

**O HABITAR BIOINTERATIVO: DIÁLOGOS (IM)PROVÁVEIS PARA UMA
FENOMENOLOGIA AMAZÔNICA DAS ÁGUAS****THE BIOINTERACTIVE DWELLING: (IM)PROBABLE DIALOGUES FOR
AN AMAZONIAN PHENOMENOLOGY OF WATERS****EL HABITAR BIOINTERACTIVO: DIÁLOGOS (IM)PROBABLES PARA
UNA FENOMENOLOGÍA AMAZÓNICA DE LAS AGUAS****Felipe Kevin Ramos da Silva¹****Resumo**

Entre rios que respiram lentamente e florestas que parecem guardar a memória profunda da Terra, a Amazônia se revela menos como objeto de análise e mais como mundo vivido. É nesse horizonte sensível que este artigo propõe um gesto teórico deliberadamente arriscado, colocando em ressonância a ontologia do habitar formulada por Martin Heidegger com as cosmologias territoriais e contra-coloniais de Nego Bispo. Longe de buscar uma síntese conciliadora entre tradições intelectuais distintas, o trabalho explora a fricção epistemológica que emerge desse encontro improvável, sugerindo que a fenomenologia pode ser reaberta desde as margens históricas da modernidade colonial. Situado no contexto amazônico-marajoara, particularmente nas espacialidades ribeirinhas, o estudo mobiliza fotografias e descrições fenomenológicas da paisagem como dispositivos de reflexão teórica sobre os sentidos de vida e lugar. Nesse percurso, emerge a noção de habitar biointerativo, entendida como forma de existência fundada na reciprocidade entre humanos, águas, florestas, ancestralidades e temporalidades ecológicas. Para além de um conceito analítico, o habitar biointerativo indica uma sensibilidade ontológica na qual viver significa coparticipar da dinâmica viva do território. Ao articular ontologia, cosmologia e experiência espacial, o artigo sugere os contornos de uma fenomenologia contra-colonial, capaz de reconhecer que diferentes comunidades nunca deixaram de habitar o mundo em relações de cuidado com a Terra. Entre paisagens das águas, memórias fluviais e cosmologias afro-pindorâmicas, a Amazônia aparece, assim, não apenas como campo empírico de investigação, mas como verdadeiro lugar de pensamento.

Palavras-chave: fenomenologia contra-colonial; habitar biointerativo; paisagens amazônicas; cosmologias afro-pindorâmicas.

Abstract

Between rivers that breathe slowly and forests that seem to guard the deep memory of the Earth, the Amazon reveals itself less as an object of analysis and more as a lived world. Within this sensitive horizon, this article proposes a deliberately daring theoretical gesture: to bring into resonance the ontology of dwelling developed by Martin Heidegger with the territorial and counter-colonial cosmologies articulated by Nego Bispo. Rather than seeking a conciliatory synthesis between distinct intellectual traditions, the study explores the epistemological friction that emerges from this unlikely encounter, suggesting that phenomenology can be reopened

¹ Doutor em Ciências do Desenvolvimento Socioambiental), pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA), Universidade Federal do Pará (UFPA), Belém, Pesquisador do Programa de Capacitação Institucional do CNPq – Nível DB, da Coordenação de Ciências da Terra e Ecologia, do Museu Paraense Emílio Goeldi, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3881-8791> Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0085563630551317>, E-mail: felipekevin.geografia@gmail.com

from the historical margins of colonial modernity. Grounded in the Amazonian-Marajoara context—particularly within the riverine territorialities—this work employs photographs and phenomenological descriptions of landscape as reflective devices for theorizing senses of life and place. From this movement emerges the notion of biointeractive dwelling, understood as a mode of existence grounded in reciprocity between humans, waters, forests, ancestries, and ecological temporalities. More than an analytical concept, biointeractive dwelling expresses an ontological sensitivity in which living means co-participating in the living dynamics of territory. By articulating ontology, cosmology, and territorial experience, the article outlines the contours of a counter-colonial phenomenology, capable of recognizing that many peoples have never ceased to dwell in relations of care with the Earth. Between waterscapes, riverine memories, and Afro-Pindoramic cosmologies, the Amazon thus emerges not merely as an empirical field of research, but as a genuine site of thought.

Keywords: counter-colonial phenomenology; biointeractive dwelling; Amazonian landscapes; Afro-Pindoramic cosmologies.

Resumen

Entre ríos que respiran lentamente y bosques que parecen guardar la memoria profunda de la Tierra, la Amazonía se revela menos como objeto de análisis y más como mundo vivido. Es en este horizonte sensible donde este artículo propone un gesto teórico deliberadamente arriesgado, poniendo en resonancia la ontología del habitar formulada por Martin Heidegger con las cosmologías territoriales y contra-coloniales de Nego Bispo. Lejos de buscar una síntesis conciliadora entre tradiciones intelectuales distintas, el trabajo explora la fricción epistemológica que emerge de este encuentro improbable, sugiriendo que la fenomenología puede ser reabierta desde los márgenes históricos de la modernidad colonial. Situado en el contexto amazónico-marajoara, particularmente en las territorialidades ribereñas, el estudio moviliza fotografías y descripciones fenomenológicas del paisaje como dispositivos de reflexión teórica sobre los sentidos de la vida y del lugar. En este recorrido, emerge la noción de habitar biointeractivo, entendida como una forma de existencia fundada en la reciprocidad entre humanos, aguas, bosques, ancestralidades y temporalidades ecológicas. Más allá de un concepto analítico, el habitar biointeractivo indica una sensibilidad ontológica en la que vivir significa coparticipar en la dinámica viva del territorio. Al articular ontología, cosmología y experiencia territorial, el artículo sugiere los contornos de una fenomenología contra-colonial capaz de reconocer que diferentes comunidades nunca han dejado de habitar el mundo en relaciones de cuidado con la Tierra. Entre paisajes de las aguas, memorias ribereñas y cosmologías afro-pindorámicas, la Amazonía aparece, así, no solo como campo empírico de investigación, sino como un verdadero lugar de pensamiento.

Palabras clave: fenomenología contra-colonial; habitar biointeractivo; paisajes amazónicos; cosmologías afro-pindorámicas.

Introdução: habitar as diferenças...

“Com essa desprovincianização da Europa da idéia de pensamento universal o que visamos é o deslocamento do lugar de enunciação e, assim, proporcionar que outros mundos de vida ganhem o mundo, mundializando o mundo. Insistimos que não se trata de negar o pensamento europeu, o que seria repeti-lo com sinal invertido, mas sim nos propomos dialogar com ele sabendo que é europeu...”

Carlos Walter Porto-Gonçalves (2006b, p. 38).

Que novas possibilidades de pensamento emergem quando a ontologia do habitar formulada por Martin Heidegger é colocada em diálogo com as cosmologias territoriais de Nego Bispo? Essa pergunta inaugura um gesto filosófico que, ao mesmo tempo, inquieta e seduz, ao tentar abrir um campo inesperado de reflexão no interior da fenomenologia. Nesse horizonte, parte-se da hipótese de que a tradição fenomenológica, frequentemente associada à descrição da experiência do ser-no-mundo no horizonte da filosofia europeia, pode ser tensionada e deslocada quando atravessada por cosmologias produzidas em territórios, historicamente, subalternizados.

Não se trata, portanto, de um exercício comparativo ou competitivo entre realidades epistemológicas, socialmente distantes, mas de um (re)encontro deliberadamente arriscado, para muitos, improvável, no qual a ontologia do habitar heideggeriana é posta em ressonância com as reflexões de Nego Bispo a respeito de territórios, ancestralidade e encantamento. O que emerge desse encontro improvável não é, necessariamente, uma síntese conciliadora, como analisa Silva (2026), mas, antes de tudo, uma tentativa de reabertura de um diálogo crítico e criativo capaz (ou não) de reaproximar limites epistemológicos da própria fenomenologia.

Em sua conhecida conferência *Construir, Habitar, Pensar*, Heidegger ([1951] 1954) sugere que habitar constitui o modo fundamental de ser dos humanos na Terra, indicando que a relação com o mundo não pode ser reduzida à lógica instrumental da técnica. Habitar, nesse sentido, implica uma forma de permanência sensível entre terra e céu, mortais e divinos, na qual o mundo se desvela como espaço de “cuidado” e “pertencimento”. Em outro momento, ao afirmar que “...poeticamente habita o homem” (Heidegger, 2002), o filósofo aponta para a dimensão originária e sensível da existência humana, insinuando que o habitar envolve uma experiência que vai para além da racionalidade calculadora da modernidade. Contudo, quando essa ontologia do habitar é confrontada com as reflexões de Nego Bispo, ela passa a ser atravessada por outras historicidades e, sobretudo, por outras experiências de mundo.

É nesse ponto de convergência que se torna possível propor a ideia de uma fenomenologia contra-colonial. Isto é, mais do que um novo rótulo conceitual, trata-se de um deslocamento contemporâneo de cunho metodológico e epistemológico que reconhece que a experiência do mundo não é universalmente homogênea, apriorística. Ao contrário, pois, ela, a experiência, nela mesma, é atravessada por regimes distintos de relações com a Terra, com as águas e com os múltiplos seres e entes que compõem o

mundo vivido amazônico (Silva, 2026). Reabrir, por essas vias, a fenomenologia desde essas margens, significa admitir que o campo fenomenológico pode ser expandido e, ao mesmo tempo, estimulado por cosmologias que escapam às categorias clássicas da fenomenologia europeia.

Essa aproximação torna-se, particularmente fecunda, quando situada no contexto amazônico, onde os modos de habitar vinculados às águas, às florestas e às sociobiodiversidades desafiam as formas modernas de apropriação e controle do espaço. Na Amazônia, o habitar é atravessado por ciclos de cheias e vazantes, por mobilidades fluviais e por práticas de convivência com a paisagem que revelam outras maneiras de experimentar o mundo. Nesse cenário, rios e florestas deixam de ser meros elementos naturais e passam a constituir verdadeiros mediadores da experiência existencial.

Diante desse horizonte interpretativo, este artigo tem como objetivo geral analisar de que maneira os diálogos entre a ontologia do habitar formulada por Martin Heidegger e as cosmologias territoriais afro-pindorâmicas elaboradas por Nego Bispo podem contribuir para a construção de uma fenomenologia contra-colonial do território amazônico. Posto isto, a Amazônia deixa de ser apenas “objeto” de investigação científica e passa a revelar-se como lugar de pensamento capaz de provocar deslocamentos profundos e fundamentais na própria maneira como compreendemos o habitar humano sobre a Terra e suas intersecções com muitas outras emergências contemporâneas, inclusive, socioambientais.

Convém, contudo, demorar o pensamento nesse ponto sensível (e improvável), onde as águas começam a turvar certezas fáceis. O esforço de aproximar Heidegger e Nego Bispo no âmago de uma inflexão que se quer amazônica não ignora e nem pretende, por essas vias, dissolver as densas diferenças de seus mundos de origem. Ao revés, parte-se da consciência de que as cosmologias de Nego Bispo emergem de territorialidades quilombolas nordestinas, enquanto o horizonte aqui evocado é atravessado pelas águas e florestas amazônicas, onde pensamentos de outras grandes fontes florescem, como os de Daniel Munduruku, Sylvia Helena Tocantins, Dalcídio Jurandir, José Maria de Lima, Paes Loureiro, Antônio Juraci Siqueira, Agenor Sarraf-Pacheco e Daniel da Rocha Leite.

Não se trata, portanto, de eleger Nego Bispo como voz representativa da Amazônia – e muito menos Martin Heidegger – mas de exercitar uma aproximação, hermeneuticamente especulativa, e pensada por um amazônida desde essas margens, permitindo ser conduzido por travessias ônticas e epistêmicas em que diferentes rios de

saberes – contracoloniais – podem ressoar, sem necessariamente se reduzir umas às outras. É nesse “entre” — improvável, incômodo, mas, lúcido e acreditando ser fértil — que o argumento central do artigo se sustenta, não como síntese, mas, talvez, como contribuição para algo que ainda está por vir, desde essas águas amazônicas.

Dito isto, reconhece-se, ao mesmo tempo, que a aproximação entre Heidegger e Bispo pode, ainda assim, ser capturada por leitores/as agoniados/as pela crítica, alinhando-as, sobretudo, sob o aspecto de um suposto anti-modernismo ou recusa do Iluminismo, para os mais afobados. Não obstante, o que aqui se busca não é um retorno nostálgico a qualquer passado originário, mas, essencialmente, a abertura de um campo criativo e crítico onde diferentes experiências de mundo – muitas delas, geopoliticamente, subalternizadas pela modernidade, conforme Porto-Gonçalves (2006b) – possam questionar os limites da própria fenomenologia.

A partir desse horizonte interpretativo, o artigo organiza-se em três movimentos analíticos que se entrelaçam como correntezas (sem certezas) de um mesmo rio reflexivo. No primeiro movimento, intitulado “Habitar poético e território: entre ontologia e cosmologia”, são discutidas as bases filosóficas do habitar a partir da ontologia formulada por Martin Heidegger, colocando-a em diálogo com as cosmologias territoriais afro-pindorâmicas elaboradas por Nego Bispo, evidenciando as fricções e convergências que emergem desse encontro.

No segundo movimento, chamado de “Paisagem e sentido de lugar: a emergência de um habitar biointerativo”, aprofunda-se a análise da paisagem amazônica como mundo vivido, explorando descrições fenomenológicas e registros fotográficos das espacialidades ribeirinhas marajoaras, nas quais o território se revela como campo sensível de relações entre humanos, águas, florestas e ancestralidades, propondo a noção de habitar biointerativo, compreendida, aqui, como uma forma de existência fundada na reciprocidade entre humanos e a dinâmica viva do território, delineando, assim, os contornos de uma possível fenomenologia contra-colonial do habitar amazônico.

Habitar poético e território: entre ontologia e cosmologia

“A palavra que vibra bem em mim não é “educação”, é “criação”. Como é que nós nos criamos? Quais são as minhas relações com as outras vidas?”

Santos (2025, p. 4).

“A poesia não sobrevoa e nem se eleva sobre a terra a fim de abandoná-la e pairar sobre ela. E a poesia que traz o homem para a terra, para ela, e assim o traz para um habitar”.

Heidegger (2002, p. 169).

A reflexão a respeito do habitar ocupa um lugar decisivo na filosofia contemporânea, especialmente a partir das formulações de Martin Heidegger. Ao deslocar a compreensão do espaço para além de sua redução a objeto geométrico ou recurso técnico, Heidegger ([1951] 1954; 2002) propõe compreender o habitar como uma condição ontológica fundamental da existência humana. Essa formulação, por sua vez, inaugura um deslocamento decisivo no pensamento fenomenológico ocidental – tendo em vista às formulações de E. Husserl –, onde o espaço, agora, deixa de ser concebido apenas como suporte físico das atividades humanas e passa a ser compreendido, percebido e concebido como dimensão constitutiva do próprio ser-no-mundo, lançando a ideia do habitar como declaração da existência.

Dito isto, essa formulação manifesta-se na conferência *Bauen, Wohnen, Denken* (“Construir, Habitar, Pensar”), proferida por Heidegger em 1951, no contexto das reflexões do filósofo a respeito do sentido do habitar no mundo moderno, marcado por expressivas concepções técnico-instrumentais do espaço e, nas entrelinhas, dos sentidos de lugar (Casey, 1996). Nesse texto, posteriormente publicado no volume *Vorträge und Aufsätze*, Heidegger ([1951] 1954) propõe uma inflexão decisiva na compreensão corrente da relação entre construção e habitação, propondo uma interpretação contra a concepção moderna, segundo a qual construir seria uma atividade primordialmente técnica destinada à produção de edificações. Por um outro lado, Heidegger, argumenta que o construir pertence, originariamente, ao habitar, ou seja,

O que diz então construir? A palavra do antigo alto-alemão usada para dizer construir, “*buan*”, significa habitar. Diz: permanecer, morar. O significado próprio do verbo *bauen* (construir), a saber, habitar, perdeu-se. Um vestígio encontra-se resguardado ainda na palavra “*Nachbar*”, vizinho. O *Nachbar* (vizinho) é o “*Nachgebur*”, o “*Nachgebauer*”, aquele que habita a proximidade. Os verbos *buri*, *büren*, *beuren*, *beuron* significam todos eles o habitar, as estâncias e circunstâncias do habitar. Sem dúvida, a antiga palavra *buan* não diz apenas que construir é propriamente habitar, mas também nos acena como devemos pensar o habitar que aí se nomeia. Quando se fala em habitar, representa-se costumeiramente um comportamento que o homem cumpre e realiza em meio a vários outros modos de comportamento. Trabalhamos aqui e habitamos ali. Não habitamos simplesmente. Isso soaria até mesmo como uma preguiça e ócio. Temos uma profissão, fazemos negócios, viajamos e, a meio do caminho, habitamos ora aqui, ora ali. Construir significa originariamente habitar (Heidegger, [1951] 1954, p. 2).

Nessa perspectiva, o espaço deixa de ser compreendido como mera extensão geométrica ou suporte neutro para atividades humanas e passa a ser analisado como aquilo que se constitui a partir das práticas de habitar e das relações intersubjetivas que nós humanos estabelecemos com os lugares. Esse deslocamento ontológico tem implicações decisivas para os estudos da paisagem e do território, uma vez que permite compreender o mundo vivido como campo relacional no qual natureza, cultura e experiência humana se entrelaçam. Habitar, nesse sentido, não significa simplesmente ocupar uma parte da Terra, mas, essencialmente, permanecer junto a ela, resguardando a delicada trama de relações que sustentam a existência.

Quando colocada em diálogo com as reflexões de Nego Bispo, essa compreensão do habitar ganha novas camadas interpretativas e, ao mesmo tempo, novas tonalidades sensíveis. Ao refletir sobre os modos de vida dos povos afro-pindorâmicos, Bispo (2015) propõe uma crítica incisiva à racionalidade colonial que separa humanidade e natureza e reduz o território à condição de recurso. Em contraposição a essa lógica, o autor descreve cosmologias nas quais os elementos da natureza são compreendidos como expressões materiais das divindades e como dimensões constitutivas da própria existência coletiva (Bispo, 2015).

Segundo Bispo, os povos politeístas reconhecem suas deusas e deuses “materializados através dos elementos da natureza que formam o universo”, o que implica uma relação territorial fundada na convivência e na pluralidade de vínculos com a terra, com a água e com os demais elementos do mundo (Bispo, 2015, p. 39). Nesse horizonte cosmológico, o território não é cenário da vida humana, mas tecido vivo onde memória, espiritualidade e experiência cotidiana se entrelaçam silenciosamente:

Uma parte importante da pescaria começa antes mesmo de se ir ao rio pescar. Assim como no caso das garrafas pets, nós também utilizamos vasilhames para transportar os nossos alimentos, mas fazemos isso segundo uma lógica radicalmente diferente. No caso da pescaria é preciso ir à mata e retirar palhas da carnaúba ou de outras palmeiras tais como o tucum, o babaçu, o buriti, a bacaba, para tecer o cofo (uma espécie de cesto ou sacola, que confeccionamos a partir do que encontramos ofertado pelo bioma de cada região), onde transportaremos os produtos da pesca (Bispo, 2015, p. 100).

Essa concepção aproxima-se daquilo que o próprio Bispo denomina de “biointeração”, isto é, um modo de existência no qual os humanos não se colocam como dominadores da natureza, mas como participantes de um campo relacional vivo, no qual vida humana, território e forças da natureza se constituem mutuamente. Ao invés de explorar a terra, interage-se com ela; ao invés de dominá-la, aprende-se a escutá-la. Essa

compreensão ecoa, em outra linguagem ontológica e cosmológica, a crítica heideggeriana à redução técnica da Terra e sua defesa de um habitar que implica preservar e resguardar aquilo que sustenta a existência.

Quando esse horizonte interpretativo é deslocado para o contexto amazônico, o conceito ganha densidade ainda maior. Nas espacialidades ribeirinhas e nas paisagens das águas, as práticas cotidianas de navegação, pesca, cultivo e circulação não podem ser reduzidas a atividades econômicas isoladas. Elas constituem gestos cotidianos de convivência com o ritmo das marés, com as cheias e vazantes dos rios, com os ciclos da floresta e com as temporalidades próprias da paisagem. Em sintonia com Silva (2017; 2026), nas comunidades que vivem entre rios e florestas, habitar significa aprender a escutar o movimento das águas, reconhecer os sinais da terra e orientar a vida segundo uma ecologia sensível do mundo (Figura 1).

Figura 1 – Estabelecimento comercial ribeirinho na comunidade de São Francisco da Jararaca, Muaná, Marajó (PA).



Fonte: acervo pessoal, 2025.

Sob essa luz, o conceito de habitar biointerativo é compreendido como um dos fundamentos possíveis de uma fenomenologia contra-colonial amazônica. Isso porque, o referido conceito, pode deslocar o centro da reflexão fenomenológica eurocentrada à experiências de mundo produzidas em territórios historicamente marginalizados pela modernidade colonial. As margens de narrativas outras, compreende-se que o mundo vivido amazônico não é homogêneo, mas atravessado por diferentes cosmologias e modos de sentir a vida, onde a fenomenologia se abre à escuta de saberes ancestrais que

sempre existiram, mas que foram, sistematicamente, silenciados pelas epistemologias dominantes (Escobar, 2018).

Há imagens que nos obrigam a desacelerar o pensamento e a permanecer por alguns instantes em silêncio, como se a paisagem pedisse ao olhar que reaprendesse a habitar o mundo. À vista disso, compreende-se a paisagem como mundo vivido, meio ambiente físico-simbólico-material e, portanto, vivido do ser humano que habita uma parte da Terra. Isto dito, a paisagem é, nesta conjuntura amazônica, por excelência, um espaço intersubjetivo (Silva, 2026). Existe, portanto, uma organização social da paisagem, na medida em que, “a Terra, como base”, é, segundo Dardel (2015, p. 41), “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”.

Essa “condição pré-teórica”, como diria Nunes (2016), aflora, desde às margens do sentir ribeirinho diante da temporalidade do rio, uma sedução à uma certa angústia que não paralisa, mas, constrange a racionalidade técnico-moderna, instaurando a possibilidade de uma relação originária com o mundo, onde a infamiliaridade não se dissolve, mas se reconfigura em possibilidades 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 ego humano, agora encabulado, se reconhece finito – e isso fere, drasticamente, as expressões coloniais do saber, como nos orienta Nego Bispo:

Quando essas comunidades tinham um processo de criação própria, baseado em todas as vidas que existem no universo... o que ocorria? Quando a pessoa nascia, por exemplo, as pessoas traziam presentes: uma galinha, uma cabrita, uma leitoinha, coisas para criar. A família criava aqueles animais ensinando a criança a criar também. A criança acompanhava aquela criação e, quando chegava à fase adulta, já sabia cuidar dos animais, já sabia cuidar da roça e até fazer a própria casa. Assim a gente ia se criando. Quando chegava à fase adulta, já sabia tudo que precisava saber para viver naquele lugar. Todas as outras vidas são assim: a planta, quando chega à fase adulta, já sabe o que precisa fazer para viver, depois apenas aperfeiçoa. Esse povo nunca viu professores da academia e vivia bem. Tinha tempo para passear, para fazer música, poesia e instrumentos. Tudo nascia das próprias vivências. Isso não era educação; isso era criação (Santos; Kohan; Pereira Junior, 2025, p. 3–4).

Há instantes em que a paisagem nos obriga a desacelerar o pensamento, como se o próprio mundo pedisse que reaprendêssemos a habitar; diante do rio, o sentir ribeirinho deixa entrever aquilo que Heidegger reconhece como a essência do existir humano, pois

“ser homem diz: ser como um mortal sobre esta terra. Diz: habitar” (Heidegger, 2001, p. 2). Nesse gesto demorado e sincero de presença, a paisagem deixa de ser mero alcance da visão, desvelando-se como abertura ontológica onde o ser humano reconhece sua própria finitude e reaprende a resguardar o mundo que o acolhe. Em possíveis diálogos com esses horizontes, Nego Bispo segue com as seguintes palavras de lúcidas experiências:

Então, a nossa relação com o saber é uma relação orgânica. O saber só tem sentido se ele servir para as vidas. Se ele não servir para as vidas, só para o dinheiro, para que serve o saber? [...] Porque, quando a pessoa nasce dentro de um processo de criação, ela vai se criando junto com todas as outras vidas. Ela aprende observando, convivendo, experimentando, e quando chega à fase adulta já sabe o que precisa saber para viver naquele lugar. A partir daí ela não precisa mais aprender para sobreviver, apenas aperfeiçoar a convivência com a terra, com os animais, com as plantas e com as outras pessoas (Santos; Kohan; Pereira Junior, 2025, p. 10)

Por um outro lado, quando esse habitar é pensado a partir de territórios, historicamente atravessados pela colonização, a experiência ganha densidade crítica e ontológica, pois aquilo que ressurgiu do reencontro sensível com o lugar, desafia e constrange a racionalidade abstrata que transformou o mundo em espaço mensurável. Como observa Escobar (2005), o privilégio concedido ao espaço pela teoria social eurocêntrica produziu o apagamento das experiências espaciais e dos modos locais de compreender a natureza e o mundo vivido.

Nesse ponto, a intuição ontológica de Heidegger ([1951] 1954; 2002) encontra ressonância na crítica decolonial de Escobar (2005), pois ambos sugerem – cada um à sua maneira – que a essência do habitar é interligado aos saberes que se manifestam no espaço, onde a experiência do lugar, a existência humana, tocada por uma estranha familiaridade com a terra, reencontra a possibilidade de ser-e-estar-no-mundo de maneira mais originária, ou seja,

...a nossa relação com o saber é uma relação orgânica. O saber só tem sentido se ele servir para as vidas. Se ele não servir para as vidas, só para o dinheiro, para que serve o saber? [...] Porque, quando a pessoa nasce dentro de um processo de criação, ela vai se criando junto com todas as outras vidas. Ela aprende observando, convivendo, experimentando, e quando chega à fase adulta já sabe o que precisa saber para viver naquele lugar. A partir daí ela não precisa mais aprender para sobreviver, apenas aperfeiçoar a convivência com a terra, com os animais, com as plantas e com as outras pessoas (Santos; Kohan; Pereira Junior, 2025, p. 10).

Habitar, nesse horizonte, não designa simplesmente ao ato de residir em determinado lugar, mas a maneira pela qual os mortais permanecem na Terra, estabelecendo relações de cuidado e pertencimento com aquilo que compõe o mundo. Essa compreensão é aprofundada quando acreditamos que “poeticamente habita o homem sobre a terra” (Heidegger, 2002), indicando que, a experiência humana do mundo, envolve, fundamentalmente, dimensões sensíveis, intersubjetivas e simbólicas, modos de existência que escapam à racionalidade técnica da modernidade (Santos; Kohan; Pereira Junior, 2025).

Habitar poeticamente significa, neste contexto, reconhecer que o mundo se desvela como campo de sentidos que se atravessam, onde terra, céu, mortais e espiritualidades se entrelaçam, naquilo que Heidegger ([1951] 1954) denomina de “quadratura”. É nessa “quadratura” do possível, pois, que a crítica heideggeriana à racionalidade técnica, em contexto amazônico, torna-se particularmente relevante diante das transformações socioambientais contemporâneas (Silva, 2026). Ao transformar a terra em mera reserva de recursos disponíveis à exploração, o pensamento técnico e neoliberal rompe com formas mais originárias e primordiais da relação entre humanos e mundo circundante (paisagem).

Nesse processo, o habitar é progressivamente substituído por uma lógica de ocupação e controle do espaço, na qual o território aparece como superfície administrável e a natureza, nessa lógica, recurso natural, resguardo energético. A crise ambiental contemporânea pode, nesse sentido, ser interpretada também como uma crise do habitar, uma ruptura na relação entre humanos e Terra. Diante do exposto, essa ampliação epistemológica encontra forte ressonância nas reflexões de Nego Bispo, especialmente quando o pensador brasileiro contrapõe a cosmovisão eurocristã monoteísta às cosmologias afro-pindorâmicas, evidenciando, diante disto, que diferentes formas de compreender o mundo produzem distintas maneiras de (re)organizar e sentir a vida, o território e as relações com a natureza.

Ao refletir sobre os processos históricos que marcaram a formação social brasileira, Bispo propõe compreender a colonização não apenas como evento histórico localizado no passado, mas como estrutura contínua de invasão, expropriação e substituição de modos de vida. Em contraposição a essa lógica, Santos (2015) desenvolve o conceito de “contra-colonização”, compreendido, aqui, como o conjunto de práticas históricas e cosmológicas por meio das quais povos e comunidades tradicionais reafirmam e coreciam seus modos próprios de existência e sentir a vida.

Essa cosmologia pluralista se expressa também na distinção proposta por Bispo entre diferentes regimes de pensamento. De um lado, o que ele denomina pensamento sintético, associado às formas de conhecimento produzidas no interior da tradição acadêmica ocidental e frequentemente vinculadas à lógica colonial de classificação e domínio. De outro, o pensamento orgânico, que emerge das experiências históricas e territoriais dos povos afro-pindorâmicos e se caracteriza por uma relação mais integrada entre saber, vida e território.

Essa distinção não implica uma rejeição do pensamento acadêmico, mas uma crítica à pretensão universalista que frequentemente acompanha as formas modernas de produção do conhecimento. Ao enfatizar a importância da experiência espacial e da oralidade na produção do saber, Bispo propõe reorientar o debate epistemológico a partir das práticas concretas de vida das comunidades tradicionais. Em suas palavras, os conhecimentos dessas comunidades não são simplesmente ensinados, mas criados na própria experiência de viver — um processo que envolve convivência, experimentação e transmissão intergeracional de saberes.

Nesse ponto, o diálogo entre esses dois pensadores abre uma possibilidade teórica particularmente fecunda. Se, por um lado, a fenomenologia heideggeriana permite compreender o habitar como dimensão fundamental da existência humana, por outro, as cosmologias afro-pindorâmicas de Nego Bispo, evidenciam que esse *habitar* assume múltiplas formas de ser-no-mundo e espacialmente situadas. O mundo vivido, nesse diálogo, não se apresenta, portanto, como experiência homogênea, mas como pluralidade de modos de existência enraizados em diferentes relações com a terra, com os seres e com a memória. Observemos as seguintes palavras do poeta de Afuá, Marajó, Antônio Juracir Siqueira, em *Piracemas de sonhos*,

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.

(Siqueira, 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 caligrafias² 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 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...

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.

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

² 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.

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 (Silva, 2026). 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.

A mulher e o homem marajoara, em nosso caso, ribeirinhos/as³, vivem em constante diálogos com esse tempo das águas, onde as cheias, vazantes, maresias e calmarias, são também experiências existenciais, espirituais, saberes cosmológicos, sensibilidades ontológicas (Silva, 2026). 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 natureza (Silva, 2026).

Diante disto, 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.

³ “Ribeirinho/a” é aqui compreendido não só quem habita as margens dos rios, mas um conjunto de pessoas de dedicam-se, histórica e socialmente, aos sentidos de pertencimento à esses ecossistemas, ensinando-nos ir para além de uma análise sistêmica na relação sociedade-natureza. “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.” (Silva, 2026, p. 24).

Paisagem e sentido de lugar: a emergência de um habitar biointerativo

“Ser homem diz: ser como um mortal sobre essa terra. Diz: habitar. A antiga palavra *bauen* (construir) diz que o homem é à medida que habita. A palavra *bauen* (construir), porém, significa ao mesmo tempo proteger e cultivar, a saber, cultivar o campo, cultivar a vinha. Construir significa cuidar do crescimento que, por si mesmo, dá tempo aos seus frutos.”

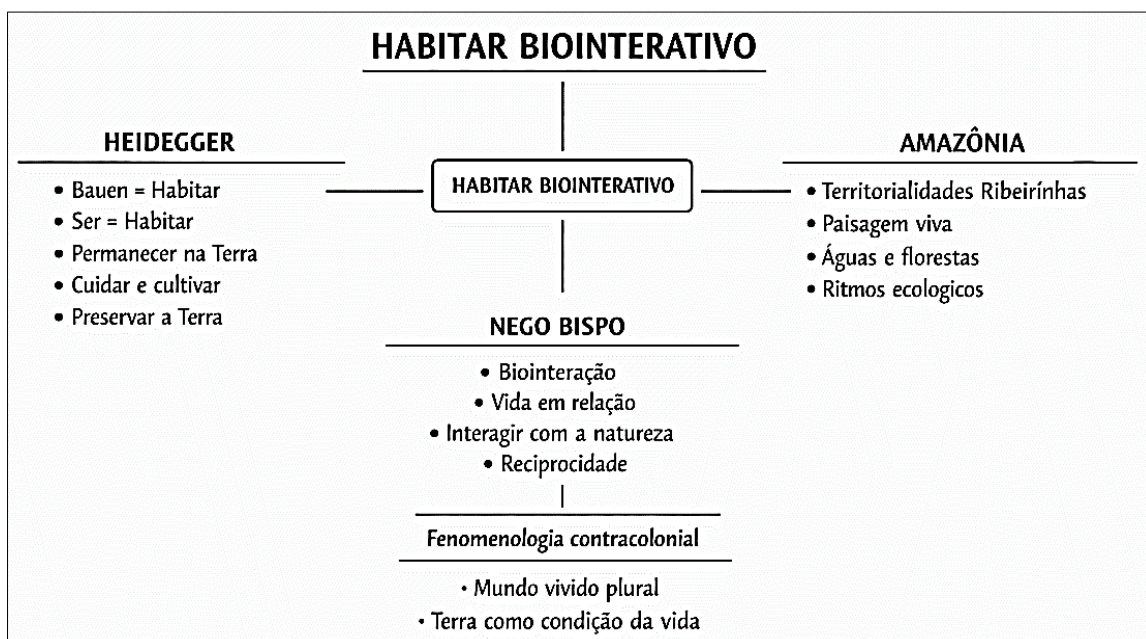
Heidegger ([1951]1954, p. 2).

“Aquele dia que eu te liguei, achei muito bonito você falar da biointeração, que você não está isolado, e sim biointeragindo com suas plantas, com a terra.”

Santos (2020, p. 56).

Entre rios que lentamente respiram e florestas que parecem guardar a memória profunda da Terra, a Amazônia se apresenta menos como um espaço a ser descrito e mais como um mundo a ser vivido. Nesse horizonte sensível, as paisagens amazônicas revelam-se como territórios onde a vida não se organiza apenas segundo a lógica da produção ou da ocupação do espaço, mas a partir de relações contínuas entre humanos, águas, florestas e temporalidades ecológicas. É nesse campo de relações que a noção de biointeração, formulada por Nego Bispo, adquire especial potência interpretativa (Figura 1).

Figura 1 - Estrutura conceitual do habitar biointerativo.



Fonte: elaborado pelo autor, 2026.

A estrutura conceitual do habitar biointerativo começa a se delinear quando se observa, com um olhar desacelerado e cuidadoso, o encontro entre diferentes formas de compreender a presença humana na Terra. No pensamento de Martin Heidegger, habitar, como já sabemos, não significa, necessariamente, ocupar um espaço, mas permanecer na Terra de modo cuidadoso, cultivando aquilo que cresce e, por meio desses cuidados silenciosos, preservando o lucidez das coisas que sustentam a existência (Silva, 2026).

O esquema conceitual apresentado procura tornar visível um campo de pensamento que emerge no cruzamento entre filosofia, cosmologia e experiência espacial. No centro do diagrama encontra-se a noção de habitar biointerativo, compreendida aqui como uma tentativa de pensar o habitar humano para além das separações modernas entre sociedade e natureza. De um lado, o pensamento de Heidegger (2002a; 2002b) relembra que habitar não significa, essencialmente, construir moradas, mas, antes de tudo, permanecer em situação de “quadratura”, de cuidado, em relação à Terra, preservando, desta forma, àquilo que sustenta a vida e possibilita sentidos de pertencimento.

É nesse movimento de escuta sensível que o pensamento de Nego Bispo se aproxima e, ao mesmo tempo, desloca ontologia heideggeriana para o chão concreto das territorialidades ancestrais, neste caso, amazônica-marajoara que, conforme Sarraf-Pacheco (2024), apresenta *gnoses* de formação cultural e identitárias com base ancestral afro-pindorâmicas. Em suas reflexões, Santos (2015) orienta que o habitar se manifesta como biointeração, uma forma de vida baseada na reciprocidade entre humanos, águas, florestas e demais seres e entes que compõem o mundo circundante (Figura 2).

Figura 2 – rio Amazonas em frente à orla da cidade de Juruti, oeste do Pará.



Fonte: acervo pessoal, 2023.

Destarte, quando esse horizonte é situado desde às paisagens da(s) Amazônia(s) (Porto-Gonçalves, 2006a), a ideia de habitar biointerativo ganha espessura e epiderme histórica, ontológica e geográfica. Na ocasião especificada aqui, as espacialidades ribeirinhas, onde os ciclos das águas orientam o tempo de vida e morte, o habitar vem a superfície como convivência com os ritmos ecológicos da paisagem viva. O diagrama, portanto, sugere que do encontro entre a ontologia do habitar heideggeriana e as cosmologias territoriais de Nego Bispo pode emergir aquilo que aqui se batiza, aqui, de fenomenologia contra-colonial, manifestando-se como uma forma de pensamento que reconhece a pluralidade dos mundos vividos e, simultaneamente, recoloca a Terra — não como “objeto de estudo” — mas, fundamentalmente, como condição sensível e cocriação da vida (Silva, 2026).

Habitar, nesse sentido, é demorar-se junto ao mundo, permitindo que a Terra, o céu e os seres continuem a se desvelar em sua própria e a partir de sua essência (De la Cadena, 2015). Quando as paisagens amazônicas atravessam essa compreensão, compostas sob os regimes das águas, que respiram lentamente entre cheias e vazantes, de matas, caruanas e espiritualidades diversas que murmuram ao vento, e de comunidades que caminham entre rios, pontes e passarelas, o território deixa de ser produto e resultado da técnica.

É nesse horizonte que as reflexões de Nego Bispo ampliam essa leitura ao introduzir a noção de “biointeração”. Para Santos (2015), os povos tradicionais não vivem, originalmente, da exploração da natureza, mas da interconvivência com ela,

reconstruindo correlações de reciprocidade entre humanos, rios, florestas, espiritualidades e ancestralidades. Quando essa perspectiva se encontra com a ontologia do habitar heideggeriana, essa maresia torna possível perceber a emergência socioambiental de um outro modo de compreender os sentidos de vida e lugar, sendo aquilo, portanto, que se pode chamar de habitar biointerativo.

Nessa direção, a própria comunicação cotidiana, fenomenologicamente, revela-se como condição tácita do estar-no-mundo, constituindo, por sua vez, um campo intersubjetivo onde os modos de vida se tornam inteligíveis no interior das relações sociais, uma vez que a comunicação pode ser compreendida como “condição tácita de todo estar no mundo” (Castro, 2013, p. 22). À vista disso, nas paisagens amazônicas, onde a natureza reorganiza, silenciosamente, a vida social, os habitantes coreciam continuamente linguagens, sinais e formas de comunicação capazes de reorientar os afazeres do dia a dia, reelaborando do território não somente o espaço de vida, mas, sobretudo, onde a vida é permitida acontecer.

Nas espacialidades ribeirinhas essa ideia ganha forma concreta, revelando um mundo vivido e complexo, no qual, a terra não aparece como recurso, mas, ontologicamente, como condição da própria vida acontecer (Silva, 2017; 2026). Isto dito, pouco a pouco, abre-se um caminho pelas densas imprevisões para uma fenomenologia contracolonial, capaz de reconhecer, por esses mergulhos, que habitar o mundo, talvez, signifique, antes de qualquer coisa, reaprender a pensar a realidade de forma integrada com o todo, e isso implica, inclusive, romper com fronteiras epistemológicas para habitar as diferenças em processos dialógicos possíveis.

Nesse sentido, cada um à sua maneira, seja nas cosmologias afro-pindorâmicas descritas por Bispo, ou andinas descritas com maestria por De La Cadena (2018), os elementos da natureza não são exteriores ao humano, de modo em que água, terra, fogo e floresta compõem uma trama relacional na qual as organizações sociais da existência humana se desenrola em reciprocidade contínua com o mundo circundante. É nesse movimento silencioso, quase imperceptível à pressa da modernidade, que o território se mostra, em parte, como experiência compartilhada entre humanos, ancestralidades e paisagens.

À vista disso, nas paisagens amazônicas, que constitui esse complexo fluxo de vidas latino-americanas, onde a natureza organiza silenciosamente a vida social, os habitantes recriam, continuamente, linguagens, sinais e formas de comunicação capazes de orientar os afazeres do cotidiano, fazendo do território não apenas espaço de vida,

mas também um campo sensível de interpretação do mundo. Nesse horizonte interpretativo, a própria investigação científica precisa ajustar-se às temporalidades e experiências locais, uma vez que “o percurso metodológico [...] foi tecido como um caminho de escuta, convivência e abertura aos modos de vida que se entrelaçam na paisagem...” (Silva, 2026, p. 32–33). Nesse contexto, Nego Bispo diria:

Eu tenho conversado com algumas pessoas que estão também nos quilombos, e tem algumas experiências muito interessantes. [...] Tem muito mais gente cuidando das roças, cuidando dos animais, muito mais gente cuidando de si, de forma mais interna. [...] A própria natureza está sendo generosa com os quilombos. Tem muitas frutas nativas, a produção agrícola foi boa este ano, aqui tem uma grande produção nos quilombos da região (Santos; Mayer, 2020, p. 56–57).

Quando essa perspectiva é colocada em diálogo com a ontologia do habitar desenvolvida por Heidegger ([1951] 1954), abrem-se diálogos, particularmente fecundos para, então, repensar as espacialidades amazônicas. Se, para Heidegger ([1951] 1954), habitar significa permanecer na Terra preservando a delicada reunião entre mortais, terra, céu e divinos, as cosmologias evocadas por Nego Bispo mostram que, certos povos, jamais romperam com essa relação originária com o mundo:

Quanto aos povos pagãos politeístas que cultuam várias deusas e deuses pluripotentes, pluricientes e pluripresentes, materializados através dos elementos da natureza que formam o universo, é dizer, por terem deusas e deuses territorializados, tendem a se organizar de forma circular e/ou horizontal, porque conseguem olhar para as suas deusas e deuses em todas as direções. Por terem deusas e deuses tendem a construir comunidades heterogêneas, onde o matriarcado e/ou patriarcado se desenvolvem de acordo com os contextos históricos. Por verem as suas deusas e deuses at elementos da natureza como, por exemplo, a água, a terra, o fogo outros elementos que formam o universo, apegam-se à plurismos subjetivos e concretos (Santos, 2015, p. 38).

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.

Nas cosmologias evocadas por Nego Bispo, os povos que reconhecem suas divindades materializadas nos elementos da natureza tendem a organizar a vida em relações circulares com o território, olhando para a água, a terra e o fogo como presenças que participam da própria existência (Santos, 2015, p. 38). Esse modo de sentir o mundo, convida a perspectiva fenomenológica de Éric Dardel, para quem o lugar constitui a base primordial da experiência humana, o ponto silencioso a partir do qual a consciência se ergue e estabelece seu “pacto secreto” com a Terra (Dardel, 2015, p. 40–41). Entre essas duas perspectivas, a paisagem deixa de ser mera extensão visível e apresenta-se, por sua vez, como morada sensível onde vida, memória e território se misturam na aquarela da existência.

Nas paisagens das águas amazônicas, nos ritmos das cheias e vazantes, nas rotas de navegação entre igarapés, nos cultivos que acompanham os ciclos da terra, o habitar manifesta-se como uma prática cotidiana de convivência com a vida da paisagem. É nesse encontro entre fenomenologia e cosmologias territoriais que emerge o conceito de habitar biointerativo, um modo de existência no qual viver significa participar da dinâmica viva do território. Assim, ao percorrer as paisagens amazônicas à luz da biointeração, este capítulo convida o leitor a suspender por um instante os hábitos de pensamento herdados da modernidade e a aproximar-se, com calma e atenção, de outras formas possíveis de habitar o mundo (Figura 5).

Figura 5 – Casa ribeirinha da comunidade São Francisco da Jararaca, Muaná, Marajó (PA).



Fonte: acervo pessoal, 2026.

Pausa no tempo... Uma passarela de madeira avançando sobre o solo alagadiço, conduzido por um *olhar* até uma casa ribeirinha erguida sobre estacas, entre árvores,

águas e vegetação densa — parece guardar uma quietude que não é apenas paisagística, mas existencial. Ali, o habitar não se impõe como domínio do espaço, mas como uma delicada negociação com a vida da terra e das águas. O caminho estreito de tábuas, suspenso sobre o terreno úmido, sugere que viver nesse lugar é aprender a mover-se com cuidado entre os ritmos da paisagem.

À vista disso, “esse exemplo prova que a paisagem não é, em sua essência, feita para se olhar...”, como diria Dardel (2015, p. 33). Isto dito, a casa ribeirinha, elevada do chão, paradoxalmente, não o perde de vista, mas o firma como base que não subjuga o ambiente, mas o integra em um gesto de adaptação à dinâmica da várzea. Nesse cenário ribeirinho-marajoara, a arquitetura ribeirinha desvela-se, fundamentalmente, como um certo habitar, assumindo o sentido profundo que Heidegger ([1951] 1954, p. 1) reconhece quando afirma que “o ser humano é à medida que habita”, isto é, quando permanece sobre a terra em uma relação de cuidado e resguardo, de “confluência” (Santos, 2015) com aquilo que sustenta a existência.

Nas paisagens das águas amazônicas, nos ritmos lentos das cheias e vazantes e nas rotas silenciosas que serpenteiam entre rios e igarapés, o habitar se manifesta como convivência com a vida da paisagem. É nesse horizonte que se abre a possibilidade de pensar um habitar biointerativo, no qual viver significa coparticipar da dinâmica viva do território, como quem aprende a respirar no mesmo ritmo das águas. Entre o rio e a mata circundante, contudo, é preciso reaprender a ver, pois “é preciso saber ver para efetivamente ver” (Loureiro, 2016, p. 127), deixando de lado aquele olhar apressado das cidades grandes, e mergulhando com a vontade do olhar que se deixa tocar pela emoção da paisagem, pela expressa coreografia dos açazeiros e a respiração silenciosa do rio, movendo, em seus ritmados banzeiros, os caruanas e as canoas que deslizam no conforme espelho do rio.

É nesse instante, quase imperceptível para quem vive na pressa da modernidade, que a paisagem deixa de ser o que olhos alcançam e se desvela como experiência íntima, para quem sabe olhar com a alma e não somente como lazer científico. À vista disso, suspender, por um momento, os hábitos de pensamentos herdados da concepção técnico-informacional, talvez seja o primeiro passo para perceber que o habitar amazônico não é apenas *espaço habitado*, mas um mundo vivo no qual humanos, águas e florestas se entrelaçam silenciosamente, ou seja, a paisagem não se reduz ao que os olhos alcançam, mas manifesta-se como campo sensível de experiências, onde memória, percepção e existência se entrelaçam na constituição dos sentidos de vida e de lugar (Silva, 2026).

Nesse mergulho, habitar significa mais do que permanecer sobre a terra, pois, significa, sobretudo, resguardar a delicada unidade entre terra, céu, divinos e mortais (a paisagem). Como observa o filósofo, “salvando a terra, acolhendo o céu, aguardando os deuses e conduzindo os mortais é assim que acontece propriamente um habitar”, um demorar-se junto às coisas que preserva a quadratura em seu vigor de essência (Heidegger, [1951] 1954, p. 4). Curiosamente, essa intuição encontra ressonância nas cosmologias evocadas por Nego Bispo, nas quais a terra não pode ser encarada como realidade amaldiçoada nem reduzida a recurso, mas reconhecida como uma deusa viva, parte de uma força vital que integra todas as coisas (Figura 6).

Figura 6 – Pescador no rio Muaná, Marajó (PA).



Fonte acervo pessoal, 2026.

A paisagem se permite mostrar, nela mesma, e parece está suspensa no tempo. Um homem-ribeirinho, em silêncio⁴ sobre a proa de uma pequena embarcação, em sintonia com a água, respirando lentamente ao redor, provocando as lentas ondulações n'água, onde, aliado ao horizonte da floresta, insinuando a presença da natureza sob o regime de um tempo próprio do lugar, permite a vida acontecer nela mesma. Não se trata, portanto, apenas de pesca, de deslocamento ou de trabalho. Há algo mais profundo nesse gesto ‘simples’ de lançar as redes. É como se o corpo aprendesse a mover-se no mesmo fluxo do rio.

⁴ Silêncio, aqui, não é ausência de som é possibilitar-se a ouvir a paisagem. O rio, como elementos primordial das paisagens amazônicas, manifesta-se e dialoga entre enchentes e vazantes; as matas respiram em murmúrios, no cantar do pássaros e o grito da guariba, que só o corpo, fundamentado nessas pedagogias das águas, aprende a ouvir. Trata-se, portanto, de um silêncio habitado, onde a vida vibra em baixa voz e pede demora para ser compreendida (Silva; Castro, 2024; Silva, 2026).

Há um instante preciso — quase invisível para quem divide o mundo entre tempo lento e tempo rápido, como verdade bipolar das realidades amazônicas —, em que o gesto do homem sobre a proa da pequena embarcação, deixa de ser apenas técnica e passa, em sua engenharia própria, à uma forma de existência. O corpo inclinado, a rede lançada com cuidado, o equilíbrio silencioso na respiração das águas, tudo parece acontecer em sintonia com o ritmo do rio, como se o movimento não partisse apenas do sujeito, mas emergisse do próprio encontro entre corpo sob o regime temporal das águas, que nem é lento ou rápido. Ele é o que é, como esse tempo amazônico das águas se apresenta. E isso já basta.

Nesse horizonte sensível, aquilo que as cosmologias afro-pindorâmicas anunciam e que, por outras vias, a quadratura heideggeriana pressente, ganha sentidos sensoriais vivos em relação à terra, onde se apresenta como presença viva, integradora, um campo de forças dialógico onde humano, mundo natural e espiritual se misturam na aquarela da existência. Como afirma Santos (2015, p. 40), trata-se de interagir com os elementos do mundo, e não de operá-los à distância e comercialmente em sua forma pura e é, justamente nesse sentido que “os mortais habitam à medida que salvam a terra” (Heidegger, [1951] 1954), isto é, quando permitem que ela, a Terra, permaneça em seu próprio vigor.

Conclusão: o fluxo do rio continua...

Os rios amazônicos como metáfora do pensamento, talvez, possamos compreender que refletir a respeito do habitar é, antes de qualquer racionalização técnica, reaprender, também, a seguir temporalidade dessas águas. Assim mesmo como os rios não avançam pela imposição da linha reta, eles encontram caminhos, contornam obstáculos, entrelaçam margens e recriam paisagens, nossos paradigmas filosóficos e científicos deverem ser, sem fronteiras, mas, em intensos diálogos (im)prováveis, rumo ao avanço de perspectivas outras. Do mesmo modo, o diálogo entre Heidegger e Nego Bispo sugere que o pensamento sobre o habitar precisa abrir-se às múltiplas cosmologias que persistem nas margens históricas da modernidade.

É precisamente nesse ponto que se torna possível compreender a contribuição conceitual proposta neste trabalho. A noção de habitar biointerativo emerge, portanto, como tentativa de nomear uma modalidade de existência na qual humanos, natureza e espiritualidades não aparecem como dimensões separados, mas como dimensões

interdependentes de um mesmo campo relacional e existencial. Essa compreensão, por sua vez, (re)encontra ressonâncias nas reflexões sobre as ontologias relacionais, nas quais diferentes mundos são continuamente produzidos nas práticas culturais em um sentido coletivo. Nesse horizonte, habitar biointerativamente significa, reconhecer que rios, florestas, ciclos ecológicos e memórias coletivas não são objetos exteriores à vida humana, mas dimensões humanas e naturais da própria constituição do mundo vivido. Nesse rumos, o fluxo do rio continua...

Referências

- BERGSON, H. **Duração e simultaneidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BESSE, J-M. Geografia e existência a partir da obra de Eric Dardel. In: DARDEL, E. **O homem e a terra**: natureza da realidade geográfica. Trad. Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- CASEY, Edward S. How to get from space to place in a fairly short stretch of time: Phenomenological prolegomena. **Senses of place**, v. 27, p. 14-51, 1996.
- 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.
- DARDEL, É. **O homem e a Terra**: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- DE LA CADENA, M. **Earth beings**: ecologies of practice across Andean worlds. Durham: Duke University Press, 2015.
- ESCOBAR, A. **O lugar da natureza e a natureza do lugar**: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 133-168.
- HEIDEGGER, M. **Construir, habitar, pensar**. [1951] 1954. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Disponível em: <https://filosofiaepatrimonio.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/03/martin-heidegger-construir-habitar-pensar.pdf>. Acesso em: 17 mar. 2026.
- _____. **Ser e Tempo**. 2. ed. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. Poeticamente o homem habita. In: HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LOUREIRO, J. de J. P. **Cultura amazônica**: uma poética do imaginário. Belém: Cejup, 2016.



PORTO-GONÇALVES, C. W. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006a.

_____. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. In: CECENÃ, Ana Esther (coord.). **Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado**. Buenos Aires: CLACSO, 2006b.

SANTOS, A. B. dos. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

_____; MAIA, J. Início, meio, início: conversa com Antônio Bispo dos Santos. **Indisciplinar**, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. 54–59, 2020.

_____; KOHAN, W. O; PEREIRA JUNIOR, G. **Entrevista com Nego Bispo**: “Eu lhe ensinei tudo que eu sabia, mas eu não sabia tudo que eu queria lhe ensinar”. Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia da Unesp, Marília, v. 48, n. 1, 2025.

SIQUEIRA, A. J. **Piracemas de sonhos**. Belém: Secult, 2003.

SARRAF-PACHECO, A. **Marajó – O coração da Amazônia**: afroindígenas e agostinianos em práticas interculturais no regime das águas. Manaus: Valer, 2024.

SILVA, F. K. R. da. **Paisagem, experiências e sentidos do habitar ribeirinho em Embara-yó**: sensibilidades ontológicas sob o regime de águas Marajoaras (PA). 2026. 209 f. Tese (Doutorado em Ciências do Desenvolvimento Socioambiental) — Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA), Universidade Federal do Pará, Belém, 2026.

_____; CASTRO, F. F. de. Sentidos de vida e lugar: diálogos entre narrativas e saberes na Amazônia-Marajoara (PA). In: CASTRO, M. R. N. de; CASTRO, F. F. de; RODRIGUES, L. C. F; VENTURA, J. C. (org.). **Socialidades e sensibilidades amazônicas**. Belém: NAEA, 2024. p. 153-172.

Submetido em: 28/03/2026

Aceito em: 07/05/2026