito difícil. Então isso mudou. O açaí também antigamente Quando eu era criança, eu lembro que não era um produto tão visado. Não tinha tanto interesse como hoje em dia tem. Eu lembro que até R\$ 5,00 vendiam a lata de açaí. R\$ 5,00 (Conversa com o professor Luciano Pinheiro, realizada no dia 07 de agosto de 2025).

O professor, ao relembrar o tempo em que o camarão era destaque na economia local, ele apresenta sua “percepção ambiental” (Tuan, 2013) referente às mudanças climáticas, narrando e analisando um possível esquecimento de um modo de vida. Conforme descreve, “A gente colocava vinte matapís e no outro dia era uma rasa de camarão”, afirma, como quem lembra de uma paisagem abundante e generosa. Nas sinuosidades das palavras, “muito, muito, muito camarão”, carrega, em si, a musicalidade da fartura.

Por um outro lado, a repetição das palavras também desvela um sentimento de esvaziamento das relações mais profundas em comunidade, onde o passado que se distancia, a drástica redução das capturas, trazem consigo uma transformação silenciosa dos rios que, no entanto, grita há décadas. Nessa descrição há uma fenomenologia da ausência, isto é, o ser que analisa o esgotamento daquilo que, até então, sustentava sua existência. O rio, provedor, agora também ganha outra função, apresentando-se como testemunha das mudanças climáticas, da pressão econômica e das transformações culturais. O que antes, segundo o professor Luciano, era segurança alimentar, agora, tornou-se incerteza, sendo o cotidiano mediado pelas rápidas transformações:

E hoje em dia, a lata está R\$ 70,00, R\$ 80,00. Teve uma grande mudança, então. Uma grande mudança nessa questão também. E assim... Eu percebo que muita coisa mudou de lá pra cá. Percebo também como, na questão de costumes, tá se perdendo muito costumes. Não por estar acabando, mas por falta de repasse. O que a gente vê hoje em dia, na juventude, é uma linguagem da internet. Uma linguagem globalizada. Não aquela linguagem que o pai falava ou a mãe falava dentro de casa. Entendeu? a gente vê um bordão, as crianças veem um bordão na internet e falam. E deixam de falar o que escutam dentro de casa. Então isso está se perdendo. Alguns costumes, como fazer o palito abaixo, ver certas coisas, como hoje em dia ninguém mais vai ver aracobater, que era um costume de antigamente, na época de reprodução, Os peixes, esses peixes específicos, os aracus, eles ficam dentro de uma baixa e aí começam a movimentar a água (Conversa com o professor Luciano Pinheiro, realizada no dia 07 de agosto de 2025).

Com o advento das mudanças climáticas, e o aumento das temperaturas, essas mudanças também vem afetando o ciclo do açaí, reconfigurando-se de alimento cotidiano à fruto cobiçada. O professor Luciano analisa, com lucidez, o deslocamento de sentido que atravessa o fruto: “antigamente não era um produto tão visado”, “vendiam a lata de açaí por R\$ 5,00”. Nesse contexto, o açaí, outrora símbolo de subsistência familiar, converte-se, agora, em símbolo de mercado e cobiça, interligando como a lógica capitalista mistura-se nos modos de vida tradicionais. A consciência ambiental dessa transformação do fruto marajoara é marcada por uma ambiguidade, onde, de um lado, há o reconhecimento da valorização do produto; de outro, há a nostalgia de um tempo em que o valor não era de troca, mas valor de uso, da fartura partilhada. Essas transformações do espaço habitado representa, em parte, uma metamorfose ontológica do próprio ser-no-lugar, onde o ser ribeirinho necessita ressignificar-se para dar seguimento entre as margens do rio e as margens do sistema econômico.

O professor Luciano traz consigo heranças ancestrais do tempo vivido em profunda confluência com a temporalidade das águas de Tejucaquara, coexistencialidade gestada pelo tempo da natureza, espiritualidade silenciosa do cotidiano amazônico-marajoara. Ao destacar que “a pessoa consegue se manter, viver somente com os produtos da terra”, professor Luciano nos apresenta um modo de ser e viver, que vai para além da economia formal.

Ele nos ensina a respeito do bem-viver com a terra, de viver *com* ela, em reciprocidade como princípio humano. Sua percepção e densa experiência baseia-se na consciência na qual a natureza não pode ser reduzida à mero recurso, mas de onde provem sentidos de habitar, na partilha em comum, de provém o sustento, o sabor, e o sentido da vida. Por meio de suas palavras, o professor Luciano nos ensina, no mínimo, sobre sustentabilidade, questionando, nas entrelinhas, a ideia dominante de “progresso” e “desenvolvimento” na Amazônia.

Em sua percepção, há um reconhecimento do dom natural da vida – “nossa graça da nossa terra” – que incorpora um sentimento de pertencimento e gratidão à este lugar. Nesse reconhecimento do dom natural, desponta uma consciência ecológica ancestral – herdada de seu pai, Luiz Pinheiro – uma ética da intersubjetividade que recoloca o ser humano como parte desta cosmologia.

Nesse mergulho, ambas as entrevistas desvelam, cada um à sua maneira, uma mesma alma amazônica-marajoara, em seu profundo enraizamento no habitar as margem de Tejucaquara e a íntima relação entre ser ribeirinho e a natureza. Da mesma forma como dona Maria Alda quanto o professor Luciano Pinheiro, ensinam, a partir de suas percepções de mundo, a ideia de que o habitar, além de uma condição geográfica, é, sobretudo, uma forma de reexistir no tempo e no espaço, trazendo à clareira uma ontologia recriada, geração após geração, pela terra, pela água e pelo tempo da natureza. Ambos reconhecem e assumem para si que, a vida em Tejucaquara, se fortalece pelo que a natureza oferta, em uma simetria relacional capaz de unir corpo, fé e paisagem.

Nesse contexto, a fala de dona Maria Alda, ao afirmar “a gente trabalha com o açaí”, dialoga com o ensinamento do professor Luciano, quando o mesmo diz: “a pessoa consegue se manter com os produtos da terra”. Em ambas as descrições da realidade de Tejucaquara, a natureza é, essencialmente, condutora da vida, cosmologias e base de um modo de ser que se manifesta na simplicidade e na complexidade do cotidiano.

Nesse sentido, há uma sutil distinção na maneira como o tempo é encarado por diferentes indivíduos: alguns o veem como uma constante, acreditando na perpetuação e na esperança da permanência, enquanto outros focam na transformação, na efemeridade e no fluxo temporal.

Dona Maria Alda experimenta o tempo em ciclos repetitivos, onde as estações se alternam em harmonia. Para ela, o cultivo do açaí, apesar do cansaço, é uma forma de expressar afeto e otimismo, mantendo o ciclo vital. Em contrapartida, professor Luciano percebe o tempo como um agente de mudança incessante, que desgasta e transforma a realidade, impactando os estilos de vida. Ao mencionar a escassez do camarão e a crescente mercantilização do açaí, ele expõe um dilema entre preservar as tradições e acompanhar a evolução do mundo contemporâneo, entre valorizar a essência ou o preço das coisas. A dinâmica cíclica da natureza colide com a urgência do desenvolvimento econômico contínuo. Nessa disputa, o significado do trabalho e do lugar se metamorfoseia, ameaçando a serenidade que outrora unia as pessoas ao seu habitar.

No entanto, dona Maria Alda e professor Luciano partilham de uma sensibilidade ecológica semelhante, manifestada, evidentemente, de maneiras distintas. O cultivo cuidadoso e dedicado da roça reflete uma relação harmoniosa

com a natureza; a convicção de que o alimento “vem com sustância” demonstra a troca mútua entre as pessoas e a floresta. De modo similar, ao evocar a “graça da nossa terra”, Luciano reforça o senso de gratidão e zelo que orienta a cultura amazônica. Ambos entendem que a existência depende da balança entre o que se aproveita e o que se oferta à natureza, uma harmonia que se mantém não só pelo saber técnico, mas por uma moralidade de afeto e reverência. O cultivo, a pesca e a colheita são, acima de tudo, atos de integração, onde o labor também é uma forma lírica de união.

Entre o professor e dona Maria Alda há diferenças nas modalidades narrativas, no entanto, considera-se que não é de essência, mas de tempo vivido, experiência geracionais distintas que direcionam para percepção próprias do tempo e espaço. Dona Maria Alda descreve imersa no regime das águas e na esperança do verão que virá, trazendo a bonança do açaí. Por outro lado, Luciano, por sua vez, analisa a partir da borda da transformação, percebendo as mudanças e tentando preservar, na memória, o que o presente ameaça apagar ou, entre os mais jovens, vem desaparecendo.

O olhar de dona Maria é fenomenológico, analisando o mundo como manifestação da graça e esperança, sem separação entre os dias de glória e de luta, sendo, portanto, faces de uma realidade vivida. A percepção de Luciano é memorísticas, interpretando e analisando o mundo como vestígio do que foi, sentindo saudade do que pode amofinar na posterior geração. Entre os dois, forma-se um arco de temporalidades que reflete a própria dinâmica de Tejucaquara, onde há o tempo da permanência e o tempo da mudança, o tempo da fartura e o tempo da escassez, o tempo da natureza e o tempo da modernidade. Tudo em uma mesma aquarela existencial da vida ribeirinha.

Em última análise, o diálogo entre essas duas vozes — diferentes em termos geracionais, mas unidas no contexto de Tejucaquara — simboliza a construção de significados de vida e lugar, mesmo quando influenciada por diferentes vivências do tempo. De maneira poética e sensível, as duas narrativas desvelam que a vida em Tejucaquara persiste em sintonia com o rio, a floresta e os seres míticos. A fé, a saúde, o trabalho e a memória formam o núcleo de uma vida que continua, apesar dos grandes desafios e mudanças significativas.

A vida ribeirinha, tratando-se da subsistência familiar, não é fácil. “Preguiçoso aqui não se cria”, já diria seo José Teixeira. A partir da descrição de

dona Maria Alda, reconhecemos os desafios diários de uma mulher ribeirinha, que sente orgulho de assim ser, ribeirinha de Tejucaquara. Destaca-se, aqui, o “tempo do inverno”, quando as coisas “pegam um pouco”. Essa expressão, aparentemente simples, carrega em si uma densidade poética do habitar: o fato de “pegar” no inverno amazônico, onde há maior incidência de chuvas, é a confluência entre o querer humano e o tempo da natureza.

Por um outro lado, a adversidade não é percebida como ruptura, ou algo puramente ruim, mas vivida como momento de transformação, resiliência ou adaptação. “O verão melhora bastante”, afirma dona Maria Alda, expressando a consciência de uma constatação climática amazônica, uma confiança profunda na temporalidade que rege a vida ribeirinha. Essa consciência climática, envolve o reconhecimento da variação entre escassez e fartura, desvelando sabedorias ecológicas, sob o qual, a percepção ambiental de que é preciso saber esperar e adaptar-se. Nessa espera, o trabalho e a fé se entrelaçam profundamente, sustentando o respeito com a tempo da natureza e sentido de existir.

O sentimento de pertencimento emerge, então, nessas dimensões ontológicas e existências, em fluxo contínuos com o tempo da natureza, onde a consciência de habitar surge, portanto, na mais tenra infância ribeirinha, na forma mais plena de habitar o mundo. “Estamos aqui”, diz dona Maria Alda com firmeza. Sentimento de pertencimento que não é estagnação, mas, simples e complexamente, escolha, onde o sentido da vida e lugar está ontologicamente entrelaçado à paisagem, às pessoas do lugar, à memória coletiva. O rio, o roçado, o açaí, o verão e o inverno, juntos constituem uma unidade de sentido, cosmos de experiências que abraçam corpo e natureza. O pertencimento, em dona Maria Alda, é uma experiência fenomenológica profunda, onde o ser-no-mundo, agora, se torna ser-com-o-lugar, em uma relação dialógica neste tempo vivido.

É estar, fundamentalmente, envolvido em um mundo que não se manifesta como espaço neutro, mas em relações vividas, sentidas com o corpo e de significados. Neste caso, já sabemos que a paisagem é, em essência, espaço social, transformação dialógica entre sociedade-natureza, sem que haja, necessariamente, sobreposição, mas, em deveres situações, desafios para o habitar. Nessa constituição ontológica da existência ribeirinha, encontram-se, social e historicamente, os desafios da vida, sobretudo para aqueles que, desde

a mais tenra infância, não souberam o que é ser criança, pois o trabalho familiar sempre estabelecia as urgências da vida cotidiana.

O que hoje pode ser uma renda extra para os mais jovens de Tejucaquara, antes era prioridade de sobrevivência para os que hoje são os mais velhos, mestres dessas águas. O tempo histórico tem essa capacidade de moldar as percepções de vida, pois este é estimulado pelas configurações do mercado, da políticas e outras dimensões quase que determinantes. E, nesta conjuntura, chama nossa atenção o embate entre a tradição e moderno.

Essa concepção abre caminhos para pensarmos, minimamente, que o habitar ribeirinho não é mero resultado de sistemas de ações, de técnicas, mas, fundamentalmente, como modo de ser-no-mundo. E essa analítica exige que busquemos compreender o modo próprio do outro como ele se apresenta, em suas condições, em seu ser existente. Em nosso caso, o ribeirinho não mora “em” Tejucaquara do mesmo modo em que um corpo é embutido num recipiente.

Por sua existência o ribeirinho é “ser-aí” (*Dasein*) com o rio, com a mata, animais e plantas, com o tempo das águas, com os encantados, com os modos de vida que fazem deste ambiente um espaço vivido, é estar em casa. Em Tejucaquara, esse “estar em casa” ganha contornos significativos, pois esse “estar em casa”, se mostra no modo como se as pessoas se relacionam em comunidade, em família e consigo mesmo enquanto ribeirinho, com os entes desta paisagem, como se pesca, como se constrói a casa com os recursos naturais, como se escuta o tempo com os pés descalços no chão úmido, demonstrando sabedorias ancestrais oralizados no cotidiano.

Nesse horizonte, o habitar ribeirinho em Tejucaquara como expressão de sentidos de vida e lugar desvela-se como ícone de resistência ao que Nego Bispo chamaria de “apagamento epistêmico” (Santos; Maia, 2020), sendo, a luta contra esse processo de colonização, a consciência na qual “nosso conhecimento é inventado no chão”, neste contato íntimo com o mundo circundante. Nesse sentido, Nego Bispo afirma que os espaços sociais não são neutros, mas condensados por intencionalidades, subjetividades em zonas de contato constante.

De um modo geral, esse pensamento se aproxima, hermeneuticamente, com a meditação de Heidegger (1954) em relação ao habitar. Se para o filósofo alemão a essência do habitar é o resguardo, onde “os mortais habitam à medida

que resguardam a terra, acolhem o céu, aguardam os deuses e conduzem os mortais”, para Bispo, habitar é saber reinventar-se, é recriar um lugar que resguarde os sentidos e saberes ancestrais e projetivos de uma comunidade. Não há contradição entre essas meditações, mas diálogos possíveis. Afinal, como orienta Nego Bispo (Santos; Maia, 2020), a confluência de saberes só ocorre quando há disposição de diálogo entre tempos e mundos diferentes.

II. A construção de um bem-viver amazônico: intersecções entre tradição e inovação

“Sem sombra de dúvida, o domínio constituído pelas atividades, instituições e práticas culturais expandiu-se para além do conhecido. Ao mesmo tempo, a cultura tem assumido uma função de importância sem igual no que diz respeito à estrutura e à organização da sociedade moderna tardia, aos processos de desenvolvimento do meio ambiente global e à disposição de seus recursos econômicos e materiais. Os meios de produção, circulação e troca cultural, em particular, têm se expandido, através das tecnologias e da revolução da informação. Uma proporção ainda maior de recursos humanos, materiais e tecnológicos no mundo inteiro são direcionados diretamente para estes setores. Ao mesmo tempo, indiretamente, as indústrias culturais têm se tomado elementos mediadores em muitos outros processos.”

Stuart Hall (1997, p. 17).

“À semelhança do tradicional, que é tolerado e incorporado pelo moderno, porque lhe é contradição necessária e fonte gratuita ou barata de criatividade, assim o regional ou local deverá talvez relacionar-se com a cultura globalizada: tornar-se fonte barata ou gratuita de experiências, renovação, matrizes novas que serão necessárias à própria realimentação das globalizações.”

Paes Loureiro (2014, p. 32).

Em um tempo em que a cultura se tornou a própria tessitura da vida social, expandindo-se para além de seus antigos limites e convertendo-se em força estruturante da economia, da política e da experiência cotidiana, emerge o desafio de pensar o bem-viver amazônico como horizonte de reinvenção. À vista disso, a globalização da cultura, marcada pelo avanço das tecnologias e pela circulação incessante de (novos) signos, exemplifica as dimensões descritas por Hall (1997), no qual o simbólico é âmbito de poder e de reorganização global-local.

De um modo geral, as comunidades ribeirinhas amazônicas, como em Tejucaquara, estão, cada uma à sua maneira, inseridas nesse processo, tecendo, a partir delas mesmas, modos de existência, resistência e recriação que dialogam, constantemente, crítica e criativamente com essa globalidade. Desta feita, como propõe Loureiro (2014), o local – que transcende a mera localização técnica do GPS) – não esmaece diante do global, torna-se, antes de qualquer coisa, fonte vital, várzea simbólica que nutre o imaginário. Nesse caminhar, o bem-viver amazônico se projeta como uma poética da reciprocidade e existência, onde o espaço, em que a tradição não é sinônimo de atraso, mas raiz, e a inovação, em vez de ruptura, mistura-se ao mundo vivido.

Na alma de Tejucaquara, onde o som dos remos e das conversas à beira do rio antes evocavam, essencialmente, a comunicação e suas experiências intersubjetivas, agora, esbarram em outras dimensões de escala globalizante, em destaque para os avanços de tecnologias informacionais como uma “nova” forma de comunicação, sutil e sedutora. À vista disso, com sensibilidade e percepção apurada da realidade, as palavras do professor Luciano se fazem precisas:

E aí é um dia específico, fora daquele dia não acontece isso. E os antigos, eles sabiam o dia que isso ia acontecer. Era dois dias antes do dia de lua, o dia que a maré parava de encher ou vazava às seis horas da tarde. E aí eles iam pro igarapé e pegavam esses peixes. Hoje em dia a juventude não sabe o que é isso. Não tem mais esse registro, e é uma coisa que vai acabar se perdendo. Entendeu? Vai, vai, vai, ninguém vai repassar. A nossa geração ainda viu. Possivelmente, meu filho ainda vai ver, porque eu vou mostrar pra ele, eu vou falar pra ele. Mas se não tiver a consciência de passar, a seguir adiante esses saberes, vai acabar. Poucas pessoas hoje em dia sabem fazer um ataque. Por exemplo, eu não sei mais, Então meu pai sabia fazer uma tapuio, paneiro, só que não teve como ensinar pra mim, não ensinou pra mim, e eu não aprendi. E aí, como é que eu posso aprender, sim, e repassar pro meu filho, mas se eu não fizer isso, acabou em mim. Entendeu? Então são certos saberes, são certas culturas que a nossa região acaba se perdendo, tá se perdendo. Isso é uma grande preocupação, uma grande preocupação mesmo, que se a gente não se tomar cuidado, Daqui um pouco esse tipo

de coisa vai se perder. A gente não vai ver mais um pari, um matapí, um puçá. Poucas, poucas, poucas pessoas sabem fazer puçá por aqui. E antes era uma coisa muito utilizada. Era um objeto que as pessoas iam conseguir a comida com aquilo e hoje em dia quase ninguém sabe fazer. Aí já entra em uma pergunta que se observando com a chegada da internet, *Starlink*, a expansão maior, inclusive com a expansão da energia elétrica por meio da Equatorial (conversa realizada com o professor Luciano, em 11 de agosto de 2025).

A narrativa do professor Luciano emana como uma consciência de zonas de contato entre dois tempos, em destaque para o tempo da tradição que, por sua vez, se aprende com o corpo, no gesto, no silêncio do rio, e, por conseguinte, o tempo da técnica, que aparece agora na realidade Tejucaquara como veloz e luminosa, sedutora, no cambiante fluxo que metamorfoseia o aprender em objetivo de uso imediato. Não por acaso a angústia do professor, ao relator sua preocupação e, portanto, consciência de uma possível queda a existir ribeirinho com base nas tradicionais orais. Não se trata de impedir o acesso à celulares, notebook, etc., mas de compreender como o meio técnico informacional estão avançando ligeiramente na realidade ribeirinha, permitindo que a lúcida percepção de Luciano, possa se justificar.

As gerações mais jovens, substituindo o encontro pelo consumo de imagens. Desta feita, o saber tradicional, que depende do corpo, do toque e da palavra dita com afeto, vê-se ameaçado por uma lógica de dispersão, onde o tempo do aprender e o tempo do viver já não se entrelaçam. Tejucaquara, diante dessa travessia tecnológica, encontra-se entre dois rios: um, de memória e continuidade; outro, de velocidade e esquecimento. O maior desafio é não permitir que o segundo sufoque o primeiro (Figura 24).

Figura 24 – Jovens em seus aparelhos celulares pelo turno da manhã.



Fonte: pesquisa de campo, 2025.

Segundo seo Armando Lameira, isso representa não apenas coloca à vida comunitária em certa vulnerabilidade, “liquidez” (Bauman, 2011) no sentido de enfraquecimento dos laços que sustentaram a identidade ribeirinha de Tejucaquara. Essa tensão entre permanência e ruptura, transcreve como a comunidade vive em constante negociações entre modos de vida ancestrais entre reflexos de uma modernidade globalizada que chega abeirando o cotidiano local, cada vez mais sutil. Com relação a fricção entre tradição e modernidade, Stuart Hall (1993, p. 17) observou que “os recursos que antes iam para a indústria pesada da era industrial do séc. XIX – carvão, ferro e aço – agora, na virada do terceiro milênio, estão sendo investidos nos sistemas neurais do futuro – as tecnologias de comunicação digital e os softwares da Idade Cibernética.”

Jovens de “Teju” reunidos e ao mesmo tempo, apartados entre si, atravessados por tempo que é e não é, imersos em seus celulares, enquanto o rio, agora, coadjuvante perante ao que chega como “modernidade”, permanece ao fundo, materializando a tensão descrita por Armando Lameira.

A vida em comunidade, antes sustentada por práticas coletivas e interações mais concretas, é atravessada pela “liquidez” que vem, segundo seo

Armando Lameira, fragilizando as relações identitárias, permitindo que a modernidade hegemônica se infiltre, sutilmente, no cotidiano local.

À beira do rio, ancestralmente um lugar de encontros, conversas e trocas dialógicas, agora vem abrigando a presença silenciosa (às vezes nem tanto) de tecnologias digitais que deslocam, principalmente os mais jovens, para as redes invisíveis, refletindo, não somente uma possível falta de interesse pelas práticas tradicionais, mas, como apontado por Hall (1997), em uma das mais marcantes características do século XXI que, em nosso contexto, não reside mais na pesca ou na olaria, mas nas conexões neurais de softwares e comunicações instantâneas, reconfigurando a identidade, modos de ser e pertencer em Tejucaquara.

Nesse sentido, seo Lameira nos lembra do manejo inadequado realizados, hoje, nos açaiçais, que secam sem a devida sombra necessária de outras árvores, prejudicando o período de safra que poderia ser melhor aproveitado. Segundo ele, esse manejo inadequado tem como fator central a demasiada utilização do celular, “que nos mostra mina de coisas, mas não informam e não querem dizem nada”. Nesse mergulho, seo Armando Lameira, refere-se a vida prática, como o manejo do açaí como principal fonte de rede comunitária e familiar, mas que, nos últimos tempo, vem se perdendo entre os mais jovens. E assume, com isso, que a própria prática de conservar o açaí é um ato de resistência, legado do que aprendeu com seu pai e, quem sabe, repassar para as futuras gerações a quem se interesse. Esse gesto ressoa em um certo “encante” (Alencar, 2002), onde a experiência de vida e o viver a paisagem circundante reconecta o mundo humano à mãe-terra, e se co-constituem, portanto, como forma de resistência.

A partir das reflexões do professor Luciano, podemos nos aproximar de Heidegger (2007), quando este último compreende que a técnica, quando deixa de ser um modo de maravilhamento do mundo e, inevitavelmente, transmuda-se em arquétipo de hegemonia, submete a natureza e o próprio ser humano a uma lógica de apropriação irresponsável e de controle. A partir da narrativa do professor Luciano, a essência da técnica moderna desafia o ser, reclama que tudo, inclusive as práticas e saberes ribeirinhos, se tornem recursos disponíveis e convertíveis em algoritmos para os *reels* e *posts* alheios. Ironicamente, é o uso sustentável, gratuito e barato em meio a expansão globalizante do “retorno” as

origens de uma humanidade que vem perdendo suas bases existenciais com a Terra.

Nessa perspectiva, a narrativa de Luciano nos faz lembrar de Hall (1997), ao discutir a “centralidade” da cultura, onde analisa, sociologicamente, como as tecnologias de informação penetraram-se na vida cotidiana e, conseqüentemente, instauram-se como “novas” formas de regulação simbólica, espiritual e ontológica, deslocando, brutalmente, identidades e modos de vida e de ser locais. Nesse encontro de narrativas e vivências de mundos, o que antes era memória encarnada nos rituais cotidianos, agora, na perspectiva de Luciano, vem se transformando em fragmento de um tempo banalizado pela sedução dos algoritmos, onde a “globalização perversa” (Santos, 2008) adentra, permissivamente, o espaço vivido e, sutilmente, o transconfigura em espetáculo:

É claro que esse jogo entre uniformidade e diversidade (globalização de um lado e localismo de outro) que antes era “episódico”, tendo-se tornado evolutivamente um corolário do enfraquecimento do Estado-nação, do caráter transnacional da economia e da comunicação. É, talvez, pelo mercado de consumo constituidor dessa mercantilização do mundo, que a globalização tem necessidade de se impor aos localismos. E, também, como sustentar sua produção cada vez mais centralizada. Não creio que tencione eliminar esses localismos, mas termina por isolá-los cada vez mais ou confinando-os em sacrários folclóricos para usufruto de pesquisa e turismo. A cultura local vai perdendo a condição fecunda de manguezal simbólico para se tornar uma espécie de herbário ou laboratório (Loureiro, 2014, p. 32).

E segue,

Como nada nasce do universal, o local talvez se torne um campo confinado, mas necessário à própria continuidade histórica da globalização. A técnica, que é instrumento, pode ser universal ou universalizada. Os materiais, também. E, até, o imaginário, o gosto e a moda. Mas a cultura, a originalidade, essas decorrem de uma relação cultural territorializada, espaço desse “trajeto antropológico” (DURAND, 1997)³ do indivíduo, fecundando o grupo social em sua existência concreta. Paradoxalmente, portanto, o global poderá até vir a ser também devedor do regional, na medida em que se faz dele credor! (Loureiro, 2014, p. 32).

Em Tejucaquara, esse fenômeno de tensão se torna evidente, o saber do “pari” ou do “puçá”, que outrora revelava uma sabedoria estética e conexão cósmica, insere-se, agora, na possibilidade de acabar se perdendo sob os ruídos persistentes das conexões virtuais. O olhar ribeirinho desta realidade, que antes aprendia com o ritmo das águas, agora se distrai facilmente com as novidades

globais nas telas. A técnica, quando não é reconduzida ao seu sentido poético de *poíesis*, torna-se, como adverte Heidegger (2007) e o professor Luciano, um modo de ocultamento, não mais desvela o ser, mas o encobrindo, lançando, possivelmente a inautenticidade. Dito isto, a narrativa de Luciano é, essencialmente, um alerta, a percepção de um jovem professor ribeirinho que percebe na cultura local que se perderá, não é apenas práticas cotidianas, mas uma maneira de ser, existir e viver, colocando em jogo o sentido de lugar.

O poder cativante das telas, que iluminam os rostos, de crianças, jovens e adultos, nas noites silenciosas, trazem consigo outros mundos, percepções, linguagens e modos de ser, emudecendo, sutilmente, a capacidade de escuta dos mais velhos, onde aprendizado pela convivência se torna banal e, em muitos casos, sem sentido mediante a inovação das telas. “Antes todo mundo dormia às 20h00min no máximo, depois da novela, agora, só depois da meia noite...”, descreve dona Jurema Teixeira, onde, em sua residência há instalação de uma antena *Starlink*, permitindo a família e pessoa próximas o acesso mais prolongado durante o dia e a noite. As redes digitais, embora permitam a conexão global, muitas vezes, rompem com sinal de transmissão sensível e de comum ação social entre os seus usuários (Figura 25).

Figura 25 – moradores de Tejucaquara em “rede”.



Fonte: pesquisa de campo, 2025.

O silêncio do rio encontra o silêncio das pessoas induzido pela sedução das telas. Nessa conjuntura, a varanda da casa de dona Jurema Teixeira, torna-se o espaço onde se desvela, com intensidade, o contato entre dois modos de sentir o mundo. A paisagem, que parece uma oração silenciosa sob o regime das águas, é também atravessada por fluxos invisíveis, de algoritmos, imagens aleatórias, temporalidades desencontradas que, por mal percepção do tempo, se encontram. A percepção ribeirinha, guiada pelo regime do rio, acrescenta em sua atenção o sinal da antena e o vislumbre da interação global. O silêncio, agora, não emana só da paisagem, mas, das pessoas em si, conectadas em seus aparelhos.

Nessa ambiguidade, o cotidiano se reconfigura, pois o que outrora era aprendizagem pela escuta e pela experiência sensível torna-se dispersão diante das múltiplas janelas virtuais. E, nesse sentido, lembremos de seo José Teixeira, que em todas as tardes, nesta mesma paisagem, faz valer sua capacidade de contemplação junto ao rio, à boniteza do olhar e, por essa razão, seo José, seo Armando Lameira, antigos habitantes de Tejucaquara, sejam resistência. O olhar voltado ao rio, o silêncio ainda guarda a força de uma *poiesis*, uma produção do sentido que não se deixa reduzir facilmente à lógica instrumental da técnica.

Nas palavras de Luciano, o professor das águas:

E uma série de situações em relação à internet que prejudica. A pessoa ela não sabe vê o tanto que tem que usar. Ela usa como se aquilo fosse só aquilo que existisse. E aí a pessoa acaba se viciando, não quer mais fazer as coisas, só a internet. Já aconteceu casos, eu conheço, de uma pessoa que ela largou a família dela, os filhos, por não querer saber de nada mais, só de internet. E ela dizia mesmo, não, eu não tenho interesse. O que me interessa tá aqui, nesse celular, nessa internet. Então a gente tem que tomar cuidado com isso. Um ponto positivo é, sim, que a gente consegue estudar, consegue aprender, consegue assistir vídeo-aulas. Se você usar pro lado correto, ótimo. Mas se você usar sem uma medida certa, aí se torna uma coisa ruim. Tudo de muito é ruim. Tem que ter uma medida certa (conversa realizada com o professor Luciano, em 12 de agosto de 2025).

Diante disto, Loureiro (2014) diria:

Na Amazônia colonial, os Jesuítas buscaram uni ficar as línguas indígenas em um tronco constituidor e englobante denominado de “língua geral”, fruto da absorção da língua de cada etnia. Buscavam o ultrapassamento estratégico da diversidade linguística das nações indígenas. Garantir, pela anulação dessa diversidade o controle da

comunicação em benefício da catequese subordinadora. Substituir as línguas por uma língua única e comum. Nesse exemplo, a unidade “globalizadora” traz o sentido ideológico de dominação e de controle. O geral anulando o particular. Castigo ou apropriação. O triunfo do único sobre o diverso (Loureiro, 2014, p. 32).

Desta feita, o desafio que se impõe, é reconduzir a técnica ao seu desvelamento originário, para que, em nosso caso, o ser ribeirinho continue a encontrar, no regime das águas e no brilho das telas, não a perda, mas novas formas de permanência. Nesse sentido, como é possível pensar um bem-viver amazônico que una tradição e inovação sem que uma anule a outra? Na comunidade ribeirinha de Tejucaquara, essa questão se desdobra em práticas que desvelam uma sabedoria cotidiana e uma comunicabilidade fenomenológica do habitar, em que o ser-com-outros (*Mitsein*) se expressa nas redes de solidariedade, de narrativas e partilhas, aproximando-se do que Castro (2013, p. 24) interpreta como a “condição intersubjetiva”, onde, nessa conjuntura, a “experiência da Comunicação se dá no cotidiano e enquanto cotidiano”, e, ao mesmo tempo, como rede técnica, onde novos usos da linguagem globalizada se inserem.

Nesse momento, faz-se interessante as palavras de dona Jurema:

Sim, sim...aqui no rio [Tejucaquara], quase todo tem internet, essas *Starlink*, com a energia elétrica ficou melhor usar, né? Aqui a gente usa, eu uso pro comércio, pra pagar as contas, os boletos, né? Eu uso mais pra pagar os boletos que não podem atrasar, e isso me ajuda muito, por que facilita, ao invés de ir na cidade, gastar combustível. Então, melhorou muito depois que a gente compramos, instalamos, né, essa internet. Ela é mais rápida, porque a outras falhava muito, e tinha vezes que nem funcionava, quando chovia era pior. Essa não, pode chover que não falha, então, como te disse, ajuda muito nós que é daqui das comunidades a se comunicar com os parentes que estão distante, eu falo com minhas filhas, filhos, tudo pela internet, então foi algo bom que, graças a Deus, nós conseguimos comprar (conversa realizada com o dona Jurema Teixeira, em 15 de agosto de 2025).

A narrativa de dona Jurema nos aproxima da compreensão de que é na fusão entre o falatório cotidiano e o “dibubuísmo”²⁶ criativo do ribeirinho que tradição e inovação deixam de ser polos opostos para se tornarem fluxos de um mesmo rio, onde a vida amazônica que pensa, sente e comunica o mundo por

²⁶ É um neologismo criado a partir da expressão popular “de bubuia”, que, no contexto ribeirinho, significa ficar “tranquilo”, quase uma meditação dentro d’água, estabelecendo um conexão com quietude do rio, espantando todo estresse; uma certa busca por renovação de paz psicológica.

meio da experiência vivida, em sua densidade simbólica. Nesse momento, as narrativas de Luciano e dona Jurema, aparentemente divergem, mas, na verdade, coadunam em uma mesma essência, demonstrando, por um lado preocupação com o excessivo da internet que, para Luciano, prejudica no repasse das tradições, práticas e saberes da cultura ribeirinha e, por outro lado, dona Jurema, que utiliza para os serviços financeiros em seu comércio.

Trazendo novamente as palavras de Luciano:

Sim, na minha percepção eu tenho certeza que ela interfere diretamente no repasse de tradições. Como eu falei, o ribeirinho tinha um dialeto muito próprio, um modo de falar muito próprio e hoje em dia os jovens, as crianças, têm uma linguagem somente de internet. É mais fácil uma criança saber um bordão e, ao conversar com o adulto, não saber o que ele está falando, como já aconteceu dentro de sala de aula, o aluno vinha perguntar o que significava uma palavra que o adulto tinha falado, que ele não sabia. E era uma coisa simples. E saber bordões de internet, como, por exemplo, ser louco não compensa. Uma frase muito usada na internet e muito dita na boca dos jovens, até de crianças hoje em dia, que não deveria fazer parte do nosso dialeto como o Ribeirinho, entendeu? Então, por isso eu vejo que é atrapalhado diretamente, ela está interferindo a internet, ela está interferindo diretamente no repasse dessas tradições, porque muitas vezes o pai está trabalhando, ou não tem tempo de conversar, o próprio Ribeirinho é muito difícil ter essa cultura de conversa com o filho. Ele não tem esse repasse para as crianças em casa. E aí a criança tá o dia inteiro com o celular na mão, na internet, escutando, vendo, e aí vai se apropriando daquilo, entendeu? (Conversa realizada com o professor Luciano, em 12 de agosto de 2025).

Entre as narrativas de dona Jurema e a do professor Luciano, desvelam-se diálogos que transcendem o campo das opiniões e, vividamente, se inscrevem na tessitura do viver e ser marajoara de Tejucaquara, sob o qual, tradição e inovação se confundem como as raízes de um açazeiro à beira do igarapé.

Ambos descrevem de experiências em comum, mas a partir de margens distintas. Neste caso, dona Jurema agradece a oportunidade de ter acesso à tecnologia, como um alívio, e a possibilidade de continuidade prática da vida, o acesso ao sistema bancário com mais rapidez, a conversa com os filhos distantes, a superação das distâncias físicas do rio.

O professor Luciano, por sua vez, percebe e analisa nessa mesma presença luminosa da internet um sinal de risco sutil, um ruído que ameaça romper os saberes orais, o tempo do ensinar pela escuta e a sabedoria das conversas que moldam o ser ribeirinho. O que se interpreta entre as duas

narrativas é a tensão primordial do bem-viver amazônico contemporâneo, entre o desejo de permanecer e, ao mesmo tempo, de fazer parte das transformações que atravessam a paisagem e a existência.

Em uma análise mais profunda, dona Jurema narra o acesso à internet como quem tem acesso à um barco novo, mais veloz, mais seguro, que lhe permite navegar o rio sem, necessariamente, sair de sua casa. Por um outro lado, Luciano, contudo, analisa o mesmo barco e receia que, em sua velocidade, ele, enquanto ribeirinho, esqueça o sentido da travessia. Em ambas as narrativas, há verdades e modos de pertencimentos.

Nesses rumos, a técnica, conforme Heidegger (2007), não é boa nem má, mas um modo de desvelar o ser-no-mundo. O risco está quando a técnica passa a velar a experiência própria do ser. Em Tejucaquara, esse risco se manifesta no silêncio crescente entre pais e filhos, na substituição da escuta pelo toque na tela, no abandono do dialeto e dos gestos que antes ensinavam o tempo das águas. A narrativa de dona Jurema, que encontra na internet uma forma prática de sua vida, e a de Luciano, que intersecta nela uma ameaça aos saberes orais, desvelam vozes desse mesmo espaço híbrido.

O bem-viver, então, emerge como processo, híbrido, como uma reinvenção constante do cotidiano, onde o ser ribeirinho reinterpreta a si mesmo, no mundo, e a técnica sem renunciar à tradição absurdamente. Na linguagem de Bhabha (2003), trata-se de um “entre” que é, ao mesmo tempo, um “além”, um espaço onde o passado não é anulado, mas reinscrito em novas linguagens, entre possíveis diálogos entre o que chega e o que permanece, do cuidado, conforme o professor Luciano, em não deixar que o brilho das telas obscureça a luz das águas.

São explicações que chegam devagarinho, sem pressa para ser explicação. É uma conexão que vai além de usar recursos naturais. É entender a terra como um lugar para viver, não só como algo para explorar. Existem, portanto, duas formas de falar a respeito disso: 1) uma é a linguagem do uso, que trata a terra como recurso, e a outra 2) é a linguagem de se relacionar com ela de forma cuidadosa. Essas duas formas podem e, essencialmente, se complementam. Resguardar a terra é entender que ela precisa ser cuidada. É deixar a terra ser o que ela é, com suas águas, seus ciclos e suas mudanças. É reconhecer que precisamos aprender a coexistir com ela de forma recíproca e dialógica.

Habitar, neste sentido, é uma manifestação do *Dasein*, não é mera adaptação, mas compromisso com as diferentes escalas que podem comprometer a organização social em termos de comunidades. É o modo como o ser ribeirinho percebe o mundo, não por abstração, mas por envolvimento afetivo, corporal, histórico e psicológico. Toda simbologia, neste contexto social, vem sendo afetada, de forma positiva-negativa pelos avanços técnicos-informacionais. Neste sentido, tornar-se-á interessante destacar que a vida à beira rio é um ponto em confluência com a dinâmica da paisagem, atravessa por tempos pretéritos e posteriores inovações do espaço geográfica em Tejucaquara.

Por isso, reduzir os signos da paisagem à recursos, como o faz a técnica moderna em sua lógica reducionista, é cometer o mesmo erro que seria em submeter, subitamente toda cultura, práticas e saberes de gerações à uma linguagem única e cifrada, uma violência contra a destinação originária da vida ribeirinha. O *Dasein*, ao contrário, revela-se quando reconhece que está sempre já em um mundo significativo, e que esse mundo é tecido por matérias que possuem sua própria linguagem, seu próprio modo de doação. Em Tejucaquara, bem como outros lugares, possui uma linguagem própria, mas, no entanto, é preciso saber escutá-la, não com os ouvidos da utilidade, e sim com os olhos da pertença.

Nesta perspectiva, condensa-se a profundidade da reflexão fenomenológica sobre o ser das coisas, a respeito do modo como elas se desvelam no mundo, não como objetos em seu valor de uso, mas como realidades em co-pertença com a sua origem, com a paisagem circundante, com a forma e, sobretudo, com o mundo ao qual se alimenta a condição de habitar. Parafraseando Heidegger (2007), ao afirmar que a prata é algo a partir de que a taça de prata é constituída, está, ao mesmo tempo, descrevendo um processo técnico, mas, sobretudo, está desvelando uma ontologia, sendo a realidade não apenas substrato, mas é constituição mútua da própria história e memória, co-participação de sua essência, pois é nela que a realidade subsiste, nela mesma que ela, a capacidade de habitar, encontra seu “modo de ser”. E se a técnica, o Estado ou o mercado insistirem em transformar essa realidade em recurso, valor de uso, apenas, então a vida deixará de ser libação e se tornará, por vias mercadológicas, mero consumo, vaidade sistêmica da sociedade do espetáculo.

Do mesmo modo, o habitar ribeirinho não é simplesmente viver “sobre” a natureza, mas é viver com a natureza, a partir de sua escuta, de seu ritmo, de sua forma de ser, na constituição de mundo e sentidos de pertence, ontologicamente, à ele. O casa de madeira é matéria, forma e significados, mas também é manifestação histórica de uma temporalidade e, sendo expressão da vida cotidiana, é ritmo de um modo de vida (Figura 26).

Figura 26 – Casa de dona Jurema Teixeira e suas tecnologias informacionais.



Fonte: trabalho de campo, 2025.

A casa, artesanalmente construída com base nos saberes ancestrais, agora é acoplada à ela aparelhos de inovação técnico-informacionais, mas, sem perder, necessariamente, sua essência do habitar. Coadunam sentidos de negociações históricas, arquitetônicas, culturais profundas nessa conjuntura existencial ribeirinha. O habitar ribeirinho é uma forma do existir nele mesmo, e é por ele moldado mediante as necessidades. Entre a tradição e inovação, há um certo cuidado entre o que é e o que pode ser (Figura 27).

Figura 27 – casa localizada na propriedade de seo José Teixeira.



Fonte: pesquisa de campo, 2025.

Por essas vias dialógicas, Heidegger (1954), em sua meditação a respeito do “construir, o habitar e o pensar”, nos orienta que “*bauen*”, o “construir”, originalmente significa habitar, e que “*ich bin*”, “eu sou”, pode-se traduzir em “eu sou enquanto habito”. Eu sou enquanto habito, o ribeirinho é enquanto habita. Habitar é, portanto, mais que morar ou residir, é mais que ter, mas, essencialmente, significa pertencer ao lugar como modo de ser-no-mundo. É um processo contínuo de reconciliação e redenção entre tradição e inovação no tecido existencial da finitude, desejos, angústias e medos como demonstra o professor Luciano Pinheiro com o mundo globalizado que vem chegando devagarinho, deixando-se afetar pelas incertezas, pelo céu aberto ao possível caos, em sua proteção divina e na reza cotidiana (Figura 28).

Figura 28- casa do agente de saúde seo Lameira.



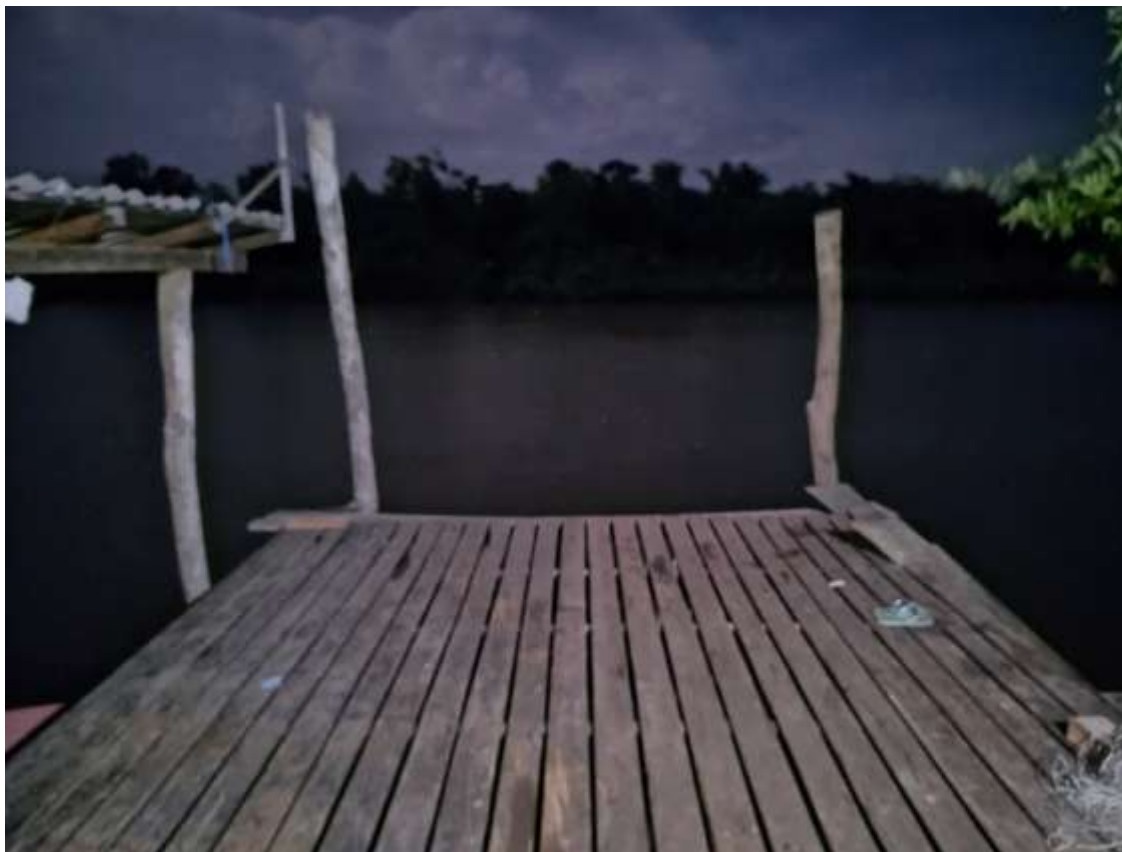
Fonte: pesquisa de campo, 2025.

Nessa arquitetura originária, revela-se uma sabedoria que não está nos manuais da técnica nem nos índices das teorias urbanocêntricas, mas na experiência originária de comunidades em sua terra, sonho de rio como demonstra a comunidade de Tejucaquara. Neste contexto fluvial, habitar entre tradição e inovação é viver constantemente nos “entre-lugares” (Bhabha, 2003) das negociações do possível, dispondo-se, hermeneuticamente, em um tecido cultural de sensibilidades ontológicas entre ser humano, natureza, saberes e práticas culturais, linguagens e corporeidades, sentidos de vida.

Em Tejucaquara, habitar significa ter uma morada física, mas, intrínseco à essa materialidade factual, é, antes de qualquer coisa, consciência lúcida de pertencimento, parafraseando Maria Alda que, embora nascida em São Sebastião de Boa vista, mas, contudo, sente que pertence à Tejucaquara, Muaná, compondo uma narrativa existencial da percepção de lugar e sentidos de vida que transcendem a lógica cartesiana. Maria Alda é testemunho vivo que o saber habitar ribeirinho em Tejucaquara pode manifestar-se por gestos, aparentemente,

mínimos, como a percepção do tempo-vivido (que é diferente da medição do tempo cronometrado) do ciclo do açaí, reconhecer o chamado da cheia do rio na murmurenta quietude do igarapé, ou silenciar-se, como forma de escuta sábia e respeito, mediante a chegada da noite na cabeceira da ponte. (Figura 29).

Figura 29 - Ponte e rio se encontram a noite.



Fonte: pesquisa de campo, 2024.

É o testemunho vivido de uma pedagogia ancestral de formação cosmológica do lugar, limiar do espaço-tempo que lança o ser em seu reflexo hermenêutico na consciência de si mesmo no mundo, nesta caligrafia de mundo próprio e faz sentido na arguição da vida, onde o dia a dia é escola e o corpo, em sua relação fenomenológica com a paisagem, são páginas escritas com palavras desta temporalidade (Figura 30).

Figura 30 – Família Teixeira organizando o açai.

Fonte: pesquisa de campo, 2025.

Essas práticas cotidianas, profundamente enraizadas em saberes orais, revelam uma epistemologia que se funda na escuta ativa e na co-presença. Como afirmou dona Maria Alda: “Aqui a gente aprende vendo, ouvindo. O rio ensina, a mata ensina, a vó ensina sem abrir a boca”. Essa fala nos apresenta que a educação ribeirinha opera por presença e não por pura abstração, sendo, portanto, um saber que se transmite pelo corpo, pelo exemplo, pelo tempo compartilhado, pela temporalidade das águas, sendo, então, o corpo como o primeiro espaço de contemplação de sentidos e iniciação ao mundo vivido.

Entretanto, esse saber habitar entra em tensão todos os dias com os discursos e práticas da modernidade ocidental. A presença de tecnologias informacionais como a *Starlink* em algumas casas da comunidade, por exemplo, tem reconfigurado certas práticas de comunicação em diferentes escalas, de comércio e até de lazer, como já mencionado. Embora sejam vistas, para muitos, como instrumentos de facilitação da vida cotidiana, há também de se considerar, as angústias do professor Luciano e seo Lameira, os risco no qual tais tecnologias podem consolidar em relação a ideia de tempo, percepção e sentidos de lugar, em desacordo com o tempo-vivido ribeirinho. Desta feita, é preciso saber discernir entre o uso sensível da técnica e sua sedutora apropriação alienante. Neste embate moram as negociações entre tradição e inovação, para não cair no erro histórico amazônico no qual confunde-se subalternização com progresso.

A escuta dos moradores mais velhos reforça esse ponto. Seo Lameira desabafa com um certo tom de humor-crítico: “Hoje tudo é ligeiro demais. O povo quer colher sem plantar, quer vender sem esperar amadurecer. Mas o rio tem seu tempo, e quem não respeita se afoga”; “não sabem mais plantar daqui um tempo... Eles [os mais jovens] acham é só passar o dia no celular”. Essa análise, além de potente e lúcida, considera uma ontologia do tempo configurada na tradição, mas não como dimensão sob a qual a transformação não pertence, mas, uma preocupação com o esquecimento da mesma. O saber ancestral, portanto, não pode ser encarado como arcaico, fixo no tempo, mas, conforme seo Lameira, como dimensão profundamente estratégica para a sustentabilidade e para uma possível ética do cuidado, no sentido socioambiental, que é intergeracional.

Nessa conjuntura ribeirinha, a paisagem de Tejucaquara vem configurando-se como um espaço simbólico em que o tradicional e o moderno, representados, em nosso caso, pelas tecnologias informacionais, talvez, ainda, não se anulem, mas se interpenetram em uma sintonia marcada pela tensão, alívio para alguns, e desconfiança para outros, ambas dimensões humanas caminhando juntas. As novas tecnologias, o acesso à internet, as intensas interações digitais e as mediações globais trazem desafios em diferentes escalas, mas, ao mesmo tempo, possíveis oportunidades para a comunidade reafirmar sua identidade cultural nesta modernidade.

Reafirmar-se, a grande questão reside em como essas intersecções escalares são vividas e reinterpretadas em termo de cotidiano. A construção de um bem-viver amazônico em Tejucaquara exige, portanto, uma nova gramática de constantes negociações, uma ontologia do desenvolvimento que compreenda a paisagem como verbo da vida e não como obstáculo, a várzea como modo próprio de habitar amazonicamente a terra, e não como espaço vazio a ser ocupado.

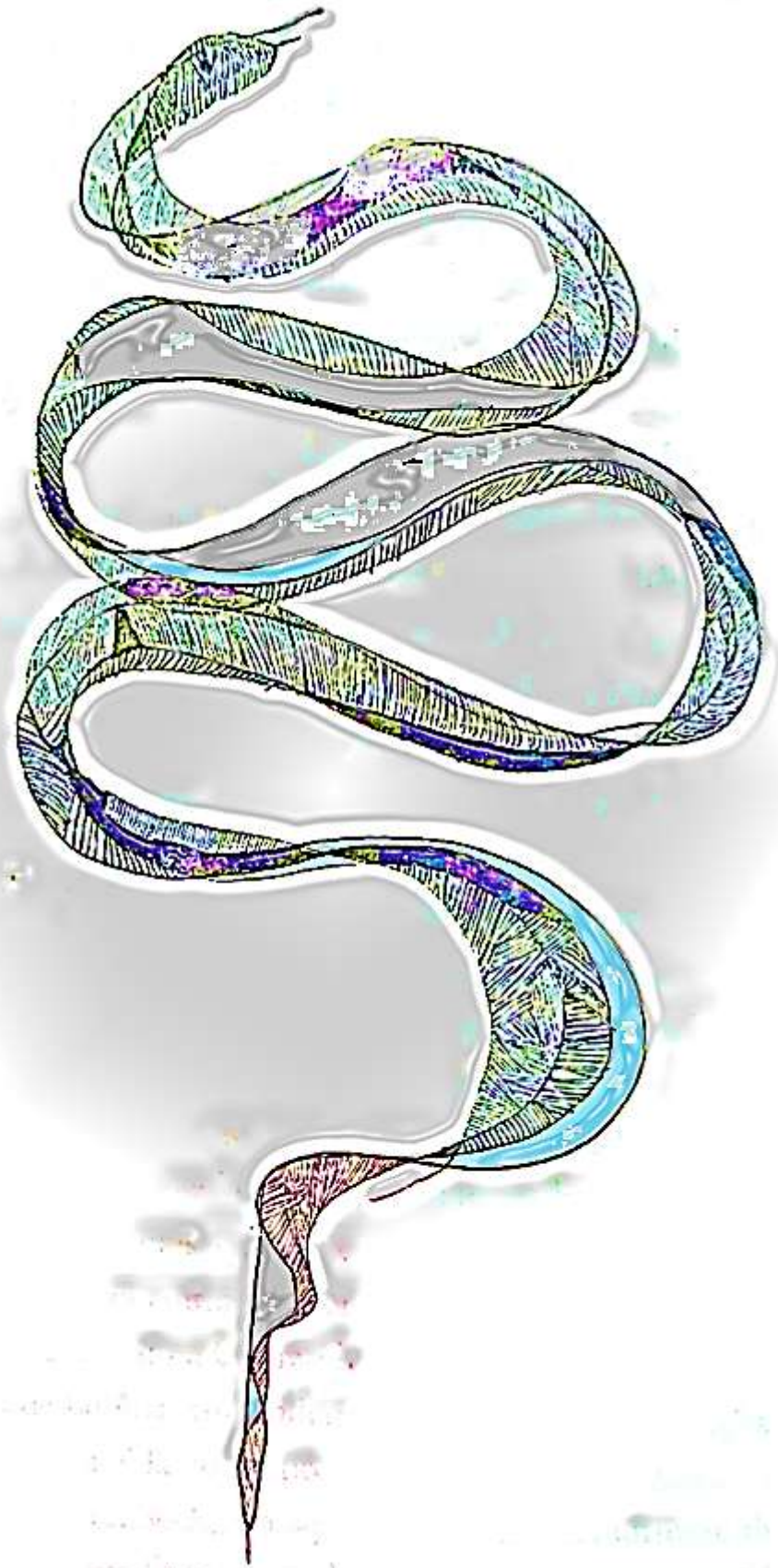
Nesse sentido, o bem-viver não pode ser um modelo pronto a ser implantado, mas “como uma oportunidade de construção coletiva de novas formas de viver e não simplesmente como um receituário materializado em alguns artigos constitucionais” (Jacques, 2020, p. 106), um processo contínuo de negociações entre valores tradicionais e a inovação que chega, entre a temporalidade das águas e as intersubjetividades que habitam Tejucaquara. É preciso considerar,

portanto, as estratégias cotidianas de resiliência da comunidade como expressões legítimas em termos de desenvolvimento.

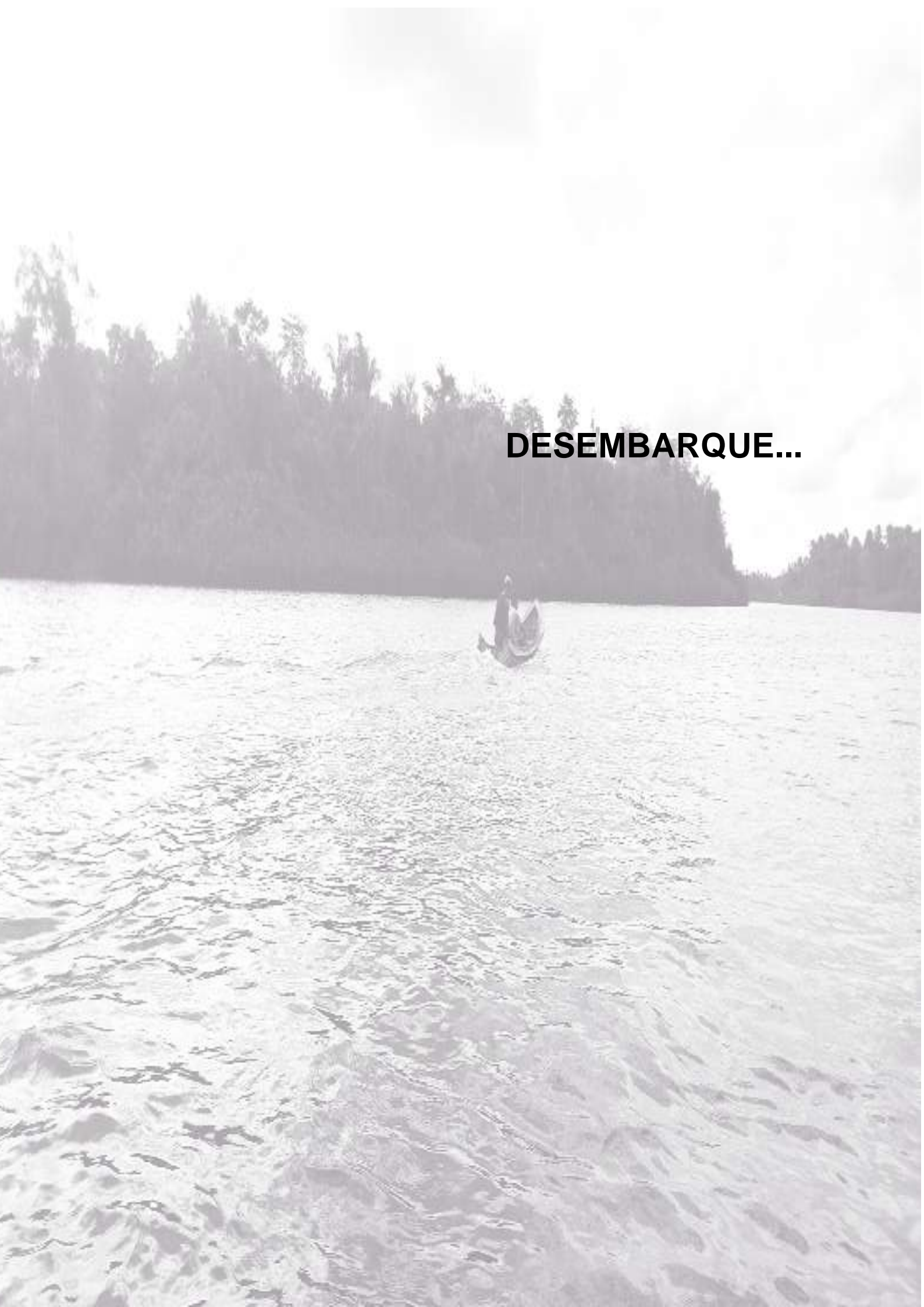
Entre essas estratégias, está o uso comunitário de recursos, como o manejo compartilhado do açazal ou das áreas de pesca. Essas práticas são reguladas por acordos verbais e por uma ética de reciprocidade. Elas ajudam a renovar os recursos e a manter as redes de socialidades. Essa abordagem pode ser chamada de “aquanarrativa”, como propõe Nunes (2001). Nesse conceito, o lugar (à beira rio) não é só um espaço físico, mas uma relação intersubjetiva. O lugar, enquanto significado do habitar, torna-se a base da existência.

O desafio é que essas práticas de bem-viver não sejam dominadas pelo mercado ou encaixadas em meros modelos técnicos de “comunidade sustentável”. O risco é transformar a diversidade em produto, a sabedoria em folclore e o rio em mercadoria. Para evitar isso, é importante criar políticas públicas que venham possuir como ícones referenciais as experiências da comunidade. Dito isto, os habitantes podem coparticipar na criação e legitimação dos projetos.

A experiência em Tejucaquara nos orienta, de forma sensível, uma forma de habitar o mundo. Habitar, nesta perspectiva, é fazer parte da paisagem, ser-paisagem, é aprender a linguagem das águas e das matas. Nesses mergulhos, a fenomenologia das águas, nesta tese, é também uma forma de ensinar o cuidado. É uma maneira de sentir e repensar com o mundo, não só sobre ele. Esse conhecimento sensível, muitas vezes silencioso, é como um murmúrio nas margens, representando uma ciência que valoriza a convivência e o bem-viver.



DESEMBARQUE...





DESEMBARQUE: ENTRE O TEMPO E O SILÊNCIO DAS ÁGUAS

“Ninguém nasce amando a terra natal. Só o exemplo dos mais velhos, o trabalho consciente da escola levam o educando a reconhecer que o mundo e o meio onde vive não consistem apenas de coisas e objetos materiais. É, sobretudo, constituído de valores, símbolos, imagens e representações mentais. Entre essas manifestações simbólicas, existe as que elevam o devotamento do indivíduo para com sua pátria, seu território, sua comunidade e suas tradições”

José Maria de Lima, *Muaná – uma breve história.*

Uma das grandes experiências que fizeram-me caminhar em frente com essa pesquisa foi quando assumi a importante função de orador no Desfile Escolar, em 2025, sendo este um evento primordial na cultura de Muaná, celebrando o 28 de maio e seus levantes revolucionários da cabanagem. Em todos os anos, o município “para”, onde as escolas, de forma envolvente, demonstram todas suas habilidades, performances, organização e união para realização de seus respectivos desfiles.

No meu caso, tive a honra da narrar a passagem da E.M.E.I.F. Vereador Jorge da Costa Valente, uma escola ribeirinha localizada às margens do rio Jararaca, onde, na ocasião, apresentamos performances inspiradas na obra de Sílvia Helena Tocantins, onde Minervina se fez presente. Incorporado por essa magia dos encontros entre escolas e população, fiz de mim instrumento de voz, verbalizando a importância da cultura marajoara por meio das palavras.

Essas travessias de experiências, se encontram com outras águas, onde fui conduzido por laços do amor, a reconhecer justamente uma realidade outra em

sua lucidez de sabedorias, histórias e compromissos com laços do habitar. Cativado por essa esperança de mundo, conduzi meu corpo à esses mergulhos, sem evitar os sentimentos ou aproximações sensíveis. Às famílias Teixeira, Lameira, Pinheiro, por exemplo, sou eternamente grato pelos ensinamentos vivos, entre as temporalidades de uma conjuntura social que, por sua vez, percebe na dinâmica da paisagem seu próprio sentido de vida, de lugar.

Nessa perspectiva, compreendo que o caminho da pesquisa não foi retilíneo, uniforme, mas sinuoso, incerto, conforme o tempo vivo do rio Tejucaquara, que foi ícone referencial de cada linha desta pesquisa. Por isso, nosso ritmo não é explicativo ou conclusivo, mas uma humilde perspectiva de sentir o mundo. Talvez, tal perspectiva ainda enigmática para a ciência, mas, ainda assim, viva, pulsante de grandes saberes da mãe-terra.

À vista disso, se permitir às margens de Tejucaquara e dialogar com seus habitantes significou ir para além dos limites dos métodos científicos fechados em si, possibilitando-me aproximar de um mergulho sensível, interpretando que o ser ribeirinho se reconhece na alteridade do mundo de rio. Enquanto linguagem primordial, o rio convocou-me à escuta fenomenológica, onde cada gesto, silêncio e olhar se tornaram dimensões interpretativas da existência ribeirinha. A fenomenologia das águas, como direcionamento epistemológica, possibilita sentir este mundo, permitindo-me diálogos com uma realidade outra pela ato de querer compreender.

A paisagem, ao longo desses mergulhos, desvelou-se muito mais que um cenário fixo ou moldura ambiental, pois paisagem é presença, corpo e memória. Nas margens de Tejucaquara, o rio é verbo da vida que se conjuga em entre o tempo humano e dos mistérios, finitude e eternidade coexistindo. Sua correnteza é um chamado ontológico silencioso, na quietude do movimento que desvela a essência do ser enquanto habitar. A comunidade de Tejucaquara nos ensina que o rio é o próprio sentido de tempo que flui, e que a existência como a água, portanto, só é possível em movimento, na transformação. A paisagem, portanto, não é algo essencialmente ligado à visão, pois é vivida com o corpo em sua totalidade e, sobretudo, narrada como linguagem poética do pertencimento.

Nesta breve experiência de rio aprendi que o tempo é ritmo de vida. A ribeirinha, tecida pela temporalidade das enchentes-vazantes, desvela, à luz de sabedorias ancestrais, desafios perante ao imediatismo e a aceleração de

progresso e desenvolvimento hegemônicos. O tempo das águas é lento, paciente, circular; ensina o ser humano a esperar, a contemplar e a compreender-se em sua finitude. A fenomenologia das águas encontra, nesses mergulhos, sentidos de existir, um existir que se faz com o rio e não sobre ele, conduzindo-nos que habitar as margens é também aprender o sentido de cuidar, de estar no mundo sem estagná-lo, reconhecendo-se como parte do fluxo que sustenta a vida.

Desta feita, esta tese se inscreve no horizonte de uma fenomenologia amazônica, com base ribeirinha-marajoara, cabocla e mestiça, este “homem-floresta” – como diria Lima (2025) – e mulheres de grande sabedoria, que emergem dos diálogos entre filosofias das águas e oralidades, teorias e corporeidades, ontologias do habitar humano e o mundo dos encantados. Nesse sentido, imprimisse a concepção na qual o Marajó, não é um espaço geográfico hegemônico, mas, historicamente, um campo de negociações ontológicas (Sarraf-Pacheco, 2024) onde o humano, o físico-natural e as “mitopoéticas” (Loureiro, 2016) coexistem simultaneamente.

Nesse mergulho, a fenomenologia das águas propõe, pois, um retorno ao sensível, ao originário, àquilo que Eric Dardel chamou de “geograficidade”, onde o ser, que encontra na Terra seu habitar, é, no ato experienciado, cativado por sua expressão de cuidado, proteção e sentido de vida.

A comunidade ribeirinha de Tejucaquara, nessa conjuntura, afirma-se como experiência epistemológicas e ontológicas. Seus saberes, práticas e narrativas orais constituem verdadeiros sistemas filosóficos encarnados, em que o corpo e o território são inseparáveis. O ribeirinho não “usa” o rio, ele é parte do rio, ele se faz rio. Em cada gesto cotidiano, como lançar a malhadeira, colher o açaí ou atravessar a ponte de madeira à noite, manifesta-se uma ontologia do pertencimento. O habitar ribeirinho é, pois, um ato fenomenológico, uma forma de pensar e existir que questiona a separação moderna entre sujeito e mundo.

O rio Tejucaquara, com suas águas calmas e seus banzeiros repentinos, foi mais que cenário: foi mestre. Ensinou-me que a fenomenologia não se escreve apenas com o intelecto, mas com o corpo e com o afeto. O rio é espelho do ser ribeirinho, pois reflete o humano em sua condição transitória (finitude) e o convida à humildade diante da força da natureza. A fenomenologia das águas é, por isso, uma ética da fluidez, uma pedagogia do sentir e do pertencer.

Neste sentido, esta pesquisa propõe compreender que o saber ribeirinho é também um saber político e ecológico. As situadas práticas comunitárias, seus modos de manejo, percepções ambientais e suas respectivas relações com a natureza, apresenta-se como uma pedagogia do bem-viver, orientada pela consciência de pertencimento, pelo respeito ao ritmo das transformações da vida. Nesse sentido, frente à racionalidade técnico-instrumental, o modo de ser das águas nos convida, essencialmente, a repensar o desenvolvimento sustentável para além do progresso quantitativo, mas como sensibilidade ontológica entre o experiências intersubjetivas entre quem habita o lugar e a paisagem circundante, conduzindo-nos à uma fenomenologia das águas.

Nessa conjuntura social, este estudo buscou analisar e descrever que o conhecimento ribeirinho é também um conhecimento político e ecológico, de modo a considerar as ações comunitárias, formas de use e manejo dos recursos e, por conseguinte, suas sensibilidades ontológicas com a natureza, onde, de tal maneira, constituem uma primordial pedagogia do bem-viver. Diante da imperativa racionalidade técnico-instrumental, a temporalidade das águas nos convida a reconsiderar o desenvolvimento sustentável não como um avanço meramente estatísticos, mas, sobretudo, como manifestação cosmogônica do habitar. Mediante ao exposto, o que reconhece-se aqui, como fenomenologia das águas, representa um ato de resistência e descolonização, tendo como ícone referencial as experiências humanas.

Sabendo disso, metodologicamente, a pesquisa foi guiada por uma fenomenologia da escuta e pela convivência como gesto epistemológico, um ato que deveria ser compreendido como atitude natural no campo científico. Não se tratou apenas de observar o campo, como se fosse um expectador privilegiado da realidade. A presença junto às famílias ribeirinhas de Tejucaquara exigiu-me o exercício de uma ciência sensível, capaz de lançar-me ao desafio de ser um pesquisador amazônida, permitindo ser afetado, interpretando-me junto aos desafios do mundo vivido ribeirinho. Essa presença articula, ao mesmo tempo saber acadêmica e ética em campo, reconhecendo que o conhecimento não se acumula, ele se vive com os n'água, se experimenta com o corpo em sua totalidade. Desta fresta de luz, o campo se fez rio, e, a partir dele mesmo, o rio, se fez método.

Deste modo, a fenomenologia amazônica das águas, ou fenomenologia das águas, o que, de certo modo, já imprime um sentido amazônico – delineada neste trabalho, não é uma teoria pronta, mas um convite à escuta e ao reencontro com a Terra. Propõe-se aqui pensar a Amazônia como experiência e não como recurso, como habitação e não como fronteira. O rio, a floresta, o corpo e o tempo se articulam em uma rede de reciprocidades que desafia as dicotomias modernas entre sociedade e natureza, espírito e matéria, humano e não-humano.

Navegando pelos mergulhos propostos, compreende-se que o habitar ribeirinho em Embara-Yó, representado por Tejucaquara, não simplifica-se à uma dada forma adaptativa humana de sobrevivência, mas, sobretudo, constitui uma ontologia única do lugar, tecida e ramificada na confluência entre corpo, temporalidade das águas e paisagem. Nesses rumos, a interpretação aqui proposta aproxima-me da compreensão de que o rio, mais do que sistema físico ou recurso, emerge, sensivelmente, como linguagem pulsante que norteiam práticas, afetos e decisões cotidianas, concebendo, por sua vez, uma ética silenciosa da convivência, em sintonia com a finitude e com o invisível.

À vista disso, a fenomenologia das águas, aqui ensaiada, permite-nos compreender que os saberes ribeirinhos organizam-se muito mais pela escuta atenta aos ciclos das águas, pelo reconhecimento do limite humano e pela reciprocidade cotidiana com a paisagem circundante, do que pela imposição e dominação. Nesse sentido, a paisagem vai para além do olhar técnico, manifestando-se como acontecimento, história, memória em fluxo ancestral, experiência compartilhada por gerações que produz sentidos, poéticas, sentidos de lugar e modos próprios de bem-viver. Essa leitura, portanto, busca contribuir para os Estudos Amazônicos, deslocando o puro olhar analítico do “exótico”, para a densidade ontológica das vidas ribeirinhas, manifestantes de conhecimento, ética e racionalidades ambientais outras.

A fenomenologia amazônica das águas, enquanto horizonte interpretativo, sugere políticas que dialoguem o ritmo do rio, que considerem as experiências como princípio norteador, onde a sustentabilidade transcende a lógica mercadológica do “progresso”, manifestando-se enquanto cuidado, sensibilidade e dignidade humana. Desta feita, as águas de Embara-Yó nos ensina que buscar compreender é, ao mesmo tempo, aprender a esperar, a observar e a sentir as vozes do silêncio, reconhecendo que o futuro da Amazônia reverbera pela

valorização dos saberes que, há gerações, aprendem a (re)viver com as águas, em sintonia, entre lamúrias e alegrias, mas junto-com elas, em uma espécie de pacto silencioso de responsabilidade ontológica e pertencimento.

Sem algumas amarras, sem um porto exato para o desembarque, onde, mediante minhas confessas limitações, esta pesquisa não se encerra, mas acontece, quem sabe, como possível abertura para outras mais. Como as águas que não cessam de correr, ela se mantém em movimento, inacabada, aberta à atualizações. Seu maior sentido é provocar, inquietar, suscitar novos mergulhos e diálogos, pois sabemos que há muitos saberes ainda escondidos nas margens dos rios e da floresta, nas memórias, nas palavras dos mais velhos, e que podem — e devem — reforçar, transformar ou até corrigir o que aqui foi dito. Que este texto seja, portanto, um convite à travessia, de modo em que outras e outros sigam navegando por estas águas, levando adiante o sonho de uma fenomenologia amazônica, poética, pulsante, ribeirinha e, profundamente, humana.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **As confissões**. São Paulo: Abril, 1975.

ALENCAR, E. F. **Terra caída**: encanto, lugares e identidades. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia) - [Não informado], [S.l.], 2002. Disponível em: <https://l1nq.com/udykK>. Acesso em: 15 jun. 2025.

_____. Paisagens da memória: narrativa oral, paisagem e memória social no processo de construção da identidade. **Teoria & Pesquisa**, Brasília, v. 16, n. 2, p. 95-105, jul./dez. 2007.

ALVES, L. P.; SILVA, R. F. Práticas interdisciplinares e a formação do estudante na educação básica. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 38, n. 2, p. 1-20, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/edur/v38n2>. Acesso em: 28 maio 2024.

BACHELARD, G. **A formação do espírito científico**. 7. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

BAJOUR, C. **Cartografia dos encontros**: literatura, silêncio e mediação. Tradução de Cicero Oliveira. Lauro de Freitas: Solisluna Editora; São Paulo: Selo Emilia, 2023.

BAUMAN, Z. **44 cartas do mundo líquido moderno**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2011.

BERGSON, H. **Duração e simultaneidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

BOLLE, W. A escrita da história de Marajó, em Dalcídio Jurandir. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 14, n. 1, out. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/598/850>. Acesso em: 20 mar. 2025. DOI: <http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v14i1.598>.

BOOKCHIN, M. **Ecologia social e outros ensaios**. Organização e prefácio de Mauro José Cavalcanti. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.

BORDA, O. F. Por la praxis: el problema de cómo investigar la realidad para transformarla. **Espacio Abierto**, Maracaibo, v. 31, n. 1, p. 193-221, 2022.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros curriculares nacionais**: introdução aos parâmetros curriculares nacionais. Brasília, DF: MEC/SEF, 1997.

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros Curriculares Nacionais**: 3º e 4º Ciclos: apresentação dos temas transversais. Brasília, DF: MEC/SEF, 1998.

CASEY, E. How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena. In: FELD, S.; BASSO, K. (ed.). **Senses of place**. Santa Fe: School of American Research Press, 1996.

CASSIRER, E. **A Filosofia das Formas Simbólicas**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASTRO, F. F. Fenomenologia da Comunicação em sua quotidianidade. **Intercom – Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**, São Paulo, v. 36, n. 2, p. 21-39, 2013.

_____. Linguagem e comunicação em Heidegger. **Galaxia** (São Paulo, Online), São Paulo, n. 27, p. 85-94, jun. 2014.

CASTRO, M. R. N. Proposições metodológicas para uma abordagem sensível na pesquisa: a etnografia sensorial. [S.l.: s.n.], 2024.

CHALMERS, A. F. **A fabricação da ciência: a perspectiva histórica e filosófica**. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 1994.

CLAVAL, P. “A volta do cultural” na Geografia. **Mercator**, Fortaleza, v. 1, n. 1, 2002.

COSTA, J. R.; PEREIRA, S. A. A interdisciplinaridade como instrumento de inovação pedagógica na educação básica. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 48, n. 4, p. 1-14, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/v48n4>. Acesso em: 28 maio 2024.

DARDEL, É. **O homem e a terra: natureza da realidade geográfica**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DRAKE, S. M.; REID, J. L. Interdisciplinary learning: Professional development for the 21st century. **Teaching and Teacher Education**, Amsterdam, v. 69, p. 1-15, 2018. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0742051X18300672>. Acesso em: 28 maio 2024.

FEYERABEND, P. **Contra o método**. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FRIGOTTO, G. A interdisciplinaridade como necessidade e como problema das ciências sociais. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 18, n. 2, jul./dez. 1993.

GALLO, G. **Marajó, a ditadura da água**. Belém: Secult, 1980.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1998.

_____. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 1997.

GIORGI, A. **The Descriptive Phenomenological Method in Psychology**. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2009.

GONÇALVES, M. A. S. Interdisciplinaridade e educação básica: algumas reflexões introdutórias. In: **Educação básica e o básico em educação**. Porto Alegre: Sulina, 1996.

GOW, P.; HIRSCH, E.; O'HANLON, M. (ed.). **The Anthropology of Landscape: perspective on place and space**. Oxford: Clarendon Press; Oxford University Press, 1995.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice Editora, 1990.

HALL, S. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação & Realidade**, [S. l.], v. 22, n. 2, 2017. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71361>. Acesso em: 19 out. 2025.

HAN, B.-C. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2015.

HEIDEGGER, M. **Da experiência do pensar**. Tradução de Maria do Carmo Tavares de Miranda. Porto Alegre: Globo, 1969.

_____. **Ser e Tempo**. 2. ed. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. Poeticamente o homem habita. In: HEIDEGGER, M. **Ensaios e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. A essência da linguagem. In: HEIDEGGER, M. **A caminho da linguagem**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

HUMBOLDT, A. **Cosmos: esboço de uma descrição física do universo**. São Paulo: Edusp, 2014.

HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

JAPIASSU, H. **Interdisciplinaridade e patologia do saber**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

JURANDIR, D. **Três casas e um rio**. 4. ed. Bragança: Pará.grafo, 2018.

_____. **Chove nos campos de Cachoeira**. 8. ed. Bragança: Pará.grafo, 2019.

JACQUES, F. V. S. O “buen vivir” e a construção de uma nova sociedade. **Novos Cadernos NAEA**, v. 23, n. 3, p. 105-119, 2020.

KAFKA, F. **A metamorfose**. Tradução de Calvin Carruthers. São Paulo: Nova Cultura, 2002.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A Queda do Céu**: Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

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

LEIS, H. R. Especificidades e desafios da interdisciplinaridade nas ciências humanas. In: PHILIPPI JÚNIO, A.; SILVA NETO, A. J. (org.). **Interdisciplinaridade em ciência, tecnologia & inovação**. Barueri: Manole, 2013. p. 106-122.

LEITE, D. da R. **A história das crianças que plantaram um rio**. 1. ed. Belém: Ponto Press, 2013.

LÉVINAS, E. **Entre Nós**: Ensaio sobre a Alteridade. São Paulo: Perspectiva, 1997.

LIMA, J. M. D. **Muaná**: uma breve história. Muaná: Gráfica Trindade, 2000.

_____. **Maré Morta**. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

_____. **Ave, Marajó!**. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves, 2014.

_____. **O manto**. 1. ed. Belém: Amazônicabookshelf, 2025. (no prelo).

LISPECTOR, C. **Um sopro de vida** (Pulsações). Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

_____. **Aprendendo a viver**. Rio de Janeiro: Rocco, 2021.

LOPES, A. M.; FERREIRA, T. H. Implementação de práticas interdisciplinares na educação básica: um estudo de caso. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 43, n. 5, p. 1-15, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/edsoc/v43n5>. Acesso em: 28 maio 2024.

LOUREIRO, J. de J. P. Meditação e devaneio: entre o rio e a floresta. **Somanlu**: Revista de Estudos Amazônicos, Belém, v. 3, n. 1/2, p. 23-33, 2003.

_____. Epifanias e Encantarias na Fotografia de Luiz Braga. In: KAWHAGE, C.; RUGGERI, S. (org.). **Imagens e pesquisa**: ferramentas de compreensão da realidade amazônica. Belém: Editora do NAEA, 2007. p. 168-183.

_____. Mundamazônico: do local ao global. **Revista Sentidos da Cultura**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 31-40, 2014.

_____. Meditação devaneante entre o rio e a floresta. **Arteriais - Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes**, Belém, v. 2, n. 3, p. 120-132, 2016.

MAFFESOLI, M. **A contemplação do mundo**. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1995.

MARRADI, A. Método como arte. **Papers**, Barcelona, n. 67, p. 107-127, 2002.

MARTINS, E. F.; SOUZA, M. C. Desafios e perspectivas da interdisciplinaridade no currículo da educação básica. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 52, n. 3, p. 1-18, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cp/v52n3>. Acesso em: 28 maio 2024.

MARTINS, F. J.; SOLDÁ, M.; PEREIRA, N. F. F. Interdisciplinaridade: da totalidade à prática pedagógica. **INTERthesis**, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 1-18, jan. 2017.

MATTA, R. L. da. Interdisciplinarité dans une perspective anthropologique: quelques réflexions du travail. In: PORTELLA, E. (org.). **Entre savoirs. L'Interdisciplinarité em acte**: enjeux, obstacles, perspectives. Toulouse: Éres/UNESCO, 1991.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MOREIRA, E. **Ideias para uma concepção geográfica da vida**. Belém: SEMEC, 2012.

MORIN, E. **A ciência com consciência**. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002a.

_____. **A religação dos saberes**: o desafio do século XXI. São Paulo: Bertrand Brasil, 2002b.

_____. **A via para o futuro da humanidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

MOTA NETO, J. C. Paulo Freire e Orlando Fals Borda na genealogia da pedagogia decolonial latino-americana. **Fólios**, Rio de Janeiro, n. 48, p. 3-13, 2018.

MUNDURUKU, D. **O banquete dos deuses**. São Paulo: Global Editora, 2011.

NIETZSCHE, F. W. **A filosofia na idade trágica dos gregos**. Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Vontade de Potência**. Tradução de Antônio Carlos Braga e Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, 2010.

NUNES, B. Heidegger e a poesia. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 103-127, 2000.

NUNES, P. J. Aquonarrativa: uma leitura de “Chove nos campos de Cachoeira”, de Dalcídio Jurandir. In: FARES, J.; NUNES, P. **Pedras de Encantaria**. Belém: Unama, 2001.

OLIVEIRA, M. C.; SANTOS, F. S. Interdisciplinaridade na educação básica: desafios e possibilidades. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 1-16, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbeduc/v27n1>. Acesso em: 28 maio 2024.

OLIVEIRA, R. C. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**, São Paulo, [v. e n. não informados], p. 13-37, 1996.

OSTROM, E. Reformulating the commons. **Swiss Political Science Review**, Bern, v. 6, n. 1, p. 29-52, 2000.

PIAGET, J. **A Epistemologia Genética**. São Paulo: Martins Fontes, 1978.

POLLACK, M. Memória, Esquecimento e Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.

RICOEUR, P. **O Si-mesmo como um Outro**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1997.

_____. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

SANTOS, A. B. dos; MAIA, J. Início, meio, início: conversa com Antônio Bispo dos Santos. **Indisciplinar**, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. 54–59, 2020.

SANTOS, B. de S. **Um discurso sobre as ciências**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, M. E.; PRAIA, J. F. Percurso de mudança na didática das ciências. Sua fundamentação epistemológica. In: **Ensino das Ciências e Formação de Professores**. [Aveiro]: Projeto MUTARE/Universidade de Aveiro, 1992. p. 7-34.

SARRAF-PACHECO, A. História e literatura no regime das águas: práticas culturais afroindígenas na Amazônia Marajoara. **Amazônica-Revista de Antropologia**, Belém, v. 1, n. 2, 2009.

_____. Diásporas africanas e contatos afroindígenas na Amazônia Marajoara. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 17, n. 26, p. 27-63, 2016.

_____. **Marajó – O coração da Amazônia**: afroindígenas e agostinianos em práticas interculturais no regime das águas. Manaus: Valer, 2024.

SCHUTZ, A. **Sobre fenomenologia e relações sociais**. Organização de Helmut R. Wagner. Tradução de Raquel Weiss. Petrópolis: Vozes, 2012.

SILVA, F. K. R. da. **Memória, Percepção & Experiência**: a geopoética do habitar ribeirinho na Amazônia-Marajoara (Pará). Curitiba: CRV, 2020.

SILVA, F. K. R. da; SENNA, C. do S. F. Memória, percepção e vivência na dinâmica socioambiental de uma comunidade costeira amazônica – PA. **InterEspaço: Revista De Geografia E Interdisciplinaridade**, São Luís, v. 2, n. 7, p. 80–95, 2017.

SIMONIAN, L. T. L. Uma relação que se amplia: fotografia e ciência sobre e na Amazônia. **Papers do NAEA**, Belém, v. 1, n. 1, 2006.

_____. PATRICIO, M.; PEZO-DÍAZ, R. O buen vivir como possibilidade de sustentabilidade na Pan-Amazônia a partir das reservas Cajari e Alpahuayo Mishana. **Amazonia Investiga**, [S.l.], v. 8, n. 24, p. 579-591, 2019.

STOLL, E. et al. (org.). **Paisagens evanescentes**: estudos sobre a percepção das transformações nas paisagens pelos moradores dos rios Amazônicos. Belém: NAEA, 2019.

TUAN, Y.-F. **Espaço e lugar**: a perspectiva experiência. Tradução de Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2013.

YUS, R. **Temas transversais**: em busca de uma nova escola. Tradução de Ernani F. da F. Rosa. Porto Alegre: Artmed, 1998.