

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

JOSÉ DIAS NETO

**AQUI E LÁ:**  
OLHARES E FRONTEIRAS ENTRE A COMUNIDADE INDÍGENA PATAXÓ E A SOCIEDADE  
ENVOLVENTE NO MUNICÍPIO DE CARMÉSIA/MG

BELO HORIZONTE  
2019

JOSÉ DIAS NETO

**AQUI E LÁ:**

OLHARES E FRONTEIRAS ENTRE A COMUNIDADE INDÍGENA PATAXÓ E A SOCIEDADE  
ENVOLVENTE NO MUNICÍPIO DE CARMÉSIA/MG

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Geografia, do Instituto de Geociências da Universidade Federal do Estado de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Geografia.

Área de Concentração: Organização do Espaço.

Orientador: Prof. Dr. José Antônio Souza de Deus.

2019

D541a Dias Neto, José.

2019 Aqui e lá [manuscrito] : olhares e fronteiras entre a comunidade indígena Pataxó e a sociedade envolvente no município de Carmésia/MG / José Dias Neto. – 2019.

334 f., enc.: il. (principalmente color.)

Orientador: José Antônio Souza de Deus.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Geografia, 2019.

Área de concentração: Organização do Espaço.

Bibliografia: f. 278-299.

Inclui anexos e apêndices.

1. Geografia humana – Minas Gerais – Teses. 2. Etnologia – Minas Gerais – Teses. 3. Fenomenologia – Teses. 4. Territorialidade humana – Teses. I. Deus, José Antônio Souza de. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Departamento de Geografia. III. Título.

CDU: 911.3 (815.1)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA



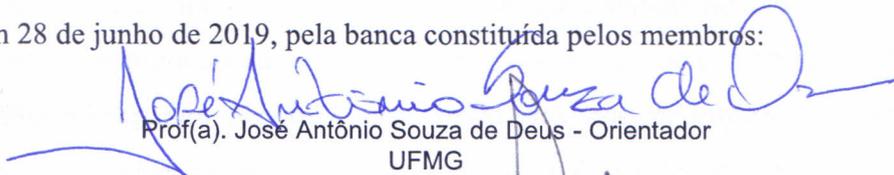
## FOLHA DE APROVAÇÃO

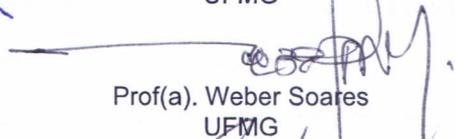
**AQUI E LÁ: Olhares e fronteiras entre a comunidade indígena Pataxó e a sociedade envolvente do município de Carmésia/MG**

**JOSE DIAS NETO**

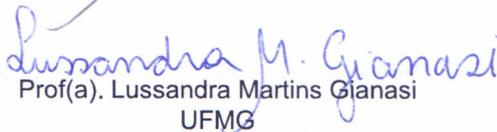
Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em GEOGRAFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em GEOGRAFIA, área de concentração ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO.

Aprovada em 28 de junho de 2019, pela banca constituída pelos membros:

  
Prof(a). José Antônio Souza de Deus - Orientador  
UFMG

  
Prof(a). Weber Soares  
UFMG

  
Prof(a). Saleté Kozel Teixeira  
Universidade Federal do Paraná

  
Prof(a). Lussandra Martins Gianasi  
UFMG

Belo Horizonte, 28 de junho de 2019.

## DEDICATÓRIA

### ***Trabalho dedicado às famílias Dias e Souza.***

*No dia 17/12/2018, na formatura da educação infantil da minha pequena Maria Eduarda (Dudinha), durante o juramento dos formandos, uma frase despertou-me a atenção, marejando-me os olhos. Em sua fala, os pequeninos juravam honrar pais e mestres e, ainda, oferecer outro diploma à família.*

*É certo que não consigo me lembrar se fiz também esse juramento quando criança. Porém, imbuído dos sentimentos e emoções que aquele momento em mim aflorou, ofereço este trabalho à toda minha família, em especial, aos meus pais, José Sebastião Dias e Adriana Aparecida de Souza Dias, que desde cedo com amor me ensinaram o valor da educação e do trabalho e também que é possível, com dedicação e honestidade, sonhar e realizar; ao meu irmão, Felipe Lucas de Souza Dias, meu melhor amigo e companheiro de todas as horas; à minha esposa, Joycimara Souza Nunes Dias, amor da minha vida e minha grande apoiadora; à minha filha primogênita, Maria Eduarda Souza Dias, que me inspirou nas palavras desta dedicatória; e aos meus pequenos gêmeos, João Souza Dias e Melina Souza Dias, dádiva que recebemos para tornarem completa a nossa felicidade.*

*Não posso deixar de dedicar este trabalho também aos meus avós, José Dias Filho e Maria das Dores Ferreira Dias, por parte de pai; e João de Souza e Sebastiana Isabel de Souza, pelo lado de minha mãe.*

*Sem o esteio familiar, não somos absolutamente nada, e eu tenho absoluta certeza de que se foi possível chegar até aqui, isso se deve à todas as situações de luta e superação vivenciados por esta família, pelos valores éticos e morais repassados pelas gerações e, acima de tudo, pelos exemplos de caráter, honestidade, simplicidade, perseverança, coragem, força e fé.*

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, antes de iniciar estes agradecimentos, quero render graças ao Senhor Jesus, que me capacitou e possibilitou chegar até aqui.

Este trabalho carrega uma história de vida, de duas famílias (Dias e Souza), cujos patriarcas/matriarcas se esforçaram, com trabalho honesto e incansável, em proporcionar uma condição melhor de vida aos filhos(as) e netos(as). Todavia, eles foram além, pois, através do exemplo, formaram-nos o caráter e ensinaram que a humildade nos faz grandes e a honestidade não se negocia. Ensinaram também que é possível sonhar e que ninguém, além de nós mesmos, pode nos impor limites.

Por isso, agradeço à toda minha família, sem exceção. Avôs, avós, pai, mãe, irmão, tios(as), primos(as), trata-se de uma vitória de todos vocês.

Também agradeço, especialmente e nominalmente, à minha esposa, Joyce, pelo companheirismo de todas as horas; e aos meus filhos(as) Maria Eduarda, João e Melina: não existe outra razão para tudo que me empenho a fazer se não for por vocês, meus amores.

À Adriana Aparecida de Souza Dias, minha mãe, mulher de grande sabedoria, virtuosa e amorosa; e José Sebastião Dias, meu pai, homem de bom coração, guerreiro valoroso.

Ao meu irmão e melhor amigo, Felipe Lucas de Souza Dias; sua esposa, Jéssica; e meu sobrinho Miguel.

Ao meu irmão (não de sangue, mas de vida), Anthony Dias. De todos os que passaram, você permaneceu (e assim será).

Um agradecimento muito especial ao meu orientador, professor Dr. José Antônio Souza de Deus, grande mestre e amigo.

Aos meus amigos e irmãos em Cristo da Oitava Igreja Presbiteriana, em especial aos amados pastores e à família B.O (Ministério de Louvor), Raquel Pinatti, Cristiano, Léo (Leleco), Sérgio Roque, Glaydson (baiano), Gustavo, Marcos Paulo (MP), Eliane Schneider, Daysi e Flávia: vocês são benção na minha vida e fazem a diferença nos meus dias.

Aos meus amigos e irmãos em Cristo da Igreja do Evangelho Quadrangular do bairro Maria Goretti, que oraram para que este sonho se tornasse realidade.

Aos sempre compreensivos Carlos Natividade e Rolf Fuchs.

Desde a primeira vez que entrei no IGC, senti algo diferente. Nesse lugar, que parecia me chamar, me envolver, conheci grandes profissionais, mas, acima de tudo, grandes pessoas, as quais guardarei com o maior carinho para o resto da vida. Por isso agradeço aos companheiros de GECES e, sem exceção, a todos os profissionais deste instituto: professores, secretaria, biblioteca e demais departamentos.

Agradeço também aos componentes das bancas a que este trabalho foi submetido, tanto no Seminário de Dissertação, quanto na defesa final, professores Weber Soares, Altair Pivoto, Lussandra Gianasi, Salete Kozel e André Salgado.

Agradeço às lideranças indígenas da Terra Indígena Fazenda Guarani, bem como a toda a comunidade Pataxó de Carmésia, pela acolhida nos momentos de visitação; e também ao povo carmesense, por toda (calorosa) receptividade e valiosa contribuição na composição deste trabalho.

Agradeço, por fim, ao CNPq, pelo financiamento deste projeto.

## RESUMO

As formas do homem se estabelecer, perceber, apropriar, atribuir significado e se vincular (afetivamente ou não) aos lugares têm sido objeto de reflexão das Geografias Humanística e Cultural e ocupado papel destacado no interior da Geografia atualmente. Isso porque o caráter simbólico inerente a essa dinâmica, de apropriação coletiva, se integra à cultura e assume a capacidade de orientar modos de vida, identidades, tradições, valores e demais estruturas socioculturais componentes desse processo. Neste sentido, a relação entre o Sujeito e o Lugar, estabelecida e apreendida culturalmente, se mostra como constructo profícuo à compreensão das formas sociais, permitindo a avaliação da sociabilidade que integra os territórios, aproximando as reflexões da Geografia, da Sociologia e da Antropologia. O antropólogo Darcy Ribeiro, ao avaliar a configuração social brasileira, registra que comunidades indígenas em contato com a sociedade envolvente hegemônica, ao invés de assimiladas, foram submetidas a uma série de situações de violência, incluindo a perda cultural, territorial e, no extremo, mas não raro, de suas vidas. Com a emergência do paradigma multiculturalista contemporâneo, a relação entre comunidades indígenas e sociedade envolvente torna-se passível de reavaliação, uma vez que os tempos atuais revelam-se como de maior protagonismo dos povos indígenas na arena política e midiática, gozando eles, inclusive, de certa simpatia por parte da sociedade em geral - o mito do “bom selvagem” *rousseauniano* parece permanecer vivo no imaginário popular, sobretudo, nos grandes centros urbanos. Porém, no âmbito das relações cotidianas, será que essa mudança paradigmática desencadeou melhores condições de convívio entre comunidades indígenas e sociedade envolvente que compartilhem um mesmo lugar? Nessa perspectiva, esta pesquisa reflete sobre a percepção da população de Carmésia/MG quanto à comunidade indígena Pataxó, domiciliada na Terra Indígena Fazenda Guarani. A partir de uma abordagem etnogeográfica, que buscou propiciar um diálogo entre os métodos etnográfico e fenomenológico, foram levantados dados em campo, no intuito de identificar a forma pela qual a sociedade envolvente percebe e se vincula à comunidade indígena. Neste sentido, buscamos avaliar a relação entre o Sujeito e o Lugar, estabelecida e apreendida culturalmente, o que torna possível a avaliação da sociabilidade que integra o território, além de possibilitar a problematização acerca da relação estabelecida entre povos indígenas e sociedade

envolvente atualmente. Assim, almejamos, com este trabalho, contribuir com as reflexões no âmbito da Geografia Humanística e Cultural sobre a percepção, relacionamento e possibilidades de convívio socio-territorial entre comunidades indígenas brasileiras e seu entorno na contemporaneidade.

**Palavras-chave:** Lugar, Etnogeografia, Pataxó, Carmésia, Percepção.

## ABSTRACT

The ways that men establish, perceive, appropriate, attach meaning and bind (affectively or otherwise) to places have been the object of reflection of the humanistic and cultural geographies and have occupied prominent role within human geography today. This can be justified by the symbolic character inherent in this dynamic of collective appropriation which is integrated into the culture and has the capacity to guide ways of life, identities, traditions, values and other sociocultural structures that are components of this process. For that matter, the relationship between the Subject and the Place, established and culturally apprehended, is a useful construct for the understanding of social forms, allowing the assessment of the sociability that integrates the territories, bringing the reflections of Geography, Sociology and Anthropology closer together. The anthropologist Darcy Ribeiro, when evaluating the Brazilian social configuration, observes that indigenous communities in contact with the hegemonic surrounding society, instead of being assimilated, were subjected to a series of situations of violence, including cultural and territorial loss and, in the end, but not infrequently, of their lives. With the emergence of the contemporary multiculturalist paradigm, the relationship between indigenous communities and the surrounding society is subject to reevaluation, since current times are seen as a moment of major role for indigenous people in the political and media arena, where they can be seen with sympathy by society at large. However, within the context of everyday relations, is this paradigm shift reflected also in better conditions of interaction between indigenous communities and hegemonic society that share the same place? In this perspective, this research proposes to reflect on the perception of the population of Carmésia / MG in relation to the Indigenous Land Fazenda Guarani, occupied by the indigenous community Pataxó. Thus, from an ethno-geographic approach that seeks to foster a dialogue between ethnographic and phenomenological methods, field data will be collected through semi-structured scripts and informal conversations with residents, in order to try to identify the way in which the surrounding society perceives and is linked to the indigenous community. It will also raise the perception, in particular, of the city's children's public through the application of mental maps in schools of the fundamental level, so as to consider the formation of the thought of a next generation about the indigenous community, the processes and the very way this perception has been culturally constructed through

socialization. With this work, we seek to contribute to the reflections about the perception, relationship and possibilities of socio-territorial interaction between indigenous communities and their environment.

**Key-words:** Place, Ethnogeography, Patasho, Carmesia, Perception.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO: DESENHANDO A PESQUISA .....</b>	<b>24</b>
<b>CAPÍTULO 1 - ESTADO DA ARTE: ENSAIO SOBRE A FORMAÇÃO DE UM PENSAMENTO GEOGRÁFICO HUMANISTA E CULTURAL .....</b>	<b>43</b>
1.1 A emergência de um novo paradigma de análise na Geografia: a questão ambiental e os primeiros passos do humanismo geográfico .....	45
1.2 O encontro com a Fenomenologia: notas sobre as noções de consciência, intencionalidade e intersubjetividade .....	52
1.3 A consolidação do paradigma humanista na Geografia a partir do conceito de Lugar e dos estudos de percepção ambiental: sentimentos topofílicos e topofóbicos, campos simbólicos e behaviouralismo geográfico.....	67
1.4 Os estudos culturais e a emergência da abordagem etnogeográfica: a influência da Antropologia interpretativista e do conceito semiótico de Cultura de Clifford Geertz.....	83
1.5 A comunidade indígena Pataxó de Carmésia e a possibilidade de uma leitura etnogeográfica de sua realidade etnopolítica-sociocultural.....	95
<b>CAPÍTULO 2 - O PARADIGMA MULTICULTURALISTA E O PROTAGONISMO ETNOLÓGICO DAS COMUNIDADES INDÍGENAS: UM OLHAR CONTEMPORÂNEO E CRÍTICO SOBRE A QUESTÃO .....</b>	<b>97</b>
2.1 Da emergência do pluralismo cultural ao multiculturalismo: a composição de uma agenda cultural .....	98
2.2 Um olhar sobre o paradigma multiculturalista em termos teóricos: pensamento kantiano liberal <i>versus</i> abordagem comunitarista hegeliana .....	106
2.3 Protagonismo contemporâneo das comunidades indígenas: multiculturalismo e socioambientalismo como catalisadores do processo.....	109
<b>CAPÍTULO 3 - CULTURA, HISTÓRIA E “DIÁSPORA” PATAXÓ: DA BAHIA ÀS MINAS GERAIS .....</b>	<b>117</b>
3.1 <i>Trioká Hahão Pataxi</i> : caminhando pela história e cultura Pataxó.....	119
3.1.1 Etnologia e Cultura Pataxó .....	124
3.2 <i>Pataxó Muká Mukau</i> : história da Terra Indígena Fazenda Guarani e da comunidade indígena Pataxó em Carmésia .....	131
3.3 A sociedade envolvente: características históricas e sociodemográficas do município de Carmésia.....	136

<b>CAPÍTULO 4 - ETNOGEOGRAFIA DA RELAÇÃO ENTRE A SOCIEDADE ENVOLVENTE DE CARMÉSIA/MG E A COMUNIDADE INDÍGENA PATAXÓ DA TI FAZENDA GUARANI .....</b>	<b>145</b>
4.1 Elementos toponímicos na percepção da sociedade envolvente de Carmésia em relação à comunidade indígena Pataxó: festas indígenas, visibilidade do município e atrativo turístico .....	147
4.2 “Aqui e Lá”: o paradoxo da receptividade dos Pataxó na comunidade indígena e sua contraditória participação em eventos na sede urbana de Carmésia .....	166
4.3 Da Fazenda Guarani aos “tempos de polícia”: memórias da sociedade envolvente, sobre o lugar, de épocas anteriores à delimitação da Terra Indígena Fazenda Guarani.....	177
4.4 O direito das comunidades indígenas: fronteira para a assimilação pelo município?.....	185
4.5 Olhares da sociedade envolvente sobre a comunidade indígena Pataxó: universo e campo simbólicos.....	196
<b>CAPÍTULO 5 - UMA OUTRA FORMA DE PERCEBER A COMUNIDADE INDÍGENA PATAXÓ PELA SOCIEDADE ENVOLVENTE DE CARMÉSIA: O MAPA MENTAL COMO FERRAMENTA DE ANÁLISE SOBRE A PERCEPÇÃO DO LUGAR .....</b>	<b>207</b>
5.1 Mapas Mentais: dialogismo e representações .....	211
5.2 A percepção a respeito da cidade de Carmésia: importância da religiosidade para a identidade carmesense e integração da comunidade indígena na territorialidade local.....	217
5.3 A percepção sobre a comunidade indígena Pataxó: modos de vida, etnogênese e festas tradicionais.....	229
<b>CAPÍTULO 6 - O OLHAR DA METRÓPOLE: UM CONTRAPONTO À PERCEPÇÃO DO LUGAR - APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS.....</b>	<b>244</b>
6.1 O ambivalente e contraditório olhar da metrópole sobre as comunidades indígenas .....	246
6.2 Mapas mentais na metrópole: um olhar histórico e naturalista sobre as comunidades indígenas .....	256
6.3 Aproximações e distanciamentos: encontros e desencontros na percepção da sociedade envolvente e da metrópole sobre as comunidades indígenas .....	263
<b>EPÍLOGO: A ÚLTIMA FRONTEIRA DA GEOGRAFIA .....</b>	<b>268</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>278</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>300</b>
<b>APÊNDICES .....</b>	<b>333</b>

## Lista de Mapas

<b>Mapa 1</b> - Terra Indígena Fazenda Guarani.....	29
<b>Mapa 2</b> - Terras Indígenas Pataxó homologadas no Brasil .....	120
<b>Mapa 3</b> - Aldeias Pataxó da Bahia.....	121
<b>Mapa 4</b> - Localização do município de Carmésia, com destaque para sua proximidade em relação a Conceição do Mato Dentro .....	137

## Lista de Mapas Mentais

<b>Mapa Mental 1</b> - Município de Carmésia na visão de alunos do sétimo ano do ensino fundamental da Escola Municipal Cônego Bento.....	219
<b>Mapa Mental 2</b> - Município de Carmésia na visão de uma aluna do sétimo ano do ensino fundamental da Escola Municipal Cônego Bento, com destaque para a presença da comunidade indígena Pataxó .....	220
<b>Mapa Mental 3</b> - Mapa mental do indivíduo M12 .....	227
<b>Mapa Mental 4</b> - Mapa mental do indivíduo M25 .....	230
<b>Mapa Mental 5</b> - Mapa mental do indivíduo M32 .....	231
<b>Mapa Mental 6</b> - Mapa mental do indivíduo M21 .....	233
<b>Mapa Mental 7</b> - Mapa mental do indivíduo M29, com destaque para o veículo desenhado na área da comunidade indígena.....	233
<b>Mapa Mental 8</b> - Mapa mental do indivíduo M28, que enfatiza o espaço destinado pelos Pataxó à celebração de suas festas tradicionais.....	234
<b>Mapa Mental 9</b> - Mapa mental do indivíduo M27, que enfatiza o espaço destinado pelos Pataxó à celebração de suas festas tradicionais.....	235
<b>Mapa Mental 10</b> - Mapa mental do indivíduo M26, que apresenta um Pataxó realizando a venda de artefatos indígenas.....	237

## Lista de Quadros

- Quadro 1** - O sujeito filosófico moderno nas tradições cartesiana, kantiana e fenomenológica e a relação sujeito-objeto na constituição do conhecimento ..... 53
- Quadro 2** - Compilado de casos que exemplificam o protagonismo em curso das comunidades indígenas no seio da sociedade multiculturalista ..... 114
- Quadro 3** - Síntese do universo simbólico e do campo simbólico decorrente da relação entre sociedade envolvente e comunidade indígena Pataxó no município de Carmésia ..... 199

## Lista de Tabelas

<b>Tabela 1</b> - Análise dos Mapas Mentais que retratam o município de Carmésia, seguindo os princípios da Metodologia Kozel.....	223
<b>Tabela 2</b> - Análise dos Mapas Mentais representando a comunidade indígena Pataxó, seguindo os princípios da Metodologia Kozel.....	240
<b>Tabela 3</b> - Análise dos Mapas Mentais elaborados pelos alunos da Escola Estadual Guadalajara representando comunidades indígenas, seguindo os princípios da Metodologia Kozel.....	261

## Lista de Figuras

<b>Figura 1</b> - Influências na formação e consolidação da Geografia Humanística .....	50
<b>Figura 2</b> - Elementos constituintes da análise geográfica de orientação fenomenológica .....	58

## Lista de Gráficos

<b>Gráfico 1</b> - População Pataxó domiciliada na TI Fazenda Guarani.....	122
<b>Gráfico 2</b> - População de Carmésia, população da TI Fazenda Guarani e % de participação da TI na população total do município .....	140
<b>Gráfico 3</b> - Analfabetos em Carmésia por cor/raça .....	141
<b>Gráfico 4</b> - Classes de rendimento nominal mensal em Carmésia.....	142
<b>Gráfico 5</b> - Classes de rendimento nominal mensal dos moradores indígenas de Carmésia .....	143

## Lista de Fotos

<b>Foto 1</b> - Foto panorâmica do município de Carmésia .....	138
<b>Foto 2</b> - “Teatro aberto” no qual são realizadas as cerimônias da Festa das Águas .....	149
<b>Foto 3</b> - Dança dos Pataxó durante a Festa das Águas .....	149
<b>Foto 4</b> - Momento em que lideranças indígenas falam aos participantes da Festa das Águas .....	149
<b>Foto 5</b> - Dança dos Pataxó durante a Festa das Águas .....	149
<b>Foto 6</b> - Cartaz afixado em comércio local com agenda da festa junina de Carmésia do ano de 2018, com destaque para a presença da Aldeia Imbiruçu .....	172
<b>Foto 7</b> - Espaço no qual são realizadas as cerimônias da Festa das Águas .....	236

## Lista de Abreviaturas e Siglas

CACI - Cartografia de Ataques Contra Indígenas

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

CNV - Comissão Nacional da Verdade

EUA - Estados Unidos da América

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

GESTA - Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais

GRIN - Guarda Rural Indígena

IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IDH - Índice de Desenvolvimento Humano

ISA - Instituto Socioambiental

MG - Minas Gerais

MT - Mato Grosso

NEER - Núcleo de Estudos em Espaço e Representações

ODM - Objetivos de Desenvolvimento do Milênio

ODS - Objetivos de Desenvolvimento Sustentável

OIT - Organização Internacional do Trabalho

ONG - Organização Não-Governamental

PA - Pará

PM - Polícia Militar

PROJAQ - Programa de Desenvolvimento Sustentável e Preservação da Mata Atlântica na Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira

SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena

SPI - Serviço de Proteção do Índio

TI - Terra Indígena

UFMG - Universidade Federal de Minas Gerais

UHE - Usina Hidrelétrica

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

*Nenhum povo que passasse por isso como sua rotina de vida, através de séculos, sairia dela sem ficar marcado indelevelmente. Todos nós, brasileiros, somos carne da carne daqueles pretos e índios supliciados. Todos nós brasileiros somos, por igual, a mão possessa que os supliciou. A doçura mais terna e a crueldade mais atroz aqui se conjugaram para fazer de nós a gente sentida e sofrida que somos e a gente insensível e brutal, que também somos. Descendentes de escravos e de senhores de escravos seremos sempre servos da malignidade destilada e instalada em nós, tanto pelo sentimento da dor intencionalmente produzida para doer mais, quanto pelo exercício da brutalidade sobre homens, sobre mulheres, sobre crianças convertidas em pasto de nossa fúria.*

(RIBEIRO, 1995, p. 120).

## INTRODUÇÃO: DESENHANDO A PESQUISA

### **Primeiros passos: a problemática envolvendo a relação entre comunidades indígenas e a sociedade envolvente**

Darcy Ribeiro, um dos expoentes da Antropologia brasileira, no clássico *Os Índios e a Civilização* (1968), ao refletir sobre a relação entre comunidades indígenas e sociedade nacional, em tom amargo e pessimista conclui que até aquele momento não se podia falar em integração (social ou espacial) entre esses dois segmentos sociais.

Segundo o autor, naquele tempo a UNESCO, com a esperança de salvar o gênero humano e conservar a biodiversidade do planeta, voltou-se para o Brasil e visualizou aqui a possibilidade de uma convivência humana milagrosamente cordial e fecunda, fundamentada em uma “democracia racial” que entrelaçaria negros e brancos e assimilaria os grupos indígenas, os quais nas fronteiras com a “civilização” se converteriam em “bons brasileiros” (RIBEIRO, 1996). O território nacional seria marcado, então, pela mais perfeita e harmoniosa relação entre distintas culturas, uma vez que aquela convivência cordial acima observada encerraria em si qualquer conflito ou forma de relacionamento que se fizesse por algum motivo dissonante. O lugar, nesse contexto, seria o local de realização dessa unidade dialógica, a arena dessa confluência inter-étnica.

Amparadas nessa hipotética interação harmônica, diversas pesquisas foram desenvolvidas no intuito de compreender, de forma criteriosa, o milagroso fenômeno da democracia étnico-racial brasileira. Os resultados foram desastrosos. Em todos os lugares onde havia uma aldeia de índios e onde surgiu, depois, uma vila brasileira, a consequência dessa aproximação foi a concretização de toda sorte de violências contra os indígenas, culminando no que o autor denominou por transfigurações étnicas<sup>1</sup>.

Vale ressaltar, nesse ponto, que os registros históricos do Brasil Colonial nos possibilitam o entendimento de que o processo de aculturação indígena nunca se estabeleceu de forma bilateral, de assimilação e adoção de elementos culturais através do contato direto e continuado entre índios e não-índios, mas de forma unidirecional, que não afetava

---

<sup>1</sup> Trânsito da condição de índio específico, conformado segundo a tradição de seu povo, à de índio genérico, quase indistinguível do caboclo. (RIBEIRO, 1996, p. 12).

necessariamente as duas etnias em confronto e, em grande medida, a partir da imposição violenta e da expropriação, na qual os índios recorrentemente eram a parte mais fragilizada e negativamente impactada. Com isso, a cultura e identidade indígenas eram transformadas e submetidas a tentativas de conversão a um modelo de identidade nacional espúrio; embora também resistisse e se (re)inventasse, afirmando-se enquanto grupo étnico específico no qual o ser indígena não podia ser diluído ou arrancado.

Observa-se, então, que a convivência harmoniosa inicialmente vislumbrada não passava de uma grande falácia. Embora o Estatuto do Índio, de 1973, expresse em seu artigo primeiro a intenção de preservar a cultura indígena e integrar o índio, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional - e aqui vale ressaltar a tentativa de conformação de uma identidade nacional brasileira pelos governos militares a partir da ideia de integração dos índios<sup>2</sup>, a experiência real entre comunidades indígenas e sociedade envolvente se configurava através do estabelecimento de dinâmicas e relações assimétricas e autoritárias, de forma preconceituosa e negativa em relação aos povos indígenas (RIBEIRO, 1996).

Alguns anos se passaram desde a clássica publicação de Darcy Ribeiro, que tem sua primeira edição datada de 1968. Então, será que a assertiva do autor pode (e deve) ser reavaliada?

Hoje podemos refletir, com base na consolidação do novo ambientalismo através dos paradigmas do socioambientalismo e do multiculturalismo e na propagação dos *mass media*<sup>3</sup>, sobre uma tendência de crescimento do discurso que versa a respeito dos valores humanistas e democráticos, abordagem que pelo menos em sua via oficial remete à centralidade da alteridade e da diversidade enquanto elementos fundamentais e que, como desdobramento, contribuiria para oportunizar às comunidades tradicionais<sup>4</sup> maior protagonismo, conforme

---

<sup>2</sup> O Estatuto do Índio, expresso através da Lei Federal 6.001, de 19 de dezembro de 1973, sancionada pelo então Presidente da República, Emílio Garrastazu Médici, e que encontra-se vigente até os dias atuais, trata das condições jurídicas gerais dos povos indígenas e regulamenta sobre aspectos de sua organização social, política, econômica, territorial, penal e civil.

<sup>3</sup> Grande mídia de massas. Neste sentido, Katz (2001) enfatiza a capacidade dos *mass media* em influenciar a opinião popular, denominado pelo autor como “poder de influência”.

<sup>4</sup> Entendemos por comunidades tradicionais “os grupos culturalmente diferenciados, que possuem condições sociais, culturais e econômicas próprias, mantendo relações específicas com o território e com o meio ambiente no qual estão inseridos” (GESTA, 2014, p. 12), com destaque para os povos indígenas, as comunidades remanescentes de quilombos (também conhecidas por quilombolas), os ribeirinhos, os pescadores artesanais, os povos ciganos, entre outros.

relatado por Costa (2016) e Deus et al. (2018); muito embora possamos refletir também, paradoxalmente, sobre a atuação da mídia de massas no que diz respeito à construção de estereótipos negativos das comunidades indígenas, aspecto avaliado por Oliveira (2005) e que pode ser observado, por exemplo, na tentativa de vinculação e veiculação de imagens pejorativas das comunidades indígenas por parte da chamada “bancada do agronegócio”<sup>5</sup>, no intuito de relativizar/contrapor o direito das comunidades indígenas e inviabilizar possíveis confrontos.

A despeito do juízo de valor empregado pela mídia ao lidar com o tema, o que buscamos é assumir, desta forma, a importância da exposição midiática, seja ela de conotação positiva ou negativa, para dar visibilidade e voz às comunidades indígenas e trazer a questão ao centro do debate, chamando para si a atenção popular e legitimando sua validação como pauta de uma agenda contemporânea (política, ambiental, social, etc.), no seio da sociedade multiculturalista/socioambientalista.

E vale ressaltar que esse é um cenário distinto daquele vivenciado por Darcy Ribeiro. Se hoje as comunidades tradicionais gozam de uma condição favorável que as permite integrar uma agenda política e social e assumir o protagonismo nas dinâmicas que as competem, na década de 60, a política indigenista brasileira se reconfigurava, com a extinção do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1967 e a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI)<sup>6</sup>, no mesmo ano. Esse período foi marcado por uma forte tensão que colocava, de um lado, etnólogos, cientistas sociais e demais profissionais engajados com a causa indígena e atuantes (no extinto SPI e) na recente FUNAI; e o próprio aparato estatal, de viés autoritário em função do militarismo vigente (SILVA et al, 2018), com sua abordagem nacionalista-desenvolvimentista. A opinião pública internacional, como um agente externo, acompanhava atentamente os fatos que aconteciam no Brasil nesse campo e, por vislumbrar aqui a possibilidade da convivência intercultural já anunciada, atuava como uma espécie de controladoria. Por essa razão, muitas das violências a que os índios foram submetidos eram encobertas, conforme relata Valente (2017) e poderemos atestar na própria descrição

---

<sup>5</sup> A bancada do agronegócio, também conhecida como bancada ruralista, listada pelo portal Congresso em Foco como uma das mais poderosas e influentes na Câmara dos Deputados e no Senado Federal, é composta por parlamentares, geralmente grandes proprietários de terra e/ou com algum interesse correlato à exploração de recursos naturais no meio rural brasileiro como, por exemplo, a mineração em terras indígenas e quilombolas.

<sup>6</sup> O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi um órgão criado em 1910 e que vigorou, em diferentes formatos, até 1967, quando foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que opera até os dias de hoje. (ISA, 2018).

histórica da Terra Indígena Fazenda Guarani, da época em que ali funcionava o Reformatório Krenak.

Em contrapartida, Valente (2017) ressalta que embora as principais narrativas a respeito do Golpe de 64 não abordem o índio como foco principal, o que poderia sugerir que a política repressiva adotada em diversos momentos pelos militares tenham passado em branco nas aldeias, na realidade, poucos grupos humanos no país dependiam de forma tão direta do Estado para garantir sua sobrevivência quanto os índios. Amparados pela lógica da integração do índio à sociedade nacional, as forças políticas recorriam aos “amansadores de índio” (entre os quais se destaca o próprio Darcy Ribeiro) do SPI e, depois, da FUNAI, quando era desencadeado algum tipo de conflito, nas franjas do desenvolvimento, em que eram invadidas terras sabidamente indígenas por parte de não-índios.

Desta forma, uma das funções expressas do Estado era amansar os índios, considerados como “hostis” e “arredios” e tidos como um enorme desafio ao projeto de governo vigente. Assim, enquanto os indígenas não fossem pacificados, fazendeiros, garimpeiros e madeireiros sempre podiam recorrer às “correrias, verdadeiras caçadas humanas nas matas, muitas vezes resultando em covardes massacres” (VALENTE, 2017, p. 9) como, por exemplo, o Fogo de 51, que dizimou e apartou parte dos Pataxó do sul da Bahia, forçando-os a se dispersar e migrar de seu território a fim de assegurar sua sobrevivência. Na realidade, o que podemos observar é que a ideia de integração indígena à sociedade nacional do período militar trazia consigo, de forma inerente, a premissa de que o índio deixasse de ser índio, aspecto sensivelmente assimilado por Ribeiro (1996) ao tratar da transfiguração étnica, que se refere ao movimento de composição de uma nova identidade indígena a partir das interações inter-étnicas delineada por novas formas de ser e de viver por parte dos índios, nas quais são adotados novos valores, normas e costumes que passam a conviver, de forma ambivalente, com os valores, mitos e rituais que ainda os diferenciam como indígenas, trazendo a ideia de “índio misturado”, que confronta-se, todavia, com a ideia de “índio legítimo”.

Conforme notamos, então, a conjuntura da década de 60 divergia do período atual, porém, o questionamento sobre as interações entre comunidades indígenas e sociedade envolvente persistem e são legítimos ainda hoje, sobretudo, em virtude da mudança de paradigma sobre o direito dos povos tradicionais estimulada pelo multiculturalismo contemporâneo.

## **Iluminando o caminho: problematização, objetivos e metodologia**

O paradigma multiculturalista, impulsionado em determinada medida pelo advento dos estudos culturais a partir do século XX (CLAVAL, 2002), e também influenciado pelo socioambientalismo emergente e pela ampliação do alcance dos *mass media*, em um contexto que Amorim Filho (1999) classificaria por “novo ambientalismo”; contribuiu para que fosse lançado um novo olhar sobre a questão cultural, que foi ressignificada e (re)valorizada a partir dessa conjuntura, em certa medida favorável, à atuação dos grupos étnicos e dos movimentos sociais que possuem como pauta a defesa da diversidade sociocultural, sem aqui nos abster de considerar, em uma perspectiva crítica, os novos desafios decorrentes desse período, por exemplo, marcado pela institucionalização dos conflitos entre poder hegemônico e grupos minoritários, como acontece nos processos de licenciamento ambiental.

Atualmente, pode-se pensar, portanto, em um momento de maior visibilidade e vocalização das comunidades tradicionais, denominadas neste contexto por culturas emergentes (DEUS et. al., 2012). E, neste sentido, poderíamos hoje então pensar numa convivência mais harmoniosa entre índios e não-índios que compartilhem um mesmo recorte territorial ou espaço vivido? As observações/reflexões feitas por Darcy Ribeiro poderiam hoje ser revisitadas, haja vista a diferente configuração da sociedade contemporânea em relação ao período histórico avaliado pelo autor?

É sobre o que intentaremos refletir neste trabalho de pesquisa, que, destarte, possui como objetivo geral avaliar a percepção da sociedade envolvente do município de Carmésia em relação à comunidade indígena Pataxó domiciliada na Terra Indígena Fazenda Guarani, dividida entre as aldeias Fazenda Guarani – conhecida localmente também por Sede, Imbiruçu e Retirinho, situadas a aproximadamente sete quilômetros da sede urbana do município. Por sociedade envolvente<sup>7</sup>, entende-se os habitantes não-indígenas do entorno imediato à Terra Indígena residentes em Carmésia.

Vale sublinhar que empregaremos neste estudo o conceito de comunidade indígena que, segundo o Instituto Socioambiental (ISA, 2018), pode ser entendido como um conjunto de pessoas que: 1. Mantêm relações de parentesco ou vizinhança entre si; 2. São

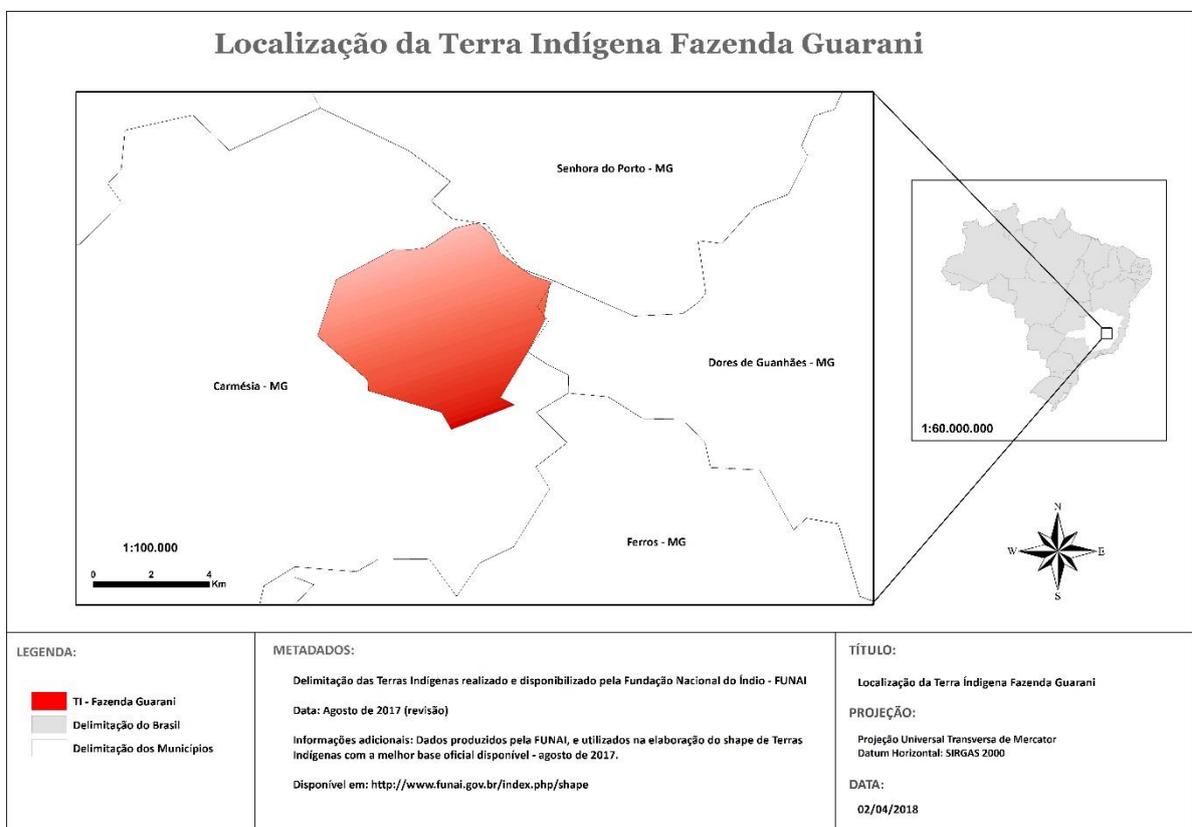
---

<sup>7</sup> A ideia de sociedade envolvente há muito tem sido empregada em estudos envolvendo comunidades indígenas, entre os quais se pode citar Silva (2016), Rodrigues e Deus (2015), Maracci (2008), Oliveira (2006), Meliá (1999) e Vieira Filho (1986).

descendentes dos povos que habitavam o continente antes da chegada dos europeus; 3. Apresentam modos de vida que são transformações das antigas formas de viver das populações originárias das Américas. A ideia de comunidade indígena é empregada por Grünewald (1999) para designar os grupos Pataxó e, segundo o autor, é equivalente a noção de aldeias. Em paralelo, o termo comunidade é empregado pelos indígenas, além da referência aos aldeamentos, também para designar a totalidade de aldeias ou, na percepção dos próprios índios, “a nação Pataxó”. Para fins de pesquisa, o termo comunidade indígena neste trabalho será referente ao total de aldeias Pataxó localizadas na TI Fazenda Guarani. Quando buscar tratar de alguma questão específica de cada uma das aldeias, esse será o termo utilizado para designá-las.

O mapa a seguir apresenta a visualização da localização da Terra Indígena em relação ao município de Carmésia, que também é destacado quanto a sua posição no contexto estadual e nacional.

**Mapa 1 - Terra Indígena Fazenda Guarani**



Fonte: DIAS NETO (2018).

Importa ressaltar que o próprio Darcy Ribeiro recomenda que sejam empreendidas novas pesquisas no intuito de se problematizar a relação entre comunidades indígenas e sociedade não-indígena no contexto brasileiro, uma vez que seus estudos se referem aos primeiros sessenta anos do século XX, focalizando um momento de maior expansão da sociedade nacional, período em que é característica a busca pela formação de uma identidade brasileira (DEBRUN, 1990), não sendo necessariamente válida, na avaliação do autor, para anos anteriores e posteriores ao compreendido por sua investigação.

Resta por fazer o estudo da interação entre tribos indígenas e a sociedade brasileira na década atual. (...) A partir de 1960 parece ter tido início um novo período nas relações entre índios e brasileiros, cujas características básicas mal se configuram. Efetivamente, nos últimos anos, ocorreram várias transformações na sociedade brasileira que a lançaram com violência ainda maior sobre os grupos tribais (RIBEIRO, 1996, p. 16-17).

Percebemos, nas palavras do autor, a importância de trabalhos que tenham por propósito refletir sobre a relação entre comunidades indígenas e sociedade envolvente no contexto brasileiro. Também é possível se verificar a preocupação de Darcy Ribeiro com a conjuntura que se desenhava a partir da década de 60, como veremos, marcada pelo multiculturalismo e socioambientalismo como paradigmas dominantes e sobre a qual dedicaremos maior atenção nos próximos capítulos desta dissertação. Todavia, o autor nos dá pistas de como essa nova configuração da sociedade viria a afetar as comunidades indígenas, ao tratar dessas transformações como elementos que lançariam a sociedade brasileira com maior violência sobre os grupos tribais, refutando a possível (e atraente) ideia de que os conflitos entre sociedade envolvente e comunidades indígenas se encerrariam no seio do novo ambientalismo. Assim, nem as comunidades tradicionais seriam bilateralmente aculturadas e teriam sua pauta integralmente atendida pelo poder hegemônico, como, por exemplo, através da demarcação irrestrita de terras indígenas, o que representaria sua “vitória” nesse embate de forças; e nem os grupos étnicos deixariam de defender as suas especificidades culturais e seriam convertidos ao modelo de cidadão global, o que, ao seu curso, representaria a “vitória” da sociedade hegemônica. O conflito ideológico e de interesses perduraria, sob uma “nova roupagem”, em um contexto “cujas características básicas mal se configuram” (RIBEIRO, 1996, p. 16).

Nesse caminho, o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, ao analisar o processo de aculturação dos índios Terena no Mato Grosso do Sul, se questiona sobre as razões de uma etnia que galgando todos os degraus relativos a aculturação/assimilação ainda permanecia, não obstante, identificando-se como indígena, colocando no centro da discussão a questão identitária no processo civilizatório brasileiro e da relação paradoxal e dialética entre identidade étnica e identidade nacional (OLIVEIRA, 2006), o que nos estimula a pensar sobre a complexidade, nuances e antagonismos inerentes a essa aproximação. Definitivamente, o novo ambientalismo, envolto pelos paradigmas do multiculturalismo e do socioambientalismo, não foi capaz de romper com as fronteiras entre grupos étnicos e sociedade hegemônica, tendo, no entanto, dado novos contornos a essa relação, historicamente marcada pela contradição.

Ademais, além do citado protagonismo assumido pelas comunidades indígenas, é possível se pensar também, nos tempos atuais, sobre uma relativa simpatia por parte do senso comum no seio da sociedade nacional, nos termos “*ribeirianos*”, sobretudo nos grandes centros urbanos, para com as causas sociais dos grupos marginalizados, entre os quais se incluem, aí, os povos indígenas, como reflexo da consolidação do socioambientalismo e do multiculturalismo como pautas no interior de uma agenda política e econômica global (D’ADESKY, 1997; TORRES, 2001; GOMES, 2010) e à maior visibilidade dessas populações por parte do público em geral, através de sua veiculação pelos *mass media*, como já abordado. Por essa razão, torna-se oportuno avaliarmos, em paralelo à análise das relações estabelecidas na escala do lugar em Carmésia, a percepção de moradores de uma grande cidade, neste caso, Belo Horizonte, a respeito das comunidades indígenas na contemporaneidade, de modo que seja possível o entendimento da influência (ou não) da proximidade física na composição de uma opinião e juízo de valor sobre as comunidades indígenas.

Deste modo, este é um aspecto considerado neste trabalho e que será tomado como contraponto analítico à avaliação da percepção da população de Carmésia sobre a comunidade indígena Pataxó, de modo a complementá-la (grifo nosso para demarcar, aqui, que o objetivo da pesquisa, mesmo com o levantamento da percepção da população de Belo Horizonte sobre as comunidades indígenas, não se altera, ou seja, esse levantamento é no sentido de tornar possível um melhor entendimento, mais aprofundado, sobre a percepção

da sociedade envolvente em Carmésia acerca da comunidade indígena Pataxó, a partir da comparabilidade pautada pela proximidade física entre os lugares).

A proposta aqui é refletirmos criticamente a respeito da percepção sobre a comunidade indígena numa perspectiva aproximada e afastada, em termos de distanciamento físico. É certo que, como reflexo do multiculturalismo, se pode pensar em uma percepção mais positiva em relação às comunidades indígenas, por exemplo, nas metrópoles, por via de regra estarem mais distantes dessas comunidades e onde o acesso à comunicação se estabelece de forma mais intensa e facilitada? E no caso das populações que se localizam próximas às comunidades indígenas e de características mais rurais, como em Carmésia, como se dá essa percepção?

Sendo assim, ao tratarmos da percepção da sociedade envolvente a respeito das comunidades indígenas na contemporaneidade, buscamos considerar a problemática que repousa na relação/situação de distanciamento/proximidade territorial entre a comunidade indígena Pataxó e a população não-indígena dos municípios de Carmésia e Belo Horizonte, na tentativa de avaliar a percepção que os carmesenses<sup>8</sup> (perspectiva aproximada) têm acerca da comunidade indígena, refletindo sobre a capacidade de convívio entre ambos, em que sejam resguardadas a cada qual suas particularidades socioculturais; com base na comparação sobre a percepção que moradores de Belo Horizonte (perspectiva distanciada) possuem a respeito das comunidades indígenas, em que tentamos mensurar o grau de conhecimento e engajamento dos belo-horizontinos<sup>9</sup> no que diz respeito aos povos indígenas, de maneira mais geral, e em relação aos Pataxó, de forma mais específica. Ademais, o contexto geográfico da interação entre comunidades indígenas e não-indígenas foi ressaltado por Lima e Almeida (2010) como um dos fatores determinantes na composição da representação social que se estabelece no imaginário popular a respeito do índio.

É importante ainda ressaltar que a representação social do índio se transforma também em função dos contextos geográficos da interação. Pessoas que vivem em regiões mais urbanas podem ter uma imagem do índio diferente das pessoas das áreas mais rurais, sobretudo se umas tiverem mais contato com os índios que outras.

---

<sup>8</sup> Município de Carmésia/MG.

<sup>9</sup> Município de Belo Horizonte/MG.

Como afirma Ribeiro (2005), aquilo que para o Brasil do litoral é história remota, para o Brasil do interior pode ser a crônica atual (LIMA; ALMEIDA, 2010, p. 20).

Em suma, o que buscamos é uma tentativa de resgate do objeto primeiro de Darcy Ribeiro a partir de recortes territoriais específicos, no intuito de (re)avaliar a possibilidade de assimilação, compartilhamento e convívio entre a sociedade não-indígena e a comunidade indígena no plano micro-territorial e, de forma análoga, no plano macro-territorial, donde seja possível entender como a proximidade física contribui para configurar posicionamentos e percepções distintas através da avaliação dos moradores de Carmésia e Belo Horizonte sobre as comunidades indígenas atualmente. Com isso, almejamos refletir se na composição do *aqui* e do *lá* anunciados no título deste trabalho, a proximidade territorial se faz relevante.

Entre os objetivos específicos da pesquisa, buscar-se-á compreender, em uma abordagem que se insere no campo das Geografias Humanística e Cultural, o significado das relações socioespaciais estabelecidas entre a sociedade envolvente e os Pataxó a partir da percepção do primeiro grupo em relação a comunidade indígena, por intermédio da perspectiva etnográfica/etnogeográfica empregada nas campanhas de campo realizadas no âmbito deste trabalho e que teve por finalidade mesclar elementos de análise antropológica e geográfica para a compreensão do objeto de estudo. A principal referência para tratar epistemologicamente dessa abordagem é o geógrafo francês Paul Claval, que embora não tenha sido o seu primitivo criador, é um dos grandes responsáveis pela ampliação do uso do termo etnogeografia, que será melhor trabalhado no capítulo seguinte dessa dissertação. Por ora, é importante sinalizar que a etnogeografia tem sido utilizada como aporte metodológico em diversas pesquisas estabelecidas no campo da Geografia Cultural (ALARCÃO, 1992; YANGUAS, 1992; ALMEIDA, 2008; CASTRO; DEUS, 2009; PALADIM JR., 2010; RAMOS, 2015). Isso se deve ao fato de que, segundo Claval (1999), é crescente o interesse da Geografia pela cultura, sobretudo nos últimos cinquenta anos. Portanto, assim como a etnografia é um construto metodológico praticamente indissociável da Antropologia, a etnogeografia tem se consolidado como método inerente ao desenvolvimento dos estudos culturais geográficos e será também um importante fundamento metodológico desta pesquisa.

A abordagem etnogeográfica do contato e da relação entre sociedade envolvente e comunidade indígena Pataxó em Carmésia/MG buscou uma análise reflexiva sobre os fluxos

culturais capazes de subverter fronteiras sociais e atuar como “zonas de contato”<sup>10</sup> (GRÜNEWALD, 1999), sendo conduzida neste trabalho a partir da observação participante e da “descrição densa”, que segundo Claval (1999) deve se fundamentar na perspectiva da Antropologia interpretativista do antropólogo americano Clifford Geertz. Deste modo, nos trabalhos de campo realizados para compor esta pesquisa, buscamos empregar a imersão antropológica orientada pelo método etnográfico, a partir da observação e descrição das interações entre sociedade envolvente e a comunidade indígena, com o propósito de conhecer a forma pela qual os moradores de Carmésia sentem, percebem e experienciam a comunidade indígena Pataxó. Neste sentido, a comunidade indígena é entendida como o Lugar, no qual pretendemos avaliar se os sentimentos em relação a esse lugar por parte da sociedade envolvente são de topofilia ou de topofobia (TUAN, 2012), de pertencimento e valorização afetiva ou repulsa e aversão. Importante ressaltar que a abordagem etnogeográfica fundamentada na descrição da relação entre índios e sociedade envolvente foi utilizada apenas no levantamento de dados em Carmésia, em virtude de sua proximidade com a comunidade indígena Pataxó, não se fazendo possível no contexto de Belo Horizonte, haja vista o seu distanciamento em relação ao lugar e também a outras comunidades indígenas.

Ademais, foi realizada também aplicação de entrevistas semiestruturadas (por meio de roteiro de entrevistas que pode ser consultado no apêndice I, ao final deste documento) e conversas informais estabelecidas com moradores e comerciantes dos recortes territoriais definidos como objetos desta análise, esta sim uma etapa realizada tanto em Carmésia quanto em Belo Horizonte, no intuito de captar as percepções e valores que estes lugares possuem a respeito da comunidade indígena. Segundo Deus e Rodrigues (2015), a utilização deste tipo de entrevista no âmbito de aplicação da etnogeografia caracteriza-se como procedimento fecundo, uma vez que oportuniza o contato direto e a inserção do pesquisador no universo analisado, visto que propicia o diálogo aberto e em profundidade, possibilitando a busca pela apreensão de sentidos e significados da realidade experimentada pelos sujeitos. Assim, ratifica-se que, além do trabalho de campo empreendido junto à população de Carmésia, foi

---

<sup>10</sup> Grünewald (1999) trabalha esta perspectiva ao analisar a relação entre os Pataxó do extremo Sul da Bahia e a atividade turística. A noção de “zonas de contato” aqui empregada se fundamenta na diferenciação cultural através das forças históricas em ação e será, oportunamente, debatida com maior profundidade ao longo deste trabalho.

realizado levantamento complementar de dados que versou sobre a percepção dos moradores de Belo Horizonte, com vistas a apreender o olhar que se tem hoje nas metrópoles a respeito das comunidades indígenas, através de entrevistas semiestruturadas<sup>11</sup>.

O levantamento da percepção da população de um grande centro urbano como contraponto à análise micro-geográfica da relação entre o município de Carmésia e a comunidade indígena Pataxó, é oportuno, pois, ainda que esta pesquisa esteja fundamentada nas reflexões estabelecidas por Darcy Ribeiro no contexto brasileiro da segunda metade do último século, conforme já tratamos, os tempo atuais se configuram distintamente. Além disso, é uma oportunidade de se refletir sobre a percepção que se tem no meio urbano sobre as comunidades indígenas atualmente, no âmbito do multiculturalismo contemporâneo e propagação/ampliação do alcance dos *mass media*. Como já mencionado, trata-se de uma outra forma de pensarmos sobre o *aqui* e o *lá* na relação da sociedade envolvente com as comunidades indígenas.

A seleção dos entrevistados, tanto em Carmésia quanto em Belo Horizonte, se deu de forma aleatória. As conversas realizadas com moradores e comerciantes, em ambos os lugares, também. Buscamos, em uma perspectiva antropológica, etnogeografar (livremente, a partir do que pensam os próprios sujeitos) o universo analisado, enfatizando, em um primeiro momento, a percepção da população de Carmésia sobre a comunidade indígena Pataxó e, depois, a forma na qual moradores de Belo Horizonte enxergam as comunidades indígenas atualmente.

Outro objetivo específico do trabalho foi identificar a forma pela qual as crianças da sociedade envolvente percebem a comunidade indígena Pataxó, através da elaboração de mapas mentais por alunos dos primeiros anos do ensino fundamental de uma escola em Carmésia; e como contraponto analítico, de crianças de Belo Horizonte da mesma faixa etária,

---

<sup>11</sup> Aplicadas presencialmente e através de formulário eletrônico de pesquisa, com o auxílio da plataforma Google Formulários, cuja utilização foi de grande relevância para os objetivos desse levantamento de dados complementar, haja vista que a aplicação de entrevistas presenciais, em virtude da simpatia do senso comum em relação às causas indígenas, foram marcadas apenas por percepções de viés positivo sobre os povos indígenas; já os formulários eletrônicos, por assegurarem o anonimato do respondente, foi um ambiente no qual os entrevistados mostraram-se mais à vontade para apresentar sua real opinião sobre as comunidades indígenas, tendo sido relatados tanto percepções num sentido mais positivo, quanto negativo, como, por exemplo, pudemos verificar através de uma menção de um entrevistado que afirmou que, na sua opinião, a demarcação de terras indígenas é um atraso ao desenvolvimento tecnológico do país.

também cursando o nível fundamental, cujos mapas mentais buscaram identificar a forma como percebem as comunidades indígenas atualmente.

Utilizamos os mapas mentais como instrumento metodológico para a avaliação da percepção dos sujeitos a partir da representatividade imagética espacial, abordagem que se aproxima à Fenomenologia da Percepção (KOZEL, 2009) e que encontra em Maurice Merleau-Ponty um de seus principais representantes, cuja leitura mais aprofundada será apresentada no capítulo seguinte. Para a reflexão epistemológica e analítica acerca dos mapas mentais e suas possibilidades para a pesquisa geográfica, assumimos o trabalho da geógrafa brasileira Salete Kozel como principal referência, por sua posição de vanguarda nas reflexões estabelecidas neste campo e sua notada obra, da qual originou-se, inclusive, uma metodologia específica denominada Metodologia Kozel (KOZEL, 2018) para aplicação e análise dos mapas mentais, que serviu como aporte importante para orientar-nos nessa tarefa.

O intento de captar a percepção da população infantil da sociedade envolvente acerca da comunidade indígena se mostra uma construção profícua, pois pode possibilitar uma abordagem mais completa do objeto de análise ao incorporar em seu escopo também este público, além de considerar a formação do pensamento de uma próxima geração a respeito da comunidade indígena, dos processos e da própria forma como essa percepção tem sido construída culturalmente através da socialização. Neste sentido, Claval (2014) sugere que “as crianças assimilam conhecimentos, atitudes e valores observando e imitando o que se faz à sua volta; as lições recebidas dos adultos destacam os símbolos dos quais os lugares são carregados” (CLAVAL, 2014, p. 23); e destaca Goodey (1985):

Há três situações práticas nas quais tenho encontrado a maior parte do meu estímulo para o trabalho empírico, para o ensino em cursos regulares e para a assessoria em questões de design. A primeira, e aquela que une um bom número daqueles interessados nos estudos de percepção, é a das percepções das crianças e suas relações com o desenvolvimento de sua visão geográfica (GOODEY, 1985, p. 11, grifo nosso).

Momentos antes, o autor sinaliza que:

Sempre acreditei que seja importante, pelo menos para certos geógrafos (e outros profissionais ligados às questões ambientais), enfatizar o significado da geografia popular, considerada como algo diverso da geografia profissional, e mostrar como diferentes percepções de lugares podem ser usadas para reforçar a futura imagem desses lugares, e para reiterar a importância das percepções individuais e institucionais no processo de tomada de decisão (GOODEY, 1985, p. 11, grifo nosso).

Os mapas mentais podem ser entendidos como a tentativa de se trazer para o campo das técnicas cartográficas a Geografia popular citada por Brian Goodey, mediante a avaliação das representações e imagens que os indivíduos constroem dos lugares, paisagens e regiões do mundo. Seguindo este raciocínio, Cardoso (2013) retrata os mapas mentais, denominados pelo autor por *etnomapas*, como uma alternativa para a inclusão sociocultural no âmbito do conhecimento geográfico tradicional. Segundo Amorim Filho (1999) citando Gould e White (1974), os mapas mentais se aproximariam da perspectiva etnogeográfica de valorização e interpretação do conhecimento e visões de mundo a partir da ótica dos próprios sujeitos.

Cardoso (2013) defende a ideia de que a construção de mapas é um processo vivo, que deve ser entendido com base nas representações geográficas que se encontram armazenadas no espírito humano, definidas pelo autor por cartografia vivencial. Outra característica dos mapas mentais é aquela apresentada por Salete Kozel, que destaca a sua relevância enquanto instrumentos pedagógicos, além de enfatizar o seu caráter relacional, dialógico e textual (KOZEL, 2009), o que nos permite avaliá-los como uma forma de discurso que revela a percepção do sujeito sobre o lugar mapeado, suas aspirações, valorizações, desvalorizações e demais elementos que perpassam os aspectos cognitivos do entendimento. Amorim Filho (2018), inclusive, chega a citar os mapas mentais como uma forma de se interpretar as “*terrae incognitae*” da imaginação geográfica propostas por John Wright. Segundo o autor:

Não se trata, evidentemente, de negar a importância fundamental da cartografia tradicional, cada vez mais avançada científica e tecnologicamente, inclusive subindo para novos e fascinantes patamares com os SIGs desenvolvidos nas últimas décadas. Na verdade, o que buscam Salete Kozel e tantos outros (entre os quais gostaria de ser incluído) é, talvez, no campo das representações cartográficas, trilhar novos caminhos que possam conduzir a essas infinitas e multifacéticas “*terrae incognitae*” de nossas mentes e imaginações, apresentadas há muitas décadas por John W. Wright em seu icônico artigo de 1947, como certamente a última e mais extraordinária fronteira da Geografia (AMORIM FILHO, 2018, p. 12, grifo do autor).

Sobre as “terrae incognitae” de John Wright, falaremos com maior rigor no próximo capítulo desta dissertação, sendo relevante neste momento, mencionar de forma breve que se trata, segundo o próprio autor, do lugar da imaginação na Geografia, componente do **mundo vivido** dos sujeitos que está vinculada à forma na qual percebemos e nos apropriamos geograficamente do mundo. Conforme Nitsche e Kozel (2006), existem diferentes categorias de “terrae incognitae”, a saber, pessoais, comunitárias, nacionais, relacionadas às tradições culturais e civilizações diferentes, e mesmo as da ciência geográfica contemporânea. Os mapas mentais, assim, seriam ferramentas através das quais é possível se desvendar as terras incógnitas da imaginação geográfica subjetiva, podendo ser utilizados como instrumento para avaliação da percepção dos sujeitos a respeito dos lugares, que é a forma empregada nesta pesquisa.

Por essas características relatadas a respeito dos mapas mentais, buscaremos neste trabalho nos aproximar do que ficou consagrado como Metodologia Kozel que, sinteticamente, pode ser entendida como uma abordagem embasada na interface entre a psicologia cognitiva, a comunicação e a semiótica (KOZEL, 2018), que são aspectos rudimentares desta pesquisa de mestrado. Assim, na análise e interpretação dos mapas mentais aplicados junto às crianças da Escola Municipal Cônego Bento, em Carmésia, e da Escola Estadual Guadalajara, em Belo Horizonte, buscamos seguir os pressupostos da Metodologia Kozel, sobretudo, embasando-nos no entendimento do mapa enquanto uma forma de linguagem cultural e socialmente constituída que representa a percepção do sujeito em relação ao lugar, aproximando-o da finalidade desta pesquisa, que é entender a forma na qual a comunidade indígena Pataxó é geograficamente percebida e culturalmente apropriada pela sociedade envolvente do município de Carmésia.

Desta maneira, a metodologia a ser empregada na execução deste trabalho de pesquisa é essencialmente qualitativa e utiliza enquanto fundamento teórico e conceitual as reflexões propostas e estabelecidas no campo da Fenomenologia. Segundo Holzer (2010), a Fenomenologia tem subsidiado trabalhos na área da Geografia, pelo menos, desde 1920, se constituindo enquanto base teórica e metodológica de importantes geógrafos, “entre os quais se destacam Sauer, Dardel, Lowenthal e Kirk” (HOLZER, 2010, p. 37). Além disso, em função das características essenciais da pesquisa, será utilizado também como suporte analítico a perspectiva interpretativista da cultura proposta por Geertz (2008) e que, conforme já

sinalizado, dialoga de maneira estreita com a etnogeografia de Paul Claval e com a própria Metodologia Kozel, por seu caráter semiótico.

Em síntese, o percurso metodológico desenhado se ancora no objetivo central deste trabalho, que é a avaliação da percepção da sociedade envolvente de Carmésia a respeito da comunidade indígena Pataxó domiciliada na Terra Indígena Fazenda Guarani. Ressalta-se que outros elementos relativos à metodologia empregada nesta pesquisa serão apresentados sempre que pertinente, como a utilização da análise de discurso e da história oral através do resgate da memória no capítulo quatro. Nestes momentos, esse aprofundamento metodológico é uma tarefa mais do que oportuna, mas necessária.

De certa forma, intencionalmente, diluímos alguns dos aspectos metodológicos que fundamentaram este trabalho ao longo de todo o texto, de modo que sua apropriação se mostrasse como um aporte natural ao caminho que optamos trilhar, como uma espécie de estrada que aos poucos vai sendo pavimentada e na qual, nos momentos adequados, vão sendo utilizados os instrumentos e ferramentas necessárias à conclusão de cada etapa. Esta é também uma tentativa de trazer o leitor para perto, de contextualizá-lo em um raciocínio construtivista, sem a compartimentação e estancamento do conhecimento em caixas fechadas que não dialogam entre si. O que tentamos, na verdade, é fazer com que as coisas se conectem aqui com um mesmo propósito: avaliar a percepção do carmesense em relação à sociedade indígena Pataxó; é fazer com que a metodologia possibilite a compreensão do fenômeno estudado, com que os elementos metodológicos sirvam à pesquisa; e não o contrário, que a pesquisa se submeta a qualquer tipo de enrijecimento metodológico. Por esse motivo, nosso intuito é permitir que a metodologia flua por este trabalho, assim como os afluentes que alimentam os grandes rios trazendo-lhe vida, em uma dinâmica que seja passível de ser apropriada tanto pelo leitor acadêmico quanto também pelo mais leigo no assunto.

### **Contornos finais do projeto de pesquisa: hipótese (devaneios), estrutura do trabalho e resultados esperados**

A principal hipótese que norteou este estudo se ampara justamente na leitura de Darcy Ribeiro de que, ainda hoje, não se pode falar em assimilação entre povos indígenas e

segmentos não-indígenas pertencentes à sociedade envolvente. Partiu-se deste pressuposto, sobretudo, pelos inúmeros conflitos envolvendo indígenas e sua vizinhança imediata na atualidade<sup>12</sup>, de natureza similar ao contexto no qual Ribeiro (1996) escrevia. Além disso, a já citada relativa simpatia por parte da sociedade em geral em relação às causas indígenas também serviu como fundamento para que fosse estabelecida a avaliação da relação entre sociedade envolvente e indígenas através da percepção no nível do lugar, além do seu aprofundamento mediante a comparação com a percepção das comunidades indígenas em um grande centro urbano.

É oportuno pensarmos a presença dos Pataxó em Carmésia a partir da perspectiva colonialista historicamente adotada no cenário nacional pois, de forma geral, as comunidades indígenas brasileiras sofreram todo tipo de violência e privações a partir do contato estabelecido com os colonizadores, sobretudo, através da formação de conglomerados populacionais no seu entorno que, via de regra, de alguma forma se expandiam sobre as terras indígenas, privando-as de condições de sobrevivência e/ou aniquilando-as, numa situação que se aproximaria do que Amorim Filho (1999) utiliza para caracterizar a ideia de topocídio.

No contexto dos Pataxó em Carmésia, o que se observa é um processo particular: a chegada dos indígenas a uma área já povoada e, em algum grau, urbanizada. Dessa vez, o estrangeiro não é o colonizador, mas o indígena, que chega em uma região que, inicialmente, não lhe é familiar. Como se dá essa relação? Nos mesmos moldes que a aculturação nos tempos de colonização se impôs aos indígenas? Existem (e se sim, quais são) formas de convívio possíveis (ou não) entre carmesenses e Pataxós? Existe algum tipo de sentimento (topofílico ou topofóbico) - conceitos que serão debatidos mais adiante - intermediando esta relação?

Essas são questões que nortearam esta pesquisa e que aqui se fazem presentes, orientando o olhar científico através do ensaio que se segue. Vale ressaltar que buscamos, neste trabalho, dinamizar nossas abordagens através da utilização de questões retóricas, no intuito de provocar a reflexão crítica sobre os assuntos tratados, não necessariamente se

---

<sup>12</sup> Pode ser citado como exemplo recente o conflito entre indígenas Avá Guarani e ruralistas dos municípios de Guaíra e Terra Roxa, no estado do Paraná; e ainda os conflitos de interesse envolvendo índios Munduruku e projetos hidrelétricos na bacia do Rio Tapajós, no estado do Pará; ambas situações amplamente veiculadas pela mídia.

desdobramento em objetivos específicos para a pesquisa, os quais já foram expressamente apresentados.

Deste modo, a estrutura desta dissertação é composta por esta introdução, seis capítulos e considerações finais, além dos elementos pré e pós textuais, como sumário e anexos, por exemplo. Assim, o capítulo primeiro busca apresentar uma leitura teórica e conceitual das questões que permeiam as análises, destacando os conceitos de Lugar, Percepção Ambiental, Topofilia, Topofobia, Etnografia/Etnogeografia a partir de uma perspectiva dialógica na qual a Geografia, a Filosofia em sua corrente fenomenológica, a Antropologia, a Sociologia e a Psicologia possuem estreito relacionamento. O segundo capítulo, busca contextualizar o paradigma multiculturalista contemporâneo, que proporcionou um maior protagonismo das comunidades indígenas no âmbito da organização estatal, por incluir na agenda as chamadas “políticas multiculturais”. O capítulo terceiro realiza uma leitura da cultura e história Pataxó, buscando compreender o seu processo de migração da “Costa do Descobrimento” à TI Fazenda Guarani, movimento aqui entendido como Diáspora Pataxó. No capítulo quarto, serão apresentados e analisados os dados coletados em campo através do relato etnogeográfico, das entrevistas semiestruturadas e conversas informais realizadas com moradores de Carmésia, dialogando com o aparato conceitual momentos antes debatido; no capítulo quinto, continuamos avaliando a percepção da sociedade envolvente sobre a comunidade indígena Pataxó, agora através dos mapas mentais produzidos pelas crianças da Escola Municipal Cônego Bento, em Carmésia, com o propósito de constituir a visão geral do público infantil sobre a comunidade indígena. O quinto capítulo, por seu curso, é aquele no qual é apresentada a percepção distanciada, da população de Belo Horizonte, a respeito das comunidades indígenas atualmente, para que seja possível a complementação da análise sobre a percepção que se faz atualmente a respeito das comunidades indígenas mediante a compreensão das diferenças e similaridades do olhar próximo e distante, da sociedade envolvente e da metrópole. Já o último capítulo apresenta as reflexões finais do trabalho, depois de todo o percurso percorrido, reavaliando os questionamentos que orientaram o estudo, na tentativa de identificar os possíveis avanços percebidos, os aspectos que ainda possam carecer de outros aprofundamentos e os desdobramentos futuros desta pesquisa.

Por fim, esperamos que os resultados deste trabalho sirvam para ajudar a iluminar o debate sobre a relação entre indígenas e não-indígenas, oportunizando a reflexão sobre os desafios e avanços neste sentido. De maneira mais específica, esta pesquisa se propõe também a provocar a sociedade do município de Carmésia, quem sabe fornecendo subsídios para ações, projetos e/ou programas de governo no nível municipal que busquem se aproximar e favorecer o diálogo e a convivência mais próxima e mais “harmônica” entre os não-índios e os Pataxó. Finalmente, esperamos que esta análise seja apropriada pela comunidade indígena Pataxó da TI Fazenda Guarani, de modo a contribuir para a afirmação de sua cultura e identidade no seio das Minas Gerais.

## CAPÍTULO 1 - ESTADO DA ARTE: ENSAIO SOBRE A FORMAÇÃO DE UM PENSAMENTO GEOGRÁFICO HUMANISTA E CULTURAL

Este segmento do trabalho se propõe a refletir teoricamente sobre os conceitos e fundamentos conceituais que o nortearam, buscando correlacioná-los ao objeto de análise abordado na pesquisa, que é a percepção da sociedade envolvente do município de Carmésia sobre a comunidade indígena Pataxó domiciliada na Terra Indígena Fazenda Guarani.

Além disso, marca também as aventuras (e desventuras) de um cientista social a peregrinar pelo universo da Geografia em uma trajetória por vezes errante, porém sempre apaixonante. Por essa razão, o raciocínio se orienta pela tentativa de elucidar o pensamento geográfico sob uma perspectiva histórica, de modo a buscar compreendê-lo em si mesmo e também tentando identificar em que momento e a partir de quais contextos os estudos culturais assumiram protagonismo para as pesquisas e análises geográficas. Retomar de forma breve a caminhada da Geografia em direção à consolidação de um paradigma humanístico e cultural serviu, especificamente, para a contextualização e integração desta pesquisa e seu responsável no universo geográfico. Além disso, o texto almejou, sempre que isto se mostrar pertinente, estabelecer um diálogo entre Geografia e outras Ciências Sociais, com destaque para a Antropologia, a Psicologia e a Filosofia (em sua corrente fenomenológica), haja vista a importância dessas disciplinas para a formação do novo paradigma das Geografias Humanística e Cultural.

A categoria de análise central e que embasou a pesquisa é a de Lugar, que na Geografia tem orientado ampla gama de reflexões epistemológicas e projetos de pesquisa. E ressalte-se que o Lugar, enquanto categoria analítica, também é objeto de reflexão de outras disciplinas no âmbito das Ciências Sociais, como a Antropologia, a Sociologia e a Filosofia; a exemplo do trabalho do contemporâneo antropólogo francês Marc Augé, que se dedica a refletir sobre a formação dos não-lugares ou, em outras palavras, de lugares que favorecem a transitoriedade das relações sociais, na pós-modernidade (AUGÉ, 2004); das pesquisas da socióloga brasileira Fraya Frehse sobre o espaço urbano apropriado enquanto lugar de existência e resistência (FREHSE, 2005); e as análises de Maurice Merleau-Ponty sobre a percepção e a experiência humanas através da corporeidade projetada nos lugares (MERLEAU-PONTY, 2011).

O Lugar, apontado por Marcelo Lopes de Souza enquanto um dos conceitos fundamentais para a pesquisa sócio-espacial (SOUZA, 2015), pode ser entendido como o espaço vivido e percebido, ou seja, derivado e concernente a uma forma distinta de apropriação do Espaço. Pode-se dizer, então, que o surgimento - ou descoberta, do Lugar pela Geografia a partir do seu encontro com outros campos do saber a partir da segunda metade do século XX - como a Filosofia em sua abordagem fenomenológica, a Antropologia e a Psicologia - acabou lançando as bases para o humanismo geográfico, tratando-se de um marco importante para a constituição e consolidação de um novo paradigma científico.

Paralelamente e, de certa forma, vinculados às reflexões sobre o Lugar surgem também os estudos de percepção ambiental, colocando em evidência a importância da consciência geográfica formatada a partir da experiência do indivíduo no mundo. Neste contexto, em 1974, o geógrafo Yi-Fu Tuan lança uma obra que se tornaria um marco para a análise das questões ambientais. Trata-se de *“Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente”*. Ao apresentar o conceito de Topofilia, o autor vocaliza o sujeito em sua plenitude, enaltecendo os sentidos, valorações e representações que este estabelece com o Espaço geográfico. Neste momento é que, aliás, começam a surgir os primeiros estudos sobre percepção e representação ambiental, contemporâneos às pesquisas culturais na Geografia e ao interpretativismo antropológico, em grande parte também influenciados pela corrente filosófica fenomenológica que dialogou e inspirou esses trabalhos.

Mostra-se, portanto, relevante uma breve retomada histórica deste processo, partindo do advento da Geografia Humanística, passando pela emergência do novo ambientalismo e pela ascensão dos estudos em Geografia Cultural da década de 60<sup>13</sup> até o paradigma multiculturalista contemporâneo, que acaba por possibilitar um maior protagonismo das comunidades indígenas ao colocar em pauta os direitos das minorias. Assim, pretende-se aqui a recomposição de um ensaio sobre a formação de um pensamento geográfico humanista e cultural que dialoga com as distintas perspectivas apresentadas. É relevante ressaltar, por fim, que este não se trata de um intento inédito ou inovador, uma vez que importantes geógrafos já se empenharam em reconstituir essa trajetória e serão, inclusive, utilizados aqui como referência. Porém, este é um percurso que se faz necessário

---

<sup>13</sup> Século XX.

para a melhor compreensão da análise proposta, sobretudo ao enfatizar o diálogo entre Geografia, Antropologia, Psicologia e Filosofia através da Fenomenologia.

### 1.1 A emergência de um novo paradigma de análise na Geografia: a questão ambiental e os primeiros passos do humanismo geográfico

O momento atual é de difusão de uma nova forma de encarar e valorizar o ambiente vivido (AMORIM FILHO, 1999). E neste sentido, em virtude de novas indagações que se fazem a esse respeito, a relação entre humanidade e meio ambiente tem ocupado lugar de destaque no campo acadêmico, sobretudo nas pesquisas estabelecidas no âmbito das Ciências Humanas. O multiculturalismo contemporâneo e a ampliação e valorização da diversidade se estendem também ao contexto ambiental como frutos do deslocamento do olhar etnocêntrico, tornando oportunas as problematizações sobre as distintas formas de apropriação do Espaço pelo homem.

De acordo com Tavolaro (2001), as reflexões acerca da problemática ambiental, mais do que uma mudança real no estado do meio ambiente, apresentaram uma crítica a determinado estilo de vida impulsionada, de certa forma, pelo período de efervescência cultural emergente a partir da segunda metade do século XX. Assim, além da reconhecida influência das transformações econômicas e do avanço científico-tecnológico, trabalhada em grande escala por autores que se empenham em refletir sobre a origem e contradições do chamado desenvolvimento sustentável (MEADOWS *et al*, 1972; BARBIER, 1987; MARTINE, 1993), as variações nas estruturas comportamentais e intelectuais também desempenharam papel elementar na emergência dessa nova forma de tratar as questões ambientais. E este movimento, que se estabeleceu a partir da década de 60<sup>14</sup>, influenciaria de forma direta as correntes de pensamento e análise no âmbito da Geografia (HOLZER, 2010).

Destarte, a relação entre o ser humano e o meio ambiente passou a ser problematizada a partir da influência de um novo paradigma, tratado por Amorim Filho (1999) como novo ambientalismo, de orientação humanista, no qual a figura do Homem passa a ser central nos processos. Buttimer *apud* Holzer (2008) destaca também esse percurso, avaliando o

---

<sup>14</sup> Século XX.

humanismo como uma forma de emancipação da humanidade a partir dos problemas ambientais; ou seja, a questão ambiental, antes tratada apenas como um subproduto das relações sociais, torna-se importante elemento na configuração da sociedade contemporânea em seus aspectos político, econômico, social e cultural, influenciando de forma direta a ciência e a academia a partir de determinado momento. A esse respeito, Acseirad (2004) chama a atenção para o fato de que a década de 60, principalmente o movimento por justiça ambiental constituído nos EUA mostra-se como um marco temporal importante para o movimento social ambientalista e a chamada tomada de consciência ambiental enquanto processo civil-coletivo e que coincide - conforme será apresentado mais adiante, com a emergência da Geografia Humanística, de onde se pode avaliar a magnitude de sua importância.

Além disso, o autor salienta que o pensamento acadêmico e científico é estimulado heteronomamente por um momento de crise ambiental, ou seja, esta última precede o primeiro, apresentando-se como uma resposta aos desafios e problemas que lhes são colocados. Daí se pode concluir acerca da importância da conjuntura histórica e social em que se observou a reconfiguração dos próprios modelos reflexivos e interpretativos científicos e acadêmicos.

Portanto, a Geografia, no domínio das disciplinas que tradicionalmente voltam o seu olhar para as questões ambientais, desempenha papel de vanguarda na busca pela aproximação em relação aos desafios colocados pelo novo ambientalismo emergente na segunda metade do século XX (AMORIM FILHO, 1999) e que provocou uma ruptura com os paradigmas até então vigentes, sobretudo aqueles que se fundamentavam na ideia de que o homem seria o resultado exato das condições ambientais-geográficas nas quais está inserido. Todo o contexto ambiental - crise, tomada de consciência, movimento ambientalista, luta por justiça, etc. – aliás, contribuiu para o questionamento, crítica e problematização dos modelos e estruturas de pensamento hegemônicos, tornando oportuno o surgimento de um novo paradigma conceitual e analítico que potencializou e oxigenou as reflexões a respeito da relação entre o homem e o meio ambiente, propiciando a problematização do olhar geográfico e do papel do geógrafo, impulsionando e vocalizando formas distintas daquelas empregadas no âmbito das correntes de pensamento até então hegemônicas na ciência geográfica e fundamentadas na quantificação, racionalização e sistematização neopositivistas e na análise crítica, materialista e economicista, de orientação neomarxista. Vale ressaltar que

até então os estudos sobre o Espaço se orientavam por esses paradigmas dedicando, portanto, pouca atenção à forma na qual os homens construía e estabeleciam sua relação com o lugar em que viviam.

Deste processo de reconfiguração interna da Geografia deriva a Geografia Humanística de orientação fenomenológica, haja vista a influência e diálogo desta perspectiva filosófica para a (re)orientação das disciplinas no campo das Ciências Humanas, com destaque para a própria Geografia, conforme será retratado nas linhas a seguir, que se empenharão em reconstituir, de forma sintetizada, o caminho trilhado pela disciplina até a consolidação de um paradigma humanista geográfico, que mais tarde, mais especificamente a partir da década de 80<sup>15</sup>, desencadearia a corrente culturalista de perspectiva interpretativista que encontra na obra do geógrafo Paul Claval o seu grande embasamento e que assume significativa relevância na composição das análises apresentadas no âmbito deste trabalho de pesquisa.

Vale sublinhar que para a revisão da trajetória de formação da Geografia Humanística a principal referência empregada nesta pesquisa é, por sua vez, a do geógrafo brasileiro Werther Holzer, especialmente sua dissertação de mestrado intitulada *A Geografia Humanista - Sua Trajetória de 1950 a 1990*<sup>16</sup>, que se propôs justamente a refletir acerca de e (re)construir esse caminho.

De acordo com o autor em questão, no âmbito da formação de um pensamento geográfico que se fizesse humanista, ou seja, no qual a figura do indivíduo assumisse papel central para a configuração do espaço geográfico, não sendo apenas determinada por este, situam-se a partir do início do século XX as contribuições de Sauer (1925), seguidas pelas de Wright (1947), Kirk (1951), Dardel (1952), Lowenthal (1961), Relph (1970), Buttimer (1971, 1974), Gould e White (1974) e Tuan (1974, 1976), os quais contribuíram expressivamente para o desenvolvimento e consolidação de uma Geografia Humanística. É relevante assinalar que tais autores e obras são elencados também por Amorim Filho (1999) como relevantes para o construto do paradigma humanístico da Geografia.

Assim sendo, a concepção de uma disciplina que considerasse a ação e a imaginação humanas e se fundamentasse tanto na análise objetiva e subjetiva dos seus produtos, se

---

<sup>15</sup> Século XX.

<sup>16</sup> Dissertação publicada através da obra: HOLZER, Werther. **A Geografia Humanista: sua trajetória de 1950 a 1990**. Rio de Janeiro, UFRJ/PPGG, 1992.

estabelecendo como uma ciência sintética e capaz de ir além dos parâmetros cartesianos e positivistas, como pretendeu a Geografia em sua perspectiva humanista, remetem aos primeiros anos do século XX, mais especificamente à década de 20<sup>17</sup>, com o geógrafo norte-americano Carl Sauer (HOLZER, 2008).

Conforme aponta Holzer (2008), em 1925, em *The Morphology of landscape*, Sauer recomendava que o estudo das paisagens fosse iniciado a partir da delimitação de um sistema crítico abalizado pela Fenomenologia como método de investigação da relação entre o Homem e o Espaço por ele apropriado e transformado em paisagem cultural. Observa-se neste momento, então, uma primeira aproximação da Geografia com a reflexão da Filosofia, que será tratada com maior rigor mais adiante. A proposta de Sauer tinha por finalidade enfatizar a importância da Geografia para o estudo da diferenciação das áreas a partir da experiência, vivida e percebida, pelos homens. Assinala-se, além da influência primeira da Fenomenologia, a importância das ideias da Escola de Chicago, também de forte inspiração fenomenológica e que se propõem a avaliar as teorias sociológicas urbanas à luz do subjetivismo e do protagonismo individual na experiência da vida nas grandes cidades.

Das ideias propostas por Sauer, que se difundiram pelos Estados Unidos e para o exterior, foram criados inúmeros cursos de Geografia Cultural<sup>18</sup> que, fundamentando-se no trabalho de campo e em relatos de profissionais de outras disciplinas, se empenhavam em apreender os distintos significados do espaço geográfico culturalmente apropriado. É relevante assinalar, nessa perspectiva, também a consolidação da Antropologia Cultural no campo das Ciências Sociais, neste mesmo período, e as suas convergências com a Geografia, a partir dos trabalhos de campo desenvolvidos por Bronislaw Malinowski e Franz Boas - antropólogos americanos contemporâneos de Sauer, que se propuseram a estudar sociedades não-industrializadas, denominadas também arcaicas, valorizando através do método etnográfico a descentralização do olhar científico, através da relativização e da problematização acerca do etnocentrismo da sociedade industrial moderna. Nota-se, portanto, uma primeira aproximação, aí, entre Antropologia e Geografia, sobretudo

---

<sup>17</sup> Século XX.

<sup>18</sup> Por esta razão Paul Claval vai se referir, mais tarde, na década de 80 (do século XX), ao ressurgimento da Geografia Cultural, uma vez que as primeiras reflexões neste campo foram iniciadas na década de 20, com Carl Sauer.

fundamentada na valorização do trabalho de campo para a consolidação do conhecimento científico, a partir dos trabalhos de Boas e Sauer.

Nessa perspectiva, as bases que alicerçam uma Geografia de essência humanística se estabelecem a partir de uma mudança de paradigma no interior da própria disciplina que, a partir da sua aproximação com outros saberes na análise/(re)interpretação de processos e fenômenos, assumindo a perspectiva de refletir sobre as formas como o mundo é percebido e as pessoas se aproximam e apropriam dele geograficamente. Como já relatamos, os problemas emergentes àquela época<sup>19</sup> (ambientais, sociais, econômicos, etc.) eram fatores propulsores para a busca por uma renovação no campo das Ciências Humanas.

Também no contexto da escola norte-americana de Geografia, outro pesquisador, John Wright, em 1947, propôs a incorporação da subjetividade pelas análises geográficas através da “exploração das terras incógnitas pessoais” (HOLZER, 2008, p. 138), bem como do estudo da imaginação e da mente. Neste momento, além da aproximação da Geografia em relação à Filosofia em sua abordagem fenomenológica e à Antropologia, conforme evidenciado anteriormente, a disciplina inicia também um diálogo com a Psicologia, sobretudo com a perspectiva da escola funcionalista americana representada pelos psicólogos James Angel e Harvey Carr. Segundo Watson (2008), o funcionalismo psicológico se voltava ao estudo da consciência humana, interessando-se pelo valor adaptativo e pela função do comportamento e dos processos mentais. Seria reservada à consciência, nesse contexto, a função de adaptar as pessoas aos ambientes através da percepção do mundo vivido. Esta adaptação se daria pelo que John Wright denominou “Geosofia”, que se refere à experiência geográfica de mundo e à interpretação dessa experiência pelo sujeito que a detém. Estas seriam as “terras incógnitas”, sugeridas pelo autor, a serem desveladas pela atividade geográfica.

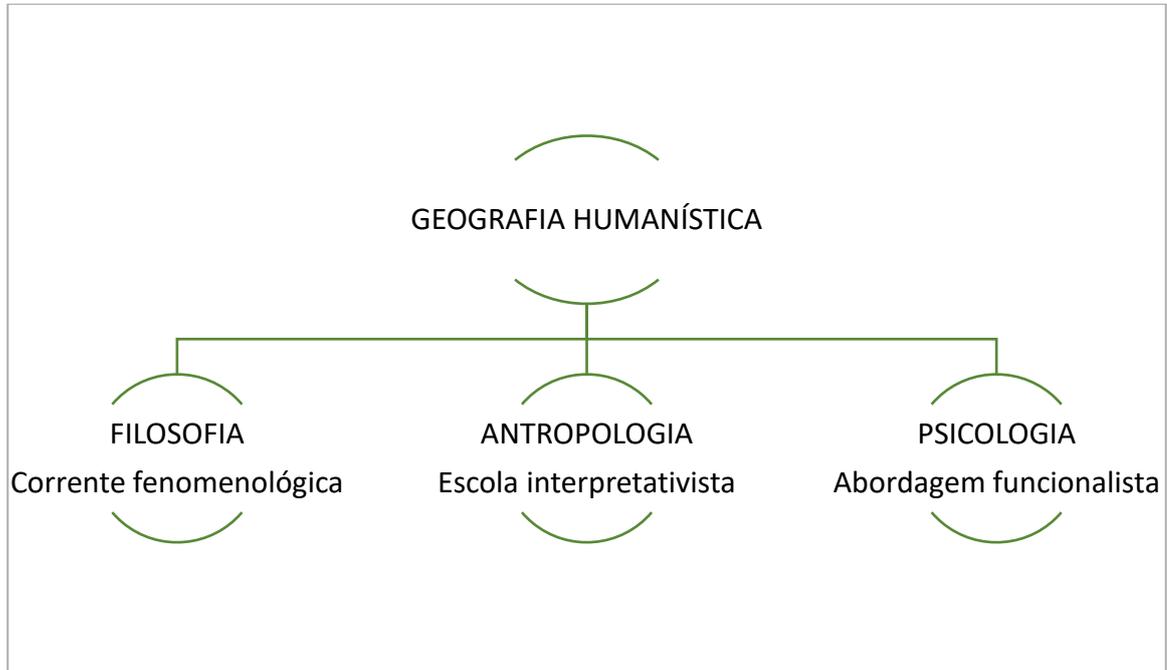
Assim, delimitam-se três grandes áreas do conhecimento como relevantes na formação e consolidação da Geografia Humanística: a Filosofia, mais especificamente a reflexão proposta pela Fenomenologia; a Antropologia, com a superação da visão etnocêntrica e delimitação da elementaridade do trabalho de campo para a pesquisa social; e

---

<sup>19</sup> Primeira metade do século XX.

a subsequente Psicologia, com a análise dos processos e funções mentais, que traria subsídios aos estudos de percepção ambiental.

**Figura 1** - Influências na formação e consolidação da Geografia Humanística



Fonte: DIAS NETO (2018).

Alguns anos mais tarde na década de 50<sup>20</sup>, assinala-se o pensamento de Eric Dardel “sobre a permanência e a importância das experiências vividas e da noção de valor na curiosidade e nas indagações sobre a Terra” (AMORIM FILHO, 1999, p. 140), ainda que naquele tempo as reflexões correntes se fundamentassem na hegemonia cientificista cartesiana.

Segundo Gonçalves (2010), é mais especificamente com Eric Dardel em 1952 e seu livro “*L’Homme et La Terre - nature de la réalité géographique*”<sup>21</sup> que a Geografia encontra, de fato, a Fenomenologia, e em que foram efetivamente estabelecidas as bases do humanismo geográfico que viria a se consolidar alguns anos mais tarde. Conforme mencionado, o olhar científico que se pautava, até então, pela busca prioritária das estruturas, marcando-se pela objetividade positivista de orientação cartesiana, que se legitimava através da Geografia

<sup>20</sup> Século XX.

<sup>21</sup> Obra traduzida para o português no Brasil apenas em 1990.

analítica e encontrava na quantificação seu respaldo metodológico. Nesta perspectiva, a autonomia do indivíduo era relegada àquilo que é dado primeiro, sendo o sujeito-pesquisador capaz de experimentar o mundo e traduzi-lo fielmente a partir de sua objetividade científica.

Holzer (2008) aponta que a obra de Eric Dardel talvez seja a mais autêntica já escrita no campo do existencialismo geográfico. Entre as contribuições do autor, destaca-se a noção de *Geographicité* (AMORIM FILHO, 1999), ou *geograficidade*, que se refere à ontológica espacialidade do ser-no-mundo (DARDEL apud GALVÃO FILHO, 2015), complementando a noção de geosofia, de John Wright, conforme apontado pelo autor ao afirmar que “a *geograficidade*, neste sentido, é abertura para que uma experiência geográfica de mundo aconteça, experiência que gera um conhecimento geográfico de mundo, geosofia” (GALVÃO FILHO, 2015, p. 5366).

Por conseguinte, a Geografia Humanística promove uma ruptura paradigmática através do deslocamento da objetividade para a subjetividade, e prima por destacar a relação afetiva entre o sujeito e o espaço - categoria objetiva, bem como a pluralidade de experiências que transformam esse Espaço em Lugar - categoria subjetiva.

Reitera-se que este movimento interno na Geografia de busca pela subjetividade espacial em detrimento dos seus aspectos objetivos é derivado, em grande parte, das próprias transformações experimentadas pela humanidade nesse período nos âmbitos histórico, econômico, político, filosófico, social e cultural refletidas na temática ambiental, como já mencionamos, além da aproximação com outros campos do saber, conforme também destacado anteriormente.

Os tópicos seguintes buscam, então, avaliar de forma mais aprofundada a relação entre a Geografia e as correntes teóricas que mais a influenciaram, destacando teorias e conceitos relevantes para a nova estrutura de pensamento que se configurava no seio da disciplina e na qual a figura humana passou a ocupar papel de destaque; sublinhando também, sempre que possível, a forma na qual a reflexão estabelecida contribuiu para este trabalho de pesquisa. A primeira aproximação avaliada dar-se-á em relação à Fenomenologia.

## 1.2 O encontro com a Fenomenologia: notas sobre as noções de consciência, intencionalidade e intersubjetividade

Segundo Holzer (2010), a Fenomenologia se apresenta como o principal aporte teórico-metodológico para a conformação da Geografia Humanística, principalmente a partir da reflexão sobre uma problemática persistente e reiterada ao longo da história do pensamento, que é a relação entre sujeito e mundo, ou seja, sobre a forma pela qual o Conhecimento é constituído. E é sugestivo observar que ao se debruçar sobre essa questão, a Fenomenologia acaba renovando o pensamento científico e transpondo os próprios limites da Filosofia, ecoando de forma significativa nas Ciências Humanas de forma geral, entre as quais se destaca a Geografia (RELPH, 1970). E vale ressaltar que a disciplina geográfica, conforme retratado no tópico anterior, que passava por um período de revisão de seus paradigmas no intuito de dar conta da complexa conjuntura que prevaleceu no século XX, principalmente no campo ambiental, se apropria das reflexões fenomenológicas de forma bastante original, adaptando-a às suas necessidades, sobretudo, ao considerar a crítica ao cientificismo e ao positivismo e a perspectiva holística e unificada do homem e da natureza (HOLZER, 2010). É relevante assinalar que a aproximação entre Geografia e Fenomenologia é fecunda, pois torna possível a crítica sobre a problemática do conhecimento, fator elementar em que tal convergência está amparada.

O que se observa é que, em sua natureza intrínseca, a Geografia Humanística e a Fenomenologia apresentam problematizações e questionamentos próximos e dialógicos que se orientam, sobretudo, pela forma na qual o indivíduo experimenta a sua relação com o mundo, transformando-o em mundo vivido, atribuindo-lhe valores e significados, ou seja, tornando o que é inicialmente objetivo em subjetividade; e tendo em vista a incapacidade do paradigma científico hegemônico em dar conta da apreensão dessa complexa realidade.

Assim, se é na década de 20<sup>22</sup>, com Carl Sauer, que a Geografia inicia um processo de revisão e renovação interna, é também nos primeiros anos do século XX que a Escola Fenomenológica, com Edmund Husserl (1859-1938), ganha notoriedade no campo da Filosofia. A tabela seguinte apresenta uma breve síntese da abordagem filosófica sobre a relação Sujeito-Objeto nas tradições cartesiana, kantiana e fenomenológica e oferece

---

<sup>22</sup> Século XX.

subsídios ao entendimento da contribuição da Fenomenologia para a Geografia Humanística, emergente naquele período.

**Quadro 1** - O sujeito filosófico moderno nas tradições cartesiana, kantiana e fenomenológica e a relação sujeito-objeto na constituição do conhecimento

ABORDAGEM FILOSÓFICA	PERSPECTIVA EMPREGADA
<b>Sujeito cartesiano</b>	Primazia do sujeito. Existência do sujeito vinculada ao ato de pensar. O sujeito é racional. A consciência antecede o objeto, que só pode ser captado por intermédio desta.
<b>Sujeito kantiano</b>	Busca pelo equilíbrio entre sujeito e objeto. Existência fundamentada na razão e na sensibilidade empírica, na qual a racionalidade é uma realidade subjetiva ao indivíduo, ou seja, independente do dado sensível empírico. A possibilidade do sujeito em captar a totalidade do objeto acaba por subjugá-lo, relegando a este papel secundário, dependente da observação subjetiva. Não existe objeto sem representação. Incorporação total do objeto pelo sujeito, no qual as coisas perdem a sua realidade e autonomia no processo de apreensão do sujeito.
<b>Sujeito fenomenológico (husserliano)</b>	Sujeito intencional, impossibilidade de desvincular sujeito e objeto. Busca pela recuperação da realidade do mundo e pela purificação da relação entre sujeito e objeto. A intencionalidade vincula o sujeito ao objeto. A consciência não é nada fora dessa relação pela qual ela se apresenta como consciência de alguma coisa (fenômeno). Por isso, torna-se necessário voltar às coisas mesmas.

Fontes consultadas: FORLIN (2011); MERLEAU-PONTY (2011); LIMA (2014); ARGUELLO, REIS (2018).

Conforme explicita o quadro anterior, a Fenomenologia renovou o pensamento mediante a revisão da relação sujeito-objeto, principalmente ao adaptar o conceito de fenômeno de Kant e correlacioná-lo à intencionalidade individual (RELPH, 1970). E reitera-se

que essa abordagem, ao problematizar a correlação entre Sujeito e Objeto oriunda da perspectiva kantiana, acaba por influenciar de forma decisiva as teorias e métodos no campo das Ciências Humanas, com destaque para a Geografia que àquele momento passava por um processo de reformulação interno, colocando inclusive no centro da discussão o papel do geógrafo na constituição de uma leitura sobre o Espaço geográfico. Isso quer dizer que, se a relação entre sujeito e mundo é indissociável, conforme sugere a reflexão fenomenológica, sendo o próprio sujeito parte integrante do contexto por ele representado, o Espaço geográfico é uma construção que não se desvincula da subjetividade inerente àquele que a realizou. E é neste aspecto que repousa a crítica essencial da Fenomenologia ao cientificismo positivista.

Nesta mesma linha de raciocínio, conforme ressalta Gonçalves (2010), Eric Dardel defendeu a ideia de que o geógrafo deve buscar refletir de forma mais aprofundada a relação entre o homem e o mundo e que essa reflexão só é possível através do trabalho de campo. O autor apresenta, portanto, uma crítica à Geografia de gabinete de orientação positivista, aproximando sua abordagem empiricista da perspectiva tratada no cerne da Fenomenologia. E é deste modo que valendo-se de uma conjuntura favorável, a Fenomenologia passa a ser a principal fonte a irrigar os estudos humanistas na Geografia (GONÇALVES, 2010).

É importante destacar, nessa perspectiva, que esta pesquisa se insere e se fundamenta numa proposta vinculada a este paradigma, uma vez que prioriza e valoriza o trabalho de campo e a abordagem empírica na busca pela relação entre sujeito, sociedade e ambiente ou, em particular, na análise da forma na qual a população de Carmésia, vizinha à comunidade indígena Pataxó, percebe o lugar habitado por tal coletividade.

E é sugestivo notar que segundo Holzer (2008), no processo de aproximação entre Geografia e Fenomenologia para a conformação da Geografia Humanística, Edward Relph se destaca como o primeiro autor a relacionar as possibilidades da utilização do método fenomenológico pelos estudos geográficos, justamente por identificar que se trata de um procedimento útil na descrição do mundo cotidiano da experiência humana, orientando-se pela volta às coisas mesmas, que é o elemento principal da retórica fenomenológica. Voltar às coisas mesmas, pois, o mundo empírico, embora tenha sido incorporado pelo sujeito kantiano, ainda continuava subjugado à capacidade intelectual do sujeito racional.

Relph (1970), em *“An inquiry into the relations between phenomenology and geography”*, destaca que o método fenomenológico considera elementos importantes de acordo com os critérios da Geografia Humanística que, àquele período, se formava nos Estados Unidos, a saber:

A descrição das essências das estruturas temáticas de percepção associadas com o fenômeno particular que é estudado; o exame das várias maneiras como esse objeto pode aparecer a partir das intenções de quem percebe; a exploração da constituição dos fenômenos na consciência (HOLZER, 2010, p. 38).

E é dessa forma que a Geografia encontra respaldo no método fenomenológico para sua (re)orientação interna, uma vez que a Fenomenologia se apresenta enquanto uma “alternativa ao ‘modo de fazer’ (*way of doing*) positivista, na medida em que proporciona um ‘modo de ser’ (*way of being*)” (HOLZER, 2010, p. 39). Neste trecho, o autor sublinha novamente o papel do geógrafo - ou do pesquisador, ante o seu objeto de análise, uma vez que a noção de “modo de ser” estaria diretamente relacionada a um pertencer do sujeito, que pode assumir múltiplas formas com base na percepção subjetiva.

Desta forma ainda, o “modo de ser” pode ser entendido a partir da intencionalidade do sujeito ao estruturar e dar significado ao seu mundo; e na ideia de intersubjetividade, que pode ser compreendida como o diálogo entre o indivíduo e o meio no que diz respeito à herança social e cultural e do papel por ele admitido frente ao seu mundo vivido (HOLZER, 2010), configurando uma espécie de subjetividade coletiva.

Então, se o indivíduo é intencional e constitui uma unidade variável formada a partir da percepção, a busca pelo conhecimento deve voltar-se para o fenômeno, no sentido de apreender a sua essência. Portanto, captar e estudar a essência das coisas é o que constitui o eixo da reflexão fenomenológica, sendo sua principal problemática a própria definição das essências, segundo Merleau-Ponty (2011). Todavia, de acordo com o autor, o pensamento fenomenológico se fundamenta em uma perspectiva que repõe as essências na própria existência, no mundo factual, que se apresenta como um dado, que está sempre ali e é anterior ao sujeito e à reflexão filosófico-científica. Trata-se, assim, da necessidade de estabelecimento de um “relato do espaço, do tempo e do mundo ‘vivididos’” (MERLEAU-PONTY,

2011, p. 1), perspectiva que aproxima a Fenomenologia do conceito e da noção (subjetiva e experimentada) de Lugar, uma vez que nessa ótica o mundo existiria apenas a partir de sua facticidade, que deve ser humanamente experienciada. E essa aproximação é que tornou o diálogo entre Geografia e Fenomenologia profícuo, uma vez que o humanismo geográfico buscava, além do rompimento do paradigma cartesiano-cientificista, o estabelecimento de uma nova forma de perceber o mundo que se mostrasse mais adequada às características do próprio fenômeno e que na multiplicidade de possibilidades de apropriação perceptiva a partir da ação do sujeito intencional assumisse significados distintos, conforme se viabilizasse também a distinção das diferentes sociedades e culturas, como retratado no texto de Holzer (2008).

Etimologicamente, o termo Fenomenologia remete ao *“estudo dos fenômenos, daquilo que aparece à consciência, daquilo que é dado”* (LYOTARD, 1967, p. 10). Edmund Husserl, considerado o precursor e uma das principais referências dessa corrente filosófica, trabalha a ideia de que o fenômeno, elemento central da análise fenomenológica, é consciência enquanto fluxo temporal de vivências, de onde deriva a intencionalidade enquanto estrutura, ou seja, como consciência de algo. E em suma, a intencionalidade seria o elemento de vinculação entre Sujeito e Objeto, ou entre indivíduo e mundo. Esta ideia, que coloca sob análise tanto o papel do pesquisador quanto do objeto de pesquisa, será oportunamente retomada mais adiante.

Merleau-Ponty (2011), um dos principais seguidores das ideias de Husserl e importante referência para a Geografia Humanística, afirma que somos do começo ao fim, relação ao mundo, sujeitos espaciais que o transformam em lugar percebido, experimentado, vivido. Não se pode pensar em primazia do sujeito ou do objeto, porém na totalidade do fenômeno, entendido como a realidade não como poderia ser em si mesma, mas como ela se apresenta ao sujeito do conhecimento, formalmente condicionada às estruturas subjetivas, que são os elementos transcendentais do conhecimento na filosofia kantiana que influenciaram diretamente a reflexão fenomenológica. Tais elementos, subsistindo antes da experiência e independente dela, a condicionam bem como delimitam os seus fatores de organização. E o que a filosofia kantiana buscava destacar era o fato de que todo indivíduo carrega consigo uma história subjetiva, particular, e uma história intersubjetiva, vivida em grupo, e que essas histórias juntas induziriam a forma pela qual sujeito e mundo se relacionariam, influenciando-

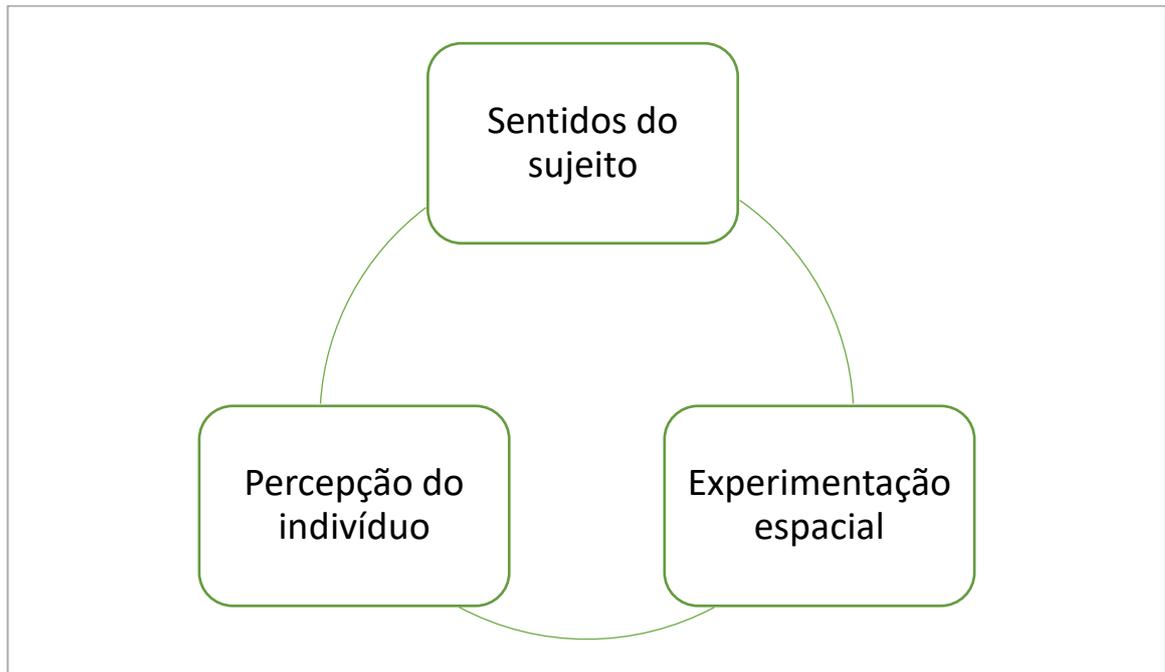
se mutuamente. Assim, examinar o fenômeno como ele é em sua essência e tal qual ele se apresenta, valorizando as condutas e trajetórias de vida, ou seja, orientar-se pela exploração e compreensão dos significados e valores humanos inerentes ao processo de apropriação e representação do espaço - ou meio ambiente, constituiriam os temas potencialmente exploráveis pela Geografia Humanística (BUTTNER apud HOLZER, 2010).

E, deste modo, a partir da aproximação entre as disciplinas, diversificados seriam os estudos que buscaram correlacionar a análise geográfica aos princípios metodológicos e epistemológicos da Fenomenologia, desde os primeiros momentos do início do estabelecimento dessa relação até os dias atuais (RELPH, 1970; SANTOS, 2011; COSTA, 2016). Por conseguinte, nesse contexto, três elementos podem ser identificados como adequados a uma pesquisa geográfica de orientação fenomenológica: 1. Os sentidos do sujeito; 2. A percepção do indivíduo; 3. A experimentação espacial (RIBEIRO et al, 2009; HOLZER, 2010; TUAN, 2012; LIMA, 2014). É sugestivo observar que esses aspectos, que intermediam a relação entre Sujeito e Espaço, formam um todo complexo que compõe a base da abordagem da Geografia Humanística de cunho fenomenológico<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Importante ressaltar, conforme aponta Ferreira (2016) citando Marandola, que a Geografia Humanística possui outras abordagens teóricas que não apenas a fenomenológica, como a Geografia Crítica, por exemplo.

**Figura 2** - Elementos constituintes da análise geográfica de orientação fenomenológica



Fonte: DIAS NETO (2018).

Esses três elementos, que orientam a análise geográfica de perspectiva fenomenológica, compuseram a base do roteiro semiestruturado de entrevista empregado nesta pesquisa. A proposta, se empenhou, nesse sentido, em conhecer a forma pela qual os moradores de Carmésia sentem, percebem e experimentam o Lugar onde se domicilia a comunidade indígena Pataxó, baseando-se nas seguintes perguntas e seus desdobramentos:

- ❖ Você já foi à comunidade indígena Pataxó ou passou perto dela?
- ❖ Se sim, o que sentiu?
- ❖ Na comunidade indígena Pataxó, o que mais te atraiu?
- ❖ E o que não te atraiu?
- ❖ Qual é a sua opinião sobre a comunidade indígena Pataxó?
- ❖ O que você pensa sobre os moradores da comunidade indígena?
- ❖ O que você acha de ter, no município em que mora, a presença de uma comunidade indígena?
- ❖ O que mudou para a cidade de Carmésia após a chegada dos Pataxó?

- ❖ Quando menciono a comunidade indígena Pataxó, o que você sente?
- ❖ Quando cito a comunidade indígena Pataxó, o que primeiro lhe vêm à mente?
- ❖ Você já teve algum contato com algum morador da comunidade indígena?
- ❖ Se sim, pode por gentileza me relatar?
- ❖ O que as pessoas costumam falar sobre a comunidade indígena Pataxó e os seus moradores?
- ❖ Você já foi à “Festa das Águas” dos Pataxó?
- ❖ Se sim, o que achou das danças, das músicas, dos jogos e brincadeiras aí realizados?

Esses questionamentos orientaram os trabalhos de campo conduzidos para a construção da pesquisa, objetivando abordar as distintas formas de relacionamento e apropriação dos moradores de Carmésia acerca da comunidade indígena Pataxó. Todas as perguntas buscaram se pautar na busca da apreensão dos sentidos do sujeito, da percepção do indivíduo e da forma pela qual se estabelece a experimentação espacial por parte dos munícipes, conforme destacado na Figura 2 - Elementos constituintes da análise geográfica de orientação fenomenológica.

Ressalta-se, a propósito, que os sentidos do sujeito, na abordagem fenomenológica, são possibilitados pela experiência através do corpo no mundo, pois, a corporeidade factual é a fonte de sentidos e da significação da relação entre o indivíduo e o Espaço geográfico, o que significa que tudo o que é percebido por uma pessoa acontece em um campo do qual ela faz parte (LIMA, 2014). Segundo Merleau-Ponty (2011), o conhecimento se iniciaria, então, no próprio sujeito, através da experiência perceptiva corporal, ratificando a ideia de que não existe separação entre sujeito e objeto - ou entre indivíduo e mundo, geógrafo e Espaço geográfico, assim como estabelecido nas tradições cartesiana e kantiana, sendo estas dimensões da realidade vistas através da corporeidade enquanto uma totalidade. É no mundo, experienciado através do corpo, que o homem se reconheceria. E esta ideia se aproxima do que Eric Dardel tratou por *geograficidade*, que se refere à relação concreta que liga o homem à Terra e que permite uma experiência geográfica de mundo. Neste sentido, o geógrafo seria, ele próprio, uma unidade constituinte do universo que busca analisar, não sendo possível desvincular-se dele.

Nessa perspectiva, a interpretação científica seria ela mesma um constructo, uma forma de viver, experimentar e perceber determinado fenômeno, e ao tentar categorizá-lo, acabaria por se afastar de sua essência. Decorre, daí, a noção de relatividade do Conhecimento, importante para a Geografia Humanística na medida em que oportuniza o entendimento de que o Conhecimento habita o próprio sujeito. Por essa razão, o método fenomenológico far-se-ia, por excelência, descritivo, pois, procura examinar a experiência humana de forma rigorosa, embora sem o intento de classificá-la, uma vez que assume que esta ação teria por resultado a deturpação da essência do fenômeno. Conforme destaca Merleau-Ponty (2011):

Trata-se de descrever, não de explicar e nem de analisar. Essa primeira ordem que Husserl dava à fenomenologia iniciante de ser uma ‘psicologia descritiva’ ou de retornar ‘às coisas mesmas’ é antes de tudo a desaprovação da ciência. Eu não sou o resultado ou o entrecruzamento de múltiplas causalidades que determinam o meu corpo ou o meu ‘psiquismo’, eu não posso pensar-me como uma parte do mundo, como o simples objeto da biologia, da psicologia e da sociologia, nem fechar sobre mim o universo da ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 3).

O reflexo dessas ideias para a composição da Geografia Humanística em termos de técnica de pesquisa é a valorização do trabalho de campo, elemento fundamental na busca pela forma na qual os sujeitos experienciam e representam o mundo através da corporeidade.

Outrossim, no plano teórico, é possível reconhecer, em paralelo, a relevância de conceitos tais como os de território e territorialidade, que dizem respeito à forma na qual o homem espacializa as relações sociais e controla o espaço humanamente habitado, dando sentido aos lugares (HAESBAERT, 2007). Outras categorias de análise também passaram, nesse contexto, a ser (re)discutidas, como Paisagem e Região, sublinhando a busca interna pela renovação da Geografia em sua estrutura epistemológica<sup>24</sup>. E através da leitura de Santos (1994), conclui-se que a humanização do Espaço geográfico através das concepções teóricas relacionadas são uma contribuição da Geografia Humanística de inestimável valor, haja vista a

---

<sup>24</sup> Lugar, Território, Região e Paisagem Cultural constituiriam, portanto, as categorias conceituais de análise privilegiadas pela Geografias Cultural, da Percepção e “das Representações”.

grande influência exercida, a partir daí, por este processo no âmbito da própria Geografia enquanto disciplina e, também, das demais Ciências Humanas, como a Antropologia e a Sociologia.

A valorização do trabalho de campo e a crítica à Geografia de gabinete são posturas que marcam a Geografia Humanística e que serão apropriadas de forma bastante original pela Geografia Cultural alguns anos mais tarde (na década de 80 do séc. XX) através da abordagem etnogeográfica, que ao situar criticamente o papel do geógrafo na produção do conhecimento sobre determinada cultura, coloca-o em segundo plano, justamente com a finalidade de vocalizar primariamente o sujeito cultural, que vivencia e experimenta o lugar cotidianamente e que constrói sobre ele uma percepção de mundo que se torna a base da organização social que ali se constitui. Este aspecto será retomado mais adiante, no tópico *1.4 Os estudos em Geografia Cultural e a emergência da abordagem etnogeográfica*.

Ressalte-se que a descrição é uma importante ferramenta de pesquisa apropriada por este trabalho. Além da realização de entrevistas com moradores do vizinho à comunidade indígena Pataxó, a observação participante, em uma perspectiva etnográfica, também serviu como embasamento ao levantamento de dados em campo estabelecido para a composição desta pesquisa. A fundamentação metodológica da atuação que adotamos em campo é de inspiração interpretativista, conforme tratado por Geertz (2008), e pautou-se pela busca da descrição densa, que é sugerida por Paul Claval no emprego da abordagem etnogeográfica. Este assunto também será aprofundado mais à frente. É importante destacar, neste momento, que a análise estabelecida converge e se encontra em consonância com os pressupostos epistemológicos da Geografia Humanística de perspectiva fenomenológica e, também, do campo da Geografia Cultural.

É relevante assinalar ainda que, no plano conceitual da Fenomenologia, Maurice Merleau-Ponty, levando em consideração a busca rigorosa pelo exame da experiência humana estabelecida no Espaço a partir da intencionalidade do indivíduo, destaca que a percepção é o elo de ligação do sujeito no mundo (Merleau-Ponty, 2011). E Tuan (2012), em uma abordagem similar, destaca que os sentidos experimentados através do corpo é que possibilitarão ao sujeito perceber, ou seja, criar uma imagem, valorizada ou não, do Espaço geográfico. A percepção seria, por conseguinte, uma construção do indivíduo a partir do contato por ele estabelecido com o mundo através dos sentidos.

É pertinente observar, por outro lado, que ao tratar da percepção fenomenológica, Merleau-Ponty (2011) apresenta que essa não é ela própria “uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 6). Nessa linha é possível notar, ainda, que na medida em que o mundo é percebido, o sujeito se reconhece através dele, uma vez que o homem está no mundo, e não o contrário. É deste modo, segundo o autor, que a percepção pode ser compreendida a partir da intencionalidade dos indivíduos, aspecto fundamental na trajetória trilhada entre sentir, perceber e experimentar o Espaço geográfico.

A intencionalidade é o que possibilita a inclusão do mundo na consciência, definida em termos de intenção voltada ao objeto, rompendo com a ideia do sujeito isolado. Em síntese, isso quer dizer que o homem sempre está inserido em algum ambiente, apropriando-se e relacionando-se com ele. E a intencionalidade é, portanto, o direcionamento que a consciência tem em relação ao mundo (SILVA, 2009); é o contato cognitivo que se estabelece através dos sentidos e do corpo, o que significa dizer que a consciência é perceptiva. No caso da Geografia, a ideia de intencionalidade se relaciona à percepção e pode ser entendida como a forma pela qual o indivíduo adquire conhecimento e se apropria do mundo (SOUZA, 2012). Por essa razão a necessidade da busca pela essência através da relação entre Sujeito e Lugar em sua forma concreta, fundamentada também pela propriedade intrínseca do mundo que está ali mesmo antes de qualquer análise ou apropriação que se possa fazer a seu respeito. De acordo com Merleau-Ponty (2011) e já destacado neste texto, a própria interpretação é antes de tudo um constructo secundário.

Lima (2014) ao apresentar uma leitura de Merleau-Ponty, insiste em uma volta à experiência perceptiva, pois, segundo ele, a percepção real e a lógica vivida haviam sido esquecidas pela tradição filosófico-científica ao subjugar o objeto à racionalidade. Na perspectiva da Fenomenologia, é através do corpo e dos sentidos que o sujeito se situa no mundo, sendo que o que é percebido por uma pessoa acontece em um campo do qual ela faz parte. Desta forma, o mundo é sempre experimentado, vivido. É sobre ele que habita o homem e é a partir dele que são possibilitadas as experiências. A título de exemplo, pode-se refletir a respeito da presença da comunidade indígena Pataxó, exterior ao morador do entorno vizinho da terra indígena, que a partir da vivência e experimentação espacial atribui

ao Lugar sentidos e significados, sejam eles relacionados a uma concepção positiva ou negativa. No entanto, antes de tudo, essa classificação só foi possível porque o Lugar foi apropriado pela consciência perceptiva e intencional do indivíduo não-indígena.

Assim, o corpo possibilita a percepção, que torna o mundo, inicialmente vazio de valor e significado, em mundo vivido. O sujeito sente e percebe o Lugar para experimentá-lo empiricamente. A consciência, através da intencionalidade, é sempre consciência de algo, fato que possibilita o ser no mundo de forma indivisível, ou seja, o mundo é vivido. “Trata-se de compreender, portanto, consciência-mundo e corpo-mundo: o mundo só é para a consciência como a consciência só é para o mundo” (FERREIRA, 2016, p. 122).

Importante destacar que mundo vivido é um conceito derivado do método fenomenológico (*Lebenswelt*) e que se aproxima, na Geografia, à concepção de Lugar (FERREIRA, 2016). Na Geografia, o Lugar é o espaço experimentado, vivenciado, humanamente apropriado e dotado de significado (SOUZA, 2015). E, neste sentido, a experiência que torna possível a vivência do mundo - mundo vivido, é outro elemento que aproxima a Geografia e a Fenomenologia, conforme apontado na Figura 2 - Elementos constituintes da análise geográfica de orientação fenomenológica.

Segundo Entrikin (1976) e Pickles (1985), **mundo vivido** foi o conceito mais utilizado na relação entre a Fenomenologia e as Ciências Sociais, tamanha sua relevância. Essa ideia, conforme sugere Buttimer (1985), pode ser entendida através das “dimensões pré-reflexivas e tomadas como certas, das experiências, os significados não questionados e determinantes do comportamento” (BUTTIMER, 1985, p. 172). Isso quer dizer que antes da análise geográfica (ou qualquer outra que trate da relação sujeito-objeto, como a própria Filosofia, por exemplo), existe uma experiência geográfica da qual o geógrafo faz parte. Conforme ressalta Ferreira (2016), compreender a Geografia passou a requerer, portanto, a compreensão do homem enquanto ser geográfico e sujeito do conhecimento.

O homem passou a ser considerado nos seus diversos atributos mundanos: suas emoções, percepções, valores, etc. Assim, foram levados em conta não somente as qualidades materiais da vida cotidiana, mas sobretudo, a própria subjetividade humana como uma constituição fundamental (FERREIRA, 2016, p. 120).

E, por essa razão, se faz a necessidade de retorno ao **mundo vivido**, pré-científico, por assim dizer, que é composto pelos agentes que integram determinado contexto no qual o pesquisador é um deles. Tem-se, então, que a objetividade do mundo não pode ser tomada como um elemento apartado das vivências, porém, deve ser entendido, fenomenologicamente, como horizonte intencional para o qual a vida é orientada. E desse modo, os relatos e análises dos geógrafos - aqui pensando exclusivamente na apropriação geográfica da Fenomenologia, não seriam mais importantes do que as experiências individuais ou, em termos dardelianos, do que a *geograficidade*, dos seres geográficos que integram o contexto avaliado.

Segundo destaca Ferreira (2016), Edmund Husserl considerava o retorno às coisas mesmas, ou a volta ao **mundo vivido**, como o princípio dos princípios. Já Merleau-Ponty (2011) afirmou que,

Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda. (...). Retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre fala, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem - primeiramente nós aprendemos o que é uma floresta, um prado ou um riacho (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 4-5).

Já Buttimer (1985), por sua vez, destaca a potencialidade fenomenológica de esclarecer a experiência humana no espaço mediante o estudo do comportamento das pessoas, seus significados, os valores constituídos culturalmente, isto é, a avaliação do que a autora chamou de vida diária e que se confunde com a noção de *Lebenswelt* da Fenomenologia. E é por essa razão que a volta às coisas mesmas através da chamada “redução fenomenológica”, que em linhas gerais pode ser concebida como o retorno ao **mundo vivido**, é basilar para o pensamento fenomenológico. Ainda segundo Holzer (2010) citando Merleau-Ponty:

Quando opero a redução fenomenológica, não me reporto do mundo exterior ao eu considerado como parte do ser, não substituo a percepção interior à percepção

exterior, tento fazer aparecer e explicitar em mim esta fonte pura de todas as significações que em torno de mim constituem o mundo, e que constituem meu eu empírico (MERLEAU-PONTY apud HOLZER, 2010, p. 46).

Essa ideia é particularmente importante para a Geografia Humanística, pois alicerçaria o arcabouço conceitual para a emergência da concepção de Lugar. O **mundo vivido**, que pode ser considerado como o substrato de toda a experiência e que se estabelece através do corpo, dos sentidos e da percepção, oportunizando uma visão de mundo - individual e coletiva, se aproxima então do Lugar, que é o espaço criado a partir da vida cotidiana das pessoas sobre o qual estas dimensionam, configuram e valorizam suas ações (HOLZER, 2014).

Um ponto comum trabalhado tanto por Anne Buttmer quanto por Edward Relph, geógrafos de vanguarda na análise geográfica de orientação fenomenológica, é a abordagem do **mundo vivido** como sendo a experiência humana no Lugar. Essa experiência que é individual, mas também acontece em grupo, torna o **mundo vivido** o lugar da subjetividade e da intersubjetividade (FERREIRA, 2016). E a intersubjetividade é um aspecto relevante na análise geográfica fenomenológica, pois é através dela que “o objeto se mantém idêntico em sua multiplicidade de aparências para uma pluralidade de sujeitos” (HOLZER, 2010, p. 52).

Em nossa pesquisa assumimos a intersubjetividade como um elemento de grande relevância, uma vez que ao tratar da percepção da sociedade envolvente de Carmésia sobre a comunidade indígena investigada buscamos considerar, além das questões individuais apresentadas por cada um dos indivíduos com quem foram estabelecidas conversas e entrevistas, a composição de uma visão coletiva, ou intersubjetiva, que essas pessoas possuem sobre aquele Lugar; e como essa intersubjetividade influencia na vida cotidiana manifesta através dos contatos e relacionamentos entre índios e não-índios.

Ferreira (2016) trabalhando a ideia de **mundo vivido** a partir da abordagem de Relph e Buttmer, apresenta-o como uma esfera normativa da vida social. Nessa perspectiva, poder-se-ia pensar sobre a potencialidade do **mundo vivido** em configurar imagens e representações capazes de orientar os comportamentos dos indivíduos, e transformando-se em elemento cultural distintivo no processo de aculturação - contato entre duas culturas, servindo, inclusive, como combustível para a diferenciação. Em outras palavras, a experiência humana no Espaço seria um dos elementos responsáveis pela forma através da qual as culturas

enxergam-se a si próprias e as outras, criando entre si representações e valores tanto de caráter positivo quanto negativo.

Destarte, voltando à reflexão de Darcy Ribeiro sobre a relação entre sociedade hegemônica e comunidades indígenas, seria a forma distinta pela qual tais coletividades experimentam o mundo e transformam-no em **mundo vivido**, em Lugar, bem como nas imagens que ambas passam a compor de si e do outro, a partir dessa apropriação, a chave de resposta para a incapacidade da convivência harmoniosa, assim como observado pelas pesquisas decorrentes da percepção equivocada de democracia racial da UNESCO ao olhar para o Brasil? E seria a forma de estabelecer lugares valorizados e desvalorizados a principal motivação para o conflito imanente entre populações indígenas e não-indígenas ecoado ao longo dos anos no contexto brasileiro?

Não podemos apresentar respostas definitivas sobre essas questões. Porém, de acordo com as ideias construídas ao longo deste tópico verificamos que é na esfera do Lugar que os indivíduos possuem a possibilidade de protagonizar, de criar visões e representações do mundo a partir da vivência espacial. Ademais, a reflexão de Pickles (1985) se aproxima da concepção de significado cultural fundamentado a partir da experiência do Lugar, quando este autor relata que o **mundo vivido** ganhou um sentido peculiar na Geografia a partir da condição da experiência imediata e cotidiana em interferir na formação de modos culturalmente variáveis de existência.

O que se observa, portanto, é a importância e influência da visão de mundo possibilitada pela Fenomenologia através da renovação do pensamento, em termos gerais. Deste modo, o método fenomenológico antes de significar um conjunto de postulados a serem rigorosamente empregados, pode ser tomado, muito além disso, como um importante aporte conceitual e analítico, que permite análises variadas, aprofundadas e mais flexíveis sobre determinado tema, ao preconizar a volta às coisas mesmas. E é neste sentido é que Edward Relph e Yi-Fu Tuan, pioneiros no debate sobre a utilização pela Geografia da abordagem fenomenológica, sugeriam uma utilização implícita e atenuada da Fenomenologia enquanto contributo metodológico (HOLZER, 2010). Por essa razão, conceitos geográficos próprios foram elaborados, tornando-se importantes suportes e passando a orientar as pesquisas no âmbito da Geografia Humanística, com destaque para as concepções de Lugar, Topofilia e Topofobia, tratadas com maior acuidade no tópico a seguir.

### 1.3 A consolidação do paradigma humanista na Geografia a partir do conceito de Lugar e dos estudos de percepção ambiental: sentimentos topofílicos e topofóbicos, campos simbólicos e behaviouralismo geográfico

O que observamos é que a Fenomenologia contribuiu para a renovação da Geografia a partir da ideia de **mundo vivido**, que tem sua experiência precedida e intermediada pelos sentidos e pela percepção. Holzer (1999) destaca a semelhança entre o que os fenomenólogos chamaram de mundo e o que os geógrafos humanistas denominariam Lugar. Essa aproximação já foi retratada no tópico anterior, que abordou, de forma mais específica, o **mundo vivido**. Desta forma, este tópico se dedica essencialmente a refletir sobre o conceito de Lugar e suas derivações, não em seu sentido locacional (que segundo apontado por Holzer (1999), até certo tempo, permeou as análises geográficas, enquanto o lugar vivido era posicionado em um plano secundário em função da busca crescente que então existia pela objetividade científica), mas, sim, em sua dimensão simbólica manifesta através da capacidade em influenciar a vida cotidiana das pessoas e sua existência, no que diz respeito às relações sociais, crenças, significados e valores.

É nesse contexto que o Lugar, a partir das influências exercidas pela proposta de retorno ao **mundo vivido** apresentada pela Fenomenologia, rompe com o paradigma objetivista que relegava tal categoria ao segundo plano e passa, desde a segunda metade do século XX, a ocupar papel destacado nas análises geográficas, tornando-se uma das categorias de análise essenciais da Geografia, tendo sido apontado, como já assinalamos, por Marcelo Lopes de Souza como um dos conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial (SOUZA, 2015).

O autor também analisa os usos distintos do termo “Lugar”, bem como o seu sentido marginal/superficial inicialmente ocupado no campo geográfico e no senso comum. Citando um artigo de Ulrich Oslender, Souza (2015) apresenta os três elementos principais na discussão geográfica em torno da ideia de lugar, a saber: *location*, *locale* e *sense of place*. De acordo com o autor:

Em termos amplos, *location* se refere à área geográfica físico-material e aos modos como ela é afetada pelos processos econômicos e políticos operando em uma escala mais ampla (...). A noção de *location* deve ser entendida como um antídoto contra o

resvalar para o subjetivismo ao discutir-se o lugar, e não como um rígido contexto dentro do qual as interações sociais são fixadas como ações predeterminadas esperando apenas para acontecer (OSLENDER apud SOUZA, 2015, p. 112)

Já em relação ao *locale*, aponta o autor que este:

Se refere aos quadros espaciais [*settings*] formais e informais nos quais as interações e relações quotidianas são constituídas. No entanto, mais do que meros quadros físicos-materiais [*physical settings*] de atividades, *locale* implica que esses contextos são ativos e rotineiramente acionados por atores sociais em suas interações e comunicações quotidianas (OSLENDER apud SOUZA, 2015, p. 113)

Por fim, Souza (2015) aborda ainda a ideia de *sense of place*, a qual:

Se refere às maneiras como a experiência e a imaginação humana se apropriam das características e qualidades físico-materiais [*physical characteristics and qualities*] da localização geográfica. Ele [o conceito de *sense of place*] captura as orientações subjetivas que derivam do viver em um lugar em particular como um resultado de processos sociais e ambientais interconectados, criando e manipulando relações flexíveis com o espaço físico-material [*physical space*]. As abordagens fenomenológicas do lugar, por exemplo, têm tendido a enfatizar os modos como os indivíduos e as comunidades desenvolvem ligações profundas com os lugares por meio da experiência, da memória e da intenção (OSLENDER apud SOUZA, 2015, p. 114)

Deste modo, para a análise geográfica do lugar, conforme tratado por Souza (2015), três são as abordagens pertinentes. Ainda conforme o autor, a partir das décadas de 60-70<sup>25</sup>, que é o período apontado como de efervescência de um novo paradigma no interior da Geografia, o sentido que se consolidou e, portanto, mais interessa para as pesquisas subsequentes é o “lugar como um espaço percebido e vivido, dotado de significado, e com base no qual desenvolvem-se e extraem-se os ‘sentidos de lugar’ e as ‘imagens de lugar’” (SOUZA, 2015, p. 114).

---

<sup>25</sup> Século XX.

No escopo desta pesquisa o que importa, aliás, é a reflexão acerca do conceito na perspectiva do “sentido de lugar” [*sense of place*], uma vez que nos propusemos a avaliar, a partir de uma abordagem fenomenológica do objeto de estudo, a forma pela qual a comunidade indígena Pataxó (tomada como alvo da vivência espacial dos moradores de Carmésia), é sentida e percebida ou, em outras palavras, quais seriam as visões, representações e valores atribuídos ao lugar de residência/permanência dos Pataxó, que se configura como a mais antiga sede da etnia no território mineiro<sup>26</sup>.

A ideia de “imagem de lugar” também é relevante para este estudo, sobretudo em seu capítulo quarto, que tem por proposta avaliar a imagem de Lugar que crianças de escolas situadas no entorno da comunidade indígena adotaram acerca da mesma através dos mapas mentais, procedimento que será oportunamente aprofundado mais adiante.

Retomando historicamente a trajetória da Geografia Humanística até a emergência do conceito de Lugar, no início da década de 60<sup>27</sup>, vale ressaltar, por outro lado, que David Lowenthal, ex-aluno de Carl Sauer, revisita a obra de John Wright com a finalidade de revisar e revitalizar a Geografia de orientação cultural, que perdia espaço, então, no meio acadêmico, a partir da ampliação do domínio da Geografia analítica de viés quantitativo.

Em síntese, Lowenthal (1961) se empenhou em contribuir para a formatação de uma nova epistemologia na Geografia que se desenhava ao propor que os estudos geográficos se orientassem a partir daquilo que está na cabeça das pessoas e mediante um projeto que desse conta de abarcar “os vários modos de observação, o consciente e o inconsciente, o objetivo e o subjetivo, o fortuito e o deliberado, o literal e o esquemático” (HOLZER, 2008, p. 138) delimitando a correlação entre os estudos geográficos e a consciência, onde se destaca uma vez mais a influência da Escola Funcionalista de Psicologia na composição do humanismo na Geografia e da própria Fenomenologia, como tem sido ressaltado ao longo deste trabalho. A proposta de David Lowenthal se baseava, nesse sentido, em elaborar uma espécie de existencialismo geográfico, no qual o indivíduo fosse plenamente capturado pela análise geográfica. E era necessário, nessa perspectiva, qualificar-se a relação entre Ser Humano e Ambiente.

---

<sup>26</sup> Além de Carmésia, no estado de Minas Gerais, identifica-se também comunidades Pataxó estabelecidas nos municípios de Itapeçerica, Araçuaí e Açucena.

<sup>27</sup> Século XX.

Ainda na década de 60 o geógrafo Yi-Fu Tuan, considerado por Holzer (2008) como uma das principais referências para a consolidação da Geografia Humanística como um campo disciplinar distinto<sup>28</sup>, sugere uma Geografia dedicada a investigar os vínculos afetivos entre o indivíduo e o meio ambiente, denominado pelo autor por Topofilia (TUAN, 2012). Tuan (2012) pensou também nas formas de “lugarização” negativas, que denotariam nos sujeitos um sentimento de aversão ao lugar classificado por ele como Topofobia (AMORIM FILHO, 1999). Estes conceitos, pela sua densidade e operacionalidade, sobretudo, tornaram-se um divisor de águas para os estudos geográficos e passaram a ser apropriados por pesquisas tanto no âmbito da Geografia quanto de outras Ciências Sociais, em função das inúmeras possibilidades que abriram ao aprofundamento da abordagem dos inter-relacionamentos estabelecidos entre indivíduo e ambiente, trazendo subsídios para a qualificação da experiência humana no que diz respeito ao **mundo vivido**.

Acerca dessas questões, relata o autor:

*Visão de mundo* é a experiência conceitualizada. Ela é parcialmente pessoal, em grande parte social. Ela é uma atitude ou um sistema de crenças; a palavra sistema implica que as atitudes e crenças estão estruturadas, por mais arbitrárias que as ligações possam parecer, sob uma perspectiva impessoal (objetiva). *Topofilia* é o elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico. Difuso como conceito, vivido e concreto como experiência pessoal (TUAN, 2012, p. 19).

Essa fala de Tuan apresenta dois conceitos relevantes para nossa pesquisa: visão de mundo e Topofilia. Em um processo temporalizado, pode-se entender que a Topofilia precede a construção de uma visão de mundo de valorização em relação ao ambiente: se há vínculo afetivo e sentimento de pertencimento, há também juízos de valor de conotação positiva, tratados por Amorim Filho (1999) como valores topofílicos.

---

<sup>28</sup> Segundo Holzer (2008), a publicação do artigo *Humanistic Geography* por Yi-Fu Tuan em 1976 é um marco que consolida o movimento de reorientação interna da Geografia gestado desde os anos anteriores. O trabalho é apontado como uma espécie de “declaração da independência” na qual a Geografia Humanística legitima-se como campo disciplinar distinto no interior da Geografia.

Conforme sugere o próprio Tuan (2012), o pensamento humano parece arranjado a partir da organização dos fenômenos em oposições binárias, através de pares opostos. Nesse sentido, o autor inclusive salienta que:

A tendência da mente humana para selecionar pares entre segmentos percebidos no *continuum* da natureza e atribuir significados opostos a cada par. Essa tendência pode refletir a estrutura da mente humana, mas a força emocional de algumas antinomias bipolares sugere que o ser humano total está envolvido em todos os níveis de experiência (TUAN, 2012, p. 35).

Na experiência total do Homem com o Ambiente destacam-se então os valores topofílicos de um lado, e o seu oposto, também trabalhado conceitualmente por Tuan (2005) a partir da ideia de Topofobia ou, nas palavras do autor, como “paisagens do medo”, que seriam aqueles ambientes em que se manifestam sentimentos de aversão e repulsa aos lugares. De acordo com o autor:

Os medos são experimentados por indivíduos e, nesse sentido, são subjetivos; alguns, no entanto, são, sem dúvida, produzidos por um meio ambiente ameaçador, outros não. Alguns medos oprimem povos ‘primitivos’ que vivem em ambientes hostis, outros aparecem nas complexas sociedades tecnológicas que dispõem de amplos poderes sobre a natureza (TUAN, 2005, p. 7).

O que se pode observar é que na formação das “paisagens do medo”, a experiência humana de conotação negativa com o ambiente vivido, conforme demonstrado no segmento anterior, é elemento primordial e conduz ao sentimento de Topofobia, que é a posição contrária à Topofilia.

Incluíram-se, portanto, nas proposições desta pesquisa tentar identificar e avaliar quais seriam os tipos de sentimentos ou de valores atribuídos pela sociedade envolvente de Carmésia à comunidade indígena Pataxó sediada na TI Fazenda Guarani. Refletimos da seguinte forma: a comunidade indígena (e seu território) são percebidos como um lugar valorizado e, portanto, tratada a partir de uma concepção topofílica, ou ao contrário, são vistos de forma oposta a isso, podendo ser avaliados a partir do sentimento de Topofobia? E quais seriam os sentidos de Lugar e as imagens de Lugar construídas pela população do

entorno no que diz respeito à comunidade indígena? Quais elementos positivos/negativos poderiam ser identificados a partir da investigação dessa relação?

É interessante observar ainda que segundo Tuan (1975) a experiência humana, individual ou coletiva, é o que define os lugares, os quais são necessariamente constituídos a partir da vivência que se tem no mundo. Isso significa que viver experimentalmente o Lugar é estabelecer vínculos com ele, sejam eles de orientação positiva (Topofilia) ou negativa (Topofobia). Nesta linha, Buttimer (2015), ao se referir à constituição valorativa do Lugar, enfatiza o seu significado emocionalmente carregado a partir das vivências ali estabelecidas. Ao tratar da perspectiva de Tuan sobre as características do Lugar, Holzer (1999), aliás, afirma que ele corresponde a:

Um conjunto complexo e simbólico, que pode ser analisado a partir da experiência pessoal de cada um - a partir da orientação e estruturação do espaço, ou da experiência grupal (intersubjetiva) de espaço - como estruturação do espaço mítico-conceitual (HOLZER, 1999, p. 71, grifo nosso).

Desta forma, as análises geográficas sobre o Lugar dedicar-se-iam ao estudo das vivências que, conforme assinalado por Holzer (1999) e como destacado no segmento anterior deste trabalho, seriam responsáveis por configurar um conjunto complexo e simbólico, ideia que pode ser aproximada à noção de “campos simbólicos” do sociólogo Pierre Bourdieu. Segundo Moraes (2007), os campos simbólicos remeteriam à:

Construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnosiológica*: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo a que Durkheim chama o conformismo lógico, quer dizer, ‘uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências’ (BOURDIEU apud MORAES, 2007, p. 186, grifo nosso).

A ideia de constituição de “uma concepção homogênea do tempo e do espaço” oportunizada pelo Lugar enquanto campo simbólico o aproxima do conceito de Cultura, questão que é retratada por Holzer (1999), Souza (2015) e também trabalhada por Neves (2015).

Todos os lugares estão repletos de símbolos, e esses adquirem significado através dos laços emocionais, sejam bons ou ruins, construídos pelos indivíduos ao longo dos anos. Por meio de um símbolo, é possível acessar uma dimensão da realidade que, de outra maneira, não se poderia acessar (NEVES, 2015, p. 110).

O conceito de campo empregado neste trabalho para se referir ao lugar como campo simbólico se baseia naquele derivado da corrente sociológica de pensamento denominada interacionismo simbólico e que é tratada por Bourdieu como o contexto sobre o qual os indivíduos orientam suas ações, podendo ser pensado como um “espaço estruturado de posições” (ARAÚJO *et al.*, 2008, p. 35)<sup>29</sup>. O campo simbólico pode ser compreendido, então, como uma entidade metafísica que se materializa através das relações sociais espacializadas e que possibilita a formação dos lugares, valorizados ou não, e desencadeia os sentimentos topofílicos ou topofóbicos.

Segundo Silva (2016), a utilização de símbolos estaria ligada ao comportamento humano desde as suas origens. E assim, conforme registra o autor, toda cultura é simbolicamente constituída. De acordo com Claval (2014), “a cultura é constituída de realidades e dos signos criados para descrevê-las, dominá-las e verbalizá-las. Carrega-se, assim, de uma dimensão simbólica” (CLAVAL, 2014, p. 22). Portanto, ao refletirmos sobre o Lugar a partir de sua dimensão cultural, devemos considerar o universo simbólico (conjunto de símbolos) que o permeia, bem como o campo simbólico (que produz comportamentos sociais simbolicamente orientados) que dele se constitui.

A abordagem cultural do Lugar remete também ao que o antropólogo Clifford Geertz denominou como sistema de símbolos capazes de desencadear complexas teias de significados às quais o sujeito se encontra vinculado (GEERTZ, 2008), elemento constitutivo do conceito semiótico de cultura apresentado pelo autor e sobre o qual se dedicaria a descrição densa [*thick description*], proposta que influenciou diretamente a perspectiva etnogeográfica - ou a constituição de uma etnogeografia, no campo da Geografia Cultural, por Paul Claval (CLAVAL, 1999). Todo símbolo está relacionado a um (ou mais) significado(s) e essa relação é o que caracteriza a cultura, entendida como sistema simbólico do qual deriva a teia de

---

<sup>29</sup> O conceito de campo, para Bourdieu, pressupõe a existência de uma disputa que culmina em relações de dominação entre dominantes e dominados, aspecto pertinente à análise das relações entre comunidades indígenas e sociedade nacional no contexto de expansão da sociedade brasileira, conforme apresentado por Ribeiro (1996).

significados (semiótica cultural) a ser desvelada pelo pesquisador (GEERTZ, 2008) através do exercício hermenêutico decorrente da aplicação da descrição densa.

Importante sublinhar a intrínseca relação do conceito de Lugar com a Cultura e sua importância para esta análise, assim como ressaltado por Buttimer (2015), ao afirmar que “parece que a sensação das pessoas tanto com relação à identidade cultural quanto pessoal está intimamente ligada com a identidade de lugar.” (BUTTIMER, 2015, p. 6); e por Souza (2015), ao sugerir a relevância da dimensão cultural-simbólica e dos aspectos concernentes às identidades, à intersubjetividade e às trocas simbólicas para o conceito de Lugar.

As questões envolvendo as identidades, a intersubjetividade e as trocas simbólicas, por trás da construção de imagens e sentidos dos lugares enquanto espacialidades vividas e percebidas, dotadas de significado, marcadas por aquilo que Tuan chamou de ‘topofilia’ (e, por que não acrescentar, antes por ‘topofobia’ que por ‘topofilia’ em certos casos) (SOUZA, 2015, p. 115, grifo nosso).

Nessa fala, percebemos que o autor referenda a ideia de que o Lugar está envolto por uma complexidade de símbolos que delimitam e orientam as relações sociais. E as trocas simbólicas, conforme ele sugere, seriam intermediadas pelos sentimentos topofílicos ou topofóbicos, que tornar-se-iam responsáveis por atribuir significado para a experiência vivida e percebida.

Aqui, é oportuna a reflexão sobre algumas questões que discriminaremos a seguir: quais seriam os símbolos atribuídos à comunidade indígena Pataxó por parte da população de Carmésia? Tais símbolos possibilitariam uma valoração positiva (topofílica) ou negativa (topofóbica) em relação ao Lugar? Qual seria o universo simbólico prevalente na percepção dos sujeitos a respeito da comunidade indígena? Como esse universo motivaria a composição de um campo simbólico que criaria condutas e demarcaria comportamentos?

Ressalte-se que desvelar os símbolos e seus significados conferidos pela sociedade envolvente à comunidade indígena, ou seja, compreender e analisar o universo e campo simbólicos que intermediam a relação entre o município de Carmésia e o Lugar Pataxó é, a propósito, umas das tarefas primordiais deste trabalho.

Ainda acerca da relação entre o Lugar e a Cultura, Holzer (1999) demarca a Identidade como um dos atributos fundamentais dos lugares. Segundo o autor “a identidade refere-se ao espírito, ao sentido, ao gênio do lugar. Ela provém das intenções e experiências intersubjetivas, que resultam da familiaridade” (HOLZER, 1999, p. 72). Pode-se pensar então sobre a relevância dos lugares para a formação das identidades culturais, processo para o qual tais lugares assumiriam a função de “constituição de raízes, de um centro de significados que se torne insubstituível” (HOLZER, 1999, p. 72). Esse centro de significados poderia, inclusive, ser entendido como derivado do universo simbólico que constituiria o campo simbólico sobre o qual se orientam as ações e intenções dos sujeitos em determinada cultura, fazendo com que a partir dela se configure uma identidade cultural fundamentada no sistema de símbolos e significados envoltos na relação dos sujeitos com o Lugar.

Se o Lugar está vinculado à Cultura e contribui para o seu dimensionamento e transformação, torna-se oportuno, neste sentido, refletir sobre a identidade do munícipe de Carmésia a partir da presença, aí, da comunidade indígena Pataxó, pois, poderíamos nos questionar: em que medida ou de que forma a presença da comunidade indígena influencia a cultura local? É possível se pensar no exercício dessa influência aí? E quais seriam as imagens e as representações da comunidade indígena Pataxó, por parte da sociedade envolvente, que têm sido apropriadas e contribuído para formar uma identidade cultural do morador (não-índio) de Carmésia?

Vale ressaltar ainda que desenvolver uma reflexão sobre tais questões equivale a considerar os aspectos estruturais inerentes ao lugar, conforme tratado por Holzer (1999) quando o autor menciona outra característica básica que aproxima o Lugar da Cultura, ou seja: a de estabilidade, pois, segundo ele, “é da natureza do lugar aparecer como tendo uma existência estável, independente de quem o percebe” (HOLZER, 1999, p. 73). Essa estabilidade seria operada, por exemplo, por intermédio da percepção e da memória coletivas, as quais possibilitariam a construção de um imaginário social comum (RODRIGUES, 2015). O Lugar seria, assim, o terreno fértil para o estabelecimento de uma visão de mundo organizada, adquirindo densidade em seu significado.

Por essa razão é que o roteiro semiestruturado de pesquisa que orientou nosso trabalho buscou privilegiar a memória dos moradores mais antigos de Carmésia<sup>30</sup> sobre o município, antes e depois da presença, aí, da comunidade indígena Pataxó, tentando estimular através de perguntas selecionadas, a reflexão histórica sobre o Lugar e, justamente com a finalidade de avaliar o impacto da chegada dos índios à região, bem como sua importância na configuração da identidade do cidadão carmesense.

De maneira complementar, numa perspectiva que revela a complexidade e nuances que perpassam o conceito de Lugar, Anne Buttimer, uma das precursoras da Geografia Humanística, de abordagem fenomenológica, ao lado de Edward Relph e Yi-Fu Tuan, chama a atenção para o dinamismo do **mundo vivido**, amparando-se na ideia de que o estudo da dimensão simbólica pessoal/coletiva no âmbito dos estudos geográficos é uma árdua tarefa a ser desenvolvida, haja vista seus dilemas, paradoxos, afeições e dramas, que são decorrentes da noção fenomenológica de um **mundo vivido** que é:

Emocionalmente modelado, introjetado e revestido de eventos, pessoas, itinerários, lutas, ambiguidades, envolvimento, sonhos, desatinos, ‘canções que minha mãe me ensinou’, base territorial e toda sorte de elementos que permite à pessoa se sentir em casa ou, por outro lado, distanciada em meio a um estranhamento topofóbico (MELLO, 2005, p. 34).

Ao considerar os significados da vida cotidiana na análise geográfica, em uma abordagem existencialista, Buttimer se esforça por privilegiar as geografias constituídas de forma individuais e coletivas, experienciadas diariamente a partir das vivências estabelecidas no Lugar. Nesse sentido, além da característica da estabilidade apontada por Holzer (1999) anteriormente destacada, que confere um sentido identitário do ponto de vista de estrutura cultural, o Lugar também pode ser pensado a partir do seu dinamismo e movimento, através

---

<sup>30</sup> Optamos por privilegiar o resgate da memória de moradores mais antigos acerca do espaço geográfico onde atualmente se localiza a comunidade indígena, em função da possibilidade de estes entrevistados terem vivenciado os dois períodos, tanto da delimitação do território como Terra Indígena, quanto da época em que essa demarcação ainda não tinha sido realizada, o que nos permite uma análise mais próxima da percepção do carmesense a respeito da chegada dos Pataxó na região, muito embora deva-se destacar, todavia, que durante as conversas e entrevistas realizadas em Carmésia, as memórias de moradores mais jovens, que não possuem esse tipo de recordação em função de não terem vivenciado o período, também foram estimuladas para se tratar da sua percepção a respeito da comunidade indígena. Este é um aspecto que está relacionado à estabilidade do Lugar, conforme apontado por Holzer (1999).

da dinâmica da vida subjetiva e intersubjetiva. De acordo com Mello (2005), retomando a abordagem de Buttimer:

Cada pessoa, como se sabe, está rodeada por “camadas” concêntricas do lugar vivido, da sala para o lar, para a vizinhança, cidade, região e para a nação. Além disso, pode haver “lugares privilegiados”, qualitativamente diferentes de todos os outros, tais como o lugar de nascimento ou do primeiro amor e, ainda, certos redutos da primeira cidade visitada e mesmo lugares tornados vívidos por meio da comunicação literária ou visual (MELLO, 2005, p. 36).

Assim, a sugestão de Buttimer (2015) é que:

Pensemos sobre lugares no contexto de dois movimentos recíprocos que podem ser observados entre a maior parte das formas vivas: como inspirar e expirar, a maioria das formas de vida precisa de um lar e horizonte de alcance orientado para fora daquele lar. A reciprocidade vivida de descanso e movimento, território e horizontes de alcance, segurança e aventura, serviço doméstico e pecuária, criação de comunidades e organização social – estas experiências podem ser universais entre os habitantes do Planeta Terra (BUTTIMER, 2015, p. 8)

Neste sentido, a estabilidade e o dinamismo do Lugar se encontram na correlação proposta pela autora estabelecida entre as noções de lar e horizonte de alcance, aspecto avaliado por Mello (2005) a partir da ideia dos “ritmos do tempo-espaço”, que pode ser compreendida, em uma perspectiva fenomenológica, a partir dos diálogos entre o “corpo-sujeito” (lar) e a “intersubjetividade” (horizonte de alcance). De acordo com Mello (2005):

A tese do corpo-sujeito diz respeito “às relações diretas entre o corpo humano e seu mundo; enquanto a intersubjetividade esforça-se para construir um diálogo entre o ser humano e o meio ambiente (...) em termos de herança sócio-cultural, e o papel assumido no mundo vivido de cada dia” (Buttimer, 1985a:168). Nesse turbilhão, os ritmos espaço-temporais poderiam contribuir para uma maior compreensão da dinâmica da experiência do mundo vivido, ou seja, de uma Geografia plena de pausas, pontos, passos e movimentos (MELLO, 2005, p. 35).

Esta é uma ideia bastante útil para refletirmos, não só sobre as características do Lugar, mas também a respeito das possibilidades de análise que ele representa para a Geografia; e o que de certa forma, como já temos debatido ao longo deste texto, serviu para ressignificar a própria ciência geográfica e seus paradigmas. A esse respeito, Buttimer (2015) complementa:

Para discutir lugar, temos que congelar um processo, que é dinâmico, em um momento imaginário, com o objetivo de fazer uma imagem estática. O observador que explora o lugar fala da casa, ao passo que o residente daquele lugar vive o processo de habitar. O observador mede e mapeia atividades sistêmicas e redes sociais e infere algo, dentro de seu horizonte de alcance, sobre o mundo do nativo, ao passo que a experiência do horizonte de alcance do morador pode ser um movimento tão fundamental na existência cotidiana que usualmente não se pensa nele (BUTTIMER, 2015, p. 9).

O que observamos é que, conforme afirma Buttimer (2015), o conhecimento geográfico é algo dinâmico, construído através dos lugares pela experiência e inerente ao sujeito, não se fazendo um atributo exclusivo do geógrafo, de onde reside a crítica da autora em relação ao cientificismo geográfico “newtoniano”, da qual a própria Geografia Humanística estaria impregnada. A vida é constituída no Lugar, “os significados de lugar para aqueles que vivem nele têm mais a ver com a vida e os afazeres cotidianos.” (BUTTIMER, 2015, p. 9) e, sendo assim, “parecia escandaloso impor uma grade ‘científica’ à Natureza – reduzir a beleza, melodia e fragrância [da vida] à estéril métrica da matemática ou da física.” (BUTTIMER, 2015, p. 5).

Podemos entender, então, o Lugar como estabilidade, mas também como movimento, como particularidade e conectividade, como algo manifesto em uma perspectiva “de dentro” e “de fora”, termos utilizados por Buttimer (2015) para classificar o dinamismo do **mundo vivo**. Neste aspecto, a autora sugere alguns desafios a serem enfrentados na análise do Lugar que devem ser assumidas, necessariamente, pelo geógrafo:

A “armadilha do ‘de fora’”, para exagerar um pouco, é aquela que a pessoa olha para os lugares como eles são, a partir de um horizonte abstrato. Ele ou ela tenta ler os textos das paisagens e comportamentos manifestos na linguagem figurada dos mapas e modelos e é, deste modo, inevitavelmente atraído para encontrar no lugar o que ele ou ela pretende encontrar nele. A “armadilha do ‘de dentro’”, por outro lado, é da pessoa viver nos lugares e estar tão imersa nas particularidades da vida e

ações cotidianas que ele ou ela pode não ver nenhum sentido em questionar o que é dado como certo ou em ver o lar em seu contexto espacial ou social mais amplo. Tanto para o “de dentro” quanto para o “de fora”, talvez o maior desafio seja pedagógico: um chamado à consciência daquelas ideias e práticas comuns e cotidianas dentro do mundo pessoal e então ir além delas no sentido de um diálogo mais razoável e mutualmente respeitoso. O geógrafo, entre todas as pessoas, deve considerar atraente tal desafio pedagógico (BUTTIMER, 2015, p. 9).

A partir dos aspectos debatidos, podemos, então, compreender o Lugar como algo que se manifesta com base nas experiências cotidianas e emerge a partir dos sentimentos e valores que a ele são associados, conformando-se tanto do ponto de vista subjetivo, expresso na ideia de lar, como intersubjetivo, com base no estabelecimento de uma identidade de lugar (BUTTIMER, 2015), apropriado pelos sujeitos como horizonte de alcance e permanência, estabilidade e movimento, a partir da relação entre o eu e o outro.

E é relevante assinalar que esses significados e valores que envolvem o Lugar configuram um campo simbólico sobre o qual se estabelecerão as relações sociais, servindo de fundamento para a formação de um sentido de mundo e de uma identidade cultural - ou identidade de lugar, segundo Buttimer (2015) - que permeará as trocas simbólicas, pois, ao se classificar um Lugar como “bonito” ou “feio”, “limpo” ou “sujo”, “desenvolvido” ou “atrasado”, configura-se um juízo de valor que intermediará e delimitará as condutas, (pré)conceituando-as.

Aqui, é possível emprendermos um movimento de retorno ao ponto de partida deste trabalho, quando Darcy Ribeiro observa que onde havia uma aldeia indígena e surgiu nas proximidades algum projeto de “civilização”, foram dirigidas aos índios toda sorte de violências. Essa conduta violenta, dentre as inúmeras causas possíveis de serem avaliadas (econômicas, sobretudo no que se refere ao uso e valor da terra; sociais; religiosas; etc.) inclui-se e destaca-se a variável geográfica, concernente ao entendimento do Lugar e às valorações a ele atribuídas, uma vez que as comunidades indígenas quase que invariavelmente foram classificadas como “atrasadas”, “não-civilizadas”; e os índios percebidos pelos não-índios como “selvagens”, “ignorantes”, dentre outras avaliações depreciativas historicamente atribuídas a elas.

É sugestivo notar ainda que esse entendimento, baseando-se no sentimento do Lugar, é estabelecido através da percepção (SANTOS, 2011), conforme sugerido pela análise

fenomenológica a respeito do **mundo vivido**, na qual se observa que a experiência é precedida pelo ato de perceber. Assim, pode-se compreender a relevância dos estudos de percepção ambiental para a Geografia Humanística, uma vez que eles possibilitam a compreensão da relação estabelecida entre o Sujeito e o Lugar. Avaliar a percepção é buscar entender como o Lugar é constituído.

Os estudos de percepção ambiental são colocados em evidência, também, pela geógrafa Livia de Oliveira, precursora no desenvolvimento das análises sobre o Lugar, e que avalia que “o estudo dos processos mentais relativos à percepção ambiental é fundamental para compreendermos melhor as inter-relações entre o homem e o meio ambiente, suas expectativas, julgamentos e condutas” (DEL RIO; OLIVEIRA, 1999, p. 9).

Conforme argumenta Amorim Filho (1999), a percepção ambiental sempre esteve no cerne das atividades geográficas desde suas mais remotas origens tendo, porém, a partir do século XX, particularmente passado por um momento de resgate e por uma revalorização, como uma maneira de explorar lugares e paisagens do planeta. E esse momento coincidiria com a reavaliação das formas de análise no campo da Geografia e das Ciências Humanas em geral, bem como dos processos de emancipação social e política, gestados por intermédio da chamada “tomada de consciência ambiental” (MARTINE, 1993; ACSELRAD, 2004) e derivados do novo ambientalismo. Além disso, conforme já explorado neste texto, a própria Geografia passava por um processo de reavaliação de seus paradigmas, o que foi determinante para que os estudos perceptivos ganhassem força e espaço no interior da disciplina (AMORIM FILHO, 1987).

Sob uma perspectiva fenomenológica, os estudos de percepção ambiental passaram, aliás, a ocupar parte da agenda das pesquisas geográficas, surgindo como uma alternativa para a análise do comportamento de indivíduos e grupos sociais a partir das imagens subjetivas/intersubjetivas construídas a respeito do **mundo vivido**, ou seja, a partir do momento em que o conceito de Lugar passa a situar-se no centro da reflexão teórica da Geografia Humanística, os estudos perceptivos se apresentam, também, como importantes ferramentas metodológicas na busca pela análise das formas de se estabelecer os lugares. É o que se pode observar também na leitura de Tuan (2012), que sinaliza que a experiência dos lugares está relacionada à sua percepção, mediada pelos sentidos do sujeito perceptivo.

E desta forma, ainda conforme orienta Amorim Filho (1987), os estudos de percepção estariam relacionados às formas de comportamento das pessoas no Lugar com base nos seus sentimentos, valores, experiências e imagens subjetivas. Já Goodey e Gold (1986), ao resgatarem as intenções e origens sobre a formação de uma Geografia da Percepção, sugerem a emergência de uma abordagem behaviourista na qual os comportamentos dos indivíduos nos lugares seriam entendidos e sustentados em concepções subjetivas do mundo. De acordo com os autores:

Para o behaviourista, isto significa uma ênfase maior no papel do indivíduo como alguém que molda, ao mesmo tempo que reage às condições do ambiente físico e social, salientando os laços entre percepção, tomada de decisão e comportamento (GOODEY; GOLD, 1986, p. 16, grifo nosso).

O termo behaviourista acima destacado e apresentado por Goodey e Gold (1986) estaria relacionado ao behaviourismo, que segundo os autores não deve ser confundido com o behaviorismo. Essa diferença encontra-se delimitada no trecho abaixo e é relevante para esta pesquisa.

O behaviourismo indica um movimento nas ciências sociais que procura tomar o lugar de teorias tradicionais sobre as relações homem/ambiente, com novas versões que reconhecem explicitamente as verdadeiras complexidades do comportamento humano. Em particular, a explicação behaviourista origina-se no pressuposto de que as ações são mediadas por processos cognitivos. O behaviourismo, ao contrário, foi uma escola reducionista de psicologia que constitui precisamente o tipo de teoria que o behaviourismo visa substituir. O behaviourismo via o comportamento humano em termos das relações de estímulo/resposta, nas quais as respostas podiam ser amarradas a certas condições que as antecediam; nessas relações os processos cognitivos e, de fato, a própria consciência, desempenhavam um papel de pequena importância (GOODEY; GOLD, 1986, p. 25-26)

A possível crítica sobre uma Geografia behaviorista reside na intenção de as abordagens comportamentais procurarem a compreensão do comportamento humano de modo a tornar possível que ele seja influenciado, ou mesmo, manipulado. A aproximação da Geografia a uma linha de pensamento behaviourista, no entanto, sugere a avaliação do comportamento humano no ambiente a partir dos processos cognitivos ali estabelecidos.

É importante observar que esses processos cognitivos alinhados ao comportamento deles decorrentes situam-se na base da estrutura deste trabalho e estão vinculados ao conceito semiótico (numa perspectiva *geertziana*) e cultural-simbólico de Lugar. Vale ressaltar ainda que a multiplicidade de valores, intuições e imaginações é que permite que processos cognitivos configurem um campo simbólico, que baseado na intersubjetividade promovida pela vivência cultural atribui ao Lugar sentimentos topofílicos ou topofóbicos, formando imagens mentais que orientarão o comportamento do Sujeito no Ambiente.

Segundo Kozel (2009), as imagens mentais construídas na trajetória trilhada a partir da vivência dos indivíduos nos lugares, intermediada pela percepção, estariam relacionadas ao conhecimento espacial adquirido pelos sujeitos. E nessa perspectiva, a vida cotidiana constituiria o fundamento para a construção da percepção, o que a aproxima à reflexão da Fenomenologia abordada por Maurice Merleau-Ponty. O **mundo vivido** é o lugar da experiência subjetiva, permeado por processos cognitivos e envolto em um campo simbólico que marca estruturalmente o Lugar a partir da característica da estabilidade (HOLZER, 1999) e configura a ele uma identidade cultural que, através das imagens e dos sentidos de Lugar, orientando o comportamento dos sujeitos no tempo presente e em perspectivas futuras.

A Cultura passa então pelo Lugar, e o Lugar passa pela Cultura. São muitos os lugares no interior de uma cultura, valorizados ou repelidos, orientando e embasando comportamentos, condutas e identidades. Em contrapartida, não existe Cultura sem Lugar, pois é necessário o ordenamento e a apropriação territorial com base nas cognições, representações e simbolizações do Lugar habitado, do **mundo vivido**, uma vez que o sujeito se situa no mundo e não consegue se desconectar dele, segundo a abordagem fenomenológica.

Isso quer dizer que Cultura e Lugar são elementos indissociáveis e que, cedo ou tarde, ao longo da linha do tempo sobre a emergência do humanismo geográfico, esse aspecto seria (re)tomado pela Geografia. E assim o foi, principalmente a partir das contribuições de Paul Claval e sua abordagem etnogeográfica dos estudos culturais em Geografia. Segundo o autor:

O objetivo da abordagem cultural é entender a experiência dos homens no meio ambiente e social, compreender a significação que estes impõem ao meio ambiente e o sentido dado às suas vidas. A abordagem cultural integra as representações

mentais e as reações subjetivas no campo da pesquisa geográfica (CLAVAL, 2002, p. 20).

Em síntese, Claval (2002) destaca a aproximação entre a Geografia Humanística e os estudos culturais, enfatizando as especificidades da Geografia Cultural que emerge como campo disciplinar distinto, assumindo o mesmo patamar das Geografias Econômica e Política (CLAVAL, 2002) e, por conseguinte, deixando de ser considerada como mero subdomínio da disciplina. Ressalte-se, nesse sentido, que a “oxigenação” da Geografia estabelecida no século XX contribuiu e, até certo ponto, impulsionou o retorno do olhar geográfico sobre as questões culturais, tal como sugere o próprio Claval (2002) em sua fala, ao destacar que estes eram aspectos relegados a uma posição marginal (subestimados ou minimizados) no escopo do pensamento geográfico economicista hegemônico até então.

Sendo assim, é sobre tais categorias de análise e paradigmas de interpretação, seus desdobramento e reflexos, que o tópico seguinte buscará refletir, debruçando-se sobre a influência e diálogo com o instrumental antropológico interpretativista do antropólogo Clifford Geertz, conforme sugerido pela Figura 1 - Influências na formação e consolidação da Geografia Humanística.

#### 1.4 Os estudos culturais e a emergência da abordagem etnogeográfica: a influência da Antropologia interpretativista e do conceito semiótico de Cultura de Clifford Geertz

O geógrafo francês Paul Claval talvez seja uma das principais referências da Geografia contemporânea. Isso porque os estudos culturais estão entre os segmentos de pesquisa de maior dinamicidade no interior da disciplina atualmente e Claval é um de seus grandes representantes (CLAVAL, 2002; 2014; AMORIM FILHO, 1999). Podemos considerá-lo como o maior expoente da Escola Francesa da Geografia Cultural contemporânea.

Esse período de prosperidade dos estudos culturais tem como ponto de partida a conjuntura de reavaliação interna da própria Geografia. Ademais, conforme destaca Claval (2002; 2014), os geógrafos sempre mantiveram interesse pela diversidade dos povos e de suas culturas. Porém, de forma mais específica, os estudos culturais passam a integrar uma agenda de pesquisa na Geografia no final do século XIX e início do século XX, inicialmente de forma

secundária e pouco expressiva, ocupando-se de abordagens positivistas/naturalistas do Ambiente e da Cultura, dos aspectos materiais, técnicas e modos de vida, sem se preocupar com o estudo da dimensão mental, das representações e experiências subjetivas dos lugares. É por esse motivo, ao refletir sobre o atual *status* da Geografia Cultural, que Paul Claval sugere um movimento de “retorno ao cultural” por parte dos geógrafos. Retorno favorecido, na segunda metade do século XX, pelo nascimento de uma nova epistemologia nas Ciências Sociais e Humanas influenciada pela Fenomenologia na qual o interesse pela experiência direta dos lugares se desenvolveu de forma mais intensa.

A vinculação de uma noção conservadora e reducionista ao positivismo possibilitada pelas filosofias críticas abriu as portas para novas abordagens, sobretudo aquelas em que fossem possíveis a integração de perspectivas existenciais/subjetivistas. Esse contexto favorável “oxigenou” as pesquisas na Geografia, proporcionando o advento do humanismo geográfico de caráter existencialista e das reflexões sobre os lugares, a percepção e os comportamentos e trazendo luz à importância da questão cultural.

E é assim que a Geografia Cultural deixou de ser tratada como um subdomínio da Geografia Humana, posicionando-se no mesmo patamar da Geografia Econômica ou Política e ampliando suas proporções em relação ao passado (CLAVAL, 2002). Como já pontuamos, o conhecimento geográfico aproximou-se também, por intermédio dos estudos culturais, à Antropologia e à Sociologia (CLAVAL, 1981), principalmente da escola antropológica interpretativista e ao interacionismo simbólico sociológico, que trazem em seus escopos, a importância da descentralização das análises e da ação subjetiva na apreensão do conhecimento.

Essas correntes de pensamento, também estabelecidas sob influência da Fenomenologia, trouxeram importantes elementos para a constituição dos estudos culturais geográficos, bem como foram influenciados por estes, uma vez que a forma de diferenciação humana dos lugares, o estabelecimento de fronteiras físicas e imateriais e as identidades culturais decorrentes desses processos se constituíam como objeto de estudo de sociólogos e etnólogos, como se observa na análise de Georg Simmel sobre a vida na metrópole (SIMMEL, 1973) e de Claude Lévi-Strauss sobre a topografia da aldeia Bororó<sup>31</sup> (CLAVAL, 1999).

---

<sup>31</sup> Família etnolinguística do Tronco Macro-Jê, do Brasil Central (Área Cultural Tocantins-Xingu).

Desta aproximação, Claval (2008), assinala três abordagens teóricas e metodológicas daí decorrentes: o estudo das representações, a descoberta da corporeidade e de seus ritmos e a análise dos processos culturais.

A abordagem cultural a partir do estudo das representações está relacionada à dimensão simbólica da cultura e vincula-se, assim, à noção de lugar, amparando-se na ideia de que as imagens e territórios possuem um conteúdo simbólico do qual não podem se desvincular, agregando uma carga emotiva e subjetiva para a vida, como aponta Claval (2008) ao apresentar que “as pessoas identificam-se com a área onde moram desde crianças, a área para onde migram, com a área onde trabalham e onde têm amigos.” (CLAVAL, 2008, p. 17). Os lugares são o terreno do pertencimento, elemento que contribui para a formação de identidades e que acaba por auxiliar na estruturação de um sentido para a vida individual e em comunidade e no estabelecimento de uma cosmologia. As identidades se fundamentam nas representações oriundas do universo simbólico<sup>32</sup> que integram a Cultura, no qual o lugar é um dos elementos constitutivos.

O estudo das representações na Geografia Cultural tem como desafio a consideração desses aspectos, sendo o trabalho de Silva (2016) um bom exemplo de como essas questões podem ser apropriadas. Segundo o autor,

A construção da identidade não se encontra dissociada da territorialidade [e aqui acrescentamos também a noção de lugar] e, como processo, está relacionada indistintamente à cosmogonia e ao histórico de relações que propiciam estruturas estruturantes que permitem compreender o construto de sua existência (SILVA, 2016, p. 153).

Essa aproximação da Geografia com os estudos culturais trouxe como contributos a noção de imaginação e de imaginário, enfatizando o caráter intangível da cultura que, por algum tempo, fora relegada/secundarizada por alguns geógrafos. O mundo intangível, entendido como o aspecto cultural imaterial, integra uma visão cosmológica permeada por símbolos norteadores de sentimentos, formas significativas e valores, que por sua vez são

---

<sup>32</sup> A relação entre representação e universo simbólico no estudo de comunidades indígenas foi abordada por Silva (2016).

delimitadores de experiências em um “espaço de ação” (SILVA, 2016), que nesta pesquisa, a partir das reflexões estabelecidas acerca do diálogo da Geografia com outras Ciências Sociais, tem sido denominada campo simbólico, tomando por base a perspectiva de poder simbólico de Pierre Bourdieu.

Desse modo, se tem que a visão cosmogônica ou cosmológica é um processo sociocultural coletivo, e, por meio das representações sociais e simbólicas, e a utilização das formas simbólicas, caracterizam-se como elementos que propiciam a defesa de sua integridade física, cultural e territorial, efetivadas pela experiência socioespacial e ancestralidade de construção de mundo (SILVA, 2016, p. 153).

Nesse contexto, destaca-se novamente a importância dos elementos simbólicos para a formação cultural dos lugares e de uma ideia fenomenológica de mundo vivido, na qual a ação se embasa nas vivências sensíveis do sujeito. Na perspectiva de Cassirer (1994) abordada por Silva (2016), o conhecimento simbólico sintetizaria o concreto (ideal) e o perceptual (sensorial), atuando como intermediador entre espírito e matéria, em que o contexto se estabelece a partir da familiarização (apresentação) e do conhecimento abstrato (representação). O indivíduo pode ser entendido, então, como “*animal symbolicum* com as qualidades de realizar-se e representar-se perante o mundo através de seu espaço de ação” (SILVA, 2016, p. 155).

Na análise das formas simbólicas elaborada por Ernst Cassirer apresentada por Silva (2016) o símbolo pode ser entendido a partir do discurso humano. De acordo com o autor:

O símbolo [é entendido] como campo mediador entre o espírito e a essência, isso porque o símbolo é imprescindível que se remete a todas as disciplinas como forma *a priori* do espírito humano e se presentifica em tudo o que o homem constrói através das experiências no espaço de ação, de modo que a intensidade é motivada emocionalmente pelas formas e representações inerentes ao símbolo. Aqui se trata da linguagem simbólica como ponte de acessibilidade para uma relação análoga com o inatingível, ou seja, com o não ser, caracterizando-se como as coisas do mundo, que existem no mundo como aparente, como fenômeno, como elas se apresentam (SILVA, 2016, p. 155).

A ideia de linguagem simbólica, na qual a oralidade e o discurso são formas de se integrar e dar sentido a experiência é também abordada pelo eminente antropólogo Claude Levi-Strauss (LEVI-STRAUSS, 2003) ao apresentar a análise de um ritual indígena a partir de sua eficácia simbólica, definida por sua capacidade em atingir os objetivos culturalmente estabelecidos por intermédio da interação entre elementos físicos-tangíveis e simbólicos-intangíveis.

Nota-se, então, que os símbolos que compõem uma cultura são apropriados pelos sujeitos através da linguagem e do discurso. Em síntese, nessa perspectiva, o Lugar pode ser compreendido como um centro de significados para o qual se direciona a experiência humana e configurando-se, “por extensão, um forte elemento de comunicação e linguagem.” (HOLZER, 1999, p. 76). Ressalta-se, aliás, que entender quais as formas de comunicação e linguagem empregadas pela sociedade envolvente de Carmésia em relação à comunidade indígena Pataxó também estiveram no bojo da presente pesquisa.

Por essa razão a análise de discurso<sup>33</sup> também é empregada neste trabalho como importante ferramenta adicional de pesquisa, uma vez que ela se propõe a captar os símbolos atribuídos aos Pataxó por parte da sociedade envolvente de Carmésia/MG, considerando a comunidade indígena como o lugar sentido e percebido pelos habitantes do município. De acordo com Orlandi (2009), na análise de discurso o analista deve buscar compreender a linguagem que é dotada de sentido, enquanto trabalho simbólico, parte do contexto social geral e constitutivo do sujeito e da sua história. O discurso, segundo a autora, é língua no mundo, com maneiras de significar, com sujeitos falando e dotando suas falas de sentido, e os sentidos são parte da vida dos próprios falantes, seja de forma subjetiva ou enquanto membros de uma coletividade. Orlandi (2009) destaca ainda que “os estudos discursivos visam pensar o sentido dimensionado no tempo e no espaço das práticas do homem” (ORLANDI, 2009, p. 16). A proposta é compreender, então, como a língua produz sentidos por/para os sujeitos; no caso, identificando e problematizando sobre o discurso dos moradores de Carmésia e como eles estão impregnados por sentidos e valores em relação à comunidade indígena Pataxó.

---

<sup>33</sup> Importante ressaltar que a análise de discurso já foi empregada como ferramenta de análise por este autor em seu trabalho de conclusão de curso e que, portanto, já possui familiaridade e experiência em trabalhar com esta técnica (DIAS NETO, 2010).

Deste modo, esta análise busca avaliar não o discurso desprovido de intenção - em termos fenomenológicos, mas aquele culturalmente estabelecido, transmitido e reproduzido, capaz de orientar e configurar um campo simbólico, um espaço de ação, a partir do qual a relação entre índios e não-índios será mediada e delimitada de forma topofílica ou topofóbica, se aproximando aos estudos das representações por parte da Geografia Cultural.

É relevante pontuar, ainda, que Claval (2008) assinala que a descoberta da corporeidade e de seus ritmos por parte da Geografia Cultural, é retratada através do estudo da experiência vivida possibilitada pelos sentidos do indivíduo. E, desta forma, o sentido dos lugares novamente se coloca como aspecto fundamental, uma vez que sentir um lugar significa situar-se nele, experienciando-o. Formula-se, então, numa perspectiva existencialista, uma “Geografia da Diferença”, na qual a cultura se apresenta como principal fator diferenciador dos povos, como se observa no seguinte trecho:

O estilo usado pelos geógrafos torna-se mais leve, mais sensível. As estatísticas desaparecem de muitos trabalhos. A cena geográfica não é mais a planície uniforme e sem cores e formas dos economistas. Ela é povoada de jovens, de homens, de mulheres e de velhos. Eles não têm a mesma cor de pele e de cabelos, não estão vestidos do mesmo modo, não falam com o mesmo sotaque. A geografia torna-se uma disciplina das cores, dos sons, do movimento – uma disciplina da realidade concreta. Depois do período onde uma escrita pesada dominava os textos geográficos, a irrupção deste novo estilo traz um novo frescor à geografia. Os estudos sobre o espaço vivido oferecem perspectivas novas sobre a variedade do mundo e sobre o modo como ele é percebido e valorizado (CLAVAL, 2008, p. 20).

Aliás, é neste contexto que os estudos de percepção ganham notoriedade e contribuem para a retomada e consolidação da Geografia Cultural. Além disso, o paradigma multiculturalista contemporâneo, que será aprofundado no próximo tópico, potencializa as discussões estabelecidas pela Geografia Cultural, uma vez que o mundo está cada vez mais interessado na diferença.

Outra abordagem possível assinalada por Claval (2008) no que diz respeito a aproximação entre estudos culturais e Geografia é a análise dos processos culturais, na qual a ênfase se dá na comunicação que possibilita a transmissão da cultura de um indivíduo a outro, de uma geração a outra; e nos valores que orientam a ação humana, aspecto que dialoga com o estudo das representações anteriormente abordado. Em síntese, as principais

características a serem assinaladas são o caráter estrutural dos processos culturais, aspecto relacionado à ideia de estabilidade retratada por Holzer (1999); e sua dinamicidade, pautada na ideia de construção do mundo na qual a noção de intersubjetividade é latente e na noção de que a cultura intermedia a forma pela qual o sujeito se constituirá no ambiente. Nessa perspectiva, as relações sociais, a política, a economia e a religião estão vinculadas aos processos culturais.

Claval (2008) enfatiza, também, que a Geografia Cultural como movimento intelectual original é decorrente do processo de reformulação da própria Geografia, de forma paralela e análoga ao humanismo fenomenológico. Oriunda de um novo paradigma científico, para compreendê-la é necessária, conseqüentemente, a adoção de uma nova postura por parte do geógrafo e o emprego de um novo aparato metodológico.

Para formular julgamentos sobre a ação humana ou para antecipar o devir do mundo, o observador deve se deslocalizar: ele tem de descobrir a realidade em perspectiva, dum ponto de vista afastado ou elevado, de um outro mundo (CLAVAL, 2008, p. 27).

Essa nova postura, em grande parte, é influenciada pelo diálogo entre Geografia e Antropologia, sobretudo da apropriação do conceito semiótico de Cultura e sua estreita relação com a ideia de Lugar. A abordagem semiótica da Cultura possibilita a sua definição a partir de um sistema de símbolos e significados, ideia proveniente da corrente antropológica interpretativista na qual o antropólogo Clifford Geertz é uma importante referência<sup>34</sup>. Essa é, alias, a corrente teórica que mais se aproxima conceitualmente do processo de (re)orientação da Geografia que tem sido debatido neste trabalho. Relata Geertz (2008) sobre a Cultura:

O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado (GEERTZ, 2008, p. 4).

---

<sup>34</sup> Outros pesquisadores que trabalham a cultura a partir do seu caráter simbólico são Schneider (1968) e White (1978).

E o autor ainda acrescenta:

Como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (o que eu chamaria símbolos, ignorando as utilizações provinciais), a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível — isto é, descritos com densidade (GEERTZ, 2008, p. 10).

Além disso, o que se pôde observar é que Claval (2008) deixa subentendida a importância do trabalho de campo para a pesquisa geográfica ao sugerir que o pesquisador deva se “deslocalizar”. Nesse sentido, a Antropologia há muito já empregava o trabalho de campo como uma diretriz metodológica basilar, chegando a ser confundida com o exercício da etnografia, que é por excelência um método antropológico, como apontado por Geertz (2008) ao afirmar que:

Em antropologia ou, de qualquer forma, em antropologia social, o que os praticantes fazem é a etnografia. E é justamente ao compreender o que é a etnografia, ou mais exatamente, o que é a prática da etnografia, é que se pode começar a entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento (GEERTZ, 2008, p. 4).

O autor, ao continuar tratando a etnografia enquanto método específico da Antropologia, caracteriza a prática da descrição densa, que em sua concepção deve nortear os relatos etnográficos. Segundo aponta Geertz (2008), o que marca a descrição densa e a difere da “descrição artificial” é a busca pelo significado das ações e a sua interpretação dentro de um código social estabelecido. É o desvelamento dos símbolos dentro de um campo simbólico que possibilita que um gesto, uma palavra, uma ação, assumam distintos significados de acordo com a cultura/contexto no qual são apropriados. Na perspectiva interpretativista de Geertz (2008), o objeto da descrição densa são as estruturas culturais significantes que são, subjetiva e coletivamente, produzidas, percebidas e interpretadas. A etnografia, ao buscar aplicar a descrição densa, se apresenta como uma proposta de

interpretação da realidade, mas não uma interpretação empiricamente desprovida, descontextualizada, distanciada, pois, segundo Geertz (2008):

Se a interpretação antropológica está construindo uma leitura do que acontece, então divorciá-la do que acontece — do que, nessa ocasião ou naquele lugar, pessoas específicas dizem, o que elas fazem, o que é feito a elas, a partir de todo o vasto negócio do mundo — é divorciá-la das suas aplicações e torná-la vazia. Uma boa interpretação de qualquer coisa — um poema, uma pessoa, uma estória, um ritual, uma instituição, uma sociedade — leva-nos ao cerne do que nos propomos interpretar (GEERTZ, 2008, p. 13)

O que Geertz (2008) sublinha é que não existe nenhuma interpretação possível, que se faça desconexa de uma realidade empírica; ou em outras palavras, sem trabalho de campo; e que toda descrição que não se proponha a estabelecer uma interpretação é uma descrição superficial. A proposta de Geografia Cultural apresentada por Paul Claval se abastece e é influenciada por essas discussões. Por essa razão o autor indica uma nova postura do geógrafo em relação aos estudos culturais em Geografia. E é estabelecido, desta forma, um profícuo debate entre as obras de Claval e Geertz, conforme é possível se observar no trecho seguinte:

A realidade que os geógrafos estudam é sempre aquela de uma cultura particular. Como analisar essa realidade sem considerar seus recortes mais importantes, sem perder o que faz a sua especificidade? Ao desconfiar dos relatórios simples, por serem feitos na ótica do observador, o etnólogo Clifford Geertz nos dá um norte. O etnólogo e o geógrafo devem praticar a arte da 'descrição densa' (thick description). Trata-se de uma única maneira possível de integrar, pelo menos, algumas das particularidades culturais das populações e dos lugares estudados (CLAVAL, 2002, p. 20).

Claval (2002) está sugerindo, portanto, que a Geografia empregue como prática metodológica a etnografia, que se estabelece a partir da descrição densa e que busca decifrar os significados das culturas. Essa nova forma de pensar a relação entre homens e ambiente, fundamentada no trabalho de campo e na busca da interpretação dos significados das formas simbólicas que orientam os comportamentos subjetivo e intersubjetivo se materializou na etnogeografia, termo que passou a ser utilizado a partir da segunda metade do século XX para designar uma forma de abordagem da Geografia Cultural embasada no desenvolvimento de

trabalhos de campo que buscavam, através do emprego da etnografia fundamentada na descrição densa, inserir o geógrafo no seu universo de análise e romper com o distanciamento entre ambos.

A etnogeografia então surge como uma alternativa para a prática da Geografia Cultural, baseando-se no trabalho de campo e no princípio hermenêutico, tendo como um de seus principais referenciais o próprio Paul Claval, que mais tarde publicaria um livro exclusivamente dedicado a refletir sobre as possibilidades dessa abordagem para a Geografia, intitulado *Ethnogéographies*, publicado em 1995, e constituindo uma obra que se tornaria referência para os estudos culturais geográficos seguintes. Trazendo o exemplo de outras disciplinas, Claval (1999) sinaliza a forma na qual a etnogeografia está estruturada:

No final do último século, em 1985, o botânico americano Harshberger começou a explorar os conhecimentos botânicos das tribos indígenas e criou a etnobotânica. Um pouco mais tarde, em 1914, Henderson e Harrington inventam da mesma maneira a etnozootologia. Passa-se a falar, a partir de 1944, com Castetter, de etnobiologia (para designar, de maneira mais sintética, as duas disciplinas precedentes) (CLAVAL, 1999, p. 69).

Neste trecho o autor, de forma indireta, reitera a importância do trabalho de campo para a formação de uma etnogeografia que se estabelecerá aos moldes da etnobotânica. Destaca, ainda, o papel do conhecimento tradicional e dos próprios agentes culturais enquanto construtores de sua realidade e da relevância deste aspecto na organização epistemológica da Geografia, elemento que reforça implicitamente a crítica aos modelos geográficos cartesianos que acabaram relegando o saber tradicional a um papel secundário, muitas vezes, marginalizado e categorizado como inferior (CARDOSO, 2013). E nessa perspectiva, Deus (2010), ao avaliar a territorialidade de grupos Yanomami<sup>35</sup> da região de Roraima e norte do Amazonas, retomando as contribuições de Pierre Birraux-Ziegler (1992, 1995) destaca que o objetivo central da pesquisa etnogeográfica deve ser o entendimento das relações entre grupos étnicos e o seu território, calcada na forma de apropriação cultural dos lugares e de como estes contribuem para a formação das identidades culturais.

---

<sup>35</sup> Família etnolinguística da Área Cultural Norte-Amazônica e um dos grupos indígenas mais emblemáticos da Amazônia Sul-Americana.

Segundo Claval (1999), a etnogeografia ao deslocar o seu olhar para os agentes culturais no interior de sua cultura, permite agregar a percepção que os homens têm do mundo, além das convicções, valores e aspirações que são diretamente traduzidas no lugar, buscando penetrar e captar o mundo vivido pelos indivíduos, manifesto através de crenças, valores e visões de mundo, sendo este o seu próprio objeto analítico. E, nesse contexto, a etnogeografia favorece uma abordagem que rompe com o paradigma etnocêntrico, priorizando as formas de construir e representar, dos sujeitos, no interior de suas culturas, e descentralizando o olhar científico objetivista. O lugar ocupado pelo pesquisador, o contato entre este e o seu objeto de estudo, portanto, assumem, aí, papel destacado. O outro ganha vida e voz, passando a ser considerado como fonte primária de Conhecimento.

Situar-nos, um negócio enervante que só é bem-sucedido parcialmente, eis no que consiste a pesquisa etnográfica como experiência pessoal. Tentar formular a base na qual se imagina, sempre excessivamente, (estar-se situado, eis no que consiste o texto antropológico como empreendimento científico. Não estamos procurando, pelo menos eu não estou, tornar-nos nativos (em qualquer caso, eis uma palavra comprometida) ou copiá-los. Somente os românticos ou os espiões podem achar isso bom. O que procuramos, no sentido mais amplo do termo, que compreende muito mais do que simplesmente falar, é conversar com eles/o que é muito mais difícil, e não apenas com estranhos, do que se reconhece habitualmente. (...). Visto sob esse ângulo, o objetivo da antropologia é o alargamento do universo do discurso humano (GEERTZ, 2008, p. 10).

Esta é uma perspectiva empregada por Paladim Jr. (2010), que trabalha a etnogeografia a partir do diálogo entre saber popular e conhecimento científico, através da possibilidade do estabelecimento de uma interlocução que se faça a partir da bilateralidade, da troca de informações; e em que o eixo de análise é experimentado, vivido, não apenas por intermédio do relato puro, mas na busca pela própria essência a partir da vivência. Este aspecto aproxima as abordagens etnogeográfica e fenomenológica, bem como à etnografia empregada no âmbito dos trabalhos antropológicos. O autor ainda destaca que a etnogeografia se fundamenta na construção coletiva da percepção, delimitando o caráter didático do processo.

Em síntese, o que vimos até aqui é que o fator que diferencia a etnogeografia de outras abordagens no campo da Geografia é a descentralização do discurso científico através do

deslocamento do geógrafo e dos sujeitos culturais, favorecendo que se possa estabelecer uma profunda relação com o mundo vivido, percebido e (re)significado; e neste sentido, o lugar, compreendido fenomenologicamente como o espaço da vivência, torna-se fundamental.

Em princípio, a reflexão fenomenológica se aproxima da abordagem etnogeográfica uma vez que se apresenta enquanto uma tentativa de descrição direta da experiência tal como ela é. Merleau-Ponty, retomando a primeira ordem que Edmund Husserl dava à Fenomenologia, cita a prevalência de um método fenomenológico que deve se empenhar em descrever o mundo (MERLEAU-PONTY, 2011). Descrever para buscar a essência, o relato puro e concreto do mundo vivido, subjetivamente experienciado e percebido pelos indivíduos. A diferença fundamental é que Geertz (2008) amplia o escopo da pesquisa etnográfica ao sugerir que além da descrição, deve ser realizada também a interpretação. Este é um aspecto não apropriado pela Fenomenologia, aliás, a recusa de qualquer tipo de interpretação da realidade é requisito para descrição pura propiciada pela chamada redução fenomenológica.

De toda sorte, a abordagem etnogeográfica proposta por Claval (2002) tende a se apropriar do princípio hermenêutico de interpretação das culturas, valorizando o discurso como um elemento de estruturação, transmissão e reprodução cultural, dotado e permeado por um universo simbólico representacional e que, portanto, torna-se passível de ser interpretado. E, assim, a interpretação das culturas por meio da abordagem etnogeográfica se estabelece através da definição de etnografia de Geertz (2008) que, não por acaso, apresenta uma definição que se ampara na metáfora da leitura de um texto.

Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de "construir uma leitura de") um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (GEERTZ, 2008, p. 7).

Reitera-se, deste modo, o princípio hermenêutico da abordagem etnográfica de Geertz (2008) e etnogeográfica de Claval (1999), metaforicamente centradas na figura da análise cultural correlata à leitura e, conseqüente, interpretação de textos. Este é um aspecto que se aproxima da metodologia proposta pela eminente geógrafa Salette Kozel para a análise de mapas mentais que, conforme ela sugere, são construídos com base em representações que

revelam uma forma de discurso e linguagem (KOZEL, 2009). Assim, possibilitam “analisar (no sentido de interpretar) os signos como algo que reflete uma construção social e cultural, referendando uma determinada visão de mundo” (KOZEL, 2009, p. 11, grifo nosso). E, por essa razão, a presente pesquisa se propõe etnogeográfica, pois se empenha em revelar as visões de mundo constituídas pela sociedade envolvente de Carmésia acerca da comunidade indígena Pataxó domiciliada, há décadas, na TI Fazenda Guarani.

Nesta linha, além do já citado trabalho de Paladim Jr. (2010) outros estudos têm sido desenvolvidos a partir de uma perspectiva etnogeográfica como, por exemplo, a pesquisa *Uma Leitura Etnogeográfica do Brasil Sertanejo*, da geógrafa Maria Geralda de Almeida, que estabelece uma análise etnogeográfica acerca das “identidades culturais e da etnoterritorialidade do sertanejo brasileiro” (ALMEIDA, 2008, p. 316-317); os trabalhos de Deus (2009; 2011; 2016), que avaliam etnogeograficamente as paisagens culturais barrocas em Minas Gerais a partir de elementos iconográficos do período; e as transitoriedades, permanências e especificidades do índios Botocudos analisadas/(re)interpretadas através dos conhecimentos geográficos e cartográficos da etnia Krenak<sup>36</sup>, respectivamente.

Deste modo, a abordagem etnogeográfica tem se destacado no campo dos estudos culturais e sido apropriada por pesquisadores na busca pela compreensão da existência/experiência individual e coletiva nos lugares e de como esses aspectos interferem no mundo vivido das pessoas, proporcionando sentimentos de topofilia e topofobia e estruturando as identidades culturais e as relações sociais no território.

### 1.5A comunidade indígena Pataxó de Carmésia e a possibilidade de uma leitura etnogeográfica de sua realidade etnopolítica-sociocultural

Este breve tópico é uma tentativa de (re)ordenar as ideias, amarrando-as, a partir de tudo o que foi até aqui apresentado em termos conceituais e metodológicos, correlacionando os aspectos debatidos ao objeto de análise da presente pesquisa.

---

<sup>36</sup> Grupo étnico da família Botocudo (Tronco Macro-Jê), da Área Cultural Leste/Nordeste, domiciliado no município de Resplendor/MG.

Com base na construção teórica anterior, é possível se concluir que esta pesquisa se insere no campo da Geografia Humanística de caráter fenomenológico e da Geografia Cultural, uma vez que se propõe a pensar a forma pela qual a sociedade envolvente do município de Carmésia percebe a comunidade indígena Pataxó ali localizada, quais são as nuances deste relacionamento, as atribuições topofílicas e topofóbicas por parte dos não-índios em relação à comunidade indígena (e seu território), e desvelar a forma na qual se dá o convívio entre o município e aquele lugar, entendido aqui como o alvo da percepção da população carmesense. Por essa razão, trata-se de um estudo de percepção, seguindo as características dessa tipologia de pesquisa apresentadas no item 1.3. *A consolidação do paradigma humanista na Geografia a partir do conceito de lugar e dos estudos de percepção ambiental: sentimentos topofílicos e topofóbicos, campos simbólicos e behaviouralismo geográfico.* Além disso, a hipótese *ribeiriana* de que nenhum grupo indígena tenha sido de fato plenamente integrado à sociedade hegemônica, bem como a sugestão remanescente de Darcy Ribeiro de que novas pesquisas fossem realizadas no intuito de avaliar a interação entre esses dois grupos são importantes fundamentos deste trabalho.

Na busca pela apreensão do significado da relação entre sociedade envolvente e comunidade indígena foram utilizados procedimentos metodológicos que nos oportunizaram um maior envolvimento com o Lugar, aproximando o trabalho da abordagem etnogeográfica. Através de relatos etnográficos e da aplicação de roteiros semiestruturados de entrevista para dialogar com os moradores, buscamos adentrar e desvelar o campo simbólico que intermedia a relação entre carmesenses não-índios e Pataxós.

Para tanto, foi preciso considerar as muitas contradições que permeiam o inter-relacionamento entre indígenas e o seu lugar de moradia: a história da comunidade - seu processo de desterritorialização no sul da Bahia e sua reterritorialização em terras mineiras, as especificidades históricas da TI Fazenda Guarani, os elementos constituintes da cultura Pataxó e os processos de (re)invenção e resgate de sua identidade e modos de vida, traços marcantes de uma etnia que busca resistir e se adaptar às transfigurações étnicas, reafirmando-se como povo - aspectos que marcam a comunidade indígena Pataxó de Carmésia e que serão retratados/retrabalhados nos capítulos seguintes.

## CAPÍTULO 2 - O PARADIGMA MULTICULTURALISTA E O PROTAGONISMO ETNOLÓGICO DAS COMUNIDADES INDÍGENAS: UM OLHAR CONTEMPORÂNEO E CRÍTICO SOBRE A QUESTÃO

Esta seção se apresenta com o propósito de aproximar as (profundas e acaloradas<sup>37</sup>) discussões teóricas e conceituais que se desenrolavam na academia, sobretudo no campo das Ciências Sociais e Humanas, com destaque para a Geografia, do contexto político que se desenhava no cenário nacional e internacional a partir da segunda metade do século XX.

A importância atribuída às questões ambientais e as abordagens científicas e acadêmicas incidentes desse período constituíram uma resposta a uma conjuntura social, política e ambiental específicas (ACSELRAD, 2004), o que quer dizer que o ponto de inflexão para a reavaliação epistêmica no âmbito acadêmico teve um caráter externo, tendo partido de um movimento heterônomo e surgido como resultado de um fenômeno que rompeu com as estruturas então vigentes e que desafiou sociedade, governos, agentes privados e atores internacionais: o novo ambientalismo. Vale ressaltar que o processo social de construção da “crise ambiental”, segundo Acsehrad (2004), é algo vinculado às dinâmicas da sociedade e da cultura e, sendo assim, para compreender esse fenômeno é necessário um olhar ampliado e holístico sobre os aspectos socioculturais, políticos, econômicos e ambientais e acerca da forma como foram apropriados nas diferentes esferas da vida pelos distintos atores com os quais estiveram envolvidos.

A Geografia, segundo Amorim Filho (1999), colocou-se na vanguarda das reflexões estabelecidas nesse sentido, contribuindo com o seu aprofundamento/esclarecimento através de uma dinâmica que ressignificou a própria ciência geográfica, conforme vimos no capítulo anterior. De forma paralela, a sociedade seguia seu curso e novas respostas eram

---

<sup>37</sup> Profundas, pois, se davam em um grau de complexidade tal que as próprias estruturas das disciplinas passaram a ser questionadas, com o surgimento de novas perspectivas e paradigmas epistemológicos, como é o caso da Geografia Humanista e Cultural. Acaloradas, em virtude do rompimento com as estruturas tradicionais do pensamento hegemônico e as transformações dali decorrentes, desencadeando conflitos, ainda que intelectuais e simbólicos, no âmbito das próprias disciplinas, como o caso do embate epistemológico entre objetivismo estrutural e subjetivismo fenomenológico que permeia boa parte das reflexões no interior das Ciências Humanas, como a Sociologia e a Geografia, por exemplo.

construídas para dar conta dos complexos dilemas ambientais que surgiam. E, no campo cultural, veremos na sequência, resumidamente, como isso se estabeleceu.

## 2.1 Da emergência do pluralismo cultural ao multiculturalismo: a composição de uma agenda cultural

O novo ambientalismo, derivado da tomada de consciência acerca das novas formas de relacionamento entre os homens e seu meio ambiente, foi (e continua sendo) um movimento que trouxe as questões ecológicas para o centro dos debates contemporâneos e contribuiu para a reorientação das Ciências Humanas (AMORIM FILHO, 1999), não se restringindo a influenciar apenas o campo científico. Os reflexos deste processo sobre a política e a economia, traduzidos na emergência dos paradigmas da “sustentabilidade” e do “desenvolvimento sustentável”, provenientes da configuração de uma rede global (exemplificada pelo Clube de Roma em 1968 e a Conferência de Estocolmo em 1972) para debater e buscar contornar, no campo político e econômico, a crise ambiental que passava a atormentar<sup>38</sup> e desafiar a humanidade no século XX, são fatores que contribuíram para a virada de chave ao multiculturalismo (D’ADESKY, 1997). A vitória simbólica do liberalismo sobre o comunismo decretada com a queda do Muro de Berlim em 1989 e a derrocada da União Soviética a partir da decadência do Partido Comunista Soviético apresentou um paradoxo ao modelo político-econômico que viria a se tornar hegemônico deste então: a corrida capitalista rumo ao desenvolvimento *versus* a difusão dos valores democráticos ao redor do mundo por intermédio da propagação dos *american way of life* e da globalização.

O discurso da inclusão e da participação passaram a ser então fortemente difundidos, estimulados também pela emergência do movimento ambientalista que influenciava a agenda internacional (principalmente nos fronts social e ambiental) pós-Guerra Fria e forçava os Estados Nação a voltarem o olhar, mesmo que coercitivamente, para a composição étnica-

---

<sup>38</sup> Ideia que pode ser defendida com base nos inúmeros acidentes ambientais ocorridos no século XX, como a “névoa do Vale do Meuse”, na Bélgica, em 1930; o acidente de Donodora, em 1948; a “névoa matadora de Londres”, de 1952; a “doença dos gatos dançantes” da Bacia de Minamata, no Japão, em 1956; e a tragédia do Love Canal, todos retratados por Hogan (1989) como incidentes ambientais de significativa relevância e magnitude para a humanidade, motivando a reavaliação das formas de se relacionar com o meio ambiente pelo homem.

cultural dos seus povos. Diversas convenções internacionais relacionadas à questão cultural passaram a ser organizadas e implementadas, como a Convenção da Organização Internacional do Trabalho (OIT) 169<sup>39</sup>, publicada pela ONU em 1989 e ratificada pelo Brasil em 2002, que trata da participação de povos indígenas e tribais no processo de instalação de empreendimentos que pudessem exercer algum tipo de influência sobre os seus territórios, passando a pressionar a comunidade internacional a não mais negligenciar ou submeter a um segundo plano, a diversidade cultural e étnica. Como consequência dessa pressão observamos, pelo menos no plano do discurso oficial, a busca pelo reconhecimento do pluralismo étnico por parte dos países, embora esse reconhecimento não tenha se refletido em políticas afirmativas e mais inclusivas no que se refere à diversidade cultural e étnica, aspecto tratado por D'adesky (1997) ao abordar as diferenças entre o pluralismo e o multiculturalismo.

Por essa razão, o reconhecimento político do pluralismo cultural, em grande medida forçado, fruto de pressões da sociedade internacional no âmbito dos movimentos ambientais e da rede de cooperação internacional entre os países, não encerrou os conflitos inerentes a esse campo, conforme assinalado por Deus *et al.* (2009), que passaram a ser encarados sob a perspectiva do novo ambientalismo emergente, no qual se destaca o processo de globalização das agendas socioambientais no âmbito dos Estados nacionais. Na realidade, conforme Deus *et al.* (2009) registram, as discussões culturais emergentes lançaram uma nova luz sobre o assunto e contribuíram para a revalorização e revitalização de seus temas e conceitos, em que se destacam:

O papel das clivagens intercivilizacionais como chave de interpretação para os conflitos atuais, o redesenho das religiões no mundo, a emergência de identidades coletivas, a formação e diferenciação de paisagens culturais alternativas, a ressignificação dos movimentos migratórios, a legitimação do ordenamento como instrumento de intervenção do Estado no território, a gestação/ afirmação de uma geopolítica da biodiversidade imbricada com processos de etnodesenvolvimento e etnosustentabilidade resgatando saberes de comunidades tradicionais (que se reterritorializam), etc. (DEUS et al, 2009, p. 65).

---

<sup>39</sup> Segundo o ISA, a Convenção OIT 169 tem sido atualmente apropriada “como instrumento de enfrentamento às violações aos direitos dos povos e comunidades tradicionais.” (ISA, 2017).

O recrudescimento das questões culturais passou, portanto, por uma conjuntura favorável à sua ressignificação. E, embora este se trate de um processo gestado no âmbito da globalização, ele pode ser entendido, contudo, a partir de aspectos que lhes são específicos como, por exemplo, a sua derivação do novo ambientalismo que, inclusive, estimulou os atores globais a tratarem da temática, dinâmica que impeliu os Estados, pelo menos na via do discurso formal, a reconhecer o pluralismo cultural como um valor, haja vista que não fazê-lo significaria caminhar na contramão do movimento socioambientalista emergente e seus valores a respeito do “desenvolvimento sustentável” que, no âmbito internacional, ganhava forma e passaria, alguns anos mais tarde, a pressionar a chamada sociedade global em torno da adoção de uma agenda social e ambiental comum, por exemplo, através da Agenda 21<sup>40</sup> e dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio<sup>41</sup> (que mais tarde se tornariam os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável).

Deste modo, ainda que possa (e deva ser) relativizado, o reconhecimento do pluralismo cultural, embora não tenha trazido mudanças significativas no que diz respeito às políticas públicas e ao exercício da cidadania, trouxe condições favoráveis aos grupos étnicos para reivindicarem condições de igualdade e valor intrínseco às diferentes culturas num dado território geográfico, conforme apontado por D’adesky (1997). Embora esse reconhecimento, em um primeiro momento, não tenha necessariamente significado o estabelecimento de uma política voltada à questão cultural, ele lançou as bases que seriam apropriadas pelas culturas emergentes e desencadeariam no multiculturalismo, este sim, um processo de conotação política e que pressupõe a atuação do Estado para valorização e preservação da diversidade

---

<sup>40</sup> A Agenda 21 Global foi construída com a participação de governos e instituições da sociedade civil de 179 países, em um processo que durou dois anos e culminou com a realização da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD), no Rio de Janeiro, em 1992, também conhecida por Rio’92. O programa de implementação da Agenda 21 e os compromissos para com a carta de princípios do Rio foram fortemente reafirmados durante a Cúpula de Johannesburgo, ou Rio + 10, em 2002.

(Fonte: <http://www.institutoatkwah.org.br/compendio/?q=node/21> Acesso em 27 de novembro de 2018)

<sup>41</sup> As metas do milênio, correspondentes a uma agenda internacional para o desenvolvimento social e econômico dos países, foram estabelecidas pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 2000, com o apoio de 191 nações, e ficaram conhecidas como Objetivos de Desenvolvimento do Milênio (ODM). São eles: 1 - Acabar com a fome e a miséria; 2 - Oferecer educação básica de qualidade para todos; 3 - Promover a igualdade entre os sexos e a autonomia das mulheres; 4 - Reduzir a mortalidade infantil; 5 - Melhorar a saúde das gestantes; 6 - Combater a Aids, a malária e outras doenças; 7 - Garantir qualidade de vida e respeito ao meio ambiente; 8 - Estabelecer parcerias para o desenvolvimento. A vigência dos ODM foi até o ano de 2015, quando a ONU reformulou a agenda para o desenvolvimento ao lançar os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS), que serão vigentes entre 2015-2030.

(Fonte: <http://www.odmbrasil.gov.br/os-objetivos-de-desenvolvimento-do-milenio> Acesso em 27 de novembro de 2018).

étnica e cultural - embora esta seja uma abordagem kantiana do multiculturalismo que será, mais adiante, questionada pela perspectiva comunitarista. Assim, pluralismo e multiculturalismo se diferenciam, sendo o primeiro anterior e uma condição para que o segundo aconteça. A autora busca deixar clara essa diferenciação ao apontar que:

O pleno reconhecimento da igualdade e da cidadania, associado a questão de igualdade e tratamento às culturas de grupos étnicos diferentes, aponta precisamente na direção de uma política multicultural, e não na do pluralismo cultural tal como expresso na Constituição [de 1998]. É justamente nesse ponto que se diferenciam as duas perspectivas. Pois o pluralismo cultural não abarca necessariamente a política de tratamento em pé de igualdade das diferentes culturas que se encontram num dado território geográfico. Ao contrário, o multiculturalismo tende necessariamente a reconhecer a igualdade de valor intrínseco de cada cultura. É importante diferenciar bem essas duas perspectivas (D'ADESKY, 1997, p. 173).

Portanto, sublinha-se que o multiculturalismo pode ser entendido como um processo de forte conotação política no qual a diversidade cultural passa a ser pensada sob uma perspectiva positiva, e não mais neutra, como no pluriculturalismo, buscando assegurar aos diferentes grupos culturais condições simétricas à manutenção/preservação de seus modos de vida, garantindo-lhes condições legais para sua inclusão/participação política, elementos não pensados em momentos anteriores. Esse caráter político do multiculturalismo aproxima os grupos étnicos dos direitos políticos e humanos, colocando em destaque o debate sobre o exercício da cidadania e a soberania dos povos tradicionais, de onde deriva a consciência sobre a necessidade de que lhes seja assegurada a preservação e manutenção dos seus modos de vida, territórios, identidades, cosmovisão e valores.

Segundo D'adesky (1997), o caráter político do multiculturalismo estaria relacionado ao reconhecimento da igualdade de valor intrínseco à cada cultura ante a legislação do seu país, através da adoção/implementação de políticas públicas e/ou mecanismos que favoreçam sua participação/integração à sociedade nacional, vinculadas aos princípios democráticos - vale destacar que a correlação entre multiculturalismo e as teorias da cidadania e da democracia são apontadas também por Torres (2001). O trecho seguinte clarifica o entendimento sobre o caráter político intrínseco ao multiculturalismo, no sentido da reivindicação do reconhecimento explícito e adequado da etnia.

O reconhecimento explícito e adequado da etnia representaria, para aqueles que defendem o respeito às diferenças étnicas, o resultado de uma exigência existencial fundamental, na medida em que consideram que o desejo de reconhecimento deve realizar-se tanto em nível individual quanto coletivo. Para eles, o simples reconhecimento da igualdade individual é insuficiente sem o reconhecimento simultâneo e adequado do valor das particularidades étnicas. Alegam que não podem abrir mão dos dois níveis de reconhecimento, pois sustentam que o Estado brasileiro, ao representar os interesses da etnia dominante, reconhece de fato o valor e a primazia desta última sobre as outras. (D'ADESKY, 1997, p. 167).

Nessa mesma direção, Oliveira (2006) também destaca o caráter político do multiculturalismo e sua aproximação aos preceitos da democracia ao afirmar que:

Pode-se observar nos diversos cenários uma expectativa dos agentes sociais, étnicos ou nacionais, quanto à elevação daquilo que poderíamos chamar de 'taxa de consideração'. É importante se ter em conta que, enquanto os dois primeiros pontos são de ordem política – em que políticas públicas como a 'ação afirmativa' ou o multiculturalismo, entre outras, teriam uma demanda certa (...) (OLIVEIRA, 2006, p. 112).

O que se observa é que o paradigma multiculturalista está relacionado à garantia das condições de existência, e aqui poderia ser incluída também a ideia de sobrevivência, dos grupos étnicos, e que esse aspecto está relacionado ao reconhecimento e incorporação do multiculturalismo pelas forças políticas estatais, através da formulação e aplicação de legislações e políticas públicas afirmativas de discriminação positiva, conforme sugerido por Oliveira (2006). Segundo Basso (2015), a discussão sobre o multiculturalismo deve basear-se na compreensão da:

Postura ativa estatal no sentido de promover políticas multiculturais, que empreendam o reconhecimento dos direitos dos diferentes grupos étnicos (inclusos nesses os ditos "indígenas") e concedendo meios para que esses direitos sejam realmente exercitados – e não apenas formalmente reconhecidos (BASSO, 2015, p. 118).

Deste modo, o multiculturalismo contemporâneo ao reconhecer e legitimar a importância dos grupos étnicos, por conseguinte, lhes proporciona a possibilidade de

exercício de maior protagonismo no que diz respeito aos assuntos do seu interesse como, por exemplo, na ocasião de processos de licenciamento ambiental que impactem de forma direta ou indireta as populações tradicionais situadas nas proximidades do empreendimento pretendido, pela adoção de mecanismos pelos quais a legislação torna obrigatória a participação de tais comunidades, como é possível se observar no Decreto Federal 5.051, de 19 de abril de 2004, que tem por finalidade implementar a nível nacional, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da ONU, que versa sobre os direitos dos povos indígenas e tribais e que comporia a chamada “taxa de consideração” proposta por Oliveira (2006).

No Brasil, a Constituição Federal de 1988, decorrente do processo de redemocratização do país, passou a oficialmente reconhecer a dignidade universal da pessoa humana garantindo, pelo menos em seu discurso oficial, a liberdade e a igualdade dos cidadãos independentemente de sexo, raça, religião e etnia, passando a levar em conta a diversidade étnica e o pluralismo cultural (D’ADESKY, 1997).

Ressalta-se que a ampliação dos direitos universais iluminou as reflexões sobre o direito das minorias, uma vez que é no reconhecimento de que todos são iguais que se engendram as diferenças, ou seja, a igualdade política de todos os grupos étnicos em um território, a qual, por sua vez, está embasada no princípio da garantia da dignidade humana que fundamenta o direito contemporâneo (GOMES, 2010), proporcionando que as especificidades culturais se aflorem, manifestem e passem a reivindicar, justamente, a igualdade legalmente prometida. Por essa razão, comunidades indígenas quando chamadas a participar dos processos de planejamento territorial e licenciamento ambiental, por exemplo, colocam em pauta as especificidades culturais que lhes são inerentes, através da formulação de um discurso que, retoricamente, enfatiza a diferença embasando-se na igualdade. A esse respeito, Basso (2015) afirma que:

Há uma forte tensão entre a concepção universalista dos direitos humanos, lastreada nas bases de valores como a liberdade e a igualdade, e, de outro lado, uma concepção particularista da sociedade, fundada em um “direito à diferença”, em políticas de reconhecimento e de alteridade. O sistema universalista dos direitos humanos, nascido com a Carta da Organização das Nações Unidas (ONU), de 1945, e a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, prega que “todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos” (Artigo I, da Declaração – com

destaques do autor). Os horrores da Segunda Guerra Mundial e as injustiças cometidas pelo nacional-socialismo alemão para com certas minorias levaram a um consenso mundial a respeito da necessidade de se reconhecerem certos direitos que seriam atribuíveis a toda e qualquer pessoa, de forma universal, equitativa e livre, fundando-se, assim, em um ideal liberal de direitos humanos. (...) Com a queda do muro de Berlim e o fim da Guerra Fria, conflitos multiculturais surgiram na Europa oriental, como a guerra civil na Bósnia-Herzegovina e a destruição russa da Chechênia, bem como em outros pontos do mundo, como os conflitos nacionais no Azerbaijão, Armênia, Macedônia, a ascensão dos fundamentalistas islâmicos na Argélia, no norte da África e no Oriente Médio (BENHABIB, 1996, p. 3), assim como na América Latina a tensão entre os grupos indígenas e os não-índios aumentava, com o crescente reconhecimento de direitos dos primeiros (COTT, 2006, p. 272-3). Com a ascensão desses conflitos, também aumentou o reconhecimento de “políticas da diferença”, em detrimento das concepções universalistas que até então reinavam, desde a Declaração Universal de 1948 (BASSO, 2015, p. 114-115).

De acordo com Oliveira (2006), em uma perspectiva crítica sobre os resultados práticos do multiculturalismo, a “taxa de consideração” é o corolário ético decorrente da dinâmica de reconhecimento da identidade étnica e do respeito à diferença, que reflete-se na expectativa por parte de agentes sociais, étnicos ou nacionais quanto à sua elevação, de onde podemos observar o seu caráter instrumental/pragmático.

Ademais, importa destacar também o fenômeno da globalização, que guarda vínculos com o novo ambientalismo, bem como com o movimento do pluralismo ao multiculturalismo, uma vez que as novas formas de encarar a relação entre o homem e o meio ambiente contribuíram, pelo menos em tese, para a formação de uma rede global de cooperação/preservação ambiental e que, conforme Ioris (2007), pode ser entendido como um dos fatores motivadores para a emergência do paradigma multiculturalista a partir da ideia de sociedade global (TORRES, 1998; IORIS, 2007). Já de acordo com Cogo (2001), o reconhecimento do multiculturalismo contemporâneo é uma espécie de passaporte para a sociedade global. Isso porque pensar uma comunidade global, ou seja, pensar a totalidade do nosso planeta, conseqüentemente, nos condicionaria a refletir sobre as partes que seriam necessárias para sua composição.

Essa reflexão, no campo ambiental, correlaciona-se à segunda metade do século XX, que é reconhecidamente um período de efervescência cultural. Movimentos populares emblemáticos impulsionados pelo debate ambiental surgiram então, como os *hippies*, promovendo reflexões sobre formas alternativas de vida. Além disso, o movimento

ambientalista também ganhou força, à época, com o surgimento de instituições como o WWF, o Green Peace e o ISA, de caráter conservacionista e que, além das questões propriamente ambientais, ocupam-se também de pautas sociais e culturais. Assim, aos processos de desenvolvimento econômico passou a ser acoplada uma agenda ambiental que, além da preservação do meio ambiente, integrou também a preservação/manutenção das culturas. É a inflexão, a virada de chave ao “desenvolvimento sustentável”.

É relevante assinalar ainda que o processo de composição de uma agenda ambiental global, ao proporcionar a reflexão acerca da importância das questões sociais e ambientais no mesmo patamar de relevância do que as econômicas, incorpora a diversidade cultural dos povos como variável relevante no processo de desenvolvimento. Isso fez com que os olhares do mundo se voltassem às comunidades tradicionais, com destaque para a diversidade étnica e racial brasileira, assim como destacado por Ribeiro (1996) ao retratar que a UNESCO, ao se voltar para o Brasil, viu aqui um grande depósito das riquezas culturais e ambientais do mundo.

Desta forma, este quadro contribuiu também para estimular o interesse do senso comum pelas questões culturais, com destaque para os povos indígenas, provocando no público geral um sentimento de relativa simpatia, proveniente, justamente, do princípio da dignidade humana e dos direitos universais, que ganha uma valoração positiva mediante a propagação dos valores humanos e democráticos, incorporando em seu discurso uma ideia de conservação/preservação inerente.

Além disso, esse contexto acaba por delinear uma conjuntura favorável ao desenvolvimento e propagação dos estudos culturais, tanto no âmbito da Geografia quanto de outras Ciências Humanas, motivados pelo interesse da sociedade global em conhecer, considerar e preservar as diversas formas culturais. O interesse pelo exótico que sempre se fez presente no discurso e nas análises antropológicas é, nesse contexto, incorporado pelo senso comum, muito em função da propagação do universalismo dos direitos humanos e dos valores políticos democráticos pelos *mass media*, que passam a contemplar a identidade étnica e a cultura sob outra perspectiva, não mais a da classificação pejorativa decorrente do

contraponto *comtiano*<sup>42</sup> entre civilização e barbárie, baseado na ideia de que o pluralismo cultural é algo a ser superado; mas sim, da diversidade cultural como fator positivo de diferenciação dos povos e politicamente relacionada à ideia de direitos humanos, assim como apresentado por Gomes (2010).

Esta pesquisa se desenvolve no interior desse contrassenso, ao assumir a hipótese *ribeiriana* de que nenhuma comunidade indígena tenha sido devidamente assimilada pela sociedade envolvente e de que os tempos atuais são de protagonismo das comunidades tradicionais, com base na incorporação política do paradigma multiculturalista. Mas, do ponto de vista do lugar, como se daria o diálogo/convivência entre essas duas acepções? Com base no multiculturalismo contemporâneo, os povos indígenas estariam sendo, de fato, reconhecidos em sua especificidade e assimilados de forma igualitária pelo seu entorno imediato?

## 2.2 Um olhar sobre o paradigma multiculturalista em termos teóricos: pensamento kantiano liberal *versus* abordagem comunitarista hegeliana

Seguindo a perspectiva de Basso (2015), duas correntes filosóficas se confrontam na formação epistemológica e filosófica do multiculturalismo: o pensamento kantiano liberal e a abordagem comunitarista hegeliana. Relata o autor:

Observam-se, então, duas matrizes filosóficas na discussão sobre o multiculturalismo: uma primeira, de origem kantiana, que defende a liberdade do ser humano, decorrente de sua capacidade de raciocinar, bastando-lhe a garantia da liberdade de escolher aquilo que entende seja o melhor para si; outra, de origem hegeliana, diz não haver escolha inteiramente livre, pois o ser humano já nasce em uma determinada sociedade e absorve determinada cultura, que já fez escolhas prévias sobre o que esse ser deve entender que seja o melhor para si (BASSO, 2015, p. 117).

E como assinala Rorty (1983), o pensamento kantiano liberal, amparado nos conceitos de liberdade, igualdade e democracia, possui uma concepção de dignidade como

---

<sup>42</sup> Referente a Augusto Comte, autor que trabalha a ideia da evolução das sociedades por uma tríplice sequência de etapas: selvageria, barbárie e, finalmente, civilização. Essa foi, inclusive, a base ideológica do indigenismo brasileiro, conforme apontado por Oliveira (2006).

consequência da racionalidade dos seres humanos. É a corrente filosófica que mais se aproxima da perspectiva hegemônica que versa sobre a universalidade dos direitos humanos e que, por conseguinte, exerceu maior influência sobre o multiculturalismo, apropriado como um valor no âmbito dos processos de formação da sociedade contemporânea. Entre os seus principais autores, estão John Rawls, Ronald Dworkin e Will Kymlicka, que segundo Basso (2015), “fornecem as bases para um ideal em que o ‘direito de escolha’ é resguardado e que, no contexto multicultural, cada grupo étnico teria garantido seu direito de se manifestar e praticar sua cultura da forma livre” (BASSO, 2015, p. 117).

Por outro lado, as críticas direcionadas ao pensamento kantiano, embasadas no questionamento da liberdade e autonomias individuais da teoria liberal, são agrupadas no que Rorty (1983) denominou por abordagem hegeliana, e que Basso (2015) definiu como abordagem hegeliana comunitarista, tendo em vista que a concepção hegeliana busca contextualizar o indivíduo em uma comunidade (pressupondo-se que os valores individuais sejam comunitariamente determinados). Essa corrente teórica remete-se à filosofia de Hegel, em sua percepção histórica e dialética a respeito da formação da sociedade, em contraposição à racionalidade do sujeito de Kant. Dentre os seus principais autores está Boaventura Sousa Santos, que argumenta que não existe universalidade de direitos humanos, mas que existem, em contrapartida, direitos particulares derivados da imposição da cultura hegemônica ocidental sobre outras formas culturais, o que resulta em um processo de dominação numa espécie de “neocolonialismo cultural” (SANTOS, 2010).

De acordo com os “comunitaristas”, existiria uma prevalência dos direitos da comunidade em detrimento dos direitos individuais, uma vez que o ser humano somente poderia existir dentro de sua comunidade, conformando-se, assim, como um ser social. Nesta perspectiva crítica, o multiculturalismo é empregado como um instrumento de luta e transformação social, de modo a ampliar a capacidade de atuação política dos grupos étnicos minoritários. E, em certa medida, é isso que observamos na paradoxal oscilação entre direitos humanos universais e os direitos das minorias. Se em um primeiro momento prevalece a concepção kantiana de liberdade no contexto da universalização de direitos; em um segundo, a diferenciação se torna basilar, sobretudo, pois, os indivíduos estão socialmente conectados a contextos sociais e culturais, que os delimitam e distinguem.

De toda sorte, segundo Basso (2015), há ainda os autores da “segunda geração” do multiculturalismo, assim chamados por considerarem os debates filosóficos a esse respeito ultrapassados, e que se preocupam com as consequências práticas, no campo político, de sua admissão. Eles defendem que o multiculturalismo é mais do que um conceito descritivo, podendo ser compreendido a partir da noção de um projeto que visa reconhecer a diversidade cultural, integrando a agenda política estatal, a partir das chamadas políticas “multiculturais”.

Entendemos, no âmbito deste trabalho de pesquisa, a relevância assumida tanto pelo pensamento kantiano liberal, quanto pela abordagem comunitarista hegeliana, além da “segunda geração” de autores que buscam se ater ao caráter pragmático do multiculturalismo, pois, se o pensamento liberalista pode ser empregado para explicar o caráter universal dos direitos humanos, a concepção comunitarista oportuniza o entendimento da diferenciação étnica e cultural e dos mecanismos pelos quais ela contribui para ampliar o protagonismo dos grupos minoritários.

Também enxergamos a influência dessa reflexão teórica no que diz respeito à própria reorientação das pesquisas científicas realizadas no campo das Ciências Humanas e Sociais, uma vez que o Estado, que permanece sendo um ator não-negligenciável na configuração sociopolítica contemporânea, ao reconhecer o multiculturalismo, não apenas através do discurso, mas mediante o estabelecimento de políticas multiculturais, acaba por gerar, assim, uma demanda pelo conhecimento dos povos minoritários e, tal conhecimento, ao ser ampliado para a sociedade em geral, acaba por vocalizar os grupos étnicos, conferindo-lhes representatividade e ampliando a “taxa de aceitação” de Oliveira (2006).

Sobre a importância atual do multiculturalismo, Basso (2015) reporta ainda que:

Assim, conclui-se que a discussão sobre o multiculturalismo é de crucial relevância aos tempos contemporâneos. A fim de conferir utilidade a essa noção, faz-se mister que se a compreenda como uma postura ativa estatal no sentido de promover políticas multiculturais, que empreendam o reconhecimento dos direitos dos diferentes grupos étnicos (inclusos nesses os ditos “indígenas”) e concedendo meios para que esses direitos sejam realmente exercitados – e não apenas formalmente reconhecidos (BASSO, 2015, p. 118).

Deste modo, o autor reforça o entendimento aqui empregado de que o multiculturalismo acontece no plano político, de atuação do Estado, porém, de que não se ele apresenta de forma isolada, mas sim influenciando e sofrendo influência de outras dinâmicas e processos sociais, como os gestados na academia e os decorrentes da conjuntura social, ambiental e econômica, por exemplo.

As discussões sobre o multiculturalismo e suas derivações são centrais para este trabalho, porque, como veremos mais adiante, se o Estado assume uma face multiculturalista, parece que alguns cidadãos não adotam tal postura (ou pelo menos, não desejam fazê-lo). E, na prática, o multiculturalismo, juridicamente implementado no âmbito da organização estatal e apropriado como instrumento de luta pelas comunidades indígenas, sobretudo, aquele derivado da abordagem comunitarista hegeliana, ao servir como um elemento de diferenciação, pode também operar como um distanciador de tais comunidades em relação à sociedade envolvente, dificultando a sua convivência e estimulando nos não-índios um sentimento de topofobia, delimitando-se como uma fronteira entre esses dois segmentos. Este é outro contrassenso observado nas relações estabelecidas entre a comunidade indígena Pataxó e os habitantes de Carmésia, o que será, com rigor, mais adiante explorado, quando este trabalho se dedicar a refletir sobre o direito das comunidades indígenas a partir da experiência carmesense no que diz respeito à TI Fazenda Guarani.

### 2.3 Protagonismo contemporâneo das comunidades indígenas: multiculturalismo e socioambientalismo como catalisadores do processo

O protagonismo social e político em curso das populações tradicionais, destacando-se, aí, as comunidades indígenas, vincula-se à emergência do novo ambientalismo que, por seu curso, pode ser pensado no contexto de valorização dos paradigmas do multiculturalismo e do socioambientalismo. Sem querer aqui ficar dispendendo tempo no tratamento de paradoxos desprovidos de sentido, como uma possível reflexão acerca do que tenha vindo primeiro, se o novo ambientalismo, o socioambientalismo ou o multiculturalismo, importa sublinhar que estas são estruturas conceituais e conjunturais que interpenetram-se e interdigitam-se e que, no final das contas, contribuem para a (des)organização da complexa sociedade contemporânea.

O multiculturalismo, como vimos, envolve a busca pela preservação de diferentes culturas ou identidades culturais, em uma sociedade unificada através do fenômeno da globalização, sob a égide do Estado. O socioambientalismo, decorrente das preocupações ambientais surgidas a partir das décadas de 60 e 70 do século passado, com ênfase para o movimento de luta por justiça ambiental constituído nos EUA formado, por sua vez, a partir de uma articulação entre movimentos sociais de caráter ambiental, social, territorial e de direitos civis (BULLARD, 2000), permitiu a emergência de um cenário que tem favorecido a mobilização e articulação dos povos tradicionais. Esses dois fatores, presume-se, integram o novo ambientalismo, que segundo Amorim Filho (1999), não corresponderia a uma estrutura conceitual ou teórica, mas, sim, a um período da história:

O período atual da história humana, que coincide com a passagem do milênio, testemunha vários fenômenos e processos relevantes para a humanidade. Entre eles, um dos mais significativos tem sido a difusão de uma nova maneira de encarar e valorizar o ambiente no qual vivemos (AMORIM FILHO, 1999, p. 139).

Assim, ao voltarmos o olhar para a formação histórica do mundo contemporâneo percebemos que, no mesmo intervalo, a partir da segunda metade do século XX, de um lado o multiculturalismo estimulava e, até certo ponto, se apresentava como uma resposta à estrutura da política estatal relacionada à inclusão pragmática dos grupos étnicos na arena política (e não simplesmente o seu reconhecimento, como no pluralismo cultural); e do outro, o socioambientalismo surgia como um movimento de base, oriundo da própria sociedade através da emergência de uma nova agenda ambiental que reivindicava maior espaço às questões sociais em detrimento do caráter puramente econômico do desenvolvimento. Deste modo, em suas especificidades, o multiculturalismo agrega uma visão política e jurídica gestada no interior da organização estatal; já o socioambientalismo, como fruto de uma conjuntura social e econômica, incorpora nos processos de desenvolvimento no seio da sociedade capitalista a agenda da sustentabilidade; e não à toa, pesquisadores passaram a classificar esse processo como capitalismo verde (BARBIERI, 1998; DIAS; TOSTES, 2009; PAULA; MORAIS, 2013).

Mas desenha-se, então, um cenário de tensão no interior do Estado contemporâneo, haja vista se delinear, de forma clara, interesses antagônicos entre os atores que integram esse cenário (Estado, sociedade, setor privado, etc.), e as comunidades étnicas, passam a ser consideradas como parte integrante no jogo. Em contrapartida, o multiculturalismo favorece a articulação política em torno da questão cultural, por estar relacionado, indiretamente, à luta pelo direito das minorias, uma vez que possui como característica a adoção, nas esferas política e jurídica, por parte dos Estados, de mecanismos que possibilitam o reconhecimento e tratamento das diferenças culturais e étnicas no interior da sociedade (BASSO, 2015).

Mais adequado tratar o multiculturalismo sob a perspectiva de um projeto (SANTOS; NUNES, 2004, p. 5-6), em que o reconhecimento das diversidades culturais passa a compor as metas e políticas de um determinado Estado-nação, naquilo que Keith Banting e Will Kymlicka (2006, p. 1) denominam “políticas multiculturais” (BASSO, 2015, p. 118).

Ao considerar o multiculturalismo como um projeto, o autor pressupõe a ação inerente à sua elaboração, que se dá através da implementação de políticas multiculturais, abordadas no interior do Estado como uma forma de reconhecer a diversidade cultural dos grupos que o integram.

É sugestivo notar ainda que as políticas multiculturais, ao se ramificarem no interior da sociedade, compõem o quadro favorável para a emergência do protagonismo dos grupos étnicos, entre os quais destacamos, mais uma vez, os povos indígenas. E o front ambiental, impregnado pelas políticas multiculturais e marcado epistemologicamente pela elevação do paradigma do socioambientalismo, e também por sua interconectividade com o multiculturalismo, revela-se como uma das principais arenas nas quais a questão cultural passa a ser tratada, já que para o movimento socioambientalista, a inclusão e a participação são princípios estruturantes. Por isso, podemos observar quantidade considerável de processos de licenciamento ambiental de grandes projetos marcados por conflitos entre empresas e grupos étnicos, como é o caso da UHE Belo Monte e da UHE São Luiz do Tapajós, marcados pela incisiva e destacada atuação das comunidades indígenas e ribeirinhas impactadas por esses empreendimentos.

Deste modo, vemos que a partir do contexto multiculturalista, as questões étnicas e culturais ganham novos contornos, pois, emerge uma conjuntura que se lhes mostra favorável do ponto de vista da estrutura hegemônica de poder - embora não devamos perder de vista a criticidade para avaliar essa dinâmica, e na qual a diversidade étnica passa a ser tratada como um valor, inclusive pelos próprios grupos culturais em seus processos de autoafirmação e ressignificação, com base na valorização e resgate da diversidade étnica e cultural. E marcam-se, aí, novas territorialidades indígenas, observando-se hoje, inclusive, um retorno ao território tradicional (e reivindicação de demarcação de reservas) por parte de grupos tribais que foram removidos de suas terras para outras regiões, como é o caso dos Panará<sup>43</sup> (nos estados de MT e PA), Katxuyâna<sup>44</sup> (PA) e Kayabi<sup>45</sup> (MT).

A respeito dos Panará, o ISA (2018) relata:

Os Panará, também conhecidos como Krenakore, foram oficialmente contatados em 1973, quando a estrada Cuiabá-Santarém estava em construção e cortava seu território tradicional na região do Rio Peixoto Azevedo. A violência do contato ocasionou morte de 2/3 de sua população, em razão de doenças e massacres. À beira do extermínio, em 1975 foram transferidos pela Funai para o Parque Indígena do Xingu. Depois de 20 anos exilados, os Panará reconquistaram o que ainda havia de preservado em seu antigo território, onde construíram uma nova aldeia. Além dessa vitória, alcançaram um feito inédito na história dos povos indígenas e do indigenismo brasileiro, quando em 2000 ganharam nos tribunais, contra a União e a Funai, uma ação indenizatória pelos danos materiais e morais causados pelo contato. Tal vitória, se não lhes apaga as tristes marcas de sua história, projetam-lhes para um futuro mais digno (Portal ISA, 2018).

Podemos observar, segundo relatado pelo ISA, o resgate do território pela comunidade indígena Panará, justamente no período histórico de emancipação do multiculturalismo no Brasil, no final do século XX, logo após a redemocratização em 1988; que também obteve vitória em conflito judicial que envolveu o Estado brasileiro e a FUNAI, o que aliás, evidencia o já exposto antagonismo de interesses aqui abordado; o que não significa que a emergência do multiculturalismo tenha encerrado os conflitos entre povos indígenas e forças

---

<sup>43</sup> Povo indígena da família Jê (Área Cultural Tapajós/Madeira), também conhecido como Krenakore, presumivelmente, remanescente dos Kayapó do Sul, do período colonial.

<sup>44</sup> Povo indígena da família Karib (Área Cultural Norte-Amazônica).

<sup>45</sup> Povo indígena do tronco linguístico Tupi, família Tupi-Guarani (Área Cultural Tapajós/Madeira).

hegemônicas, mas, muito pelo contrário, tendo o redirecionado/lançado a uma outra instância e/ou patamar.

Nesse sentido, é possível identificarmos, também, um movimento de resgate de identidades de etnias que até recentemente eram consideradas extintas, pois, até então, se encontravam dissolvidas no interior da sociedade nacional; e que, após a ressignificação da questão indígena a partir do socioambientalismo e do multiculturalismo, emergiram, através das chamadas identidades emergentes, como é o caso dos Puruborá<sup>46</sup>, em Rondônia, que conforme o ISA:

Contatados oficialmente por Rondon no início do século XX no vale do rio Guaporé, os Puruborá foram, durante décadas, considerados extintos, misturados às muitas levas de seringueiros que ocuparam a região que futuramente viria a ser conhecida como Rondônia. Mas os Puruborá – o “povo que se transforma em onças” –, embora fragmentados e dispersos, lograram atravessar o século. E, em 2001, realizaram sua primeira assembleia, na qual reuniram os parentes espalhados por diversos lugares no estado de Rondônia e alhures, e reafirmaram sua luta pelo reconhecimento de seu território tradicional nas margens do rio Manoel Correia, luta que segue nos dias de hoje, como um dos povos definidos como “ressurgidos” ou “resistentes” na Amazônia brasileira (ISA, 2018).

E nesse contexto de resgate e ressurgimentos é que esse protagonismo assumido pelos grupos étnicos acaba por reverberar em outras situações, mas que, de igual forma, evidenciam como as comunidades indígenas brasileiras, a exemplo de outras culturas, como os quilombolas, têm buscado se articular, através da apropriação dos códigos e dinâmicas da sociedade hegemônica, entre as quais é possível se destacar os seguintes fatos, que demonstram a capilarização do protagonismo indígena em outras esferas sociais/culturais:

---

<sup>46</sup> Povo indígena do tronco Tupi (Área Cultural Guaporé), contatado por Rondon, na Amazônia Meridional, no início do século XX.

**Quadro 2** - Compilado de casos que exemplificam o protagonismo em curso das comunidades indígenas no seio da sociedade multiculturalista<sup>47</sup>

ESFERA / ÁREA	DESCRIÇÃO	FONTE
<b>Política</b>	Joênia Wapichana elege-se a primeira deputada federal indígena eleita, por Roraima, obtendo 8.491 votos nas eleições de 2018.	Agência de notícias EBC Brasil Link para acesso à matéria na íntegra: < <a href="http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2018-10/sou-resultado-do-movimento-indigena-diz-1a-indigena-eleita-deputada">http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2018-10/sou-resultado-do-movimento-indigena-diz-1a-indigena-eleita-deputada</a> > Acesso em 05 de dezembro de 2018.
<b>Tecnologia</b>	Jovem Xavante cria canal no YouTube e torna-se <i>youtuber</i> , com a finalidade de combater o preconceito contra os índios e divulgar informações sobre a cultura indígena.	Portal BBC News Brasil Link para acesso à matéria na íntegra: < <a href="https://www.bbc.com/portuguese/brasil-46427800?fbclid=IwAR1pg_wHPYTOelekzYklrg3vN0njQ-07aNeTudov9b6hZ-MvJNjoUpSPQS4">https://www.bbc.com/portuguese/brasil-46427800?fbclid=IwAR1pg_wHPYTOelekzYklrg3vN0njQ-07aNeTudov9b6hZ-MvJNjoUpSPQS4</a> > Acesso em 05 de dezembro de 2018.
<b>Economia</b>	Índios Yanomami descobrem espécie de cacau especial, chamado de ‘fruta dourada’, para fazer chocolates finos.	Portal BBC News Brasil Link para acesso à matéria na íntegra: < <a href="https://www.bbc.com/portuguese/brasil-46226323">https://www.bbc.com/portuguese/brasil-46226323</a> > Acesso em 05 de dezembro de 2018.
<b>Social</b>	Mapulu Kamayurá, cacica e pajé do Alto Xingu, recebe Prêmio de Direitos Humanos 2018, do Ministério de Direitos Humanos do Brasil	Portal da FUNAI Link para acesso à matéria na íntegra: < <a href="http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/5117-mapulu-kamayura-cacica-e-paje-do-alto-xingu-recebe-premio-de-direitos-humanos-2018">http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/5117-mapulu-kamayura-cacica-e-paje-do-alto-xingu-recebe-premio-de-direitos-humanos-2018</a> > Acesso em 05 de dezembro de 2018.
<b>Educação</b>	Vestibular indígena da UNICAMP é realizado em São Gabriel da Cachoeira, município brasileiro com o maior percentual de população indígena do país, onde 90,0% dos habitantes pertencem a 23 etnias na região do Rio Negro.	Portal do ISA Link para acesso à matéria na íntegra: < <a href="http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/5117-mapulu-kamayura-cacica-e-paje-do-alto-xingu-recebe-premio-de-direitos-humanos-2018">http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/5117-mapulu-kamayura-cacica-e-paje-do-alto-xingu-recebe-premio-de-direitos-humanos-2018</a> > Acesso em 06 de dezembro de 2018.
<b>Economia / Meio Ambiente</b>	Empresários e povos indígenas discutem alternativas para energia limpa em Roraima.	Portal do ISA Link para acesso à matéria na íntegra: < <a href="https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-rio-negro/empresarios-e-povos-indigenas-discutem-alternativas-para-energia-limpa-em-roraima">https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-rio-negro/empresarios-e-povos-indigenas-discutem-alternativas-para-energia-limpa-em-roraima</a> > Acesso em 06 de dezembro de 2018.
<b>Política</b>	Movimento Indígena promove ato pelos 30 anos da Constituição, em Brasília.	Portal do ISA Link para acesso à matéria na íntegra: < <a href="https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/movimento-indigena-promove-ato-pelos-30-anos-da-constituicao-em-brasilia-na-segunda-1911">https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/movimento-indigena-promove-ato-pelos-30-anos-da-constituicao-em-brasilia-na-segunda-1911</a> > Acesso em 06 de dezembro de 2018.

<sup>47</sup> Este quadro retoma situações envolvendo a atuação indígena ou em prol dela, obviamente que sem pretender esgotar o universo desses casos, haja vista o seu elevado quantitativo e a intensidade/dinamicidade com que acontecem na atualidade. Em suma, o propósito é justamente explicitar o protagonismo indígena em curso e suas ramificações em diferentes setores da sociedade.

<b>Meio Ambiente</b>	Comissão Interamericana de Direitos Humanos pede reparação aos impactados por Belo Monte.	Portal do ISA Link para acesso à matéria na íntegra: < <a href="https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-xingu/comissao-interamericana-de-direitos-humanos-pede-reparacao-aos-impactados-por-belo-monte">https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-xingu/comissao-interamericana-de-direitos-humanos-pede-reparacao-aos-impactados-por-belo-monte</a> > Acesso em 06 de dezembro de 2018.
<b>Comunicação</b>	No noroeste amazônico, indígenas realizam comunicação por direitos.	Portal do ISA Link para acesso à matéria na íntegra: < <a href="https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-rio-negro/no-noroeste-amazonico-indigenas-realizam-comunicacao-por-direitos">https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-rio-negro/no-noroeste-amazonico-indigenas-realizam-comunicacao-por-direitos</a> > Acesso em 06 de dezembro de 2018.

Elaboração: DIAS NETO (2018).

A título de exemplo, o Quadro 2 apresenta casos recentes que envolveram a atuação de indígenas ou de instituições que militam em função da causa indígena no Brasil. Em síntese, o que observamos é que há um processo em curso de maior protagonismo por parte das comunidades indígenas e que desafia o *status quo* com base no próprio aparato institucional que o sustenta, em um movimento dialético cujos desdobramentos não são possíveis de se antecipar. Os grupos étnicos, assim, ocupam espaços, se articulam, ganham notoriedade e visibilidade, se (re)inventam, apropriam-se de códigos, enfim, valem-se de estratégias para sobreviver no curso das transformações da sociedade global capitalista e, em meio ao caos, tentam sublinhar suas especificidades culturais com a intenção de garanti-las.

E o que devemos ter em mente é que, embora o multiculturalismo tenha promovido um contexto favorável à atuação dos grupos étnicos, ele não foi capaz de encerrar o conflito que envolve a questão indígena, embora, conforme já demarcado, o tenha remetido a outra esfera, a jurídico-normativa. Emergem, assim, novos desafios no que diz respeito à sua efetivação em termos práticos, embora tenhamos observado, através dos casos relatados, que as comunidades indígenas têm se articulado e atuado de forma destacada nas distintas esferas da sociedade contemporânea.

Para aproximar essa discussão do nosso objeto de pesquisa, que é a percepção da sociedade envolvente em Carmésia sobre a comunidade indígena Pataxó da TI Fazenda Guarani, localizada no município, veremos que os debates sobre o direito indígena ganham um contorno específico aí, neste contexto específico, no qual a atuação dos Pataxó é um

aspecto percebido pelos carmesenses e que contribui para a formação de um sentimento de viés topofóbico a respeito dela (o que será explorado com maior rigor no capítulo quatro desta dissertação); o que nos leva ao entendimento de que, embora tenha favorecido o protagonismo indígena contemporâneo, o multiculturalismo manifesta-se como um fenômeno complexo, heterogêneo, controverso e não-consensual, como pode ser observado, por exemplo, na nova roupagem atribuída aos conflitos existentes entre grupos étnicos e sociedade hegemônica, bem como suas derivações, embora o multiculturalismo tenha reformatado o processo de interação e aculturação étnicas, trazendo-lhe novos contornos e desafios.

## CAPÍTULO 3 - CULTURA, HISTÓRIA E “DIÁSPORA” PATAXÓ: DA BAHIA ÀS MINAS GERAIS

Este capítulo tem por finalidade apresentar um diagnóstico etnopolítico e geohistórico da etnia Pataxó, retratando seus principais traços culturais e refletindo sobre o processo de migração desse povo para o estado de Minas Gerais, mais especificamente para Carmésia, município localizado na mesorregião mineira do Vale do Rio Doce. Depois, retoma também características (geohistóricas e sociodemográficas) do município, com o objetivo de clarificar a compreensão da relação da sociedade envolvente e tal comunidade indígena.

Neste intuito, o conceito de transfiguração étnica de Darcy Ribeiro (RIBEIRO, 1995; 1996), já anunciado neste trabalho, será apropriado aqui para entendimento da etno-história e da cultura Pataxó a partir de sua relação com a sociedade hegemônica, de maneira geral, e com o município de Carmésia, de forma mais específica e verticalizada.

No prefácio de *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, o autor apontou ser a transfiguração étnica “o processo através do qual os povos surgem, se transformam ou morrem” (RIBEIRO, 1995, p. 17). Já em *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*, o conceito é apresentado a partir do “trânsito da condição de índio específico, conformado segundo a tradição de seu povo, à de índio genérico, quase indistinguível do caboclo” (RIBEIRO, 1996, p. 12). Em ambos os casos, o que fica evidente é o processo de aculturação proporcionado pelo contato entre culturas, que no caso das comunidades indígenas foi marcado como um processo unidirecional que, via de regra, impulsionou a transformação de suas características iniciais a uma categoria secundária, modificada a partir dessa relação (RIBEIRO, 1996). Porém, de acordo com o autor, essa dinâmica não foi suficiente para assimilar e integrar de forma completa e harmônica os índios à sociedade nacional, relegando-os a posições marginais nas quais ao “ser indígena” foram imputadas situações de violência e classificações pejorativas e de teor preconceituoso, fazendo com que tais comunidades indígenas estigmatizadas e marginalizadas no âmbito da estrutura social brasileira, incluindo-se, aí, na própria organização estatal.

Neste contexto, por intermédio da transfiguração étnica, a cultura indígena no território brasileiro se modificou, levando inclusive ao desaparecimento de diversas etnias

(etnocídio). Porém, podemos refletir também que foi através dela que outras etnias, como os Pataxó, buscaram alternativas para (re)existir. Observa-se que o contato cultural, desde os primórdios da colonização portuguesa no Brasil, passou a ser narrado como parte integrante da história Pataxó (PATAXÓ, 1997; PATAXÓ, 2000), vinculando-se às condições adversas que tiveram de enfrentar para a manutenção de seus costumes e tradições e ao seu “espírito guerreiro”, que os motivou a adotar postura, não, de passiva aceitação, mas de encorajamento e enfrentamento dessas situações, mostrando resiliência e capacidade de adaptação, ainda que tenham tido de conviver com situações extremas e de grande dificuldade, como a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais (IBAMA) e o “Fogo de 51”, episódios que mais adiante serão retratados com maior acuidade.

Em contrapartida, essas transformações trazem ao eixo do debate contemporâneo a questão latente da etnogênese Pataxó e a originalidade do ser indígena para esta etnia. Grünewald (1999), ao buscar refletir sobre a gênese e configuração das comunidades indígenas Pataxó do Extremo Sul da Bahia, abre sua pesquisa destacando justamente o processo de adaptação/reinvenção da cultura Pataxó narrada por um índio dessa etnia:

Certa vez um índio pataxó conhecido como Ipê me disse na Coroa Vermelha: “Não pode dar a cultura por terminada, tem que lutar pela tradição indígena. Tem que ter terra para viver como índio”. É esse exatamente o espírito que se manifesta neste exercício: o “trabalho” contínuo de “caçar” a tradição na cultura para estar sempre se renovando como índio e se definindo, através disso, como grupo étnico, demarcando seu lugar no mundo, se posicionando enfim. Esta “caça” porém não se limita ao âmbito de uma “cultura Pataxó”, mas extrapola esse limite ao incorporar elementos extraídos do contato com diversos segmentos sociais (que os inserem em amplos fluxos culturais) com quem entram em interação (GRÜNEWALD, 1999, p. 1)

Vale ressaltar que durante séculos de contato com diversos segmentos sociais, desde os colonizadores até os turistas (nacionais e internacionais) e cidadãos metropolitanos, os Pataxó sempre tiveram como desafio a manutenção e afirmação de sua identidade indígena, bem como a preservação de suas tradições e modos de vida. A luta para continuar a existir como um povo, como uma comunidade, no sentido empregado neste texto, são traços marcantes dessa etnia. Ainda neste sentido, Grünewald (1999) usa a terminologia “tradições

inventadas” para designar a performance indígena nas arenas turísticas, elemento que diferencia os Pataxó de outros grupos étnicos e que, conforme o autor, está vinculado sua própria identidade.

É deste modo que, neste trabalho, buscaremos através da reconstituição bibliográfica, refletir sobre as transformações que os Pataxó passaram ao longo dos anos, adaptando-se às mudanças que eclodiam no seio da sociedade brasileira, impondo-lhes a necessidade de adaptação como uma forma de (re)existência, traço que passou a ser característico da etnia. A propósito, segundo Manguadã Pataxó: “Apesar dos cinco longos séculos de opressão, o povo Pataxó é forte e resistente. Pra nossa felicidade, com muito sacrifício, preservamos alguns costumes, como as brincadeiras, as danças, os cantos e hábitos alimentares” (PATAXÓ, 1997, p. 33). O autor ainda complementa, assinalando que:

Os índios da nação Pataxó foram os primeiros nativos a terem o contato com os portugueses. Estes, por sua vez, conquistaram a amizade dos indígenas e, aproveitando da ingenuidade dos mesmos, tentaram impor-lhes culturas europeias, língua, religião, costumes, hábitos alimentares e outros. Devido aos vários massacres que os nossos ancestrais sofreram, perdemos quase toda nossa cultura. Fomos proibidos de falar a nossa língua primitiva, de fazer nossos rituais religiosos e até mesmo de falar quem éramos. Hoje, nós, Pataxó, não habitamos em casas cobertas de palha. [...] Mesmo com grandes dificuldades, os índios enfrentaram, para morrer ou viver (PATAXÓ, 1997, p. 29 e 32).

E é neste universo que adentraremos a seguir.

### 3.1 *Trioká Hahão Pataxi*<sup>48</sup>: caminhando pela história e cultura Pataxó

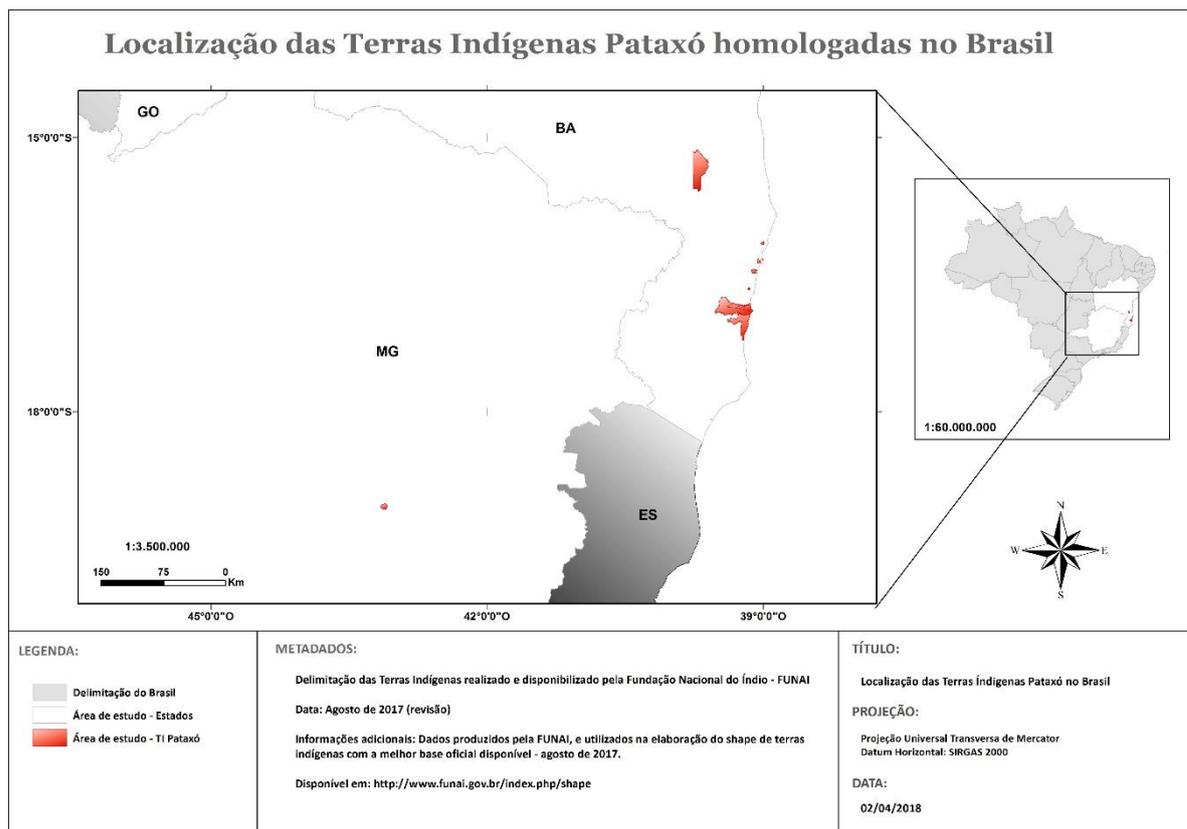
Para refletir sobre a história Pataxó, seguimos de perto a tese do antropólogo Rodrigo Grünewald intitulada *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*, datada de 1999, por apresentar uma leitura aprofundada sobre as comunidades indígenas Pataxó do sul da Bahia em seu interrelacionamento com a sociedade envolvente através da prática do etnoturismo. Originalmente oriundos da chamada “Costa do Descobrimento”, os Pataxó, por consequência

---

<sup>48</sup> Título do livro escrito por Katão Pataxó em 2000, publicado com o auxílio do SEBRAE da Bahia. Trioká hahão Pataxi quer dizer algo próximo de “caminhada pela aldeia Pataxó”, em Patxohã, língua que tem sido resgatada pelos Pataxó.

também conhecidos como os “índios do descobrimento” (GRÜNEWALD, 1999), atualmente vivem em comunidades nesse estado e em Minas Gerais. O Mapa 2 destaca as TIs Pataxó atualmente homologadas no Brasil.

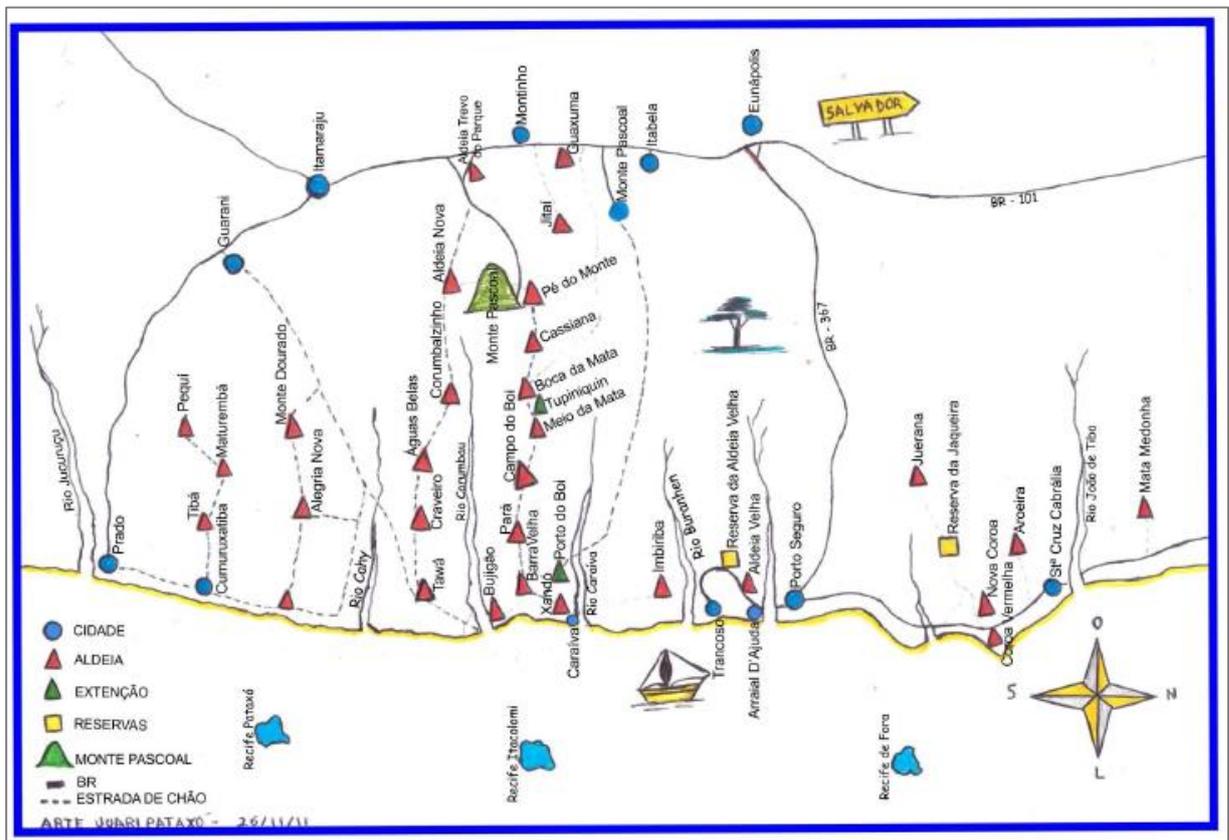
**Mapa 2 - Terras Indígenas Pataxó homologadas no Brasil**



Fonte: DIAS NETO (2018).

Conforme observamos no mapa, atualmente os Pataxó estão localizados majoritariamente no sul da Bahia, distribuídos em 36 aldeias situadas nos municípios de Porto Seguro (Aldeias: Juerana, Aldeia Velha, Imbiriba, Xandó, Bujigão, Barra Velha, Pará, Campo do Boi, Meio da Mata, Boca da Mata, Cassiana, Pé do Monte, Jitaí, Guaxuma e Aldeia Nova); Santa Cruz Cabrália (Aldeias: Coroa Vermelha, Aroeira, Mata Medonha, Nova Coroa); Prado (Aldeias: Tawá, Craveiro, Águas Belas, Corumbauzinho, Cahy, Alegria Nova, Monte Dourado, Maturembá, Tibá e Pequí); e Itamaraju (Aldeia Trevo do Parque) (BOMFIM, 2012). O mapa a seguir, produzido pelos índios Juari e Rodrigo Pataxó<sup>49</sup>, destaca as aldeias Pataxó da Bahia.

**Mapa 3** - Aldeias Pataxó da Bahia.



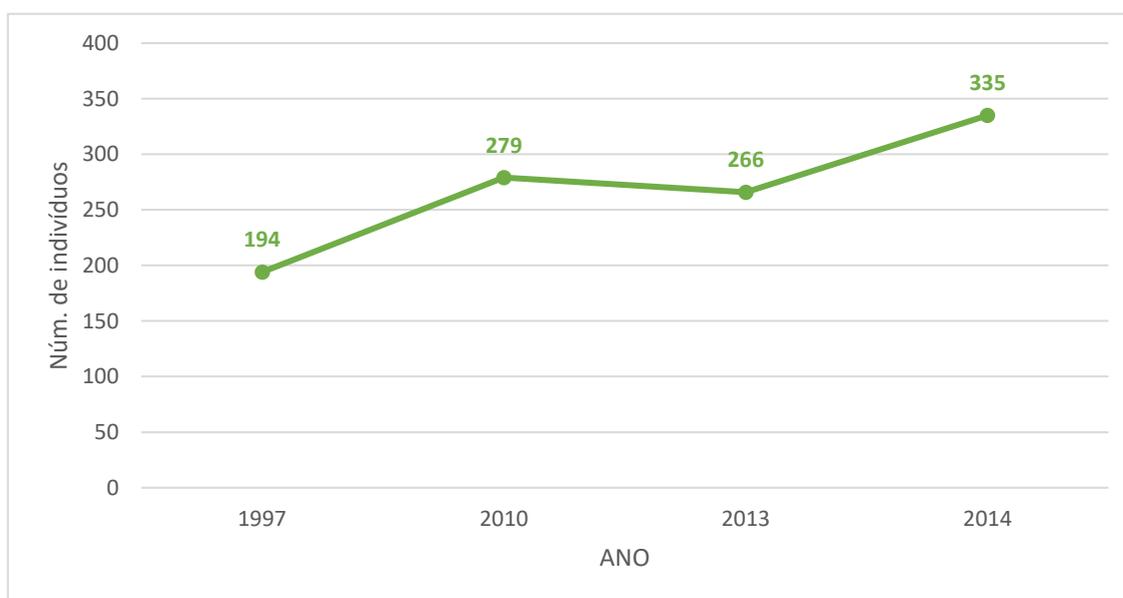
Fonte: BOMFIM, 2012.

Além das comunidades indígenas Pataxó do sul da Bahia, grupos dessa etnia se encontram também domiciliados em Terras Indígenas no estado de Minas Gerais, conforme

<sup>49</sup> Etnomapa produzido durante uma das oficinas do Núcleo de Pesquisa Pataxó, reeditado por Aricema Pataxó em 2012. (BOMFIM, 2012).

destacado no mapa 2, nos municípios de Carmésia (Fazenda Guarani: aldeias Sede, Retirinho e Imbiruçu) Arassuaí (Aldeia Cinta Vermelha Jundiba), Açucena (Aldeia Jeru Tukumã) e Itapeçerica (Aldeia Moãmimati), tendo se deslocado para esses lugares a partir de 1951 (BOMFIM, 2012). Bomfim (2012) ressalta ainda que, atualmente, a população total Pataxó é de cerca de 15 mil indígenas, que vivem da venda de artesanato, da agricultura, da pesca e de iniciativas como o etnoturismo, destacado por Grünewald (1999) como importante fonte de renda que tem sido apropriada por eles, servindo-lhes também como processo de afirmação e resgate da cultura. Em Minas Gerais, de acordo com o Portal Terras Indígenas no Brasil<sup>50</sup>, do ISA, a população Pataxó contabilizava, em 2014, 335 indivíduos, contingente que tem evoluído ao longo do tempo (embora entre 2010 e 2013 tenha apresentado leve retração), conforme é possível se observar no gráfico seguinte:

**Gráfico 1 - População Pataxó domiciliada na TI Fazenda Guarani**



Fonte: ISA, 2018.

É consenso entre os pesquisadores que os Pataxó foram um dos primeiros grupos indígenas a terem contatos com os colonizadores no século XVI (PATAXÓ, 1997; PATAXÓ, 2000; GRÜNEWALD, 1999, BOMFIM, 2012). Esses cinco séculos de contato proporcionaram um intenso processo de aculturação, fazendo com que a transfiguração étnica se vinculasse

<sup>50</sup> <<https://terrasindigenas.org.br/>> Acesso em 01 de maio de 2018.

umbilicalmente à construção social Pataxó, contribuindo para a própria (trans)formação da sua identidade étnica. Assim, ao longo dos séculos, os índios buscaram se adaptar às mudanças em curso na sociedade brasileira a partir do contato com os colonizadores, travando uma constante luta para a manutenção das especificidades de sua cultura, conforme pode ser percebido na fala do índio Pataxó Ipê em diálogo com Grunewald (1999): “Não pode dar a cultura por terminada, tem que lutar pela tradição indígena.” (GRÜNEWALD, 1999, p. 1).

Mais recentemente, com o aumento do interesse da sociedade pelas questões indígenas, os contatos estabelecidos com os Pataxó passaram a ser mediados pela performance cultural nas arenas turísticas (GRÜNEWALD, 1999). E, em suma, o processo de construção social indígena, de maneira geral, e mais especificamente dos Pataxó, pode ser entendido a partir de dois momentos históricos distintos, cada um deles tornando possível a configuração de “zonas de contato” específicas, que são os períodos anterior e posterior à emergência do novo ambientalismo que impulsionou a consolidação do paradigma multiculturalista.

Conforme já demarcado, o movimento do novo ambientalismo, motivado pela tomada de consciência ambiental, favoreceu a emergência da ideia de desenvolvimento sustentável, com todas as consequências sociais, políticas, econômicas e culturais que essa transitoriedade representou, e foi também responsável por estimular o paradigma multiculturalista, a partir do qual se passou oficialmente a considerar como pauta política a pluralidade cultural no seio da sociedade global. E, deste modo, a questão indígena passou a ser visualizada sob outro olhar; não mais o da tentativa de conversão do índio ao padrão de civilização hegemônica, mas o de preservação de sua cultura como uma forma de reconhecimento do pluralismo cultural.

O que passaria a ser um desafio para os próprios indígenas, neste processo, seria a definição do ser indígena empreendida a partir de padrões heterônomos estabelecidos no interior da sociedade envolvente (aqui em seu sentido mais amplo). A ideia de que os índios possuem formas características de se vestir, falar, morar, etc., ainda estão presentes no imaginário do senso comum e é parâmetro balizador das avaliações etnogenéticas mais rasas. Neste sentido, a noção de regime de índio, desenvolvida por Grunewald (1993) e entendida

como a práxis necessária para exibição da condição indígena<sup>51</sup> pode ser aqui empregada. De acordo com o autor, “no caso Pataxó, o que se evidencia é a eleição de um regime de índio que se constitui a partir da interação social com agentes exteriores à área indígena e à situação histórica de reserva” (GRÜNEWALD, 1999, p. 7) estabelecido, sobretudo, nas arenas turísticas; ou seja, são os contatos exteriores e os fluxos translocais que demarcam as fronteiras culturais, “atualizando sinais diacríticos através de uma produção cultural na qual tem que se *regimar*” (GRÜNEWALD, 1999, p. 7).

Desta forma, torna-se possível para a análise sociohistórica dos Pataxó, e mais especificamente da comunidade indígena de Carmésia, correlacionar os conceitos de transfiguração étnica (RIBEIRO, 1995; 1996) e regime de índio (GRÜNEWALD, 1993; 1999), uma vez que ambos pressupõem uma “zona de contato” intercultural na qual a identidade indígena se transformará, seja para o reconhecimento oficial por parte da estrutura social hegemonicamente vigente ou a partir do estabelecimento de outros tipos de relações, de onde se conclui que ainda que seja possível compreender a cultura Pataxó como (re)inventada, performática, nem por isso ela deixaria de ser desprovida de originalidade ou poderia ser avaliada como menos indígena, pois, na realidade, o que tentamos deixar evidente é que esta dinâmica se refere ao próprio processo de construção social do Pataxó e tem sido apropriada pelos índios como uma forma de (re)afirmação e resgate de sua identidade.

### 3.1.1 Etnologia e Cultura Pataxó

Grünewald (1999) relata as dificuldades de se reconstituir a filiação étnica dos Pataxó, por ser ela permeada por incertezas e hipóteses diversas sobre sua estruturação cultural. E, por essa razão, a qualificação da formação étnica Pataxó deve ser fundamentada, segundo o autor, “através de fontes escritas bem como da memória dos próprios índios.” (GRÜNEWALD, 1999, p. 76). E complementa:

---

<sup>51</sup> No caso do Atikum analisados por Grünewald (1993), na década de 40 houve uma imposição do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) para que os índios que reivindicavam o reconhecimento oficial de seu território indígena dançassem o Toré. Assim, a prática do Toré e de seus elementos rituais passaram a ser categorias instrumentais de corte para a definição da condição dos índios. Somente aqueles que estivessem inseridos nesse regime estariam assegurados por sua tutela.

Como vários outros pataxós, Ipê diz que ‘índio foi nome que português botou, que o nome certo é Tapuio’ e que eles são falantes do Tupi-Guarani. Mas como isso se os ‘tapuios’ — o gentio bravo do interior — eram inimigos dos Tupi? Na verdade, várias notícias e hipóteses sobre os Pataxó são enunciadas provocando uma incerteza entre os próprios índios sobre alguns aspectos de sua antiga composição étnica. Um arqueólogo que trabalhou na região, informava que a cerâmica encontrada não era Tupi. Uma antropóloga e historiadora dizia aos índios que eles eram um ramo Maxakali, que no passado houve um grande grupo dividido (em termos clânicos) em grupos rituais e que Pataxó significava o grupo da arara pequena. A FUNAI já traz outras informações e mais outros atores sociais, todos opinando e deixando os índios muito confusos sobre si mesmos (GRÜNEWALD, 1999, p. 76).

De toda sorte, neste complexo cenário, de acordo com o autor, o que se conhece hoje por Pataxó se constituiu territorialmente a partir da desarticulação das antigas nações de índios brasileiros do século XVI, do passado colonial brasileiro. As raízes dessa etnia remontam, como já sugerido, aos primórdios da sociedade brasileira, do período pré-colonização.

Linguisticamente, os Pataxó estão vinculados ao tronco Macro-Jê<sup>52</sup> e à família Maxakali (MARTINS, 2015), embora Grunewald (1999) destaque também a dificuldade em precisar a vinculação e a classificação linguística Pataxó, tendo sido esta incluída na família Maxakali em alguns casos e em outros considerada enquanto uma categoria independente e em pé de igualdade com o dialeto Maxakali. No entanto, conforme aponta Grunewald (1999), em trabalho de identificação étnica dos Pataxó do sul da Bahia realizado no início da década de 70 concluiu-se, após a confrontação de material linguístico obtido através de trabalhos de campo, que se tratava de uma língua diversa filiada a um mesmo tronco, apontada por especialistas em linguística que de fato se tratava de uma língua Maxakali.

Paraíso (1994), citado por Grunewald (1999) como um pesquisador que investigou todas as referências linguísticas e territoriais dos Pataxó, sustenta que essa etnia juntamente com os subgrupos Amixokori, Monoxó, Kumanoxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni, comporiam uma mesma nação, denominada Tikmu’un. De acordo com o Instituto Socioambiental (ISA), renomada ONG que trabalha a questão indígena brasileira, os Maxakali

---

<sup>52</sup> Segundo Martins (2015), o tronco linguístico Macro-Jê é derivado de “um agrupamento genético, considerado o de maior profundidade temporal, muito provavelmente originário do Brasil.” (MARTINS, 2015, p. 101).

se autodenominam Tikmu'un<sup>53</sup>, o que nos leva a observar a proximidade entre os Pataxó e os Maxacali, aspecto já destacado por Grunewald (1999).

A aproximação entre os Pataxó e os Maxakali<sup>54</sup>, além daquela estabelecida por intermédio da família linguística, pode ser pensada também em termos de similaridades físicas, comportamentais e culturais, segundo retratado por Maximiliano Wied-Neuwied (ISA, 2018; COSTA, 2008), que observou contiguidades entre ambas etnias, a saber “o uso de sacos pendurados; o prepúcio amarrado com um cipó; o pequeno orifício no lábio inferior, onde, por vezes, usavam um pedacinho de bambu; o cabelo tosado à moda pataxó; a similar construção das choças; e o uso de cauim.” (ISA, 2018). Conforme ressalta Grunewald (1999) a relação entre os Maxakali e os Pataxó é tão estreita a ponto de muito já se ter discutido o pertencimento de um a outro. O índio Pataxó Turirim, aliás, discorre acerca das diferenças entre as duas etnias, sugerindo que ambas são de fato próximas, porém com distinções características:

Aqui antigamente existia pataxós, maxacalis, aimorés, tinha botocudo, esses quatro viviam tudo embolado, tudo era junto, então daí uns sabiam um idioma outros sabiam outro, o maxacali sabia o dele, então existiu o pataxó encostado no maxacali e lá eles aprenderam a língua do maxacali e também eles aprenderam a parte do pataxó (GRÜNEWALD, 1999, p. 80).

Além da proximidade histórica entre os Pataxó e os Maxakali, mais recentemente se destaca, por sua vez, um processo de cooperação entre índios Krenak e Pataxó no contexto da TI Fazenda Guarani, motivada pelo compartilhamento da TI e pelas trocas interculturais estabelecidas entre as duas etnias, a despeito de possíveis conflitos ocorridos entre elas

---

<sup>53</sup> Conforme apontado pelo ISA, essa é uma constatação de Harold Popovich, pesquisador que se dedicou a estudar a língua Maxakali. Outros termos utilizados pelos Maxacali para se autodenominar são Monacó, relatado por Curt Nimuendajú e Kumanaxú, destacado por Joaquim de Souza. (Fonte: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Maxakali>> Acesso em 26 de abril de 2018).

<sup>54</sup> “Os Maxacali não podem ser identificados como um único grupo, mas como um conjunto de vários. A denominação decorre desses grupos se articularem politicamente como aliados e terem se aldeado conjuntamente, sobretudo após 1808, quando ocorreu a invasão sistemática de seus territórios e se ampliaram os conflitos com outros grupos, particularmente com os denominados Botocudos. Essa confederação, também chamada de Naknenuk, era composta pelos Pataxó ou "Papagaio"; Monoxó ou "os Ancestrais" ou Amixokori, "Aqueles que Vão e Voltam"; Kumanoxó, denominação genérica das heroínas tribais do panteão religioso dos Maxakali; Kutatói ou "Tatu"; Malalí ou "Jacaré Pequeno"; Makoní ou "Veado Pequeno"; Kopoxó, Kutaxó ou "Abelha"; e Pañâme.” (ISA, 2018).

principalmente durante a expansão do Brasil colonial, que eram colocadas em embate pelo poder hegemônico no intuito de enfraquecê-las (ISA, 2018). Em 1815, para combater os temíveis Botocudos<sup>55</sup>, grupo numeroso dos quais os Krenak faziam parte, os Pataxó se aliaram a outras quatro etnias - Maxakalis, Capuchos, Kumanoxós e Panhamis. Essa aliança teria sido facilitada por semelhanças culturais e linguísticas que teriam favorecido uma maior afinidade e uma distribuição espacial mais ou menos compartilhada entre os quatro grupos.

No entanto, a proximidade histórica entre os territórios dos Pataxó e dos Botocudos nos permite pressupor que o contato entre esses dois grupos talvez já acontecesse em outros períodos não relatados. De toda sorte, outro momento no qual os Pataxó se encontraram com os Krenak foi durante a vigência do Reformatório Krenak, que será mais adiante detalhado.

Podemos refletir, portanto, acerca de um processo de aculturação bilateral entre os Pataxó, os Maxakali e os Krenak, distinto do processo de aculturação oriundo do contato entre comunidades indígenas e colonizadores, em que novamente se destaca o contato interétnico como traço marcante da cultura Pataxó, o que reforça a importância de se avaliar a relação entre a sociedade envolvente de Carmésia e a comunidade indígena Pataxó domiciliada na Terra Indígena Fazenda Guarani.

Retomando a análise sobre a língua-mãe, de acordo com Martins (2015) o Pataxó não é mais uma língua falada, sendo a comunicação estabelecida no interior dessas comunidades através do português mesclado com vocábulos da língua indígena. A rigor, destaca-se os esforços atuais para resgate de um vocabulário que seja próprio dos Pataxó através do Patxohã por parte do Grupo de Pesquisadores Pataxó<sup>56</sup>, língua que através da memória dos índios mais velhos e de empréstimos tomados do Maxakali tem sido (re)construída, principalmente para afirmação das identidades indígenas, aspecto destacado por Grunewald (1999): “Cunha lembra que Pedro Agostinho relatou que os Pataxó do sul da Bahia enviaram membros para ‘aprenderem Maxakali em Minas Gerais para se afirmarem como índios’”. (GRÜNEWALD, 1999, p. 78-79).

---

<sup>55</sup> Os Botocudos eram um grupo indígena que amedrontava e desafiava o poder hegemônico, em função de sua resistência aos processos de aculturação que eram impostos a outras etnias.

<sup>56</sup> Grupo constituído a partir da Aldeia Barra Velha, considerada a Aldeia-Mãe pelos Pataxó, em 1998, com a finalidade de retomada da língua Pataxó, que se fortaleceu a partir de práticas comunicativas vivenciadas pelos indígenas mais velhos. (BOMFIM, 2012).

Esse resgate linguístico de viés identitário buscado através do Patxohã foi problematizado por Bomfim (2012), em dissertação de mestrado que teve por proposta apresentar um estudo etnográfico sobre o processo de retomada da língua Pataxó, procurando compreender a dinâmica desse processo. De acordo com a autora, a “revitalização da língua” Pataxó pode ser pensada como um reflexo da própria cultura e história desse povo:

Esse cenário histórico da luta pataxó, reconfigura a própria dinâmica da língua pataxó que, ao longo desse processo de sofrimento e negação, sobreviveu adormecida na memória dos mais velhos, a partir de vocábulos e nas canções pataxó, e que, ao longo do tempo, foi se fortalecendo aos poucos, pela intervenção de alguns mais velhos e, agora, pela geração mais nova (BOMFIM, 2012, p. 22).

Em 1998, no início do trabalho de resgate da língua pelo Grupo de Pesquisadores Pataxó, contabilizavam-se aproximadamente 200 vocábulos, tendo este número sido ampliado para um vocabulário com mais de 2.500 palavras a partir desse processo de revitalização linguística (BOMFIM, 2012).

No caso da língua para o povo Pataxó, enquanto estiver sendo usado de alguma forma, mesmo que seja com poucas palavras, nos cantos, ou nesse processo de inteiramento, ela tem uma função social dentro da comunidade nesse papel que exerce seja para comunicação, para autoafirmação da identidade, para representar-se aos olhos externos. Enquanto prática social, a língua sempre permanecerá viva, e não extinta, como muitos pensavam (BOMFIM, 2012, p. 108).

O resgate da língua pode ser entendido, portanto, como um importante traço de definição etnogenético, de (re)afirmação e legitimação dos indivíduos enquanto indígenas, aspecto que passa a ser dotado de significativo valor nas arenas etnoturísticas, nas quais os próprios Pataxó têm se destacado na apropriação dessa atividade como uma estratégia de sobrevivência econômica-financeira e manutenção de seus costumes e tradições. Além disso, pode ser pensado também como um reflexo da própria história de lutas, resistências e contatos interculturais vivenciados ao longo dos anos pelos Pataxó; e ainda como um elo de ligação entre as gerações passadas e futuras através da motivação em manter viva sua cultura. Especificamente, em relação à comunidade indígena Pataxó de Carmésia, Grünwald (1999) ressalta que o resgate da língua é uma preocupação de primeira ordem, aí, haja vista as

comparações e proporcionais desqualificações a que são submetidos por parte da sociedade em geral em relação a outros índios do estado de Minas Gerais que falam a língua nativa, como os Maxakali, por exemplo.

A cosmologia Pataxó<sup>57</sup>, que mostra estreita ligação com o seu mito fundador, sublinha a existência de um povo que tem suas origens mais estreitas vinculadas ao espaço natural, principalmente à água. De acordo com a narrativa mitológica retratada por Salvino dos Santos Brás, liderança indígena Pataxó, e registrada por Valle (2001), em seus primórdios a Terra teria sido habitada somente por animais e vegetais, quando se formou no céu uma grande nuvem branca que se transformou em chuva. E quando a chuva estava terminando, o último pingo d'água que caiu se transformou em um índio, que ao pisar na terra caminhou por entre bichos e vegetação e ficou fascinado por tamanha beleza. Esse índio era um sábio, que carregava consigo profundo conhecimento sobre a terra: sabia a época correta para plantio, caça, pesca, as ervas adequadas para se fazer rituais. Ele ficou morando na Terra, caçando, pescando, fazendo rituais e cuidando da natureza. Noutro dia, ao fazer o seu ritual, o índio avistou outra grande nuvem que se transformaria em chuva. Ao chover, cada pingo d'água se transformava em índio e, ao final da chuva, havia índios por todos os lados. Então, este primeiro índio reuniu a todos, disse que tinha chegado antes deles, passou os seus ensinamentos e informou que teria de partir novamente para o *Itohã* (céu). Os índios, embora tenham ficado tristes, compreenderam e fizeram um pedido, de que o primeiro índio não se esquecesse do seu povo. Antes de partir para o *Itohã*, o primeiro índio revelou seu nome: *Txopai* (VALLE, 2001). Esta é a narrativa de *Txopai Itohã*, a qual relata a origem dos Pataxó e que ainda hoje é recontado por lideranças indígenas, como foi possível observar durante a realização da Festa das Águas Pataxó em Carmésia de 2017<sup>58</sup>. De acordo com parte do relato Pataxó transcrito por Valle

---

<sup>57</sup> Importante ressaltar que mesmo após cinco séculos de contatos e trocas culturais, desde o período de colonização brasileira até os dias atuais, o mito fundador de *Txopai Itohã* permanece e alimenta a cultura Pataxó, conferindo-lhe sentido e significado, conforme destacado por Valle (2001).

<sup>58</sup> A Festa das Águas dos Pataxó em Carmésia é uma celebração que para os indígenas simboliza a chegada das chuvas e é também um clamor pela preservação da natureza. A festa é aberta ao público, na qual são realizadas manifestações culturais dos Pataxó, como danças, jogos tradicionais, pintura corporal, exposição e venda de artesanato, preparo de comidas típicas e brincadeiras, na perspectiva de apresentar a cultura Pataxó aos "não-índios". Neste sentido, a festa é também apontada por Deus e Rodrigues (2015) como uma estratégia de desenvolvimento identitária promovida através do etnoturismo e conta com a participação da população e de escolas públicas de Carmésia, Guanhães, Ipatinga e até mesmo de municípios mais distantes, como Betim e Belo Horizonte, que promovem excursões para a comunidade indígena no dia da celebração.

(2001): “Pataxó é água da chuva batendo na terra, nas pedras, indo embora para o rio e o mar.” (VALLE, 2001, p. 62).

O que se observa a partir da narrativa anterior é um profundo vínculo entre os Pataxó e o meio ambiente, com destaque para a água, que constitui um elemento estruturante da própria comunidade. E essa integração entre natureza e vida cotidiana retratada pelo mito de fundação é enfatizada em episódios marcantes da história Pataxó, como no relato de Katão Pataxó (2000) que diz:

A nossa preocupação é de não destruir a floresta, por isso estamos sempre mudando de território. Durante as mudanças, passávamos por terras que tinha muita água, animais, frutos e pássaros para garantir a sobrevivência do meu povo. É da floresta que nós não só colhemos o alimento, mas também a medicina (PATAXÓ, 2000, p. 14.).

Essa relação íntima e estreita com a natureza também é retratada em trabalhos acadêmicos que analisam a cultura Pataxó, como os de Bomfim (2012) e Grünewald (1999), nos dados coletados em campo durante a primeira incursão realizada para a presente pesquisa<sup>59</sup> e, ainda, em outros materiais como, por exemplo, em documentário produzido pela emissora de televisão Rede Minas que apresenta uma entrevista do cacique Mezaque Silva de Jesus, liderança de uma das aldeias Pataxó em Carmésia, falando sobre o racionamento de água na sede urbana do município e nas preocupações dos Pataxó para o futuro da TI Fazenda Guarani.

O vínculo entre os Pataxó e o meio ambiente é um aspecto a ser explorado a partir da avaliação da percepção da sociedade envolvente sobre a comunidade indígena, que investigou as formas nas quais os índios se relacionam com o lugar na visão da população não-indígena do município. Além disso, sempre que isto se mostrou pertinente, outras percepções da sociedade envolvente foram aprofundadas de forma correlacionada às tradições e costumes dos Pataxó, sempre com o propósito de verificar a forma pela qual os modos de vida derivados da cultura são percebidos pelo morador não-índio de Carmésia.

---

<sup>59</sup> Reconhecimento de campo realizado entre os dias 4 e 5 de outubro de 2017.

Após retratar brevemente alguns aspectos étnicos, etnológicos e socioculturais dos Pataxó, o tópico seguinte se deterá em abordar eventos marcantes da história do segmento da etnia domiciliado em Carmésia e que desencadearam no processo de diáspora do sul da Bahia às Minas Gerais.

### 3.2 *Pataxó Muká Mukau*<sup>60</sup>: história da Terra Indígena Fazenda Guarani e da comunidade indígena Pataxó em Carmésia

De acordo com o relato de Katão Pataxó (2000), os Pataxó possuíam tradicionalmente como característica cultural fundamental o nomadismo, motivados pela “preocupação de não destruir a floresta.” (PATAXÓ, 2000, p. 14). No entanto, o processo de transitoriedade dos Pataxó do sul da Bahia às Minas Gerais possui outras motivações que não apenas o conservacionismo ecológico. Deste modo, ao invés do nomadismo, trabalharemos com a ideia de diáspora.

Conforme definições do Dicionário Online de Português<sup>61</sup>, o termo diáspora<sup>62</sup> significa a separação de um povo ou de muitas pessoas, por diversos lugares, geralmente causada por perseguição política, religiosa, ética ou por preconceito. A diáspora, neste sentido, é sobretudo motivada por uma situação de violência externa, seja ela materializada fisicamente ou não. Neste estudo, optou-se por empregar a concepção de diáspora para tratar a violência sofrida pelos Pataxó a partir do episódio conhecido por “Fogo de 51”, relatado por pesquisadores e, pelos próprios indígenas, como um dos fatores motivacionais para a migração Pataxó da Bahia a Minas Gerais.

O termo diáspora é também utilizado por Grünewald (2015) para designar o trânsito territorial dos Pataxó, sobretudo a partir da continuidade da expansão da sociedade brasileira, notadamente evidenciada pela construção do Parque Nacional do Monte Pascoal em 1961; e

---

<sup>60</sup> Trecho de uma música Pataxó cantada pelos índios na celebração da Festa das Águas. Apontada por lideranças locais como uma das mais belas canções Pataxó atualmente, a letra quer dizer Pataxó Unir Reunir e se refere a uma convocação da comunidade.

<sup>61</sup> Dicionário Online de Português disponível através do link: <<https://www.dicio.com.br/>> Acesso em 27 de maio de 2018.

<sup>62</sup> O termo remetia, clássica e primordialmente, à diáspora dos judeus, à época do Império Romano. Posteriormente, o termo foi expandido para vivências de outras comunidades e, por isso, hoje há referências às diásporas africana (no período escravista), armênic (à época da II Grande Guerra), etc.

do “Fogo de 51”, conflito travado com latifundiários na região de Prado/BA e que culminou com a morte de dezenas de indígenas, forçando-os a se articular em busca de soluções para o conflito territorial.

O “Fogo de 51”, também denominado pelos Pataxó como massacre de 51, é apontado como uma das principais causas pelas quais esses teriam se dispersado e distanciado do seu território tradicional, no sul da Bahia. O relato seguinte, de autoria de um índio Pataxó, descreve o episódio:

Eu vou contar o que aconteceu na minha aldeia no ano de 1951. Já fazia muito tempo que os caciques estavam lutando para conquistarem nossas terras. Um certo dia, dois civilizados chegaram em nossa aldeia, passando por gente civilizada do governo, e conseguiram conquistar a credibilidade dos índios. Em seguida, convidaram um grupo de índios para visitarem o lugarejo chamado Corumbau. Ali, os forasteiros passaram por marcadores de terras. Na realidade, a intenção deles era assaltar o lugar e colocar toda a culpa nos índios. Após esta confusão, os Pataxó foram vistos como maus elementos e a aldeia transformou-se em campo de guerra e massacre dos índios. Numa noite, os policiais de vários municípios se juntaram e cercaram a aldeia, colocaram fogo nas casas, atiraram nos índios que fugiam apavorados. Outros não tinham nem chance de fugir, morriam ali mesmo. Os poucos índios que conseguiram fugir, para sobreviver, tiveram que trabalhar como escravos nas fazendas. (...) O tempo foi passando, os índios foram se organizando, até que conseguiram ficar fortes novamente, para continuar lutando por suas terras. Os fazendeiros e os policiais, com medo de perderem o trabalho escravo dos índios, ameaçaram matá-los, se retornassem à aldeia. Mesmo com grandes dificuldades, os índios enfrentaram, para morrer ou viver. Os caciques realizaram várias viagens a Brasília, mas, infelizmente, não conseguiram suas terras. Mesmo assim, faziam suas roças. Mas, para infelicidade e desespero dos agricultores indígenas, os policiais vinham e destruíam todas as plantações e ameaçavam os índios. Só que eles eram fortes e não desistiam da luta. Essa triste situação do povo Pataxó teve uma longa duração. Um certo dia, felizmente, surgiu a demarcação de um pedaço de terra (PATAXÓ, 1997, p. 28-29).

Esse relato é também reproduzido, com algumas variações, por Katão Pataxó (2000). Entre os pontos de maior similaridade estão o assalto forjado por “civilizados” que teriam se aproximado dos índios com o discurso de que queriam ajudá-los, mas que queriam, na realidade, incriminá-los; e o processo de disputas entre Pataxó e não-índios que culminou em violência exercida pela polícia no tratamento dado à situação que se desencadeou. A partir de então, os Pataxó, que já enfrentavam situações de conflito com proprietários de terras, se

dispersaram em grupos, em um processo de diáspora que desarticulou as suas comunidades, e os conduziu a buscar novas alternativas de vida em outros lugares.

Depois do massacre de 1951, um grupo de Pataxó partiu da Aldeia Barra Velha em busca de um lugar onde pudesse morar sem haver morte como a que aconteceu de onde estavam saindo. Todos estavam tristes por não ter respeito e muito menos direito às suas terras (PATAXÓ, 2000, p. 16).

O “Fogo de 51” é também narrado por Grunewald (1999) como um dos motivadores para a diáspora Pataxó:

Se a única aldeia dos Pataxó do Extremo Sul era a de Barra Velha na primeira metade deste século, sabe-se que os Pataxó sempre foram índios de caminhar muito, em grandes deslocamentos nos quais faziam trocas, ou seja, estabeleciam relações comerciais — e deve-se perceber que através de uma diáspora a partir de Barra Velha em 1951, novas aldeias surgiram, inclusive a de Mata Medonha, localizada no distrito de Santo Antônio, município de Santa Cruz Cabralia (GRÜNEWALD, 1999, p. 132).

E a diáspora Pataxó foi intensificada com a delimitação do Parque Nacional do Monte Pascoal em 1961 (GRÜNEWALD, 2015), acontecimento que também tem sido retratado como de relevância para o deslocamento territorial dessa comunidade indígena.

Pataxó é um grupo falante do português que, expropriado de suas terras durante momentos de expansão da sociedade brasileira — ou, muito marcadamente, pela situação da criação do Parque Nacional do Monte Pascoal, em 1961 —, passou por diásporas e teve, depois, que reconquistar seus territórios (GRÜNEWALD, 2015, p. 45-46)

Nesse contexto, uma das soluções encontradas pelos Pataxó foi a migração para o estado de Minas Gerais, em virtude da oportunidade que se abriu aí com a desativação do “presídio indígena” estabelecido na TI Fazenda Guarani durante o regime militar brasileiro (ISA, 2012), que passado a não mais ser utilizado mais com tal finalidade passou ao *status* potencial de domicílio indígena, tendo abrigado inicialmente índios Krenak e Pataxó

desterritorializados em função do projeto de expansão da sociedade nacional que vigorou desde as cruzadas dos bandeirantes no século XVI até a segunda metade do século XX.

Segundo matéria reproduzida pelo ISA (2012), a Terra Indígena Fazenda Guarani foi instalada em 1972, a partir da permuta de terras estabelecida entre o governo do estado de Minas Gerais e a FUNAI, com a finalidade de resolver o imbróglio decorrente da intensa disputa entre índios Krenak e posseiros que arrendaram lotes nos arredores das terras da etnia. A Fazenda Guarani, que pertencia à Polícia Militar mineira, recebeu então os Krenak, porém não apenas eles, mas também um Reformatório Agrícola onde índios pretensamente “transgressores” foram confinados no regime militar.

O Reformatório Krenak foi criado em 1969 juntamente com a FUNAI e a Guarda Rural Indígena (GRIN), no intuito de reorganizar a política indigenista brasileira<sup>63</sup>, tendo sido classificado por um boletim informativo da FUNAI de 1972 como um lugar para a “reeducação de índios aculturados que transgrediam os princípios norteadores da conduta tribal, e cujos próprios chefes, quando não conseguiam resguardar a ordem na tribo, recorriam à FUNAI visando restaurar a hierarquia nas suas comunidades” (ISA, 2012). Na prática, o reformatório constituía uma prisão indígena que integrava a engrenagem política e social do período militar, marcado pela forte repressão estatal aos setores populares e pelo cerceamento das liberdades individuais. Funcionando inicialmente em uma área extinta do Posto Indígena Guido Marlière, no município de Resplendor/MG, o Reformatório era gerido pela Polícia Militar por meio de um convênio com a FUNAI. Depois, como já retratado, em virtude de conflitos de terras com posseiros da região, foi transferido para a TI Fazenda Guarani, em Carmésia.

---

<sup>63</sup> Quanto às formas de tratamento do governo brasileiro em relação aos indígenas, o Relatório da Comissão da Verdade aponta a existência de duas fases, uma na qual o governo acobertaria órgãos e pessoas que não respeitavam os direitos dos indígenas. Nessa época, comunidades indígenas perdiam suas terras de maneira ilegal e os governos faziam “vistas grossas”. E outra, já sob o regime militar, em que o governo reestruturou a política e criou suas próprias ferramentas de regulação e repressão aos indígenas. Um dos motivadores dessa mudança foi o dossiê conhecido por “Relatório Figueiredo”. Divulgado em 1968 e redigido pelo procurador-geral Jader de Figueiredo Correia, que buscou avaliar e investigar o trabalho do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910 com a função de dar assistência “inserir” o índio na sociedade, o Relatório Figueiredo apontou a realização de torturas contra indígenas, vendas de crianças, trabalho e prostituição forçada, extermínio de tribos através de explosivos, disseminação de vírus em aldeias e inúmeros casos de corrupção. A repercussão do relatório foi internacional e a mídia global passou a exigir que a ONU investigasse os crimes, que teriam acontecido majoritariamente na década de 60. Por essa razão, o governo militar resolve por reformular a política indigenista brasileira. (ISA, 2018).

Em entrevista a Coelho (2009), o índio Ailton Krenak fala sobre o assentamento de indígenas no Posto Indígena Guido Marlière, de seus conflitos com os posseiros de terras e do processo de reassentamento dos índios na TI Fazenda Guarani:

Naquele lugar [Posto Indígena Guido Marlière] houve um massacre causado pelos colonos. Incendiaram a aldeia, fuzilaram crianças e as mulheres e mataram muitos a facção. Isso ocorreu no final dos anos 1940 e 1950 e não havia ali nenhuma família instalada pacificamente. Até 1970, toda a minha gente permaneceu naquele lugar algum tempo – uns por três meses, por um ano e meio – quando da refrega com os colonos. Acabaram todos expulsos. As últimas famílias que persistiam em permanecer foram arrancadas de lá, amarradas em correntes em cima de caminhões e despejadas em outro sítio, que a Secretaria da Agricultura de Minas Gerais trocou com a Fundação Nacional do Índio (Funai) a fim de liberar terra indígena para a colonização. Despejaram os índios em propriedades da Corregedoria da Polícia, numa Colônia Penal, ou coisa assim. A perspectiva era aniquilar mesmo com o resto das famílias dos índios. Nesse lugar chamado Fazenda Guarani, em Carmésia, foram despejadas algumas famílias (COELHO, 2009, p. 193).

Apontado pelo Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade (CNV) como um campo de concentração indígena, o Reformatório Krenak teria confinado, entre 1969 e 1972, índios de 17 etnias de oito estados. Já a Fazenda Guarani, entre 1973 e 1979, confinou índios de 13 etnias, provenientes de oito estados do Brasil, segundo informações da Cartografia de Ataques Contra Indígenas (CACI) do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Marcado historicamente como um lugar no qual era exercida forte violência contra os indígenas, a TI Fazenda Guarani, após o encerramento das atividades do reformatório, passou a ser a moradia de um grupo Pataxó que lá se instalou depois de saírem de suas áreas no sul da Bahia.

Deste modo, os Pataxó domiciliados na TI Fazenda Guarani chegaram na região de Carmésia na década de 70 (século XX), após a dispersão da sua população impulsionada pelo “Fogo de 51” e a redução das terras indígenas no sul da Bahia em virtude da delimitação do Parque Nacional do Monte Pascoal pelo IBAMA (DEUS; RODRIGUES, 2015), momento em que “a floresta deixou de pertencer ao índio” (GRÜNEWALD, 1999, p. 66). Outro fator que contribuiu para a dispersão dos Pataxó no sul da Bahia foi a inauguração da rodovia BR-101, em 1974, processo em que se promoveu amplo desmatamento e que possibilitou a implantação, aí, de grandes empreendimentos madeireiros (incluindo serrarias e carvoarias) e pecuários (GRÜNEWALD, 1999).

Os primeiros anos do século XX marcaram, portanto, a história dos Pataxó, devido aos eventos mencionados, os quais foram os principais responsáveis pela desarticulação territorial dos Pataxó no sul da Bahia e do seu posterior estabelecimento na TI Fazenda Guarani, em Carmésia, iniciando uma nova forma de sociabilidade dessa etnia em um lugar com características geográficas bastante distintas das suas áreas de assentamento originais. Novamente, o contato intercultural se apresentava como um desafio para os Pataxó e, mais uma vez, eles teriam de se reinventar.

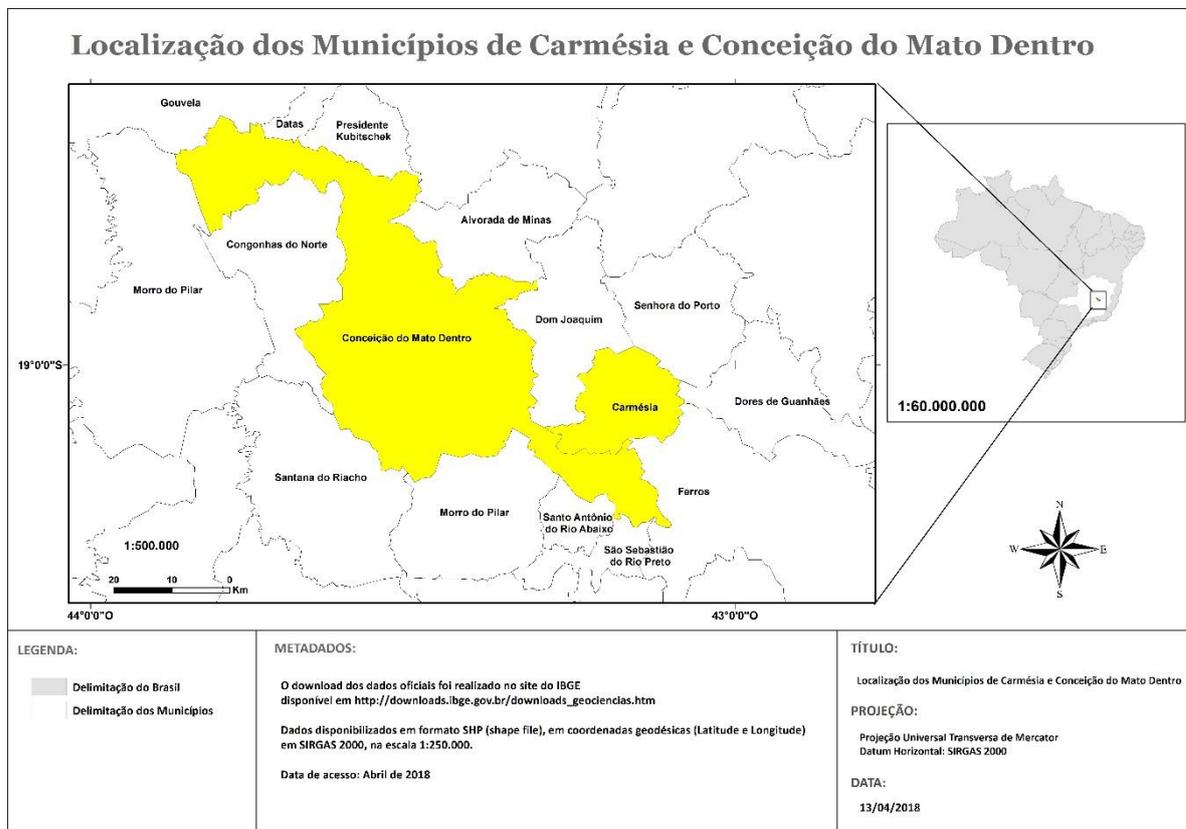
### 3.3 A sociedade envolvente: características históricas e sociodemográficas do município de Carmésia

Segundo o portal IBGE Cidades, a história de Carmésia está relacionada à chegada de bandeirantes, garimpeiros e sertanistas na região do vale do Rio Doce, e que motivados pela descoberta das minas do Serro Frio<sup>64</sup> se dirigiram rumo ao território onde hoje atualmente se encontra Conceição do Mato Dentro, do qual Carmésia (anteriormente denominada Viamão), fazia parte. O mapa seguinte destaca a proximidade entre os dois municípios.

---

<sup>64</sup> No início do século 18, uma expedição chefiada pelo bandeirante Antônio Soares Ferreira descobriu jazidas de ouro na região para, em 1720, a coroa portuguesa instituir oficialmente a comarca do Serro Frio. O lugar ficou conhecido por suas riquezas minerais, como a lavra de diamantes. (WERNECK, 2014).

**Mapa 4** - Localização do município de Carmésia, com destaque para sua proximidade em relação a Conceição do Mato Dentro



Fonte: DIAS NETO (2018).

Registra-se historicamente que o município de Carmésia, envolto por montanhas, rios e terras férteis, acabou se tornando uma “porta de entrada” para o vale do Rio Doce, tendo possuído, nos primórdios do processo de ocupação da região pelos não-índios, uma das poucas estradas que se comunicavam com a capital das Minas Gerais. No entanto, pelo fato de Conceição do Mato Dentro ser um lugar dotado de maior dinamismo econômico e, conseqüentemente, social, Carmésia acabou ocupando papel secundário nas relações sócio-espaciais regionais, tendo permanecido categorizado como distrito de Conceição do Mato Dentro até o ano de 1938, quando passou a integrar o município de Dom Joaquim (até 1962), ano que marca a sua emancipação política como município mineiro.



**Foto 1** - Foto panorâmica do município de Carmésia (Fonte: DIAS NETO, 2018).

Através do estudo dos relatos históricos dessa região nota-se um forte vínculo do lugar com o período do Brasil expansionista, uma vez que o seu “desbravamento” foi iniciado a partir de meados do século XVIII pelos sertanistas Gaspar Soares, Manoel Corrêa de Paiva, Joaquim Barbosa e Gabriel Ponce de Lion, período no qual as expedições ao interior do que hoje se constitui o território nacional, em busca de metais preciosos, acabou determinando a configuração social, política e econômica daquela época.

De forma geral, no contexto do expansionismo brasileiro é que tiveram que se situar/se posicionar os povos indígenas e, para a região do vale do Rio Doce, o processo não foi diferente. Motivados por interesses distintos, os bandeirantes e os indígenas travaram conflitos pelo domínio do território, os primeiros com a finalidade de explorar as riquezas da terra recém descoberta; e os segundos, com a intenção de preservar a soberania territorial de suas áreas tradicionais de ocupação.

A ocupação do vale do Rio Doce por não-índios, antes habitado por índios Botocudos<sup>65</sup>, foi marcada por conflitos desses últimos com os colonos no período do Brasil oitocentista. De acordo com resgate histórico realizado por Horta (1998), os Botocudos habitavam, no século XIX, as regiões dos vales dos Rios Doce, Mucuri e Jequitinhonha, os quais, por suas riquezas naturais e minerais tornaram-se alvo da conquista, “desbravamento” e intenções “civilizadoras” da sociedade hegemônica portuguesa e, depois, brasileira. Os Botocudos

---

<sup>65</sup> “O território original dos Botocudos era a Mata Atlântica no Baixo Recôncavo Baiano, tendo sido expulsos do litoral pelos Tupi, quando passaram a ocupar a faixa de floresta paralela, conhecida por Floresta Latifoliada Tropical Úmida da Encosta ou Mata Pluvial Tropical, localizada entre a Mata Atlântica e o rebordo do Planalto. Depois do século XIX deslocaram-se para o sul, atingindo o rio Doce em Minas Gerais e Espírito Santo.” (ISA, 2018).

(assim classificados pelo uso do botoque em orelhas e lábios), ficaram notabilizados por sua forte resistência ao avanço da civilização europeia e por suas habilidades para a guerra, tendo constituído um grupo indígena (família) temido pelos colonos, que os acusavam de antropofagia<sup>66</sup> para convencer outras etnias a se aliarem a eles para combatê-los, adotando como estratégia de conquista, que tais grupos a eles aliados/subordinados, se submetessem ao aldeamento em troca de proteção e acesso aos bens da sociedade dominante, como armas de fogo. Por essa razão, estabeleceram-se conflitos dos Botocudos com outras comunidades indígenas, com destaque para os Maxakali e os Pataxó.

Entre os grupos que integravam os Botocudos, os Krenak são apontados como os últimos remanescentes (ISA, 2018). Trata-se de uma etnia que, atualmente, mantém relação de proximidade com os Pataxó, em virtude do Reformatório Krenak que migrou para a TI Fazenda Guarani, do deslocamento dos Pataxó para Minas Gerais derivado do “Fogo de 51” e da delimitação do Parque Nacional do Monte Pascoal anos mais tarde. Essa proximidade, estabelecida no período histórico mais recente, entre os Pataxó e os Krenak pode ser observada no relato a seguir, de Pataxó (1997): “A pequena comunidade de índios Pataxó, que atualmente reside no Posto Indígena Guarani, município de Carmésia, são aproximadamente 220 índios, incluindo alguns Krenak” (PATAXÓ, 1997).

Pode-se refletir, nesta perspectiva, sobre o caráter da região na qual Carmésia está inserida em termos do contato aí estabelecido entre indígenas e sociedade envolvente, uma vez que tal processo foi historicamente marcado pelo conflito. O lugar possui, contudo, como características naturais e geográficas, um ambiente adequado para o desenvolvimento dos modos de vida de populações indígenas, de maior proximidade com a natureza.

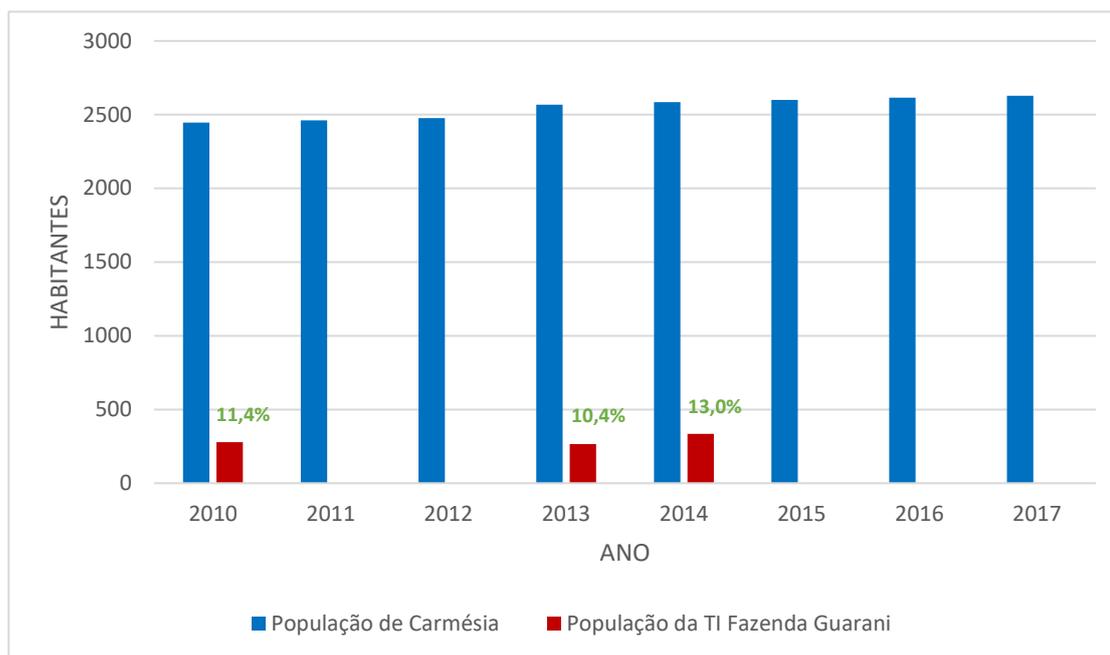
Por outro lado, em termos sociodemográficos, de acordo com parâmetros definidos pelo IBGE<sup>67</sup>, Carmésia pode ser classificado como um município de pequeno porte. O gráfico a seguir apresenta o quantitativo da população carmesense, com destaque para a população indígena da TI Fazenda Guarani nos anos em que houve registros desse dado e o percentual de participação dos índios no contingente populacional do município.

---

<sup>66</sup> Os rituais antropofágicos eram práticas culturais características e exclusivas dos Tupi da Costa (ou Tupinambás); e não de povos tapuias (Macro-Jê), como os Borum (“Botocudos”).

<sup>67</sup> Segundo o IBGE, são considerados municípios de pequeno porte aqueles que possuem até 50 mil habitantes.

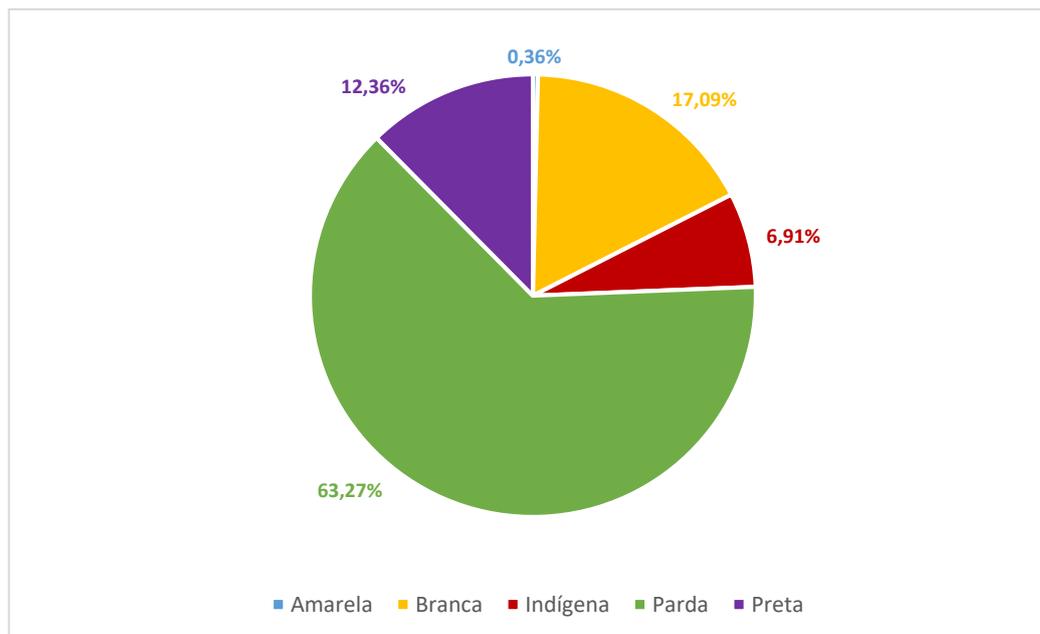
**Gráfico 2** - População de Carmésia, população da TI Fazenda Guarani e % de participação da TI na população total do município



Fonte: IBGE

O que se observa no gráfico é que a participação indígena no contingente populacional do município é crescente e significativa, haja vista que no ano de 2014 representou 13,0% do seu total. Ainda conforme dados do Censo de 2010 (o último realizado pelo IBGE no Brasil), 46,4% dos moradores localizavam-se na zona rural de Carmésia, e 53,6% na área urbana. Quanto à categorização por sexo, 50,1% eram mulheres e 49,9% eram homens. No total, foram contabilizados 751 domicílios ocupados, o que representa uma média de 3,5 moradores por domicílio.

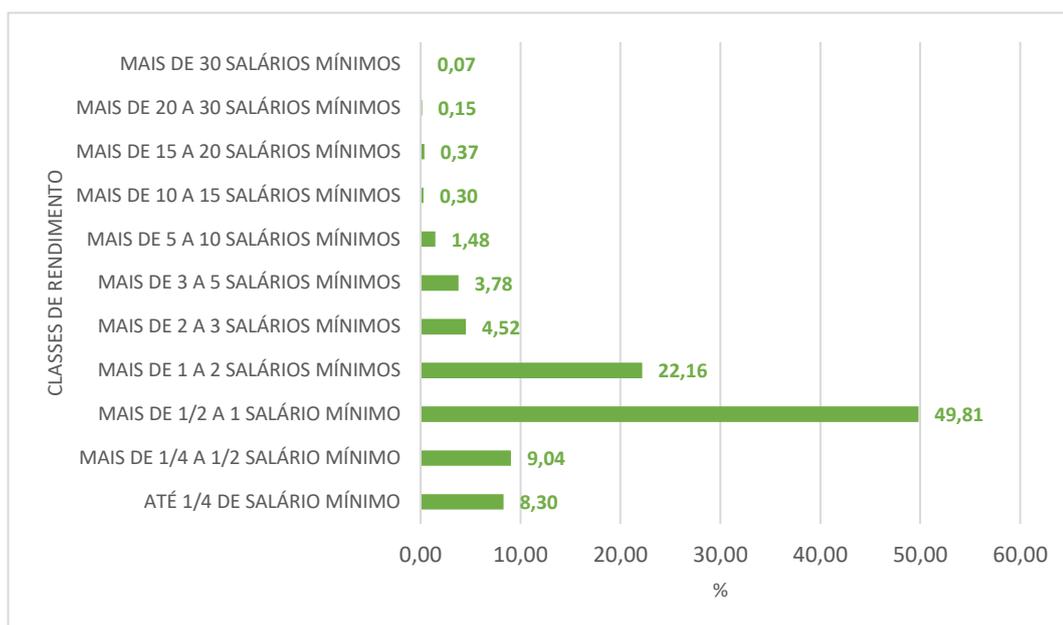
Os dados do IBGE mostram ainda que, em 2010, 15,2% da população com 15 anos ou mais de idade era analfabeta. O gráfico seguinte apresenta o percentual da população analfabeta por cor/raça.

**Gráfico 3 - Analfabetos em Carmésia por cor/raça**

Fonte: IBGE

A maior parcela da população analfabeta do município é composta por pessoas “pardas”, seguida por brancos, pretos e indígenas, que dentre os cinco estratos de cor/raça ocuparam o quarto lugar no *ranking* do analfabetismo. Vale ressaltar, ao analisar a demografia local, que o envolvimento com a educação tem marcado a organização da comunidade indígena Pataxó na TI Fazenda Guarani, com destaque para o estabelecimento do Grupo de Pesquisadores Pataxó em 1998 e sua atuação tanto na Bahia quanto em Minas Gerais, além do desenvolvimento do curso de formação de educadores indígenas na UFMG com destacada participação, aí, de Pataxós, a publicação de livros por parte de Pataxós da TI Fazenda Guarani (PATAXÓ, 1997) e a graduação em cursos de nível superior pelos indígenas, aspectos que retratam o seu engajamento com a educação e se refletem nos indicadores educacionais do município.

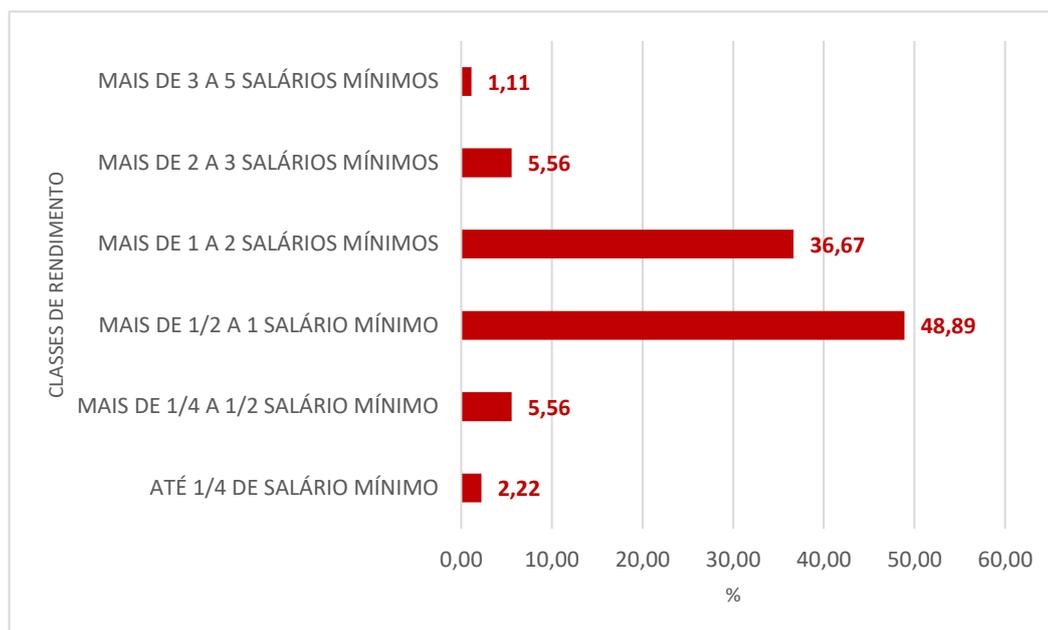
Em relação à renda, 29,1% da população se declarou sem rendimento. Já entre os 70,9% que declararam possuir algum tipo de renda, a maioria afirmou receber entre meio e um salário mínimo, conforme representado no gráfico a seguir.

**Gráfico 4 - Classes de rendimento nominal mensal em Carmésia**

Fonte: IBGE

No que diz respeito à renda por cor/raça, 47,0% da população indígena recenseada declarou-se sem rendimentos, percentual superior àquele apresentado pelo total do município. Entre os que afirmaram possuir alguma renda, a maioria declarou receber, mensalmente, entre meio e um salário mínimo, seguindo a tendência da totalidade do município.

**Gráfico 5** - Classes de rendimento nominal mensal dos moradores indígenas de Carmésia



Fonte: IBGE

De acordo com Grunewald (1999), os Pataxó de Carmésia vivem da piscicultura, horticultura e venda de artesanato miúdo (brincos, pulseiras, pentes, colares...), comercializado, principalmente, em Belo Horizonte, mas também na própria comunidade, sobretudo na ocasião da Festa das Águas.

Segundo o Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil, Carmésia pode ser classificado como um município de desenvolvimento humano médio, segundo parâmetros estabelecidos pelo Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) para esta avaliação. A dimensão de melhor desempenho no índice foi a longevidade, seguida pela renda e, em último lugar, a educação. Por fim, destaca-se que o *site* oficial da Prefeitura de Carmésia retrata a presença da comunidade indígena Pataxó da seguinte forma:

Destaca-se como ponto positivo a existência de uma reserva indígena no município de Carmésia, fato que agrega valores culturais. A reserva indígena Guarani é um atrativo relevante, tanto no contexto natural quanto no contexto cultural, podendo ser considerado como o maior atrativo turístico. Será possível realizar o turismo de forma consciente e eficaz, resgatando a cultura indígena, revitalizando seu ambiente natural e promovendo sua divulgação de maneira sustentável. Estes cuidados devem ser tomados para não ocorrer a aculturação destas tribos e o resgate do ambiente

natural. Possui 3.279 hectares onde vivem cerca de 280 indígenas da etnia Pataxó, distribuídos em três tribos.

Fonte: Portal da Prefeitura de Carmésia, maio de 2018.  
<<http://carmesia.mg.gov.br/historia/>> Acesso em 08 de maio de 2018.

O relato do portal da Prefeitura apresenta uma percepção positiva acerca da TI Fazenda Guarani e da presença das comunidades Pataxó no município, destacando-as como um aspecto cultural de valor positivo. O propósito deste trabalho é revelar se o discurso oficial da municipalidade, na prática, se traduz em percepções reais da comunidade indígena pela sociedade envolvente. É sobre isso o que dissertam as linhas subsequentes a este capítulo.

## CAPÍTULO 4 - ETNOGEOGRAFIA DA RELAÇÃO ENTRE A SOCIEDADE ENVOLVENTE DE CARMÉSIA/MG E A COMUNIDADE INDÍGENA PATAXÓ DA TI FAZENDA GUARANI

Este capítulo tem por finalidade apresentar a análise dos dados levantados em campo através da experiência etnográfica/etnogeográfica vivenciada em Carmésia e estabelecida por intermédio dos diálogos realizados com moradores, das observações do cotidiano do município e participação dos índios na vida da cidade e das entrevistas semiestruturadas aplicadas<sup>68</sup>.

Nossa primeira incursão a campo se deu em outubro de 2017, por ocasião da Festa das Águas daquele ano, oportunidade em que pudemos proceder ao reconhecimento de campo, além de conhecer algumas lideranças indígenas e observar a interação dos índios com a comunidade mais ampla no contexto da festa. Este momento foi importante, pois, de acordo com as entrevistas realizadas, as festas indígenas são percebidas pela população de Carmésia como um elemento topofílico da relação entre a comunidade indígena Pataxó e o município; e, portanto, presenciar as interações estabelecidas na ocasião da Festa das Águas foi uma experiência relevante para a composição deste trabalho. Depois, em junho de 2018, num trabalho de campo mais sistemático e prolongado, foram realizadas entrevistas com os moradores de Carmésia e aplicados os mapas mentais junto a alunos do ensino fundamental da Escola Municipal Cônego Bento, os quais serão analisados no capítulo 6 desta dissertação.

Na sequência, os questionários aplicados foram checados e, os dados coletados, inseridos no banco de dados da pesquisa, permitindo sua sistematização, estruturação e análise/interpretação. Por intermédio da análise de discurso, foi possível observar as questões que serão exploradas com profundidade na sequência.

Ressalte-se que a análise de discurso, de acordo com Orlandi (2009), é uma ferramenta analítica importante na busca pela compreensão dos sentidos empregados pelos sujeitos em sua linguagem. Em contrapartida, os sentidos do sujeito estão relacionados à sua percepção do mundo (TUAN, 2012). E, ao se relacionar aos sentidos e à subjetividade a análise de

---

<sup>68</sup> Para composição deste trabalho foram realizadas 38 entrevistas em profundidade e, aproximadamente, 45-50 interações informais.

discurso e se aproxima, também, da concepção de Lugar. É pertinente observar que Orlandi (2009) explora a ideia de que o discurso torna possível tanto a permanência e a continuidade quanto o deslocamento e a transformação dos sujeitos, característica que o aproxima da estabilidade e da transitoriedade do Lugar, o que nos permite situar o Lugar no/pelo discurso: através do discurso, o Lugar é revelado; e é justamente isso que buscaremos a seguir, revelar a percepção dos carmesenses sobre a comunidade indígena Pataxó a partir das entrevistas e conversas realizadas, através do discurso dos entrevistados, evidenciando o Lugar percebido pela população de Carmésia.

O caráter simbólico que perpassa a análise de discurso a aproxima também da análise semiótica da cultura de Geertz (2008), uma vez que segundo o autor a busca pelo significado e interpretação das culturas é o que deve nortear os trabalhos etnográficos e, na perspectiva de Orlandi (2009), o discurso revela os sentidos dos sujeitos, ou seja, carrega as suas intenções e interesses. Isso quer dizer que a análise de discurso não deve se contentar em avaliar apenas o conteúdo do que foi captado através das conversas/entrevistas, mas deve também buscar compreender os aspectos simbólicos que orientaram o sujeito a emitir uma ou outra opinião, se posicionando desta ou daquela maneira, e é exatamente isso que objetivamos nas análises que se seguem.

Através da busca por padrões coletivos no discurso dos moradores de Carmésia e da análise dos seus significados, investigamos a percepção da sociedade envolvente a respeito da comunidade indígena Pataxó. Por essa razão, a transcrição *ipsis literis* de recortes das entrevistas foi um recurso analítico importante adotado neste trabalho de pesquisa. Isso significa dizer que todas as análises realizadas no corpo deste documento partiram do discurso dos próprios sujeitos que compõem o universo de pesquisa analisado, bem como suas nuances, contradições e complementaridades, tomando como pressuposto o princípio fenomenológico da intencionalidade da ação perceptiva, pois, se toda perspectiva subjetiva é intencional e, assim sendo, revela a consciência de algo através da forma pela qual o indivíduo conhece e se apropria do mundo, o discurso do sujeito, dotado de intenção, possibilita a externalização de uma visão de mundo que, agregada com seus pares em um contexto coletivo, torna possível a formação de uma visão intersubjetiva da realidade. E é esta visão que nos empenhamos em identificar em nosso trabalho.

Em síntese, o capítulo está dividido em tópicos que buscam explorar os seguintes aspectos da relação/percepção dos carmesenses em relação à comunidade indígena Pataxó: elementos topofílicos, refletindo sobre quais são os vínculos afetivos dos habitantes de Carmésia em relação ao Lugar; elementos topofóbicos, paradoxos e nuances da relação entre a população de Carmésia e a comunidade indígena; percepção histórico-social da presença da comunidade indígena no município e avaliação da chegada dos índios na região; universo e campo simbólicos decorrentes da relação entre Carmésia e comunidade indígena; e as fronteiras e limites identificados entre esses dois grupos.

#### 4.1 Elementos topofílicos na percepção da sociedade envolvente de Carmésia em relação à comunidade indígena Pataxó: festas indígenas, visibilidade do município e atrativo turístico

A Topofilia, na perspectiva de Tuan (2012) e Amorim Filho (1999), pode ser entendida como a valoração positiva dos lugares. Os indivíduos, ao experimentarem/experienciarem determinado território (e, em termos fenomenológicos, vale lembrar a discussão sobre a intencionalidade da ação apresentada no tópico 1.2 *O encontro com a Fenomenologia: notas sobre as noções de consciência, intencionalidade e intersubjetividade*), atribuem a ele sentidos e significados diversos; e dos quais decorrerão emoções, sentimentos e condutas que marcarão posições na dinâmica de relacionamentos ali estabelecidas. Em outras palavras, a Topofilia pressupõe a existência de juízos de valor, denominados por Amorim Filho (1999) como valores topofílicos, nos quais o indivíduo manifesta afeição pelos lugares a partir da sua vivência e que se reflete nas interações sociais daquele território.

Com base nos dados levantados em Carmésia, o que pudemos observar é que a reflexão sobre quais são os elementos topofílicos na percepção da sociedade envolvente do município em relação à comunidade indígena Pataxó, se mostrou, antes de tudo, uma necessidade. Isso porque, performativamente ou não, em todas as entrevistas e diálogos estabelecidos com os carmesenses foram reportados elementos topofílicos em sua relação com a comunidade indígena Pataxó. Observamos que, em alguns casos, essa postura era mais uma tentativa de buscar manter certa neutralidade e distanciamento em relação ao tema e não criar para si nenhum tipo de problema com os “temidos” Pataxó, comportamento que aconteceu com alguma frequência, uma vez que se observou posicionamentos defensivos dos

carmenses em relação aos índios motivados por conflitos estabelecidos entre esses dois grupos em outros momentos<sup>69</sup>. Em outros casos, puderam ser identificadas “zonas de contato” entre índios e carmesenses conformadas a partir da percepção topofílica da comunidade indígena.

Durante as conversas estabelecidas com moradores de Carmésia, o principal elemento topofílico listado pela sociedade envolvente no que diz respeito à comunidade Pataxó foram as festas tradicionais organizadas pelos indígenas, com destaque para a Festa das Águas. A Festa das Águas é realizada anualmente nos dias 4 e 5 de outubro e tem por propósito, segundo os Pataxó, celebrar a chegada das chuvas e agradecer a Txopai e Niamissu (Deus) pela fartura de alimentos. Além disso, visa também reforçar a identidade e a cultura indígena, haja vista a importância simbólica da água para os Pataxó, pois, segundo a narrativa de Txopai, os Pataxó são filhos da água, “descendentes” de um ente da Natureza: a chuva.

Na Festa das Águas, os Pataxó cantam, dançam, contam suas histórias, fazem pinturas corporais, preparam comidas típicas e vendem artesanato para visitantes. É um momento de troca cultural, no qual os visitantes podem participar de brincadeiras e comer alimentos tradicionais; e também de geração de renda, ainda que em pequena escala, através da comercialização de seus produtos artesanais. As narrativas dos líderes indígenas prendem a atenção dos visitantes, que ajuntam-se em torno de uma espécie de teatro aberto para ouvir sobre a cultura Pataxó. Entre uma fala e outra, entoam-se cânticos em Patxohã e em português e são apresentadas danças. A cultura indígena é, então, exposta nesse momento. Ao longo da festa, são também realizados jogos e brincadeiras tradicionais, como a corrida do Maracá<sup>70</sup>, o tiro ao alvo com o arco e flecha e com a zarabatana<sup>71</sup> e o “derruba o toco”. Este é um momento de interação entre os Pataxó e os visitantes, que são convidados a participar, juntamente com os índios, dos jogos tradicionais. Durante toda a festa, observamos a fartura de comidas típicas disponibilizadas, com destaque para o oferecimento do cauim, bebida feita à base de mandioca e servida aos visitantes.

---

<sup>69</sup> Durante as entrevistas, os moradores de Carmésia relataram que os índios eram conhecidos na cidade pelas brigas que aconteciam durante a realização de festas na sede urbana do município, donde foi possível observar um certo temor dos entrevistados em relação aos Pataxó e as consequências que um relato negativo sobre os índios pudesse acarretar, aspecto que será tratado com maior acuidade no tópico 4.4 *Olhares da sociedade envolvente sobre a comunidade indígena Pataxó: universo e campo simbólicos*.

<sup>70</sup> Chocalho (termo Tupi).

<sup>71</sup> Termo de origem Karib.



**Foto 2** - “Teatro aberto” no qual são realizadas as cerimônias da Festa das Águas (Fonte: DIAS NETO, 2017)



**Foto 3** - Dança dos Pataxó durante a Festa das Águas (Fonte: DIAS NETO, 2017)



**Foto 4** - Momento em que lideranças indígenas falam aos participantes da Festa das Águas (Fonte: DIAS NETO, 2017)



**Foto 5** - Dança dos Pataxó durante a Festa das Águas (Fonte: DIAS NETO, 2017)

Conforme observamos em campo, a Festa das Águas consolidou-se como um importante elo de ligação entre os Pataxó e a sociedade envolvente, reconhecida pela última como um valor topofílico do Lugar. Porém, pudemos também perceber que a maioria das relações estabelecidas entre índios e não-índios no âmbito da festa baseava-se na visitação e na performance, pois, poucos foram os espaços de diálogo identificados entre os Patax o e os visitantes que não estivessem fundamentados na comercializa o ou na exposi o cultural. As conversas que ali se desenvolviam mostravam posi oes bem demarcadas, rígidas e pouco dinâmicas entre os índios, que queriam expor sua cultura; e os visitantes, que queriam “consumi-la”. Conversas triviais sobre o cotidiano e o dia-a-dia podiam ser notadas apenas entre índios e outros índios; e, de outro lado, entre não-índios e não-índios, mas não entre os dois distintos grupos, com exce o dos diálogos e rela oes estabelecidas pelos Patax o com o pessoal da SESAI que participava da festa, embora os índios se empenhassem em demonstrar sua receptividade e hospitalidade aos visitantes, ainda que as rela oes humanas entre os dois grupos em questão ( ndios e não-índios) na ocasião da Festa das  guas, em sua maioria, se estabeleam no plano da superficialidade performática delineada pelo viés da prática do

etnoturismo, conforme foi possível se observar *in loco*. Grunewald (1999), aliás, afirma na abertura de seu trabalho que “é face principalmente a uma experiência turística que os Pataxó se moldam como índios, ao gerar inclusive tradições a serem exibidas nas arenas estabelecidas por esse fenômeno” (GRÜNEWALD, 1999, p. 1). E as arenas turísticas, trabalhadas pelo autor como zonas de contato entre índios e não-índios, a propósito, são definidas por ele como “os espaços sociais onde ocorrem interações geradas pela atividade turística” (GRÜNEWALD, 1999, p. 3). Nesta perspectiva é que podemos entender a Festa das Águas em Carmésia como uma zona de contato entre a população do município e o Lugar, revelando-se ainda como um momento importante de (re)estabelecimento da cultura Pataxó.

Deus e Silva (2015), refletindo sobre o turismo em terras indígenas no leste brasileiro, avaliam a Festa das Águas como um elemento de emergência cultural e etnopolítica dos Pataxó em Carmésia, haja vista sua abertura e notada visibilidade por parte da comunidade em geral. Os autores destacam:

A articulação política do povo Pataxó interdigita-se com a organização de eventos turísticos, a exemplo da Festa das Águas, um ritual sazonal importante para o(s) Pataxó(s) de Carmésia e que coincide com o início da estação das chuvas na região, no mês de outubro. [...] Na perspectiva de apresentar a cultura Pataxó aos “não-índios”, escolas dos municípios de Carmésia, Guanhães, Ipatinga e até da capital do estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, realizam excursões para a aldeia no dia da festa. Os alunos e visitantes, além de assistirem às danças e brincadeiras são convidados a fazer pinturas, consumir comida típica e adquirir artesanato Pataxó (DEUS; SILVA, 2015, p. 213-214).

Podemos considerar, deste modo, a Festa das Águas como um evento que busca centralmente o resgate e (re)afirmação da identidade Pataxó ante à sociedade em geral, e que opera, em Carmésia, como uma importante zona de contato entre a comunidade indígena e o próprio município, tendo sido inclusive reconhecida pelos moradores da cidade como um elemento topofílico de sua relação com o Lugar.

A ideia de zona de contato, trabalhada por Grunewald (1999) e adaptada pelo autor a partir do trabalho do antropólogo James Clifford, pressupõe que as zonas de contato seriam compostas por “grupos separados geograficamente e historicamente (que) estabelecem relações concretas no presente” (CLIFFORD, 2016, p. 7), como se pode observar precisamente na

relação hoje constituída entre os Pataxó e a cidade de Carmésia, separados geograficamente em virtude da própria origem da etnia Pataxó, que se conecta ao sul do estado da Bahia; e, historicamente, pela formação da cidade de Carmésia a partir das “cruzadas” dos bandeirantes no território brasileiro em busca de riquezas e da imanência dos povos indígenas no Brasil desde os tempos pré-coloniais. Martins (1998), também com base em uma leitura de James Clifford, apresenta que as zonas de contato são “espaços onde pessoas de culturas diferentes se encontram, negociam e interagem em relações assimétricas de poder” (MARTINS, 1998, p. 262).

Nesta linha, Boaventura Sousa Santos, referindo-se também ao conceito de “zona de contato”, retoma as ideias da antropóloga Mary Louise Pratt, que define tais zonas de contato como “espaços sociais em que culturas díspares se encontram, enfrentam e entrechocam.” (SANTOS, 2003, p. 43). A noção de disparidade cultural apresentada pela autora, inclusive, demarca que as zonas de contato são um lugar de encontro, todavia, também, de enfrentamento, assimetricamente delimitado, conforme ressaltado pelo próprio Boaventura Sousa Santos, ao afirmar que “as zonas de contato são campos sociais em que diferentes mundos da vida normativos se encontram e defrontam” (SANTOS, 2003, p. 43). O autor, ainda refletindo sobre as características das zonas de contato, ressalta que:

As zonas de contato são, portanto, zonas em que ideias, saberes, formas de poder, universos simbólicos e agências normativas e rivais se encontram em condições desiguais e mutuamente se repelem, rejeitam, assimilam, imitam e subvertem, de modo a dar origem a constelações político-jurídicas de natureza híbrida em que é possível detectar o rasto da desigualdade das trocas (SANTOS, 2003, p. 44).

Encontramos convergência entre as ideias apresentadas por Boaventura Sousa Santos e aquelas empregadas neste trabalho de pesquisa. A começar pelo caráter simbólico inerente às zonas de contato, tal qual ressaltado pelo autor, pois, antes de tudo, a assimetria de poder intrínseca às zonas de contato promove confrontamentos de ordem simbólica, que podem se desdobrar em outras formas de conflito, inclusive materiais, e que sempre carregarão em si uma natureza ideológica. É o que buscamos sublinhar aqui, sobretudo, aos refletirmos sobre a etnogênese Pataxó em Carmésia e de como tal processo sociológico e etnopolítico tem sido

percebido, tanto pela sociedade envolvente, quanto pelos próprios índios. Este é um aspecto essencial nesta dissertação e que será retomado com maior acuidade na sequência.

Ademais, foi possível identificar que a assimetria de poder relatada pelos autores citados, é um aspecto observado na interação entre a sociedade envolvente e a comunidade indígena que tem sido percebido pela população de Carmésia como um fator negativo da presença da TI - uma vez que na percepção do carmesense o direito indígena os coloca em situação de desigualdade de poder frente aos índios; e que acaba se convertendo em uma fronteira para as relações socio-territoriais ali estabelecidas e opera como um elemento segregador e diferenciador entre os dois grupos sociais, tornando assim as relações mais superficiais e instrumentais<sup>72</sup>.

É sugestivo notar que as zonas de contato são marcadas por certa superficialidade e instrumentalidade das interações que acabam por delinear um baixo envolvimento entre os atores aí colocados em contato, aspecto também observado na Festa das Águas dos Pataxó em Carmésia, como já sinalizamos, o que permite que tal realidade possa ser categorizada como uma zona de contato entre a comunidade indígena Pataxó e o município. E, inclusive, essa zona de contato é percebida pela sociedade envolvente e citada como um aspecto positivo da presença da comunidade indígena em Carmésia, conforme podemos objetivamente observar nas seguintes falas<sup>73</sup>:

[A comunidade indígena] é um lugar bom, é bom em época de festa. Nas festas lá eles oferecem almoço, café, é bom demais na época de festa. O café tem de tudo, fruta, muita coisa. As danças, as lutas, é tudo chique demais (sic) (Morador de Carmésia, 77 anos)

---

<sup>72</sup> É curioso observar que, com a emergência de uma nova realidade em que se observa uma discriminação positiva das comunidades tradicionais pelo Estado, ocorre certa inversão de papéis (no plano da percepção): quem era antigamente o marginalizado, o oprimido (o índio), passa a ser visualizado como “privilegiado” pelos demais “subalternos” (não-índios) que vivem em seu entorno.

<sup>73</sup> A identidade dos entrevistados foi resguardada na apresentação *ipsis literis* de suas falas nesta dissertação, conforme informado aos mesmos no momento de solicitação da autorização para realização das entrevistas. Esse acordo é parte da estratégia empregada a partir da aplicação do pré-teste do questionário de pesquisa para que buscássemos respostas mais fidedignas e próximas a real percepção dos moradores de Carmésia em relação a comunidade indígena Pataxó, uma vez que os resultados do pré-teste evidenciaram por parte dos entrevistados, em alguns momentos, um posicionamento receoso no que dizia respeito a relatar como percebiam a comunidade indígena e como se davam as relações dos índios com a cidade e da cidade com os índios.

Fui bem recebida [na comunidade], [os Pataxó] serviram o que estavam preparando. Vai muita gente na aldeia, eles fazem Festa do Índio, Festa das Águas (sic) (Moradora de Carmésia, 72 anos)

Eles são muito bons lá dentro, fazem festa lá. Festa lá é bruta, dura de três a quatro dias (sic) (Morador de Carmésia, 64 anos)

A festa [das Águas] é maravilhosa, é uma tentativa de conservarem a cultura deles. (sic) (Morador de Carmésia, 71 anos)

As festas, são muito bonitas. Eles vestem as roupas típicas de índios, dançam, fazem o canto deles (sic) (Moradora de Carmésia, 67 anos)

Interessante para a cidade que recebe turistas, tem as festas ao longo do ano (sic) (Moradora de Carmésia, 36 anos)

Festa lá é muito boa, porque são muito fartos e acolhem bem as pessoas (sic) (Moradora de Carmésia, 59 anos)

[Os Pataxó] são receptivos, educados. [Há] Fartura, o que tiverem comendo você come junto. Festa tem muita fartura (sic) (Morador de Carmésia, 30 anos)

Fui [na comunidade indígena] na época das festas, são um povo farto que quer agradar os visitantes (sic) (Moradora de Carmésia, 26 anos)

Esses recortes das falas dos entrevistados revelam que é possível verificarmos, através do discurso dos moradores de Carmésia no que diz respeito às festas indígenas, sobretudo a Festa das Águas, a existência de um sentimento topofílico dos carmesenses em relação ao Lugar (habitado pelos índios). Os relatos foram apresentados por moradores quando questionados sobre o que pensam sobre a presença de uma Terra Indígena no município e sobre qual seria o aspecto mais atrativo na experiência vivenciada por eles de visita à comunidade Pataxó. Além disso, em 27 das 38 entrevistas em profundidade realizadas (o que equivale a aproximadamente 70% das respostas) os entrevistados afirmaram já ter participado da Festa das Águas, o que demonstra, também em termos quantitativos, a importância da relação estabelecida pelo município de Carmésia com a comunidade indígena

através desta intermediação produzida através das espacialidades festivas tradicionais. Vale salientar que além da Festa das Águas, os moradores citaram também, em uma avaliação positiva da presença da comunidade indígena em Carmésia, outras celebrações indígenas, como no Dia do Índio, por exemplo; bem como fizeram menções, de maneira geral, às festas tradicionais dos Pataxó.

Ainda sobre a Festa das Águas, observamos que ela também opera como um fator de caracterização/demarcação etnogênico, de afirmação da identidade indígena Pataxó, o que é revelado pelos relatos dos entrevistados anteriormente apresentados, porque, efetivamente ao resgatarem, mesmo que performaticamente, o “ser índio” na perspectiva da cultura Pataxó através dos cantos, das músicas, das narrativas, comidas, instrumentos e brincadeiras típicas, os Pataxó utilizam da zona de contato estabelecida para se mostrarem como índios à sociedade envolvente. Estabelece-se, desta forma, o confronto simbólico mencionado por Santos (2003), no qual a ideia de “índio legítimo” intermedia e dá o tom do conflito ideológico do embate entre sociedade envolvente e comunidade indígena.

A relevância dessa questão ficou evidente nas falas das lideranças indígenas emitidas na Festa das Águas quando, entre uma narrativa mitológica e outra, sempre buscavam enfatizar que mesmo se apropriando de tecnologias, instrumentos e símbolos da cultura hegemônica, como a televisão, o celular e os carros, por exemplo, os Pataxó não deixam de ser indígenas. E é importante se demarcar esse aspecto uma vez que a etnogênese Pataxó apareceu, por outro lado, no discurso dos carmesenses como uma forma de justificar a avaliação negativa da presença da comunidade indígena no território.

Essa aldeia aí, já não fala mais as línguas, igual é no Amazonas, no Pará. Os índios daqui não são iguais àqueles que você estuda nos livros não. Tem muito índio aí que vive melhor que a gente da cidade. Todos eles têm o seu carro, moto, casa boa (sic) (Morador de Carmésia, 61 anos).

Esses índios aqui não são mais puros, estão misturados (sic) (Moradora de Carmésia, 52 anos).

Eles não são índios difíceis de lidar, não são bravos se [se] sabe lidar com eles, se sai bem. Minha mãe falava que eles não são índios legítimos, são civilizados (sic) (Moradora de Carmésia, 31 anos)

Aqui os índios mais puros são os da [aldeia] Encontro das Águas, [já] que a cacique de lá não gosta que [eles] fiquem misturando com o pessoal da cidade. É até perigoso porque lá todo mundo é parente e casa [se] entre si. As outras aldeias já está tudo misturado; aqui mesmo, tem índio de lá que casou com mulher daqui e a mulher foi morar lá e tem índia que casou com gente daqui e veio morar na cidade (sic) (Morador de Carmésia, 30 anos)

Nos depoimentos anteriores, é possível observar a questão da etnogênese como um elemento de central relevância no discurso dos entrevistados. A concepção de etnogênese aqui empregada acompanha a abordagem de Mota (2008) e remete ao reconhecimento, por parte da sociedade envolvente, da indianidade<sup>74</sup> dos Pataxó em Carmésia, a qual devido à incorporação, em seus hábitos cotidianos, dos símbolos, instrumentos e tecnologias da sociedade hegemônica, é contestada por parte dos moradores da cidade. Ao tratar da etnogênese, Mota (2008) afirma que:

Durante o processo de colonização, descendentes indígenas eram impulsionados a negar sua descendência e incluir-se na sociedade em geral. No século XX já os descendentes de indígenas, tradicionalmente oprimidos, mas que **buscam o reconhecimento da sociedade nacional**, começaram a afirmar-se como "índios" e a demandar seus direitos à terra e à identidade. Para tanto, têm tido que demonstrar conhecimentos sobre suas tradições (MOTA, 2008, p. 23)

A ideia de que os Pataxó não sejam "índios legítimos", conforme apresentado pelos carmesenses, traz a questão da etnogênese ao eixo da análise, sobretudo, ao se avaliar as funções sociais da Festa das Águas na perspectiva dos próprios índios, uma vez que na percepção da população de Carmésia a festa se mostra enquanto um elemento topofílico na relação estabelecida entre a comunidade indígena e o município. Nesta linha, de acordo com Schneider e Verás Neto (2015), as manifestações indígenas fora das TIs, lugares destinados a

---

<sup>74</sup> Indianidade, neste trabalho, entendida em consonância com a perspectiva apresentada pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, em entrevista publicada sob a forma de artigo pelo ISA, na qual, de acordo com o entrevistado, esta se refere a uma categoria tautegórica, que cria a sua própria referência, o que quer dizer que "índios são aqueles que 'representam a si mesmos', no sentido que Roy Wagner dá a esta expressão (cf. *The invention of culture*), sentido esse que não tem nada a ver com identidade; e nada a ver, tampouco, com representação, como está indicado na formulação deliberadamente paradoxal da expressão. 'Representar a si mesmo' é aquilo que faz uma Singularidade, e o que uma Singularidade faz" (CASTRO, 2006, p. 14).

domiciliarem populações indígenas, é também entendida como contraditória, na qual questiona-se a própria legitimidade do índio inserido nos contextos urbanizados.

O que se evidencia, conforme as raízes históricas e de dominação cultural que permearam o processo de colonização do Brasil pelos europeus, é que na visão de muitos quando o indígena está no espaço urbano, logo o mesmo “deixa de ser índio”. (...) O que persiste é a invisibilidade dos direitos indígenas na cidade, pois que segundo os ditames da cultura e saberes predominantes a presença dos índios nesse espaço figura como algo ilegítimo (SCHNEIDER; VERÁS NETO, 2015, p. 378).

A distintiva percepção da sociedade envolvente sobre os Pataxó na comunidade indígena e na sede urbana de Carmésia é algo evidente e se revela no discurso dos entrevistados e moradores carmesenses, aspecto observado ao longo deste documento e que acaba por imbricar-se nas análises seguintes.

Além disso, afirmarem-se como índios é um desafio que recorrentemente tem sido percebido e enfrentado por povos indígenas situados fora do contexto amazônico, uma vez que o entendimento que se tem no senso comum é a de que os “legítimos” índios brasileiros estariam localizados na região Norte, conforme pudemos observar nas conversas estabelecidas com a população de Carmésia, o que também é apontado por Grunewald (1999) a partir da reflexão sobre a percepção que se tem, comumente, acerca da noção de índio que recai sobre os Pataxó, que seriam categorizados/estigmatizados através de sua classificação como “caboclos aculturados”.

No espectro das dificuldades impostas pela questão etnogênica aos “índios misturados”, categoria utilizada por Oliveira (1998) para designar as “populações tidas como de pouca distintividade cultural” (OLIVEIRA, 1998, p. 48), ou seja, aplicado a etnias que já passaram por um processo de aculturação, destacam-se, aí, os próprios Pataxó, segundo apontado por Grunewald (1999) ao registrar que estes, na segunda metade do século XX, enviaram membros para “aprenderem maxakali em Minas Gerais para se **afirmarem como índios**” (GRÜNEWALD, 1999, p. 79, grifo nosso), embora os poucos Pataxó que confirmam essa ida ao território Maxakali para aprendizado da língua afirmem que isso não foi proposital, mas que teria ocorrido em decorrência de a área Maxacali ter servido de refúgio para índios que pra lá se deslocaram em função do “Fogo de 51” e de outros conflitos envolvendo os Pataxó no sul da Bahia.

De toda sorte, a questão identitária e etnogênica aparece como variável de relevância tanto para os próprios Pataxó, que no âmbito da Festa das Águas se apropriam desse discurso no intuito de justificar e assumir a sua indianidade, quanto para os próprios moradores de Carmésia, que frequentemente questionaram a legitimidade da indianidade dos Pataxó da TI Fazenda Guarani. Nesse contexto, podemos compreender a Festa das Águas como um elo de ligação ou uma confluência entre uma demanda da sociedade envolvente, que é contemplar a cultura indígena em suas manifestações empíricas através das tradições; e uma necessidade da comunidade Pataxó, que é se mostrar e se afirmar como indígena ante à sociedade envolvente, mesmo com um processo de aculturação já bastante avançado/consolidado. Talvez por isso se configure, como topofílica, a percepção da população de Carmésia sobre as festas indígenas; e, em especial a Festa das Águas, uma vez que esta é uma espécie de resposta a uma demanda da sociedade envolvente (que é enxergar/perceber os Pataxó como índios, ou através do exercício de sua indianidade no que diz respeito a tradições e costumes). Vale destacar que, ao analisar a relação entre o ritual Pataxó do *awê* na aldeia Coroa Vermelha e a atividade turística desenvolvida na região, Neves (2010) faz o seguinte apontamento no que diz respeito a correlação entre o turismo, o ritual e a etnogênese:

Tem sido constantemente lembrado pelos autores que produziram recentemente sobre etnologia do nordeste, sob a perspectiva da etnogênese - notadamente Oliveira (2004) e Grünewald (1999), que os rituais têm sido recriados e utilizados como sinais diacríticos da etnicidade, instrumentalizados para atender certas finalidades políticas e outras diversas dos povos indígenas estudados. **Entre essas finalidades está a mais básica, de fazer-se reconhecer como índios de forma a garantir seu regime de direitos sobre a terra e de respeito ao modo de vida** (NEVES, 2010, p. 96, grifo nosso).

Poderíamos, então, seguindo a perspectiva de Neves (2010), classificar a Festa das Águas como um ritual turístico, uma vez que a eficácia da festa está relacionada à percepção dos integrantes da comunidade indígena Pataxó domiciliada na TI Fazenda Guarani enquanto índios por parte do turista ou da sociedade envolvente, segundo pudemos registrar nas conversas realizadas com moradores de Carmésia e também em sua participação na Festa das Águas. Deste modo, observamos, *in loco*, que as aproximações entre comunidade indígena e sociedade envolvente se estabelecem numa perspectiva mais instrumental e performática,

não sendo possível identificar, em um primeiro momento, uma vinculação afetiva e de maior proximidade entre ambas, aspecto que pôde ser comprovado também nas entrevistas em profundidade realizadas com os moradores de Carmésia, pois, embora muitos tenham citado o fato de já terem participado das festas tradicionais dos Pataxó, quando questionados sobre a possibilidade de convidarem os índios para participarem de festas promovidas individualmente por famílias da cidade, nenhum entrevistado relatou já ter realizado esse tipo de convite, justificando tal atitude por terem medo dos desdobramentos possíveis, uma vez que a participação dos Pataxó em festas e eventos realizados na sede urbana culminaram em situações conflituosas, na percepção dos entrevistados (e conforme será explorado com maior profundidade no tópico seguinte).

Outro elemento topofílico citado pelos moradores de Carmésia em relação à presença da comunidade indígena Pataxó no município é o fato dela servir como um atrativo turístico para o lugar, o que de alguma maneira está conectado com o objetivo da Festa das Águas e demais festas indígenas, que é dar visibilidade à cultura Pataxó diante da sociedade envolvente.

A importância do turismo em terras indígenas, denominado também etnoturismo ou turismo cultural, é uma questão recente e emergente, que tem sido debatida por alguns autores da Antropologia do Turismo e da Geografia Cultural (GRÜNEWALD, 1999; DEUS, SILVA, 2005; BRITO, 2009; SENA, CHAVEIRO, 2013; NEVES, 2015) como uma importante variável ou fator condicionante para o resgate, preservação e afirmação da identidade cultural indígena no que tange à manutenção de seus saberes e tradições, bem como enquanto uma estratégia de manutenção econômica das comunidades e de sua fixação em relação ao sistema sociopolítico e econômico contemporâneo. E neste contexto, os próprios Pataxó podem ser apontados como uma etnia que tem logrado êxito na apropriação da atividade turística como alternativa de sobrevivência econômica, conforme trabalhado por Grunewald (1999) e Neves (2010, 2015) no contexto dos Pataxó do sul da Bahia e por Deus e Silva (2005) no âmbito dos Pataxó de Carmésia, questão também trabalhada por Neves (2015) a partir da ideia de domesticação/pacificação do turismo por parte dos Pataxó, o que dá a ideia de apropriação/controlar sobre algo que inicialmente não lhes transparecia familiar; e de “índio turístico” apontada por Grunewald (1999), propiciando que se entenda, neste último caso, os Pataxó em “referência à sua inserção concreta, dinâmica e positiva num fluxo cultural e

econômico onde aparecem como parte integrante e até fundadores em certo sentido” (GRÜNEWALD, 1999, p. 275). Isso porque no processo de reterritorialização dos Pataxó no sul da Bahia e em outros lugares, como na TI Fazenda Guarani, o turismo tenha desempenhado um papel importante na configuração sócio-territorial e na composição da dinâmica das relações no período posterior ao que o autor denominou por diáspora Pataxó, a saber:

Quando falo em diáspora com relação aos Pataxó, assumo portanto uma postura em nada auto-reflexiva e indico um movimento social concreto desses índios que, em determinada circunstância histórica, fugiram às pressas de Barra Velha e espalharam-se pelas matas ou fazendas da região. Muitas famílias, se estabeleceram em determinados locais, dando origem a novas aldeias Pataxó (GRÜNEWALD, 1999, p. 51).

É neste sentido que o autor chama a atenção para a atividade turística na formação dos aldeamentos Pataxó, com destaque para a aldeia Coroa Vermelha, denominada por Grünwald (1999) como a “aldeia turística”:

Chamo de aldeia turística, em detrimento de outras possíveis qualificações, pelo fato de este núcleo ter sido construído especificamente para venda de artesanato a turistas. Mas por que não aldeia artesanal? Simplesmente porque (e isto será demonstrado mais adiante) outras aldeias Pataxó também se dedicam prioritariamente (e uma delas, exclusivamente) à confecção de artesanato para comercialização. Portanto, a qualificação de artesanal não seria restrita à Coroa Vermelha, mas teria necessariamente que abarcar outras aldeias, em especial a do Trevo do Parque. **A construção social da Coroa Vermelha sempre teve em mira a atividade turística** — e o turismo, alternadamente, abriu o espaço para uma atividade artesanal, a qual visa especificamente os turistas, pois, de fato, não se vê índios vendendo ou procurando vender artesanato para pessoas que moram nas imediações. O artesanato indígena Pataxó é criado para servir de souvenir, pois como mesmo dizem os índios, seu artesanato (na maior parte feito de madeira, consiste de gamelas, arcos e flechas, cocares, pentes, talheres, brincos, colares e pulseiras feitas com sementes etc) é feito para que os turistas que passam por ali levem uma “lembrança do índio”. Além disso, situada junto à cruz onde foi celebrada a primeira missa em solo brasileiro, o local, por si mesmo, já é característico de visita turística, tanto que ao redor da aldeia turística, encontram-se diversos bares e restaurantes (cujos nomes costumam fazer referência aos índios ou ao episódio histórico da Primeira Missa) de funcionamento também direcionado ao atendimento a turistas. Portanto, se há uma grande diversidade de significados atribuídos à Coroa Vermelha e às práticas econômicas ali desenvolvidas por parte dos índios, brancos que trabalham lá também vendendo artesanato, para os turistas, barraqueiros de bebidas (bares e restaurantes), agentes de viagem, agentes municipais, organizações não governamentais (ONGs) ecológicas, empresários do

ramo imobiliário, comerciantes locais etc, há uma unanimidade referencial a esse núcleo Pataxó como relacionado ao turismo (GRÜNEWALD, 1999, p. 62-63, grifo nosso).

Outro autor que trabalha com os Pataxó na perspectiva do etnoturismo, Neves (2010) avalia a relação entre o ritual *awê*, praticado pelos Pataxó da aldeia Coroa Vermelha e o turismo. De acordo com o autor, a eficácia do ritual estaria relacionada com a sua eficácia turística, com a capacidade dos Pataxó de veicularem e ampliarem o conhecimento externo a respeito de sua existência, o que acaba lhes conferindo uma propriedade etnogênica e comunicativa. Os ritos da aldeia Coroa Vermelha (e podemos estender essa reflexão também à Festa das Águas de Carmésia), podem ser compreendidos, então, a partir de sua função discursiva, de transmissão de mensagem, que através da prática ritual desempenhada no interior daquela sociedade (cantos, danças, jogos tradicionais, pinturas corporais) se faz valer da performance como estratégia para assegurar a sua eficácia.

A performance, elemento diretamente relacionado à utilização do corpo na prática ritualística é, assim, um aspecto apropriado pela comunidade indígena para se comunicar com a sociedade envolvente e transmitir a sua indianidade, e é também percebida desta forma pela própria sociedade envolvente. Marcel Mauss, antropólogo francês precursor nas análises sobre a função social do corpo na prática ritual aponta, a propósito, que o corpo é o primeiro e mais natural instrumento do homem e sua utilização estaria relacionada, no contexto de uma estrutura cultural socialmente reconhecida, à eficácia simbólica da prática na qual se insere (ROCHA, 2008). Isso significa que as práticas rituais, dentre as quais podemos situar os rituais turísticos, possuem finalidades específicas, ou seja, nenhuma ação é desprovida de intenção, o que confere um sentido fenomenológico. Por isso falamos ao longo deste texto em objetivos dos Pataxó no contexto da Festa das Águas. Quer dizer também que, para que determinada atitude ou movimento consiga atingir os seus objetivos, no campo simbólico, ele precisa se fazer culturalmente demarcado, reconhecido e apropriado por aqueles que o visualizam, conferindo-lhe legitimidade. O corpo e sua performance<sup>75</sup>, desta forma, seriam

---

<sup>75</sup> Importante enfatizar que corpo e performance se diferenciam. O corpo é a materialidade que possibilita a performance, que se refere às condutas e práticas exercidas pelos sujeitos no contexto cultural especificado.

coletivamente percebidos e funcionariam como um elo comunicativo entre comunidade indígena e sociedade envolvente.

Merleau-Ponty (2011), ao refletir sobre os atributos da percepção fenomenológica, aponta o corpo como objeto da percepção, apropriado pelo sujeito, paradoxalmente, tanto numa perspectiva interna quanto externa, de afirmação identitária e como ferramenta de comunicação. Segundo o autor o corpo *“arrastará os fios intencionais que o ligam ao seu ambiente e finalmente nos revelará o sujeito que percebe assim como o mundo é percebido”* (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 110).

Neste sentido, podemos delimitar a função socio-geográfica do corpo nas dinâmicas de percepção ambiental das quais muitas vezes se formam os valores topofílicos (e topofóbicos) e dos quais se constitui a formação do Lugar. É Merleau-Ponty (2011) que também nos aponta esse caminho ao afirmar que:

A **posição do objeto** nos faz ultrapassar os limites de nossa experiência efetiva, que se aniquila em um ser estranho, de forma que para terminar crê extrair dele tudo aquilo que ele **nos ensina**. É este êxtase da experiência que faz com que toda percepção seja percepção de algo. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 108, grifo nosso).

Segundo o autor, a posição do objeto, que pode ser entendida como a própria performance corporal, seria um elemento conciliador e dialógico que, ao ser apreendido pelo sujeito, possibilitaria com que fosse estabelecida a percepção de algo.

E, de fato, é possível demarcar a importância das análises que têm sido construídas no interior de uma *Geografia do Corpo* para a consolidação do conhecimento geográfico do Lugar, como demonstrado pela prof<sup>a</sup> Francine Barthe-Deloizy em sua palestra de encerramento do VII Colóquio Nacional do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER) ao avaliar a metamorfose, tratada por ela como o trânsito de um ponto a outro, apresentada pela apropriação do corpo pela análise geográfica (BARTHE-DELOIZY, 2018).

Por essa razão, no âmbito da Festa das Águas, os Pataxó ao buscarem se mostrar como índios, utilizando vestimentas, práticas e pinturas corporais específicas da cultura indígena que não são empregadas cotidianamente por eles, o fazem tanto para resgatar, preservar

(ainda que “ressignificada”) e reafirmar as suas tradições e valores, quanto para se fazerem enxergar como índios por parte da sociedade envolvente<sup>76</sup>. Deste modo, a performance, que aqui pode ser compreendida como a utilização do corpo como uma forma de expressão etnogênica, ainda que não possibilite um maior aprofundamento das relações entre os carmesenses e os Pataxó, acaba por instituir a Festa das Águas como um lugar de encontro.

Grünewald (2005), ao problematizar sobre a apropriação da atividade turística por parte dos Pataxó do sul da Bahia<sup>77</sup> - parentes próximos dos Pataxó de Carmésia, ressalte-se, trabalha a ideia de que este lugar de encontro, que permite que através da performance e da corporeidade se estabeleça como um referencial para a renovação de sua indianidade, pode ser pensado a partir da ideia de arena turística, que na perspectiva do autor se mostra como um interessante *“espaço social criado por demanda de uma pós-modernidade que motiva os nativos a reconstruírem sua etnicidade”* (GRÜNEWALD, 2005, p. 45), o que ratifica a abordagem tratada aqui que apresenta a Festa das Águas como um evento de dupla via, pois, atende à necessidade da sociedade envolvente da Carmésia em enxergar a indianidade dos Pataxó; e ao desejo da comunidade indígena de preservar a sua cultura e modos de vida. Deste modo, é ao tratar a arena turística como uma zona de contato entre a comunidade indígena e a sociedade envolvente, que Grünewald (1999) nos oportuniza defender uma reflexão entrelaçada àquela que também apresentamos no âmbito desta pesquisa ao abordarmos as festas indígenas como uma zona de contato - e um lugar de encontro, entre os Pataxó e os carmesenses<sup>78</sup>.

Acho que é bom [uma comunidade indígena estar domiciliada no município], porque atrai turistas e traz movimento para o comércio (sic) (Moradora de Carmésia, 48 anos).

---

<sup>76</sup> O que remete diretamente à indianidade.

<sup>77</sup> Na “Costa do Descobrimento”.

<sup>78</sup> Apenas para fins conceituais, importa diferenciar as ideias de zona de contato e de lugar de encontro. O conceito de zona de contato, apropriado por Grünewald (1999) para trabalhar as relações estabelecidas entre os Pataxó do sul da Bahia com os turistas, traz consigo uma perspectiva geo-histórica, na qual grupos distintos estabelecem relações concretas no presente, em espaços nos quais essas diferentes culturas se encontram, negociam e interagem em relações marcadas pela assimetria de poder. Já a ideia de lugar de encontro passa pela percepção fenomenológica envolta na prática ritualística em grande parte presente nas arenas turísticas, nas quais os sujeitos se valem da utilização do corpo e da performance, em uma perspectiva dialógica, para se perceberem/fazerem perceber.

Atrai turistas, o município é conhecido por causa deles [se referindo aos Pataxó] (sic) (Moradora de Carmésia, 32 anos).

É importante, divulga o nome da cidade, gera renda, traz turistas, o pessoal conhece Carmésia pela comunidade indígena. Carmésia é a terra dos índios (sic) (Morador de Carmésia, 30 anos).

Brito (2009), outra autora que trabalha a questão do turismo em terras indígenas, apresenta uma leitura dessa atividade a partir da perspectiva de utilização da imagem dos povos indígenas como atrativo turístico. Segundo a autora, existe um interesse por parte da sociedade em geral nas características “selvagens, exóticas, primitivas e gentis” (BRITO, 2009, p. 27) que o senso comum atribui aos povos indígenas, o que faz com que a apropriação da imagem indígena como atrativo turístico ganhe visibilidade mercadológica e atraia a atenção dos diversos atores (Poder Público, ambientalistas, iniciativa privada, as próprias comunidades) para a questão. O caso da “aldeia turística” de Coroa Vermelha dos Pataxó do sul da Bahia, de maneira geral, representa esse olhar difuso sobre o turismo em terras indígenas, haja vista as ações desenvolvidas para impulsionar a atividade naquela região, como a venda de pacotes de viagens por parte de empresas de turismo, a difusão por parte da Prefeitura em seu portal eletrônico de uma agenda turística nas aldeias acompanhada do *slogan* publicitário “Porto Seguro / Bahia - Descubra sua tribo”, em clara alusão às comunidades indígenas do lugar e, ainda, o Programa de Desenvolvimento Sustentável e Preservação da Mata Atlântica na Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira - PROJAQ, do Ministério do Meio Ambiente, por exemplo.

Essa caracterização das comunidades indígenas como atrativos turísticos se relaciona a outro elemento topofílico percebido pelos carmesenses no que diz respeito à comunidade indígena Pataxó que pudemos identificar, que é o fato dela trazer visibilidade para o município, aspecto, aliás, relacionado à abordagem de Brito (2009) sobre a relação entre a imagem dos povos indígenas e o turismo uma vez que, nesse contexto, a apropriação da imagem indígena estaria vinculada, de forma direta, à visibilidade do lugar.

Destarte, podemos observar nos relatos seguintes a questão da ampliação da visibilidade do município de Carmésia no que diz respeito à presença da comunidade indígena Pataxó como um valor topofílico percebido pelos carmesenses, embora se tenha notado

também certo viés negativo na percepção de alguns moradores em relação a isto, por citarem que Carmésia se torna conhecida como a “cidade dos índios bravos”.

Atraí turistas, o município é conhecido por causa deles [dos Pataxó] (sic) (Moradora de Carmésia, 44 anos).

É um privilégio ter uma aldeia perto de nós; vem gente visitar, conhecer (sic) (Moradora de Carmésia, 67 anos).

Carmésia fica conhecida pelos índios; só por isso também (sic) (Moradora de Carmésia, 16 anos).

[Sinto] orgulho, porque todo mundo conhece Carmésia por causa dos índios (sic) (Morador de Carmésia, 29 anos).

É importante, divulga o nome da cidade, gera renda, traz turistas, o pessoal conhece Carmésia pela comunidade indígena. Carmésia é a terra dos índios (sic) (Morador de Carmésia, 30 anos).

Fica sendo um lugar mais respeitado, o povo conhece [Carmésia] como a cidade [em] que mora os índios. O pessoal [também os] respeita por medo, aqui até os policiais têm medo deles (sic) (Moradora de Carmésia, 28 anos).

É bom pra cidade, vêm ônibus de longe pra conhecer a comunidade [indígena]; se [isto] fosse bem planejado era bom pra cidade e pra eles. (...) Problema deles aqui é a confusão na cidade, espanta visitante de outros lugares; a cidade fica conhecida como cidade dos índios, o povo fala ‘vai lá em Carmésia não que lá é terra de índio’, aí a cidade fica conhecida negativamente (sic) (Morador de Carmésia, 46 anos).

No geral, nos relatos apresentados destaca-se a visão de que a comunidade indígena Pataxó potencializa a visibilidade do município de Carmésia, atraindo para ele a atenção de pessoas interessadas com conhecer mais sobre a cultura indígena, a exemplo de pesquisadores e escolas, bem como por parte de turistas e outros grupos interessados. Esse interesse, possivelmente calcado na visão do senso comum a respeito das comunidades indígenas destacadas por Brito (2009) e já explicitada, gerando consequências positivas para o próprio município, uma vez que ele contribui para uma maior circulação de pessoas na

cidade, aquecendo a economia municipal, sobretudo no que diz respeito ao comércio e prestação de serviços. Deste modo, “fazer de Carmésia um município conhecido” é uma percepção topofílica recorrente dos carmesenses em relação à presença, aí, da comunidade indígena Pataxó.

De toda sorte, é importante sublinhar uma paradoxal referência topofóbica relatada pelos carmesenses ao tratarem da visibilidade que a comunidade indígena traz ao município. A Topofobia, que pode ser entendida como a aversão/repulsa ao Lugar (AMORIM FILHO, 1999), se faz presente na percepção daqueles que entendem que o fato da cidade ser reconhecida como a “terra dos índios” serviria para desencadear sentimentos de medo e o desejo de distanciamento em relação ao município. Neste caso, a visibilidade que a comunidade indígena traria ao município serviria para afastar os turistas e demais interessados em visitá-lo. A vinculação do sentimento de medo à presença da comunidade indígena não foi algo isolado neste trabalho, mas esteve presente de forma marcante durante todo o seu desenvolvimento; em alguns casos, inclusive, delimitando o posicionamento dos entrevistados ao relatar a sua percepção sobre a comunidade indígena. Este é um aspecto que será tratado mais detidamente no tópico seguinte, 4.2. *“Aqui e Lá”: o paradoxo da receptividade dos Pataxó na comunidade indígena e sua contraditória participação em eventos na sede urbana de Carmésia*, mas que é importante mencionar aqui, haja vista sua interface com a análise apresentada. O medo por parte da sociedade envolvente em relação aos Pataxó, portanto, é relatado como um aspecto topofóbico antagônico ao que diz respeito ao sentimento topofílico de aumento da visibilidade do município a partir da inserção da comunidade indígena no lugar.

Em síntese, os principais elementos topofílicos na percepção da sociedade envolvente de Carmésia identificados em relação à comunidade indígena Pataxó são as festas indígenas, com destaque para a Festa das Águas e suas nuances, a visibilidade que a presença da comunidade indígena traz ao município e o fato de a TI Fazenda Guarani servir como um atrativo turístico, que traz visitantes para a cidade e, entre outros fatores, acabam movimentando e aquecendo o comércio local.

#### 4.2 “Aqui e Lá”: o paradoxo da receptividade dos Pataxó na comunidade indígena e sua contraditória participação em eventos na sede urbana de Carmésia

Assim que iniciamos a construção do projeto que fundamentou esta pesquisa, com base nas leituras dos textos de Darcy Ribeiro, uma questão que parecia evidente na relação entre comunidades indígenas e as sociedades envolventes, em seu entorno, era o fato de que pareciam se tratar de dois universos próximos fisicamente, porém, culturalmente distantes, principalmente no que dizia respeito às possibilidades de convívio, interação e sociabilidade. Por essa razão, levando em consideração os aspectos subjetivos da percepção daqueles que vivenciam esses dois distintos lugares, refletimos na perspectiva de se diferenciar o que é próximo, contínuo, cotidiano e apropriado pelo indivíduo em sua vivência territorial, o “aqui”<sup>79</sup>; daquilo que é distante, descontínuo e não apropriado pelo sujeito em sua experiência com o lugar, o “lá”. Imaginamos que estes dois advérbios de lugar, não por acaso, pudessem refletir a percepção da sociedade envolvente em relação à comunidade indígena, que entenderia a área não-indígena, especificamente a sede urbana de Carmésia, como o “aqui”; e a Terra Indígena como o “lá”, mesmo estes dois lugares sendo próximos e integrando uma mesma municipalidade.

Nas nossas primeiras reflexões, num viés hipotético, pensamos o “aqui” como o lugar da afeição, da permanência, do sentimento e dos vínculos, onde se formam os laços comunitários e de confiança e se estabelecem as relações sociais horizontalizadas. Seria o lugar cotidiano, comum ao sujeito, o qual lhe é familiar e que, por essa razão, poderia ser apropriado e sentido de forma mais intensa e duradoura. Já o “lá” soaria como o espaço da transitoriedade, da impessoalidade, do estabelecimento de relações sociais verticalizadas e instrumentalizadas. Seria o lugar que se faz à primeira vista conhecido, porém não apropriado em sua integralidade. Nesta perspectiva, destaca-se que “aqui” e “lá” são termos que já foram cientificamente apropriados para se buscar compreender a subjetividade que diferencia a experiência do sujeito no lugar, assim como aplicamos nesta pesquisa. Assis (1995), por exemplo, ao analisar o movimento migratório de valadarenses aos EUA, lança mão da contraposição “aqui” e “lá” pensando os EUA como “lá”, lugar estranho ao migrante; e a cidade natal de Governador Valadares como “aqui”, lugar de vida e familiar. Seguindo esse

---

<sup>79</sup> Que no caso desta pesquisa pode se referir também a sua forma mais comum e coloquial, o “cá”.

raciocínio, em breves palavras, a nossa ideia inicial era de que para a sociedade envolvente a sede urbana de Carmésia pudesse ser pensada e classificada como o “aqui” e a comunidade indígena Pataxó como o “lá”.

Foi justamente este o cenário com o qual acabamos por nos deparar e é sobre isso que aprofundaremos nossas problematizações na sequência. Destaca-se que na ocasião da realização dos levantamentos de dados em campo, a partir da imersão e das conversas com a população carmesense, a hipótese da percepção sobre o “aqui” e o “lá” se materializou no discurso dos próprios entrevistados - no caso do “aqui”; e, também, através de sua forma correlata “cá”; mesmo sem que estes fossem induzidos a tal tipo de reflexão, conforme podemos verificar nos relatos seguintes.

Eles [os Pataxó] são gente boa, não dão trabalho. ‘De primeira’ eles brigavam, roubavam, faziam de tudo. O negócio é não mexer com eles e eles não mexem com você. Cada um no seu quadrado, eles **lá** e nós **cá** (sic) (Morador de Carmésia, 77 anos, grifo nosso).

Pra mim, como se diz, não fede e nem cheira, nada contra e nem a favor [à comunidade indígena]. Eles [os Pataxó] ficam pra **lá** e nós pra **cá** (sic) (Moradora de Carmésia, 30 anos, grifo nosso).

“Poderia ser igual a gente no modo de tratar, só que eles [os Pataxó] ficam mais afastados; eles moram **lá** e a gente fica **aqui** (sic) (Moradora de Carmésia, 28 anos, grifo nosso).

“Eles [os Pataxó] não aborrecendo a gente, não tenho nada contra. Eles ficam pra **lá** e eu pra **cá**. (...) Não converso com ninguém sobre eles [os Pataxó]. Ouço dizer que são receptivos, mas são eles pra **lá** e nós pra **cá**. Devia ter uma lei para eles não vir **aqui**, mas tem muita gente **daqui** que vai para as festas deles **lá**, aí dá o direito pra eles virem pra **cá** também (sic) (Moradora de Carmésia, 70 anos, grifo nosso).

No total, conforme assinalado no trabalho de campo, foram registradas 62 referências ao termo “lá” no sentido de demarcar a diferença existente entre a comunidade indígena e a sede do município de Carmésia. Para composição deste trabalho, segundo já relatado, foram realizadas 38 entrevistas em profundidade, ou seja, o número de vezes em que o termo “lá” foi citado é quase o dobro (mais precisamente 63% maior) do que o número de entrevistas realizadas, totalizando, em média, quase duas citações por entrevistado, o que confirma a

dicotomia (e dialética) presente na percepção dos carmesenses a partir da oposição binária “aqui” e “lá”.

De acordo com Tuan (2012), *“a mente humana parece estar adaptada para organizar os fenômenos não só em segmentos, como arranjá-los em pares opostos”* (TUAN, 2012, p. 34). E com base nessa argumentação do autor, assim, “aqui” e “lá” poderiam ser entendidos como elementos cognitivos que se apresentam como faces de uma mesma moeda, que é a percepção do carmesense em relação à comunidade indígena Pataxó. Isso tornaria possível avaliarmos os discursos da sociedade envolvente a partir de sua intenção em demarcar a diferença entre os dois lugares; e, inclusive, em alguns casos, tentando buscar formas de que essa delimitação seja observada e preservada pelos próprios atores, como se evidencia na fala de uma moradora que afirmou que *“devia ter uma lei para eles não vir aqui, mas tem muita gente daqui que vai para as festas deles lá, aí dá o direito pra eles virem pra cá também.”* (Moradora de Carmésia, 70 anos). E de outra moradora, que também relata que *“existe rivalidade entre a população e a comunidade; o pessoal daqui não queria que eles tivessem livre acesso ao município e tem uma certa restrição pra ir lá.”* (Moradora de Carmésia, 26 anos). Nestes casos, observamos a intenção explícita de se separar comunidade indígena e sociedade envolvente.

E referente a essa demarcação de percepções a partir da oposição entre o “aqui” e o “lá”<sup>80</sup>, uma questão que se mostrou como fundamento do discurso dos carmesenses se relaciona à participação dos Pataxó em festas realizadas na comunidade; e, aqui, novamente as festas indígenas se apresentam como elemento relevante para a análise da relação entre a sociedade envolvente e a comunidade indígena, resgatando-se a ideia de formação de zonas de contato; e a participação dos índios no universo das espacialidades festivas vivenciadas na sede urbana de Carmésia, mais especificamente em eventos públicos promovidos pelo município, como a festa da padroeira da cidade<sup>81</sup>.

Foi comum durante as entrevistas e conversas realizadas com moradores de Carmésia a referência ao comportamento paradoxalmente contraditório dos Pataxó nas festas

---

<sup>80</sup> Também no discurso dos entrevistados se observa a demarcação de percepções de forma distinta a partir da perspectiva subjetiva através do uso dos pronomes pessoais “eles” e “nós”. Neste trabalho, a ênfase será dada ao dualismo “aqui” x “lá”, haja vista o seu inerente caráter geográfico, de diferenciação territorial, mais adequado a este trabalho de pesquisa.

<sup>81</sup> Há índios Pataxó que são católicos e, inclusive, frequentam cerimônias religiosas na paróquia local.

indígenas desenvolvidas em sua comunidade e as festas municipais realizadas na sede urbana da cidade. Nas festas indígenas, os relatos são de que os Pataxó são receptivos, cordiais, educados, atenciosos, acolhedores, tranquilos. Já nos eventos e festas realizadas em Carmésia, as percepções foram de que os Pataxó são “briguentos”, “arruaceiros”, dispostos a “arrumar confusões”, “alcoólatras”, “arrogantes”, “atrevidos”, “violentos”, “bravos”, “folgados”, “acomodados”. Esse antagonismo pode ser observado nos relatos seguintes nos quais os moradores, no decorrer das entrevistas, testemunharam tanto uma percepção topofílica a respeito do comportamento dos Pataxó nas festas realizadas na área indígena, quanto a percepção topofóbica acerca da sua participação nas festas realizadas na sede urbana.

Já trabalhei na comunidade [indígena]; fui bem recebida, é uma comunidade educada e atenciosa, são receptivos (...) Há um [certo] tempo atrás, tinha uma turma de indígenas que aprontavam nas festas; então eram bem criticados [em decorrência disso]. Tem muita gente também que fala que [eles] são acomodados, que não procuram trabalhar, que ganham tudo do Estado (sic) (Moradora de Carmésia, 52 anos).

Chama a atenção a educação deles, principalmente na época das festas. (...) Aqui a maioria fala bem [dos Pataxó]; as pessoas têm medo deles ficarem sabendo e virem caçar confusão, tem uma coisa que eles não levam é desaforo (sic) (Moradora de Carmésia, 21 anos).

Eles são tranquilos, [a relação estabelecida com eles] é normal como qualquer relação do dia-a-dia. (...) [Na cidade] tem aqueles que têm preconceitos, que falam que eles são bagunceiros (sic) (Moradora de Carmésia, 32 anos).

Fui bem recebida [na TI Fazenda Guarani], serviram o que estavam preparando (...) [Mas] eles são atrevidos, podem tudo e ninguém pode fazer nada. (...) Uma coisa é vocês virem aqui visitar, outra coisa é conviver com eles. É muito difícil, eles acham que são os donos de tudo. Já entraram na delegacia e tomaram a chave de um carro que tinha sido apreendido porque o índio estava dirigindo bêbado e o carro estava com prestação em atraso. Hoje eles vêm em festa em Carmésia, fazem baderna, acham que são os donos da cidade. As pessoas da cidade sentem medo deles, porque sabem que não [se] pode fazer nada e eles também acham que são intocáveis. Índio deve ser tratado igual índio somente aqueles que vivem isolados na floresta (sic) (Moradora de Carmésia, 72 anos).

Não tenho nada a reclamar deles lá dentro da comunidade deles. Nas festas lá não tem problema. (...) Aqui na cidade eles atrapalham muito; acabaram com a festa da cidade. Campeonato de futebol sempre tem problema com eles, porque não aceitam perder, ainda mais quando misturam a bebida. Mas a maioria [dos índios] é gente

boa, só esse critério aí de que na cidade atrapalham muito. Dentro da aldeia não tem o que reclamar, mas nos eventos aqui misturam bebida e atrapalham, vira confusão! De 15-20 anos [pra cá] é raridade passar um evento que não tenha problema com eles (sic) (Morador de Carmésia, 31 anos).

Eles são muito bons lá dentro, fazem festa lá. Festa lá é 'bruta', dura de três a quatro dias (...) [Mas] eles vivem incomodando aqui na cidade com [o uso de] cachaça (sic) (Morador de Carmésia, 64 anos).

Se você chegar lá agora na casa deles todo mundo é amigo da gente. Problema deles aqui é a confusão na cidade; espantam visitante de outros lugares, a cidade fica conhecida como cidade dos índios; o povo fala [não] 'vai lá em Carmésia não, que lá é terra de índio'. [A cidade, assim] fica conhecida negativamente (sic) (Morador de Carmésia, 46 anos).

Quando tem que ir lá [na área indígena], todos tratam a gente muito bem, com muito carinho (...) [O ponto] negativo deles é quando [se] revoltam com alguma coisa na cidade, aí vem todo mundo; e por conta de confusão em dia de jogo de futebol e de festa, se envolve bebida então! (sic) (Moradora de Carmésia, 81 anos).

Fui bem recebido [na comunidade indígena], eles são muito receptivos, carinhosos; eles são um povo muito alegre, receptivo e unido. (...) O pessoal da cidade gosta [deles], mas quando eles vêm [aqui, na sede do município] dá uma brigazinha (sic); aí, focam na parte negativa (sic) (Morador de Carmésia, 26 anos).

O pessoal lá é muito acolhedor. [O que mais me atraiu lá foi o] tratamento do pessoal; são pessoas muito simples, que tratam [os visitantes] da melhor maneira possível e [nos] recebem muito bem lá. (...) Tem os folgados que acham que [tudo] tem que ser do jeito deles; e tem os que não são assim. Às vezes, eles extrapolam, reivindicam coisa que não tem tanta necessidade (sic) (Morador de Carmésia, 27 anos).

Os recortes de falas apresentados mostram uma disparidade ou descontinuidade na percepção da sociedade envolvente a respeito dos Pataxó no que concerne às festas que acontecem na comunidade indígena e aos eventos realizados na sede urbana. Delimita-se, assim, uma espacialidade distintiva com base nas experiências estabelecidas "aqui" e "lá", corroborando a ideia de que a proximidade e o distanciamento implícitos nesse antagonismo revelado pelo discurso dos carmesenses influenciam, através da percepção, o próprio comportamento da sociedade envolvente no que diz respeito às possibilidades de integração e assimilação dos Pataxó em uma vida cotidiana comum, calcada pela "normalidade", por parte do município. Isso nos leva a refletir se existiriam formas possíveis de convívio entre

Carmésia e a comunidade indígena para além do estabelecimento de zonas de contato, como no caso das festas tradicionais indígenas. Isso porque a zona de contato, conforme já tratamos, reflete um tipo de interação marcado pela instrumentalidade e distanciamento no contexto de um recorte temporal específico como, por exemplo, a Festa das Águas, que possui data de início e término bem delimitadas. Abre-se, portanto, a zona de contato no âmbito da Festa das Águas para promoção da interação entre comunidade indígena e carmesenses, que após o término da festa, fecha-se, e só vai se abrir novamente no evento seguinte.

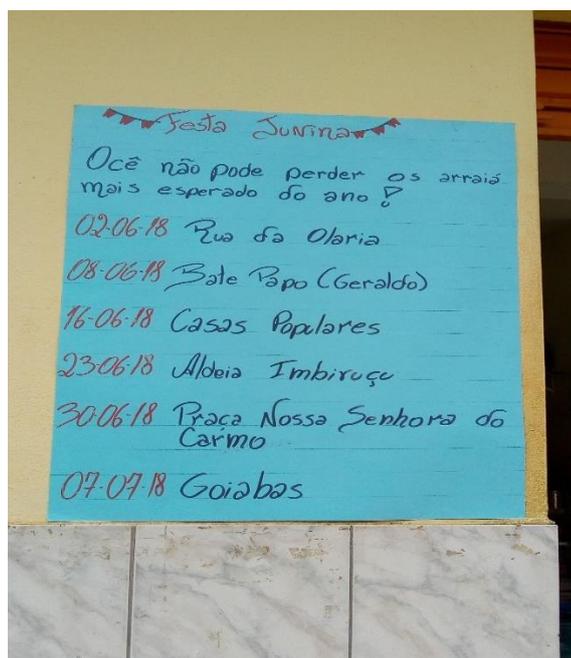
Baseando-nos nas observações de campo realizadas em Carmésia, esse pareceu ser um desafio substantivo nos processos de interação entre sociedade envolvente e comunidade indígena. Durante o trabalho, *in loco*, foi possível notar, com frequência, a presença de alguns Pataxó na sede urbana do município. Porém, à primeira vista, eles pareciam pouco integrados à população carmesense.

No geral, os índios vão até a cidade apenas para utilizar os serviços municipais, fazer compras, pagar contas, realizar operações bancárias. Não raras foram as vezes em que avistamos os Pataxó na agência dos Correios, na Casa Lotérica ou adentrando ao supermercado ou outro tipo de estabelecimentos comerciais. No entanto, não foi possível visualizar, com a mesma frequência, índios e carmesenses interagindo de forma não instrumental, conversando, dialogando coloquialmente. Em uma das entrevistas, uma moradora relatou que *“eles [os Pataxó] quase não vêm na cidade, somente [aparecem aqui] pra fazer compra ou algo assim”* (Moradora de Carmésia, 71 anos). E esse era justamente o cenário observado. Parecia, de fato, existir uma fronteira intangível entre os índios e os carmesenses, embora esses insistissem em declarar, durante as entrevistas e diálogos realizados, que a relação com os Pataxó era “boa”.

Ao caminhar pelas ruas da cidade, experimentamos um pouco do seu cotidiano. Carmésia, como qualquer município de pequeno porte, é um lugar no qual o anonimato parece inexistente. As pessoas se cumprimentam nas ruas; param para conversar umas com as outras. Tem-se a sensação de que todos se conhecem. E também logo percebem quando algum forasteiro chegou. De toda sorte, não era difícil iniciar um diálogo com os carmesenses, eles foram sempre solícitos e estavam prontos a ajudar, respondendo às questões da entrevista ou iniciando uma boa prosa. Não raras eram as vezes em que as conversas acabavam sendo acompanhadas pelo convite para tomarmos uma xícara de café,

acompanhada do desfrute de uma quitanda genuinamente mineira (como, por exemplo, geleia de mocotó com doce de batata). Na vida cotidiana, os carmesenses se revelavam e, ao fazerem isso, não demonstravam a nós que tivessem um envolvimento mais intenso com a comunidade indígena. Tudo parecia ficar no campo do “aqui” e “lá”; tão corriqueiras eram essas apropriações por parte do discurso comum.

Durante uma das caminhadas, avistamos um cartaz anunciando as datas nas quais seria realizada a festa junina da cidade. Dentre um dos locais que receberia a festividade, estava a Aldeia Imbiruçu, que abriga parte da comunidade indígena Pataxó de Carmésia. Deste modo, indagamos alguns moradores sobre a sua participação na festa junina da aldeia e a resposta foi de que muitos carmesenses participariam do evento. Outra zona de contato, novamente intermediada pela espacialidade festiva (como no caso da Festa das Águas), então, se abria.



**Foto 6** - Cartaz afixado em comércio local com agenda da festa junina de Carmésia do ano de 2018, com destaque para a presença da Aldeia Imbiruçu (Fonte: DIAS NETO, 2018)

Porém, assim como a Festa das Águas, aquele era um evento com data e hora bem demarcados para começar e terminar. Refletimos, naquele momento, sobre a importância de presenciar alguma situação cotidiana em que um índio e um carmesense dialogassem

coloquialmente, sem que houvesse a intermediação de uma relação comercial ou afim. Noutra dia, assentamo-nos no alpendre de uma casa para uma entrevista e, ao olharmos para o lado direito, avistamos um Pataxó descendo a rua de bicicleta. Observamos que ele seguia sozinho, sem sequer olhar para o lado e sem cumprimentar ninguém. Ao avistá-lo, o tom de voz do nosso entrevistado diminuiu, ele fala mais baixo, afinal, ele relatava a sua percepção sobre a comunidade indígena, indiretamente falava daquele Pataxó também. A entrevista continua, a prosa era boa quando, o mesmo índio, agora sobe a rua com as compras que realizara na sede da cidade. Novamente, ele parece querer não ser notado. Finalizamos aquela entrevista e continuamos a caminhar; caminhar para experienciar a vida de Carmésia, para tentar uma aproximação ao cotidiano da cidade. E, nessa vida cotidiana, pouco se fazia notar a presença dos Pataxó.

Percebemos no processo que havia uma dissonância entre aquilo que os carmesenses falavam a respeito de sua relação com os Pataxó (o seu discurso) e a relação que, de fato, parecia se estabelecer entre os dois segmentos. Notamos, também, que aquele tipo de discurso podia ser uma tentativa de esconder a reduzida interação/engajamento da sociedade envolvente com a comunidade indígena, afinal, seria previsível as pessoas não quererem se mostrar intolerantes ou preconceituosas.

Seguindo a sugestão de Geertz (2008), que propõe que, nos estudos culturais, deva-se buscar interpretar os elementos simbólicos da cultura analisada, buscamos compreender os significados das falas e vivências observadas em Carmésia. Por essa razão, vale sublinhar, conforme é possível notar nos relatos anteriormente registrados, que os carmesenses apresentavam, a princípio, uma avaliação de caráter positivo em relação aos Pataxó quando questionados sobre a sua percepção individual sobre a comunidade indígena, baseada, principalmente, na receptividade percebida e experimentada em festas tradicionais realizadas na TI. Já quando eram indagados sobre o que pensam, de maneira geral, sobre os indígenas, os moradores de Carmésia a respeito dos índios, a tendência era se registrar uma percepção de cunho negativo, imbricada com a rejeição à participação dos Pataxó em festas e eventos coletivos realizados na sede urbana como, à exemplo, dos campeonatos de futebol e festa da Padroeira, que seriam marcados pelo estabelecimento de conflitos entre os índios e os carmesenses. Existe, portanto, uma diferença entre retratar o que pensa o próprio sujeito; e a coletividade, sendo estas percepções, contraditórias/antagônicas, em relação a uma mesma

realidade. Essa postura, além da tentativa de mostrar que a cidade tenderia a ter uma avaliação negativa sobre os índios, mas que deveria se tentar fazer que o interlocutor não pensasse dessa forma, revela também certo receio dos entrevistados em reportarem uma opinião particular acerca da situação; o que pode significar que, de fato, existe uma percepção da sociedade envolvente sobre os Pataxó que atribui a eles a característica de “violentos”, “brigões”, “arruaceiros” e outras adjetivações depreciativas utilizadas pelos próprios carmesenses para descrevê-los. Esse receio, inclusive, foi expresso de forma direta por parte de alguns moradores, que temiam por algum tipo de retaliação dos Pataxó caso o teor da entrevista chegasse ao conhecimento dos índios. Uma moradora, ao falar o que pensava sobre a presença de uma comunidade indígena no município, relatou: *“Sinceramente, acho que não deveria ter [índios em Carmésia]. Só não pode por meu nome aí senão depois eles batem em mim* (sic) (Moradora de Carmésia, 72 anos). Em outro segmento da entrevista, ela ainda continuou:

Eles são atrevidos, podem tudo e ninguém pode fazer nada. Eles bateram em um rapaz, juntaram três e bateram nele, porque sabem que a gente não pode fazer nada com eles. Uma coisa é vocês virem aqui visitar; outra coisa é conviver com eles. É muito difícil, eles acham que são os donos de tudo. Já entraram na delegacia e tomaram a chave de um carro que tinha sido apreendido porque o índio estava dirigindo bêbado e o carro estava com prestação em atraso. (...) Hoje eles vêm em festa em Carmésia, fazem baderna, acham que são os donos da cidade. As pessoas da cidade sentem medo deles, porque sabem que não podem fazer nada e eles [os índios] também acham que são intocáveis (sic) (Moradora de Carmésia, 72 anos).

Quantitativamente, no universo total de 38 entrevistas, foram registradas 30 referências atribuindo aos Pataxó a qualificação (e suas variações) de “brigões”, além de 12 menções ao termo “confusão”, o que nos permite avaliar que este é um elemento que tem considerável incidência na percepção dos carmesenses a respeito dos indígenas. E, assim, se quando se desenvolve na comunidade indígena a interação entre a sociedade envolvente e os Pataxó, intermediada pela espacialidade festiva, isso se dá numa perspectiva topofílica, quando ela ocorre na sede urbana do município, a presença dos Pataxó é percebida topofobicamente<sup>82</sup>. Na TI, os índios são percebidos como receptivos e hospitaleiros, desencadeando um sentimento de valorização da comunidade no que diz respeito à aspectos

---

<sup>82</sup> De maneira topofóbica, segundo abordagem de Amorim Filho (1999) a respeito da Topofobia.

visivelmente positivos que ela traz para Carmésia e suas derivações, como o turismo cultural e o aquecimento do comercial local; na cidade, os índios são tidos como “brigões” e “violentos”, despertando, inclusive, medo por parte de alguns moradores.

Outro aspecto a ser observado é que os carmesenses com frequência se referiram ao fato de que os índios que migraram para Carmésia eram aqueles que presumivelmente teriam cometido crimes em suas aldeias na Bahia e que, por essa razão, teriam sido levados para a TI Fazenda Guarani pela FUNAI para cumprir pena, uma vez que ali funcionava uma espécie de presídio indígena, conforme já relatado no tópico *3.2 Pataxó Muká Mukau: história da Terra Indígena Fazenda Guarani e da comunidade indígena Pataxó em Carmésia*. Esta questão foi reportada também por Grünewald (1999) da seguinte forma:

Por motivo de brigas internas de faccionalismos, todas as primeiras pessoas que foram pra Carmésia ficaram lá temporariamente e depois voltaram. Quem primeiro foi em definitivo, foi o Manoel em meados dos anos 70 que vivia fora da área indígena de Barra Velha (por isso mesmo ele tem até hoje sua identidade questionada) e que envolveu-se em um crime de assassinato próximo à Caraíva onde ele vivia e se refugiou em Barra Velha onde tinha parentes, mas não foi aceito. A FUNAI resolveu mandá-lo para Carmésia, onde se estabeleceu e está até hoje. Depois foi o Sebastião (Mangangá), que também envolveu-se num assassinato em Barra Velha e fugiu com um irmão para Carmésia. Como o Manoel e o Sebastião tinham grandes famílias extensas, começaram a chamá-las para Carmésia, fazendo com que a área seja formada hoje basicamente por essas duas famílias extensas e mais a de uma terceira pessoa chamada João Terêncio (Baiara) que depois também se mudou para lá. As famílias do Sebastião e do Baiara são de Barra Velha, mas os familiares do Manoel que foram para Carmésia moravam em Caraíva, Itabela e Itamaraju (GRÜNEWALD, 1999, p. 57).

Esse é um fator que acaba por permear a percepção da sociedade envolvente a respeito da comunidade indígena, visualizada como um lugar no qual residem índios que teriam cometido crimes e que não seriam mais aceitos pelas suas aldeias na Bahia, segundo mencionado por alguns moradores. Talvez esse aspecto simbólico seja um catalisador das percepções a respeito dos índios como indivíduos “brigões” e que “caçam confusão”, evidenciadas pela sociedade envolvente, embora em algumas situações os carmesenses tenham também relatado que o relacionamento com os primeiros índios que chegaram no lugar era melhor do que aquele estabelecido atualmente, como pode-se observar no relato seguinte:

A gente tinha mais contato com a família do Sr. Manoel, era um povo mais correto que esses índios mais novos. (...) Os que conviviam aqui eram gente boa, mais amigos da gente, que são os índios mais velhos, os que vieram primeiro. Os mais novos são muito atrevidos (sic) (Moradora de Carmésia, 72 anos).

E, assim, embora não haja consenso a respeito da natureza da relação com os primeiros índios que chegaram na TI Fazenda Guarani e os atuais, o que se nota é que o sentimento desencadeado é o mesmo, de certo temor a respeito de comportamentos truculentos/violentos adotados pelos Pataxó na sede urbana de Carmésia.

De toda sorte, a maioria dos entrevistados avaliou que a conjuntura atual da interação entre sociedade envolvente e comunidade indígena é melhor do que em tempos passados, como pode ser notado nos relatos a seguir.

[Os Pataxó] Quando vieram pra Carmésia, brigavam muito, mordiam as pessoas, davam facada, agora estão mais civilizados (sic) (Moradora de Carmésia, 67 anos).

Há muito tempo eles atacavam aqui na rua; agora não, só se mexer com eles (sic) (Moradora de Carmésia, 70 anos).

O índio não aceita provocação; se provocar é briga na certa. Já teve muita briga aqui; agora parou, os caciques chamam a atenção [daqueles que lideram] (sic) (Morador de Carmésia, 60 anos).

Tem alguns [Pataxó] baderneiros que as próprias lideranças isolaram; aí controlaram os baderneiros, eram os que brigavam em festas [realizadas na sede do município] (sic) (Morador de Carmésia, 30 anos).

O discurso dos carmesenses, embora não consensual, evidencia uma lógica importante: o amadurecimento da relação estabelecida entre o município e a comunidade indígena. Mesmo aqueles que consideram que os primeiros índios eram mais “amigos” do que os atuais, concordam que hoje é menor o número de situações conflituosas observadas entre os Pataxó e os carmesenses, seja em função de uma maior atuação das lideranças indígenas com esse objetivo ou de uma própria aceitação e aprendizado de melhor convívio com os índios por parte da cidade de Carmésia, e também por parte dos Pataxó em relação aos habitantes não-índios do município.

Porém, se numa perspectiva histórica, no campo das relações sociais o processo aí vivenciado aponta para uma melhoria da interação entre comunidade indígena e sociedade envolvente, na abordagem etnogeográfica apresenta-se um outro desafio para a integração dos Pataxó em Carmésia: as memórias dos tempos em que a TI Fazenda Guarani era uma “vila portuguesa” e, depois, a presença, aí, da “polícia”. Isso porque o processo de aculturação estabelecido em Carmésia no que diz respeito à comunidade indígena Pataxó se dá através de uma espécie de “colonização invertida”, na qual é o índio quem chega a uma região já habitada anteriormente por outros.

Assim, o lugar onde se estabelece a comunidade indígena já apresentava antes uma relação/interação com o município de Carmésia, sendo inclusive habitado e permeado por outras formas de sociabilidade. Então, podemos refletir sobre as mudanças e transformações daquele lugar em comunidade indígena e a respeito das distintas apropriações que os carmesenses ali estabeleciam através da percepção. É disso que trataremos a seguir.

#### 4.3 Da Fazenda Guarani aos “tempos de polícia”: memórias da sociedade envolvente, sobre o lugar, de épocas anteriores à delimitação da Terra Indígena Fazenda Guarani

*“Tempo, memória, espaço e história caminham juntos.”*

(DELGADO, 2003, p. 10)

Durante o trabalho de campo realizado em Carmésia, buscamos compreender a forma pela qual a população carmesense percebe a comunidade indígena Pataxó. A ideia foi interpretar como o lugar onde atualmente se localiza a TI era e é vivenciado e apropriado pelos carmesenses através da percepção, quais os valores e sentimentos implicitamente se estabeleceram na relação com aquele lugar e qual a sua importância para o município, ontem e hoje. Nas conversas estabelecidas com moradores, uma das formas de avaliar essa percepção foi através da reflexão geo-histórica, por intermédio do resgate da memória de habitantes mais antigos sobre o tempo em que a área onde se situa a TI ainda não era uma reserva indígena. Os resultados foram instigantes, revelando uma forma peculiar de percepção da sociedade envolvente a respeito da comunidade indígena, que tem sido

transmitida de geração a geração e que prevalece no imaginário do carmesense; e com o potencial de continuar a ser reproduzida com o passar do tempo, pois, segundo Delgado (2003), tempo, memória, espaço e história são elementos interpostos.

Assim, ao refletir sobre a *historicidade* (DELGADO, 2003) de determinado lugar, a qual remete ao olhar do sujeito no tempo e através do tempo e que “orienta perspectivas e visões sobre o passado, avaliações sobre o presente e projeções sobre o futuro” (DELGADO, 2003, p. 10), avaliamos as próprias dinâmicas que se (re)produzem ali, aproximando-nos da *geograficidade* pensada por Dardel, conforme trabalhado por Galvão Filho (2015). Segundo este autor, isso é possibilitado a partir da abertura para que uma experiência geográfica de mundo aconteça, decorrendo, daí, um conhecimento geográfico de mundo, que acaba por ser demarcado e reproduzido no tempo através da História, ou seja, *historicidade* e *geograficidade* são categorias que caminham lado a lado e que, juntas, delimitam e perpetuam a experiência do sujeito no mundo. Por isso o tempo, que em um primeiro momento parece algo abstrato e de complexa tangibilidade, ao ser socialmente apropriado, mostra-se como vivência concreta, enquanto:

Um movimento de múltiplas faces, características e ritmos, que inserido à vida humana, implica em durações, rupturas, convenções, representações coletivas, simultaneidades, continuidades, descontinuidades e sensações (a demora, a lentidão a rapidez). É um processo em eterno curso e em permanente devir (DELGADO, 2003, p. 10).

A autora, correlacionando tempo, história e memória, com o propósito de avaliar as congruências existentes entre elas e a sua importância para os estudos socioculturais, ainda continua:

A busca do significado de um tempo tem na memória e na própria História suportes básicos. Reconhecer o substrato de um tempo é encontrar valores, culturas, modos de vida, representações, enfim um gama de elementos que, em sua pluralidade, constituem a vida das comunidades humanas (DELGADO, 2003, p. 13).

Podemos, então, inserir a perspectiva geo-histórica como um elemento de composição para a abordagem semiótica da cultura, conforme desenvolvida por Geertz (2008) e que tem sido empregada como fundamento analítico deste trabalho. Por essa razão, buscamos recompor a memória dos moradores de Carmésia acerca dos períodos em que a TI Fazenda Guarani não era demarcada como uma reserva indígena, com a finalidade de avaliar a percepção que a sociedade envolvente possui a respeito daquele lugar. Mas, como a memória pode contribuir com esse entendimento? Segundo Delgado (2003):

Tempo e espaço têm na memória sua salvação. Ambos, de acordo com D'Aléssio, confundem-se no resgate das lembranças (D'Aléssio, 1998, p. 272). Ambos são esteios das identidades. São suportes do ser no mundo. São referenciais que tornam os homens sujeitos de seu tempo. Para a autora há sempre um entrelaçamento entre espaço e memória (DELGADO, 2003, p. 14).

A autora ainda afirma que a memória pode ser entendida como uma forma de apropriação do passado, dinâmica e plena de significados de vida. Trata-se de um modo de conhecer e experimentar o mundo (DELGADO, 2003), aproximando-se, assim, da concepção fenomenológica de lugar, ou seja, a memória constitui uma maneira do sujeito vivenciar o mundo, em uma perspectiva histórica, através do resgate cognitivo de conhecimentos, acontecimentos gerais, episódios individuais e conjunturas outrora vivenciadas. Relaciona-se também aos sentimentos topofílicos e topofóbicos do sujeito no lugar, uma vez que a construção memorial do passado se fundamenta em emoções e valores atribuídos pelo sujeito em cada vivência, o que confere às memórias uma valoração positiva ou negativa. Ademais, conecta-se às características do sujeito fenomenológico através da intencionalidade da ação de recordar, uma vez que as memórias remetem a experiências que podem ser mais ou menos apropriadas por aqueles que vivenciaram os fatos que lhes servem de fundamento.

E essas memórias, por sua capacidade de retomar vivências passadas e delinear posicionamentos presentes e futuros, mostrando assim um caráter longitudinal, são passíveis de serem perpetuadas através da oralidade, da transmissão verbal de indivíduo para indivíduo por meio da narrativa, contribuindo para o amoldamento de identidades, conforme ressalta Delgado (2003).

Os conceitos e significados da memória são vários, pois a memória não se reduz ao ato de recordar. Revelam os fundamentos da existência, fazendo com que a experiência existencial, através da narrativa, integre-se ao cotidiano fornecendo-lhe significado e evitando, dessa forma, que a humanidade perca raízes, lastros e identidades (DELGADO, 2003, p. 17).

Em síntese, assumimos que o resgate memorial serve para auxiliar na compreensão da identidade e cultura de Carmésia, em um sentido mais amplo, uma vez que “a memória contém incomensuráveis potencialidades, destacando-se o fato de trazer consigo a forte marca dos elementos fundadores, além dos elos que conformam as identidades e as relações de poder.” (DELGADO, 2003, p. 18). Foi com base nestas reflexões que durante as entrevistas e conversas em Carmésia buscamos avaliar a percepção dos moradores sobre a Fazenda Guarani enquanto Terra Indígena, mas também estimular a sua memória de períodos nos quais o lugar não tinha essa demarcação.

Além disso, “a memória atualiza e presentifica o passado, uma vez que é retenção, mesmo que inconsciente ou encoberta da experiência vivida e dos sentimentos preservados.” (DELGADO, 2003, p. 17-18). Por conseguinte, resgatar as memórias dos carmesenses a respeito do lugar onde hoje se estabelece a comunidade indígena Pataxó é compreender a sua própria relação com a cidade e como ela tem sido tratada no imaginário subjetivo e coletivo.

Assim, destaca-se que os moradores que relataram alguma memória referente aos tempos de Fazenda Guarani<sup>83</sup>, em geral, citaram de forma saudosa a produtividade e importância que ela exercia para Carmésia, o que pode significar que, em contrapartida, hoje o lugar seja percebido como improdutivo e, em uma visão mais extrema, irrelevante para o município. E esses foram aspectos revelados pelo próprio discurso dos carmesenses, segundo se observa a seguir:

Lá [onde atualmente é a comunidade indígena] tinha mais de 120 casas, aí depois caiu nas mãos da PM porque o dono não tinha herdeiro. Antes disso, lá era lindo, uma vila portuguesa com móveis coloniais vindos de Portugal. Quando veio a polícia

---

<sup>83</sup> Aqui é importante ressaltar que nem todos os entrevistados reportaram alguma memória ou história que tenha ouvido falar a respeito dos tempos em que a TI Fazenda Guarani não tinha essa delimitação. Na maioria das vezes, essas memórias ficaram por conta dos moradores mais antigos, com a menção de um ou outro habitante mais jovem a respeito do que já tenha ouvido falar sobre o assunto.

ainda continuou as casas. Tinha salão de dança, tinha armazém com o preço melhor do que o da cidade, muita gente ia comprar lá (sic) (Moradora de Carmésia, 81 anos).

Deste modo, de acordo com o relato da moradora, emocionalmente carregado por um sentimento de nostalgia e melancolia, o primeiro uso do lugar se configurou a partir do que ela denominou “vila portuguesa”. Na área, estabelecia-se uma fazenda, denominada Fazenda Guarani, de propriedade de um português conhecido como Coronel Magalhães, e que se tratava de uma colônia agrícola, de acordo com o portal oficial de Carmésia, a maior da região (CARMÉSIA, 2018). A fazenda, segundo relato de Goulart (2018), abastecia o povoado que mais tarde viria a se transformar no município carmesense e, por essa razão, desempenhava importante papel comercial naquele tempo.

A própria forma da prefeitura se referir ao lugar, considerando-o como “a maior colônia agrícola da região”, revela uma percepção inicial de produtividade da terra na época de Fazenda Guarani que pode contribuir para que seja atribuída uma percepção de improdutividade à Terra Indígena hoje. E este é um aspecto que de fato se apresenta no discurso dos carmesenses, assim como podemos observar através dos seguintes relatos:

Eu lembro do tempo da polícia, ali tinha cadeia, tinha tudo lá. Antes era melhor, quando era fazenda, mas o dono morreu e entregou para os índios. Antes tinha cultura lá, fabricavam vinho. Era uma área produtiva. Agora, os índios não plantam nada, eles ganham tudo na mão, então pra que vão trabalhar? (sic) (Morador de Carmésia, 77 anos).

A Fazenda Guarani era um pólo industrial antes da chegada deles [dos Pataxó] (sic) (Morador de Carmésia, 30 anos).

Depois que chegaram [os Pataxó] a cidade parou no tempo. Acho que a terra se tornou improdutiva. A área indígena é uma parte considerável da área do município que não pode ser utilizada para produção (sic) (Moradora de Carmésia, 72 anos).

Ouvi falar que onde é reserva indígena tinha uma fábrica de vinho. Era melhor, gerava emprego, tinha café, produção. Onde gera emprego melhora e os índios aí não geram emprego nenhum pra cidade (sic) (Morador de Carmésia, 57 anos).

Hoje é uma parcela considerável da área da cidade que se tornou improdutiva, não se pode mais plantar, não tem mais comércio, não pode mais servir como rota de

ônibus. Os índios não querem plantar, não plantam nada, esperam ganhar tudo do Estado. São acomodados, querem ganhar tudo na mão (sic) (Morador de Carmésia, 40 anos).

Nada a reclamar [da comunidade indígena], somente a tristeza de olhar pra lá e ver que hoje não é nada mais do que era antes. (...) Essa tristeza é porque lembro do tempo que era uma vila portuguesa, o dono era o Coronel Magalhães. Tinha muita casa linda, era uma verdadeira vila portuguesa. (...) Lá é uma terra abençoada, equivalente a três quartos da terra do município, mas que não pode ser utilizada. Eles têm muito apoio do governo, aí não plantam nada (sic) (Moradora de Carmésia, 81 anos).

Nos relatos, nota-se que os carmesenses apontaram formas produtivas variadas que se estabeleciam na Fazenda Guarani que, no seu entendimento, estimulavam uma dinamicidade comercial e a geração de empregos no município. Podemos também observar, nos recortes anteriores, que alguns entrevistados reproduziram o que ouviram falar a respeito, o que significa que esta é uma percepção sobre a qual as pessoas dialogam, corroborando a ideia de que essas memórias são transmitidas através das gerações por intermédio da oralidade e que acabam demarcando uma visão coletiva da cidade sobre o lugar. Este é um aspecto que pode servir como base para o constructo de uma visão coletiva no que diz respeito à percepção da cidade sobre a comunidade indígena Pataxó, ainda que não integralmente expressa na totalidade das entrevistas, mas que pode permear o imaginário social de, ao menos, boa parte dos habitantes do município.

Outro fator da fala dos entrevistados que vale ser explorado é a respeito das ações estatais para assistência aos indígenas, que vinculadas ao relatado passado produtivo da Fazenda Guarani, acabam assumindo uma conotação negativa, originando um sentimento topofóbico em relação ao lugar. Essa apropriação topofóbica, evidenciada inclusive por uma moradora que menciona o sentimento de tristeza por lembrar os tempos em que a TI era ainda somente Fazenda Guarani, se associa ao entendimento de improdutividade da terra no que se refere ao cultivo e produção agrícola, vinculada aos hábitos de vida dos Pataxó atualmente. Isso quer dizer que, na visão dos carmesenses, o lugar se tornou improdutivo em virtude de os índios, por receberem apoio do governo, não mostrarem disposição para plantar e, em contrapartida, a demarcação da Fazenda Guarani enquanto TI ter impossibilitado que terceiros também o fizessem.

Nos relatos também podemos notar a referência aos “tempos de polícia” por parte dos entrevistados, que se refere ao segundo uso do lugar antes que esse viesse a se tornar comunidade indígena. De acordo com moradores de Carmésia, o dono da Fazenda Guarani, Coronel Magalhães, não tinha herdeiros e, com seu falecimento, a área passou para o controle do Estado, que passou a utilizá-la como uma espécie de “vila de recrutas da polícia”, segundo relatado por um entrevistado. Aqui, as memórias dos carmesenses confundem-se ao tratar do Reformatório Krenak que na década de 70 transferiu-se para a Fazenda Guarani, conforme retratamos no tópico *3.2 Pataxó Muká Mukau: história da Terra Indígena Fazenda Guarani e da comunidade indígena Pataxó em Carmésia*. O que notamos, neste sentido, é que os moradores de Carmésia possuem pouco conhecimento a respeito das práticas que eram estabelecidas na Fazenda Guarani nos “tempos de polícia”, embora tenham se apropriado deste relato como uma forma de comparar o período atual, de delimitação da TI, com o anterior, em que a área não tinha essa demarcação. Os carmesenses, em sua maioria, não fizeram referências ao fato de a Fazenda Guarani ter sido utilizado como uma espécie de “presídio indígena” durante o regime militar brasileiro, para o qual eram destinados índios de “comportamento transgressor” de todo o Brasil (ISA, 2012), tendo sido inclusive classificado pelo Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade (CNV) como um campo de concentração indígena (ISA, 2014). Neste sentido, a menção mais próxima empreendida nos diálogos e entrevistas com a sociedade envolvente foi a referência à existência de uma delegacia na Fazenda Guarani nos “tempos de polícia” que era destinada a abrigar os Pataxó que cometiam crimes em suas aldeias na Bahia e que, por isso, não eram aceitos por lá, na tentativa, por parte de alguns moradores, de explicar o comportamento truculento dos índios em eventos na sede urbana de Carmésia por eles percebido e relatado.

Desta forma, ao estimular a avaliação por parte da sociedade envolvente a respeito da preferência sobre o lugar antes e depois da sua demarcação como Terra Indígena, os carmesenses manifestaram preferir o tempo em que o lugar não era delimitado como TI, conforme expresso nos relatos abaixo:

Lá era muito bom, maravilhoso, bonito. O povo da cidade prefere antes quando não era aldeia (sic) (Moradora de Carmésia, 67 anos).

O povo acha que era melhor antes de ser terra indígena. Antes era rota para o município de Dom Joaquim, tinha comércio (sic) (Moradora de Carmésia, 44 anos).

Antes dos índios tinha até mais movimento. Tinha os recrutas que moravam lá. Vinham coisas de fora pra lá, tinha armazém. Antes da chegada dos índios era melhor. Tinha produção das coisas (sic) (Morador de Carmésia, 66 anos).

Lá tinha muita coisa, tinha até armazém, mas índio não mexe com essas coisas. Eu acho que com a polícia era melhor, mas fazer o que, coisa do Estado (sic) (Morador de Carmésia, 60 anos).

Quando eu cheguei na cidade, eles já estavam lá, mas vai ter pessoas que vão falar que era bom que não tivessem vindo (sic) (Moradora de Carmésia, 65 anos).

Não sei falar, mas ouço dizer que lá tinha comércio, que vendia muita coisa (sic) (Moradora de Carmésia, 26 anos).

Chama a atenção o fato de que, em alguns casos, os moradores chegaram a dizer que nos “tempos de polícia” era melhor, em virtude da movimentação e dinamicidade percebida pelos carmesenses naquele período, muito embora esse tenha sido um interim inserido dentro do período militar brasileiro, marcado pelo autoritarismo e repressão estatais e que nos possibilita refletir, hoje, sobre a avaliação negativa por parte da sociedade envolvente no que diz respeito à chegada dos Pataxó no lugar, inclusive expresso pelos moradores de Carmésia, conforme pode ser exemplificado no relato de um entrevistado que afirmou que teriam pessoas na cidade que fariam que seria melhor se os índios não tivessem migrado para o município.

Em síntese, o que podemos observar é que as memórias relatadas pelos carmesenses a respeito dos períodos em que a área onde está situada a comunidade indígena Pataxó não tinha essa demarcação revelam uma percepção topofóbica desse fato, pautada na avaliação dos tempos de Fazenda Guarani enquanto uma “vila portuguesa” e como “polícia”, a partir da noção de produtividade e dinamicidade comercial e econômica atribuída a esses lugares. Isso se dá, em contrapartida, pela percepção atribuída por parte dos carmesenses sobre uma ideia de improdutividade dos Pataxó no que diz respeito ao cultivo agrícola que, segundo relatos, é motivada pelo elevado grau de assistencialismo estatal aos indígenas, que nesse contexto funcionaria como um catalisador desse comportamento dos Pataxó que, justamente por

serem assistidos por políticas e ações do governo, não se manifestando a necessidade de se valerem da agricultura para sobrevivência, preferem optar por não plantar e/ou desenvolver outros tipos de atividades de produção no lugar.

Destarte, delimita-se na percepção da sociedade envolvente uma fronteira em relação à comunidade indígena Pataxó, que é o tratamento diferenciado que os indígenas recebem por parte do Estado, materializado no campo político e jurídico por intermédio dos direitos dos povos indígenas. E este foi um dos principais motivos citados pelos carmesenses para justificar sua percepção a respeito da comunidade indígena, sobretudo quando a avaliação ganhava uma conotação negativa, muito embora, em alguns casos, o direito indígena tenha sido referenciado também numa perspectiva positiva por parte dos entrevistados para tratar da sua organização comunitária e força em reivindicar questões de interesse coletivo. Notamos, então, que a temática dos direitos indígenas integra o imaginário da população de Carmésia em sua relação com a comunidade indígena Pataxó. É sobre isso que trataremos a seguir.

#### 4.4 O direito das comunidades indígenas: fronteira para a assimilação pelo município?

A questão do direito indígena é complexa e tem sido, nos últimos anos, debatida em pesquisas e artigos acadêmicos (WAGNER, 2018; PIVA; PATRÍCIO, 2017; NUNES, 2016; BEDOYA, 2011; LOUREIRO, 2010). Por sua inerente vinculação histórica com a formação da sociedade brasileira, este é um assunto que há muito tem desempenhado importante papel nas reflexões que envolvem as comunidades indígenas e que foram impulsionadas, sobretudo, pelo movimento de reconhecimento do pluralismo cultural por parte dos Estados e de uma agenda multiculturalista internacional que passou a se formatar desde então (D'ADESKY, 1997), com destaque também para a influência exercida pela intensificação dos debates a respeito dos direitos humanos e das minorias em sua abordagem étnico-cultural. Para o senso comum, é válida a ideia de que os índios foram historicamente violentados durante o processo de colonização portuguesa, mesmo que essa percepção não se desdobre em formas mais justas e igualitárias de inclusão. De toda sorte, uma opinião que se faz geral é a de que os índios são vítimas do período que desencadeou a formação social brasileira moderna, de onde podemos refletir que a configuração social e geográfica que conhecemos hoje se estabeleceu

como desdobramento de uma série de situações, que vão desde os massacres à perda de terras, das quais os povos indígenas, embora tentassem, não puderam resistir. É o que aponta Darcy Ribeiro ao ponderar sobre a falaciosa integração dos índios à sociedade brasileira, tratada de forma míope pela opinião internacional na segunda metade do século XX (RIBEIRO, 1996).

Entretanto, a despeito das privações e violências históricas acometidas sobre os índios brasileiros e dos desafios inerentes a essa dinâmica, cada vez mais os povos tradicionais ocupam papel de protagonistas nos processos e discussões que os envolvem (DEUS et. al., 2012), desafiando as estruturas jurídicas e legais existentes, como o caso dos Munduruku<sup>84</sup>, que reivindicam a suspensão do licenciamento de usinas hidrelétricas na bacia do Rio Tapajós, na região amazônica, pela insuficiência dos estudos ambientais até então apresentados, que não consideram a cumulatividade de impacto desses empreendimentos para a região. Além disso, os Munduruku denunciam o não-cumprimento da Convenção OIT 169, da ONU, que determina a obrigatoriedade de realização de consulta livre, prévia e informada às comunidades tradicionais afetadas pelo empreendimento, de modo que sejam ouvidas e participem ativamente do seu processo de licenciamento; os Munduruku exigem a realização dessa oitiva das comunidades.

Situações como essa voltam para si os olhares da sociedade em geral, estimulando as reflexões acadêmicas a respeito como, por exemplo, evidenciado por meio da publicação do livro *OCEKADI<sup>85</sup>: Hidrelétricas, Conflitos Socioambientais e Resistências na Bacia do Tapajós*, por Alarcon et al (2016), que reúne uma coletânea de textos tratando da intensa e dramática batalha travada pelas comunidades indígenas no âmbito da construção das hidrelétricas na bacia do Tapajós, o que torna possível a reflexão sobre a heteronomia inerente ao tratamento das questões ambientais pela academia; e estimulando também a veiculação de matérias na grande mídia, como a publicada recentemente pelo portal eletrônico do jornal Folha de São

---

<sup>84</sup> Os Munduruku têm travado intensa batalha no âmbito do licenciamento ambiental de hidrelétricas no curso do Tapajós como, por exemplo, a UHE São Luiz do Tapajós, reivindicando que a construção da usina impactará significativamente em sua cultura e tradições. Por essa razão, o povo Munduruku, conhecido por seu espírito guerreiro, mobiliza-se para a batalha, mas agora um conflito distinto, estabelecido no campo político e jurídico (ALARCON et al, 2016).

<sup>85</sup> Na língua Munduruku, ocekadi pode ser traduzido como “nosso rio” ou “rio do nosso lugar” (ALARCON et al, 2016).

Paulo, intitulada “A nova Belo Monte”<sup>86</sup>, em clara alusão ao controverso processo de licenciamento e instalação da UHE Belo Monte, que de igual maneira se estabeleceu no contexto de intensos conflitos com comunidades indígenas e nos quais os índios exerceram destacado protagonismo, sensibilizando a opinião pública nacional a respeito de suas questões e reivindicações, muito embora a construção da usina tenha sido levada a diante, sendo finalizada e inaugurada pela então Presidente da República, Dilma Rousseff, em maio de 2016<sup>87</sup>.

Todavia, ressalta-se que a nossa proposta aqui não é refletir sobre o direito indígena no âmbito do relacionamento entre a comunidade indígena Pataxó e a sociedade envolvente em Carmésia. Esse seria o objeto de um outro trabalho de pesquisa em específico. Porém, na avaliação da percepção dos carmesenses sobre a comunidade indígena, uma questão que se mostrou central no discurso dos entrevistados diz respeito justamente aos direitos da comunidade indígena Pataxó e da apropriação desses direitos por parte dos índios em seu relacionamento com o município de Carmésia. Aqui, é de suma relevância sublinhar que será apresentada única e exclusivamente a leitura e interpretação que fazemos da percepção dos moradores de Carmésia a respeito do direito indígena brasileiro e sua apropriação pelos Pataxó, não representando a nossa opinião a respeito dos fatos<sup>88</sup>.

Assim, conforme observamos *in loco*, na percepção dos carmesenses, essa apropriação motivaria os Pataxó a adotar modos de vida que se desdobrariam no já relatado entendimento por parte da sociedade envolvente de improdutividade vinculado à comunidade indígena, uma vez que, sendo assistidos pelo Estado, os índios deixariam de plantar e trabalhar a terra; e também culminaria em comportamentos truculentos por parte dos indígenas em suas inserções na cidade; conformando-se como uma fronteira para um relacionamento de maior proximidade entre a sociedade envolvente e a comunidade indígena.

---

<sup>86</sup> Disponível em: <<http://temas.folha.uol.com.br/indios-contra-usina-do-tapajos/indios-contra-usina/indios-lutam-contra-nova-belo-monte.shtml>> Acesso em 11 de novembro de 2018.

<sup>87</sup> Conforme relatado em matéria divulgada no portal do governo brasileiro, disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/governo/2016/05/dilma-inaugura-usina-hidreletrica-de-belo-monte>> Acesso em 11 de novembro de 2018.

<sup>88</sup> Na realidade, buscamos aqui defender e nos amparar no princípio etnogeográfico de vocalização dos próprios atores envolvidos no universo pesquisado, ainda que, por sua natureza controversa e polêmica, em alguns momentos tenhamos sentido certo desconforto em apresentar uma ou outra percepção, justamente porque elas não representam o que pensamos sobre determinadas situações.

No trabalho de campo realizado, os carmesenses citaram o elevado nível de coletividade e engajamento comunitário dos Pataxó da TI Fazenda Guarani, o que ratifica o entendimento de que atualmente os indígenas, no exercício de sua cidadania, assumem o papel de protagonistas e se posicionam como um destacado ator político na sociedade. Os trechos de entrevistas abaixo exemplificam essa percepção:

Eles [os Pataxó] são esforçados pra correr atrás do direito deles (sic) (Moradora de Carmésia, 30 anos).

[Os Pataxó são] Guerreiros, conquistam as coisas, lutam pelos direitos deles (sic) (Moradora de Carmésia, 21 anos).

Os índios são muito ignorantes, eles buscam muito o direito deles (sic) (Moradora de Carmésia, 16 anos).

Destaca-se que, no último relato apresentado, além da moradora se referir à busca e defesa dos Pataxó por seus direitos, ela correlaciona esse fato a um possível comportamento impolido, ou seja, segundo revela o discurso da entrevistada, os índios são ignorantes pelo fato de buscarem os seus direitos e, aí, podemos extrapolar a reflexão e indagar se, pelo fato de serem tratados diferenciadamente no âmbito jurídico e legal, os índios tenderiam a apresentar comportamentos que caminhassem no sentido relatado? Essa é uma pergunta de complexa e difícil resposta, que careceria de reflexões mais aprofundadas e que tratasse, exclusivamente, do papel do direito indígena na relação entre os Pataxó e o município de Carmésia, o que, segundo relatamos anteriormente, não é objeto deste trabalho, que se vale da questão de maneira transversal, como um contributo para a avaliação da percepção da sociedade envolvente em relação a comunidade indígena Pataxó em Carmésia. No entanto, conforme pudemos registrar a partir do discurso dos carmesenses, o direito indígena, apropriado pelos Pataxó através de um maior senso de organização, engajamento e mobilização comunitária, hoje, é percebido pela sociedade envolvente e, de fato, configura-se como uma fronteira, se não real, pelo menos no imaginário dos moradores, contribuindo como um dificultador para o estabelecimento de um relacionamento de maior proximidade entre esses dois grupos.

E, nesse contexto, foi possível avaliar, a partir das nossas vivências de campo, que a população de Carmésia percebe a mobilização dos Pataxó pela busca e defesa dos seus direitos, atribuindo-lhe juízo de valor, com base em duas perspectivas: 1. Uma de cunho histórico-colonialista, na qual os índios são percebidos como os primeiros habitantes do Brasil, que possuem direitos e que devem buscar assegurá-los; 2. Uma perspectiva com base em uma espécie de seletivismo jurídico, fundamentada no entendimento de que os Pataxó recebem tratamento diferenciado pelo sistema legal brasileiro, o que acaba fazendo com que os índios se entendam como portadores de mais direitos do que a população não indígena, desencadeando em comportamentos controversos e contrassensuais por parte dos Pataxó em suas inserções na cidade de Carmésia.

A visão histórico-colonialista a respeito dos direitos indígenas ganha uma conotação positiva na percepção dos carmesenses, conforme pode ser observado nos seguintes relatos:

Os índios são os primeiros habitantes do Brasil. (...) Eles estão numa propriedade que toda vida foi deles. Os primeiros habitantes do Brasil foram os índios, eles têm o direito de morar onde quiserem. (...) Estão na terra de propriedade deles desde o princípio do Brasil, nós é que somos os intrusos. Eles tinham que ter mais ajuda, ter técnico agrícola (sic) (Morador de Carmésia, 71 anos).

É uma riqueza para a cidade [a presença da comunidade indígena Pataxó], são os primeiros moradores do Brasil. Os índios são patrimônio do Brasil, representantes da nossa cultura (sic) (Moradora de Carmésia, 16 anos).

Tem muita gente que fala que [os Pataxó] são preguiçosos, que não trabalham, que vivem às custas do governo. Mas eles têm esse direito porque são os primeiros habitantes do Brasil. Mesmo assim, tem índio lá que é professor, tem médica, eu acho que eles correm atrás (sic) (Moradora de Carmésia, 67 anos).

De uns anos pra cá eles [os Pataxó] têm acesso a mais coisas, são mais bem tratados, tem cotas. Hoje eles ganham um pouco em troca de tudo que os brasileiros fizeram pra eles (sic) (Moradora de Carmésia, 52 anos).

Observamos, nos recortes de entrevistas apresentados, a questão histórica a respeito da relação entre sociedade brasileira e povos indígenas como pano de fundo principal. Essa relação, que com base nos relatos dos carmesenses pode ser avaliada como negativa, hoje se reflete em direitos específicos para os índios, sobretudo, fundamentando-se na ideia de que

estes são os primeiros habitantes do Brasil e, no passado, sofreram com a violência do processo de colonização. O último relato, inclusive, indiretamente se refere ao direito indígena contemporâneo como uma forma de reparar uma espécie de dívida histórica, ao apontar que *“hoje eles [os índios, de maneira geral, e os Pataxó, especificamente] ganham um pouco em troca de tudo que os brasileiros fizeram pra eles”* (Moradora de Carmésia, 52 anos). Portanto, como os primeiros habitantes do Brasil, os índios foram submetidos a situações de violência no período colonial e hoje se faz necessário um tratamento diferenciado deles por parte do Estado, ganhando, assim, o direito indígena uma conotação positiva. Em síntese, as percepções positivas sobre o direito dos índios se ampararam nesse tipo de argumento, que retoma a relação colonialista estabelecida nos primórdios, *a priori*, imbuída de uma crítica e uma avaliação negativa a esse respeito, para, na sequência, exaltar os direitos indígenas como algo justo e pertinente.

Porém, esse tipo de percepção está atrelada, direta ou indiretamente, a uma visão ideal e romantizada a respeito do índio, que acaba gerando no imaginário coletivo uma expectativa e uma demanda por um índio genuíno, dos tempos de colonização, aspecto que em Carmésia se reflete no desafio de afirmação etnogênica Pataxó e o seu reconhecimento pela sociedade envolvente. A visualização (no sentido de contemplação) da comunidade indígena e a partir daí sua classificação como índios legítimos ou não, como observamos nos diálogos realizados com carmesenses e também na fala do vice-cacique durante a Festa das Águas de 2017, ao tratar do aspecto físico das casas e dos hábitos dos Pataxó, citando que a presença de aparelhos televisores e antenas parabólicas na comunidade indígena não fazem com que ela deixe de ser indígena, é um fator preponderante no discurso da sociedade envolvente para questionar a indianidade dos Pataxó, como no relato de um morador que mencionou: *“Os índios daqui não são iguais aqueles que você estuda nos livros não. Tem muito índio aí que vive melhor que a gente da cidade. Todos eles têm o seu carro, moto, casa boa.”* (Morador de Carmésia, 61 anos). Neste caso, ao falar dos Pataxó em Carmésia, o entrevistado está indagando os modos de vida e a apropriação do lugar por parte dos indígenas, projetando neles as características aquilo que acredita ser um índio de fato genuíno. Como consequência dessa percepção, podemos avaliar a valorização das festas tradicionais, nas quais os Pataxó se apresentam *“caracterizados”* como índios, com suas vestimentas, pinturas corporais, execução de músicas, danças, oferta de comidas e bebidas típicas. Neste momento, então, a

demanda da sociedade envolvente por um “índio legítimo” é suprida. Abre-se, assim, uma zona de contato entre Carmésia e a comunidade indígena Pataxó. Entretanto, no cotidiano, na vida comum do município, os índios, ao não assumirem a performance do índio legítimo presente no imaginário do carmesense, mas ao se apropriar dos códigos e modos de vida da sociedade envolvente, como a utilização de veículos (motos e carros) e a modificação da construção de suas casas, sobretudo no aspecto físico - afinal, a imagem do índio morando em ocas<sup>89</sup> é o que, possivelmente, deve permear o senso comum sobre a forma de habitação tradicional indígena - resulta na percepção dos Pataxó como índios não legítimos diferentes daqueles que se vê apresentados nos livros.

De toda sorte, ainda que a etnogênese seja um importante elemento de pano de fundo deste tipo de percepção, denota-se um sentimento de topofilia da sociedade envolvente em relação à comunidade indígena Pataxó no que diz respeito a visão histórico-colonialista dos direitos indígenas. Importa ressaltar, contudo, que esta foi uma perspectiva apresentada em menor intensidade do que a que será abordada na sequência.

A visão classificada como seletivismo jurídico, em contrapartida, ocupou de forma destacada o discurso dos carmesenses, que em um tom negativo citaram as inserções dos Pataxó nas festas e eventos realizados na sede urbana de Carmésia e, ainda, o fato de as políticas estatais para os povos indígenas motivarem o comportamento de não trabalhar a terra, haja vista não haver essa necessidade, por receberem recursos do governo. Os relatos seguintes exemplificam a percepção do seletivismo jurídico por parte da população de Carmésia em relação a comunidade indígena Pataxó:

Os índios lutam pela cultura deles, mas tem muitos que estão usando da cultura pra abusar. Exigem o direito deles, mas não plantam, eles vão na prefeitura e pedem pra plantar pra eles. Lutam pelos direitos deles, mas nem sempre estão corretos. Tem aldeia que trabalha, mas esses daqui não trabalham não e tem de tudo, não são desamparados pelo governo (sic) (Morador de Carmésia, 77 anos).

Eles têm muito direito. Essa é a razão de serem audaciosos, se julgam com muitos direitos (sic) (Moradora de Carmésia, 81 anos).

---

<sup>89</sup> “Oca” é um termo tupi para casa; “maloca” é o correspondente mapuche para o mesmo substantivo.

[Os moradores de Carmésia] falam que não existe lei pra eles (sic) (Moradora de Carmésia, 30 anos).

Não vejo diferente das outras pessoas, eles têm uma cultura diferente e acham que tem mais direito do que os outros. Eles fazem coisa errada e a polícia não pode fazer nada, se beber um pouquinho e arrumar briga, aí sai de perto. (...) Quando buscam o direito deles aí mostram a unha. Acham que são dotados de direitos e não tem dever a cumprir. O povo tem uma visão muito negativa, o povo da cidade vai falar mal deles e eles também vão falar mal do povo daqui (sic) (Moradora de Carmésia, 44 anos).

No relato anterior, revela-se a tendência de prevalência de uma dissonante percepção entre um grupo e outro, uma vez que a entrevistada afirma que *“o povo da cidade vai falar mal deles e eles também vão falar mal do povo daqui”*. Isso aconteceria, segundo ela, em virtude dos Pataxó se considerarem ser *“dotados de direitos e não ter dever a cumprir”*. A ideia de que os índios também reportariam uma percepção negativa a respeito da cidade de Carmésia nos demonstra a possibilidade (necessidade) de trilharmos o caminho oposto para avaliar a forma na qual a comunidade indígena Pataxó percebe o município de Carmésia. Porém, esse movimento analítico foi inviabilizado neste momento, em virtude da complexidade inerente a essa abordagem e também dos trâmites burocráticos para sua execução<sup>90</sup>, sendo reservada a uma ocasião posterior, na qual o objetivo central da pesquisa será o de refletir, de forma dedicada, sobre essa questão.

Ainda a respeito da articulação comunitária dos Pataxó em Carmésia, ela também foi abordada por Deus e Silva (2015) ao tratar do processo de emergência cultural e etnopolítica dessa comunidade indígena. Segundo os autores:

A mobilização política deste povo para reivindicar direitos - por vezes, através de ações organizadas, de caráter controverso - pode ser exemplificada com diversos protestos. Entre eles vale assinalar o realizado em março de 2007 contra o descaso da FUNASA em relação à manutenção de condições adequadas de saúde na comunidade, mantendo como refém, na aldeia, o chefe do distrito da entidade; vale ressaltar que, em maio de 2005, um grupo de 30 índios Pataxó(s) de Carmésia já tinha ocupado o prédio da FUNASA em Belo Horizonte com o objetivo de pressionar o órgão a efetivar compromissos, firmados anteriormente, de viabilizar melhorias na estrutura de atendimento à saúde indígena. Reivindicava-se, inclusive, a participação

---

<sup>90</sup> Seria necessário solicitar autorização formal à FUNAI para realização do trabalho de pesquisa na Terra Indígena e o prazo de resposta do órgão poderia inviabilizar a defesa desta dissertação de mestrado, em virtude do prazo de execução definido pelo regulamento do Programa de Pós-Graduação em Geografia, no qual está vinculada.

direta das lideranças indígenas na discussão sobre o atendimento à saúde nas comunidades tribais de Minas Gerais e Espírito Santo (Ricardo, Ricardo, 2006). Outro episódio a se destacar foi o de maio de 2008, quando 150 índios Pataxó(s) bloquearam a passagem de veículos da mineradora MMX na MG-232, devido a divergências então surgidas entre a comunidade e a empresa e relacionadas com o incremento do tráfego de caminhões na rodovia que, presumivelmente, poderia colocar em risco, na ótica dos índios, a vida das crianças de comunidades domiciliadas muito próximas àquela estrada. Posteriormente, em julho de 2010, índios Pataxó(s) ocuparam os parques estaduais do Rio Corrente e da Serra da Candonga, situados respectivamente nos municípios de Açucena e Guanhães, em Minas Gerais — conforme reportou o cacique da comunidade Pataxó da Fazenda Guarani (em interlocução que estabelecemos com ele, *in loco*, em 2012) —, na perspectiva de sua transformação em reservas indígenas, o que, aliás, suscita uma urgente discussão sobre a controversa relação entre comunidades tradicionais e unidades de conservação no contexto regional do leste de Minas Gerais (DEUS; SILVA, 2015, p. 211-212).

Além dos episódios citados por Deus e Silva (2015), outros foram também lembrados pelos carmesenses ao relatar a atuação política dos Pataxó da TI Fazenda Guarani, como o caso envolvendo a prefeitura de Carmésia e a coleta de lixo na comunidade, conforme narrado por um morador:

Eles reivindicam muito na prefeitura e na delegacia. Por exemplo, a questão do lixo, há pouco tempo eles queriam que tivesse coleta de lixo lá, o caminhão deixou de ir uns dias, aí teve um dia que juntaram todo o lixo deles, trouxeram e jogaram tudo na porta da prefeitura. As pessoas têm a cabeça meio dura, eles não arrumam confusão com ninguém, só reivindicam o direito deles (sic) (Morador de Carmésia, 27 anos).

De acordo com o relato apresentado, podemos identificar três questões importantes:

1. O reconhecimento da capacidade de articulação e mobilização coletiva dos Pataxó;
2. A percepção de viés negativo dessa mobilização por parte da sociedade envolvente;
3. A contemporização da ação política dos Pataxó na busca e defesa dos seus direitos por parte de alguns moradores de Carmésia, como é o caso do entrevistado avaliado. Sobre essa relativização da atuação dos índios, esse mesmo morador continuou:

O que fazem é reivindicando o direito deles. De vez em quando reivindicam o direito deles, quando precisam de alguma coisa vem aqui na cidade e se impõem, mas é o direito deles, são muito unidos. (...) Uns falam que são folgados, que não gostam

deles, já outros falam que são pessoas boas, são opiniões diversificadas. Geralmente as pessoas acham que eles são folgados por reivindicarem o direito deles. Tem alguns que pensam mesmo que mandam em tudo (sic) (Morador de Carmésia, 27 anos).

Deste modo, constata-se uma diversidade de percepções a respeito da apropriação dos direitos e atuação política dos Pataxó em Carmésia, uma vez que alguns moradores creditam essa situação ao fator histórico e concordam que o direito indígena é algo justo, por serem os primeiros habitantes do Brasil; outros entendem que os índios, ao se valerem do direito indígena, posicionam-se de forma superior em relação à população não indígena e que isso dificulta o relacionamento entre os dois grupos; tem ainda os que relativizam esse tipo de postura e entendem que os Pataxó, como natural em qualquer coletividade, estão imbuídos somente pela defesa de suas questões. Porém, o que pode se verificar é que em todos esses casos, denota-se uma percepção do direito das comunidades indígenas e de como ele se relaciona e interfere na inserção dos Pataxó no município.

E vale ressaltar que nem mesmo a visão científica é de unanimidade em relação ao direito indígena. Albuquerque (2003), em uma abordagem crítica, trabalha o direito indígena numa perspectiva de delimitação da diferença, refletindo como este promove a “espoliação [dos índios] enquanto grupos étnicos diferenciados da sociedade envolvente” (ALBUQUERQUE, 2003, p. 7), isto é, tratando o direito indígena como um elemento separador, de conotação discriminatória e que, neste sentido, de fato, funcionaria como uma fronteira. Já Boaventura Sousa Santos, pondera sobre as características emancipatórias do direito e da sua influência sobre a organização social autônoma de grupos minoritários, citando, inclusive, a relação entre comunidades indígenas e sociedade envolvente para elucidar o seu raciocínio. Segundo o autor, “nas zonas de contato o direito da igualdade não funciona separado do direito do reconhecimento da diferença” (SANTOS, 2003, p. 44). Esse é um catalisador importante para pensarmos o protagonismo das comunidades indígenas. Tomando como exemplo, novamente, o caso dos Munduruku na bacia do Rio Tapajós, o que tem possibilitado que estes encontrem uma conjuntura favorável à sua destacada atuação política no âmbito do licenciamento ambiental das usinas hidrelétricas no curso do rio é o aparato legislativo e jurídico do próprio licenciamento, que no intuito de incluir e tratar os povos indígenas em condição de igualdade, reconhece a sua diferença através de instrumentos legais, como a Convenção 169 da OIT, materializada através do Decreto Federal 5.051, de 19 de abril de 2004;

além dos estudos complementares relacionados às comunidades tradicionais costumeiramente solicitados pela FUNAI e pela Fundação Palmares no intuito de os empreendedores reconhecerem, caracterizarem e incluírem, diferenciadamente, no escopo dos seus projetos as comunidades indígenas e quilombolas por eles impactados.

Outra concepção do direito indígena, apresentada por Burckhart (2013) como derivada do colonialismo europeu, é aquela que trata da busca da formação de uma sociedade homogênea que passa pelo assimilacionismo social e integração do índio à cultura dominante. Nessa perspectiva do direito indígena, muda-se a ideia de igualdade, que deixa de ser um princípio para se tornar, na literalidade do termo, uma finalidade. A tentativa de conversão do índio a cidadão é uma estratégia conhecida por nós, brasileiros, pois está intimamente vinculada à nossa história, uma vez que se desenhou como traço característico do Brasil colonial, conduzida de forma violenta nesse período através do conflito e extermínio de diversas etnias indígenas que buscaram resistir a esse tipo assimilação; e do regime militar, entre 1964 e 1985, conduzida na forma da lei no interior da organização estatal, porém igualmente autoritária e violenta, conforme destaca Darcy Ribeiro (RIBEIRO, 1996).

Essa abordagem, aliás, até hoje ecoa no imaginário de parcela da sociedade e também no campo político e jurídico, haja vista, por exemplo, a vigência do Estatuto do Índio, que dentre os seus propósitos expressos objetiva buscar a integração dos povos indígenas brasileiros “progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional”, sem aqui desconsiderar a importância do estatuto também para a preservação de direitos indígenas; e ainda declarações recentes do Presidente da República eleito, Jair Bolsonaro, ao afirmar que o “índio merece modo de vida melhor do que o dele”<sup>91</sup>, em clara alusão, em tom positivo, à ideia de integração do índio à sociedade brasileira.

Em síntese, do ponto de vista teórico, sublinhamos a centralidade da questão do direito das comunidades indígenas ao se avaliar a sua relação com a sociedade envolvente. Em termos práticos, essa complexidade se acentua e ganha contornos dramáticos, uma vez que parcela da sociedade envolvente desconsidera a relevância de se diferenciar para igualizar; e ainda crê que o melhor destino para os índios não é o que eles próprios definirem,

---

<sup>91</sup> Reportagem completa contendo a fala do presidente eleito disponível através do link: <[https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2018/11/05/interna\\_politica,1003178/indio-merece-modo-de-vida-melhor-do-que-o-dele-diz-bolsonaro.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2018/11/05/interna_politica,1003178/indio-merece-modo-de-vida-melhor-do-que-o-dele-diz-bolsonaro.shtml)> Acesso em 18 de novembro de 2018.

mas a sua integração à sociedade nacional de acordo com os padrões e modos de vida da cultura dominante.

Em Carmésia, ao serem citados como detentores de mais direitos<sup>92</sup>, implicitamente está a intenção de que os Pataxó tenham menos direitos, de modo que se situem em pé de igualdade com os carmesenses não índios. E, sem expressar qualquer juízo de valor a respeito dessa intencionalidade identificada - se seria bom ou ruim, se ajudaria ou atrapalharia no melhor convívio entre município e comunidade indígena, parece prevalecer na sociedade envolvente a postura e percepção lá atrás identificadas por Darcy Ribeiro, talvez com novos contornos e formas, porém com o mesmo propósito integrador, de onde podemos deduzir que, mesmo em uma conjuntura na qual o pluralismo étnico-cultural e o multiculturalismo ganham crescente destaque e importância, a ideia de aculturação dos povos indígenas ainda prevalece no imaginário de boa parte da população brasileira.

#### 4.5 Olhares da sociedade envolvente sobre a comunidade indígena Pataxó: universo e campo simbólicos

Nesta pesquisa, assumimos a ideia de que o Lugar é constituído e moldado com base nas experiências subjetivas no espaço, significando-se a partir dos valores (topofílicos e/ou topofóbicos) ali associados. Configura-se, então, uma aura de significados a respeito do Lugar, que pode, então, ser compreendido a partir do conceito semiótico de cultura de Geertz (2008), o qual, segundo o autor, é formado por complexas teias de significados nas quais o homem está imerso e no qual pode exercer e sofrer influência, ser criador e também produto.

Nessa perspectiva, o Lugar torna-se culturalmente constituído por um conjunto de elementos tangíveis e intangíveis, materiais e imateriais, como uma árvore ou pedra de valor para determinada cultura ou ainda uma narrativa mitológica ou ideia transmitida através da oralidade por gerações. Esses elementos, coletivamente apropriados topofílica ou topofobicamente, são, por conseguinte, dotados de significados, dos quais decorre, como consequência, um conjunto de símbolos, uma vez que símbolos e significados se encontram entrelaçados no sistema cultural *geertziano*. Neste sentido, Claval (2014), ao avaliar a

---

<sup>92</sup> Conforme já tratado anteriormente, embora esta não seja uma percepção unânime da sociedade envolvente em Carmésia, ela se mostrou prevalente para parte significativa da população.

subjetividade implícita nos lugares e suas decorrências, utiliza a abordagem semiótica de Clifford Geertz para tratar de sua dimensão simbólica; e destaca ainda que os lugares são carregados por um conjunto de símbolos, desencadeando o que aqui definimos por universo simbólico, que atrela-se à complexa teia de significados que alicerça o conceito de cultura de Geertz (2008).

A partir da ideia de universo simbólico, tomamos por referência os seus reflexos para a interação intercultural, no campo das relações sociais, dos quais deriva o conceito de campo simbólico, oriundo do interacionismo simbólico do sociólogo francês Pierre Bourdieu, para o qual a ideia de campo pode ser avaliada como sendo o contexto sobre o qual os indivíduos direcionam suas ações. Assim, o campo simbólico estimula e delimita ações simbolicamente circunscritas.

Por conseguinte, os campos simbólicos, que são estruturas que servirão para posicionar e orientar as ações dos indivíduos, valem-se como fundamento para a formação de um sentido de mundo e de uma identidade cultural que permeará as trocas simbólicas, pois, ao se classificar um Lugar, configura-se, aí, um juízo de valor que intermediará e delimitará os comportamentos dos sujeitos, (pré)conceituando-os. Esse juízo de valor pode assumir conotação positiva ou negativa e ser classificado a partir das noções de Topofilia ou Topofobia.

Resumidamente, nossa intenção é refletir sobre o Lugar envolto pelas complexas teias de significados, no qual os sujeitos, contextualizados em um campo simbólico que, por sua vez, é composto a partir de um universo simbólico, perceberão as suas experiências e vivências de forma topofílica ou topofóbica. Tais comportamentos, dotados de significados, serão reproduzidos e continuados (ou não) coletivamente, fornecendo elementos para a composição de uma identidade cultural. Esse complexo sistema configura-se de maneira sobreposta e se desenvolve simultaneamente, e nele cada elemento influencia e é determinado pelo outro.

Por essa razão, segundo já abordamos em outro momento, desvelar os símbolos e seus significados conferidos pela sociedade envolvente à comunidade indígena, ou seja, compreender e analisar o universo e campo simbólicos que intermediam a relação entre o município de Carmésia e o Lugar Pataxó, é umas das tarefas primordiais desta pesquisa, pois, se a percepção sobre o Lugar é culturalmente constituída, não há que se falar dessa questão

sem abordar os símbolos e os significados dali decorrentes ou, em outras palavras, sem tentar compreender a teia de significados que o inebria. Retomamos, portanto, os questionamentos que nos conduziram nessa reflexão durante o levantamento de dados em campo, a saber: quais seriam os símbolos atribuídos à comunidade indígena Pataxó por parte da população de Carmésia? Tais símbolos possibilitariam uma valoração positiva (topofílica) ou negativa (topofóbica) em relação ao Lugar? Qual é o universo simbólico prevalente na percepção dos sujeitos a respeito da comunidade indígena? Como esse universo motiva a composição de um campo simbólico que cria condutas e demarca comportamentos?

Oferecer respostas ou, nessa impossibilidade, aproximações em relação às perguntas apresentadas é o que temos intentado ao longo deste capítulo quatro. Resta, ainda, tratar de maneira geral dos símbolos e significados atribuídos pela sociedade envolvente à comunidade indígena Pataxó, em virtude de nos propormos a pensar o Lugar a partir de sua dimensão cultural, em que devemos considerar o universo simbólico (conjunto de símbolos) que o permeia, bem como o campo simbólico (que produz comportamentos sociais simbolicamente orientados) que dele se constitui. E é justamente sobre isso que nos debruçaremos a partir de agora.

Desta maneira, a tabela seguinte traz um apanhado geral dos símbolos atribuídos pela sociedade envolvente à comunidade indígena Pataxó, acompanhado de uma breve reflexão sobre como cada classificação simbólica é apropriada pelos carmesenses em sua relação com os índios, tornando possível refletirmos sobre o movimento constituído a partir da relação entre universo simbólico e campo simbólico, em que pese o fato de o símbolo denotar um tipo de comportamento específico.

**Quadro 3** - Síntese do universo simbólico e do campo simbólico decorrente da relação entre sociedade envolvente e comunidade indígena Pataxó no município de Carmésia

CLASSIFICAÇÃO SIMBÓLICA	DESCRIÇÃO	COMPORTAMENTO OBSERVADO
<b>Receptivos</b>	Percepção relacionada, basicamente, às festas tradicionais indígenas, com destaque para a Festa das Águas. Essa é uma apropriação topofílica da sociedade envolvente em relação à comunidade indígena Pataxó.	Disposição dos carmesenses em participarem das festas tradicionais organizadas pelos Pataxó na comunidade indígena.
<b>Amigos</b>	Classificação apropriada por carmesenses que declararam relação de maior proximidade com os Pataxó, por exemplo, aqueles que têm (ou tiveram) familiares que se relacionaram conjugalmente com índios(as).	Aproximação, inclusive conjugal, entre índios e não índios em Carmésia.
<b>Familiares</b>	Diz respeito ao fato de que moradores(as) de Carmésia se relacionam conjugalmente com índios(as), constituindo família. Não é raro o número de casamentos entre índios(as) e não-índios(as) no município.	Aproximação, inclusive conjugal, entre índios e não índios em Carmésia.
<b>Carinhosos</b>	Adjetivo utilizado para qualificar o grau de receptividade dos índios em festas realizadas na TI Fazenda Guarani. A ideia prevalente é a de que os Pataxó são carinhosos com os visitantes em dias de festa.	Disposição dos carmesenses em participarem das festas tradicionais organizadas pelos Pataxó na comunidade indígena.
<b>Educados</b>	Outra forma de se referir ao grau de receptividade dos Pataxó em festas realizadas na comunidade indígena. Além disso, foi feita referência também no sentido de avaliação da forma que os índios cuidam de suas crianças.	Disposição dos carmesenses em participarem das festas tradicionais organizadas pelos Pataxó na comunidade indígena.
<b>Gente fina / Gente boa</b>	Classificação de cunho mais geral utilizada, geralmente, por carmesenses com pouco ou nenhum contato com os Pataxó. Esse foi também um termo genérico utilizado por representantes da	Comportamento defensivo por parte dos carmesenses em relação aos Pataxó. Segundo observado <i>in loco</i> , tende a denotar baixo envolvimento

	sociedade envolvente para os quais foi possível se identificar um certo receio/medo de alguma repercussão ou reação por parte dos índios, caso tomassem conhecimento de algum tipo de avaliação negativa de sua parte.	entre sociedade envolvente e comunidade indígena.
<b>Boas pessoas</b>	Variação da classificação anterior, representa outra forma genérica de os carmesenses se referirem aos Pataxó, sobretudo, em situações de pouco ou nenhum contato com os índios ou na prevalência de algum medo ou receio das decorrências desta pesquisa, a partir do hipotético conhecimento dos Pataxó sobre as informações prestadas nas entrevistas.	Comportamento defensivo por parte dos carmesenses em relação aos Pataxó. Segundo observado <i>in loco</i> , tende a denotar baixo envolvimento entre sociedade envolvente e comunidade indígena.
<b>Cheios de direito</b>	Classificação baseada na percepção da sociedade envolvente sobre os direitos indígenas e da forma como estes são apropriados pelos Pataxó em Carmésia em sua atuação sociopolítica no município. Na visão dos carmesenses, o fato de “possuírem mais direitos” do que os não índios, se reflete em comportamentos truculentos dos índios em suas inserções em eventos realizados na sede urbana do município, como campeonatos de futebol e festas da cidade.	Desejo de que os Pataxó tenham os mesmos direitos e deveres que os cidadãos de Carmésia. Implícita a intenção de aculturação, conforme relatado no tópico anterior desta dissertação. Apresenta-se como um dificultador para uma maior aproximação entre sociedade envolvente e comunidade indígena.
<b>Folgados</b>	Classificação derivada da anterior, se refere ao resultado concreto da apropriação dos Pataxó dos direitos indígenas.	Resulta na adoção, por parte dos carmesenses, de um maior distanciamento em relação à comunidade indígena em situações normais do dia-a-dia, excluindo-se as festas tradicionais, para as quais os carmesenses evidenciaram outra percepção a respeito dos Pataxó.
<b>Arrogantes</b>	Classificação também derivada da anterior, é outra resultante da forma de os Pataxó se apropriarem e valerem dos direitos indígenas.	Resulta na adoção, por parte dos carmesenses, de um maior distanciamento em relação à comunidade indígena em

		situações normais do dia-a-dia, excluindo-se as festas tradicionais, para as quais os carmesenses evidenciaram outra percepção a respeito dos Pataxó.
<b>Brigões</b>	Referência às participações dos Pataxó em festas e eventos promovidos na sede urbana de Carmésia, como a festa da padroeira da cidade, por exemplo. Nesta abordagem, delimita-se o lugar dos conflitos entre os índios e a sociedade envolvente no contexto de Carmésia. Ao se referir aos Pataxó como brigões, denota-se o estabelecimento de conflitos físicos, as brigas, envolvendo os índios. Neste contexto, a violência torna-se uma inerência, ou seja, a relação entre sociedade envolvente e comunidade indígena Pataxó em Carmésia, na percepção de alguns moradores, perfaz um sentido violento.	Motivou a adoção de um comportamento defensivo por parte dos carmesenses em relação aos Pataxó. Por perceberem os índios como brigões, muitos dos entrevistados se preocuparam em não relatar qualquer divergência ou avaliação negativa da comunidade indígena. Opera também como separador entre os Pataxó e Carmésia, tendo motivado comportamentos e relatos baseados no medo/receio de possíveis consequências e desdobramentos da entrevista.
<b>Bravos</b>	Essa foi uma classificação reportada pelos carmesenses para se referir aos primeiros anos da chegada dos Pataxó na região para a TI Fazenda Guarani. Aqui, a ideia de índio bravo está relacionada mais a uma espécie de característica natural do índio, na percepção dos carmesenses, do que a um comportamento socialmente assumido, como é o caso de “brigões”.	Ativação da memória dos carmesenses a respeito da chegada dos Pataxó na região.
<b>Arruaceiros</b>	É uma forma de variação da classificação “brigões” que também denota o estabelecimento de situação conflituosa, embora aqui, não necessariamente, o conflito físico esteja presente.	Motivou a adoção de um comportamento defensivo por parte dos carmesenses em relação aos Pataxó. Por perceberem os índios como arruaceiros, muitos dos entrevistados se preocuparam em não relatar qualquer divergência ou avaliação negativa da comunidade indígena.

		Opera também como separador entre os Pataxó e Carmésia, tendo motivado comportamentos e relatos baseados no medo/receio de possíveis consequências e desdobramentos da entrevista.
<b>Alcoólatras</b>	Argumento utilizado para explicar os problemas percebidos pela sociedade envolvente decorrentes da presença dos Pataxó em Carmésia. Em boa parte das entrevistas, o alcoolismo foi citado como o estopim para o estabelecimento de brigas e confusões dos índios na sede urbana da cidade.	Motivou a adoção de um comportamento defensivo por parte dos carmesenses em relação aos Pataxó. Por perceberem os índios como alcoólatras e isso se responsável por desencadear as situações de briga e arruaça relatadas, muitos dos entrevistados se preocuparam em não relatar qualquer divergência ou avaliação negativa da comunidade indígena. Opera também como separador entre os Pataxó e Carmésia, tendo motivado comportamentos e relatos baseados no medo/receio de possíveis consequências e desdobramentos da entrevista.
<b>Coitados</b>	Referência à condição social dos Pataxó ao chegarem na região. Classificação fortemente ligada à ideia de pobreza estabelecida no senso comum e que se refere à ausência ou baixa disponibilidade de recursos financeiros.	Assistencialismo por parte de algumas instituições, como igrejas, por exemplo. Também se identifica a ideia de que, sendo coitados, os índios devem ser tutelados.
<b>Improdutivos</b>	Visão ligada ao caráter histórico da Fazenda Guarani, de quando o lugar não era TI. Em alguma medida, também se relaciona ao direito das comunidades indígenas, a partir da ideia de que a assistência estatal aos Pataxó os impulsiona a adotar hábitos de vida improdutivos.	Lamentação dos carmesenses sobre a impossibilidade de a terra ser trabalhada e do fato de os índios também não o fazerem, estimulados pela assistência que recebem do governo. Desejo implícito, não diretamente manifesto, de que a área onde se localiza a comunidade indígena Pataxó seja destinada ao exercício da agricultura.
<b>Índios legítimos / não legítimos</b>	Essa foi uma questão utilizada por alguns dos entrevistados para desqualificar a indianidade dos	Identifica-se o desejo implícito, não diretamente manifesto, de que os Pataxó não sejam

	<p>Pataxó, em algum grau também vinculada a uma certa crítica em relação aos direitos indígenas, uma vez que, se os Pataxó não são mais índios legítimos, por conseguinte não deveriam usufruir das vantagens que lhes são conferidas enquanto tal. A propósito, ressalta-se a importância das reflexões sobre a etnogênese Pataxó da TI Fazenda Guarani neste trabalho.</p>	<p>classificados como índios legítimos e, assim, percam os direitos que lhes são resguardados como comunidade indígena.</p>
--	--	---

Fonte: DIAS NETO (2018).

Vimos, no quadro 3, os símbolos que compõem o universo simbólico identificado na percepção da sociedade envolvente a respeito da comunidade indígena Pataxó em Carmésia e como essas classificações simbólicas são capazes de denotar comportamentos específicos, conformando um campo simbólico, que serve para guiar as ações dos sujeitos em sua vivência no Lugar. As classificações anteriores, ao serem atribuídas aos Pataxó, contribuem com a demarcação de condutas específicas por parte dos carmesenses, por exemplo, ao se referir aos Pataxó a partir de sua receptividade, conseqüentemente, a população de Carmésia se mostra aberta para uma maior participação nas festas tradicionais indígenas; já ao classificá-los como brigões, os carmesenses estão envoltos em um campo simbólico no qual o distanciamento e a neutralidade em relação aos índios tende a ser a saída mais razoável. Desta forma, toda classificação simbólica orientada pela percepção é também acompanhada de um determinado tipo de comportamento, de onde se inscreve a intencionalidade da ação fenomenológica.

Essa dinâmica de estabelecer classificações simbólicas e delas derivarem comportamentos pode ser compreendida a partir da ideia das teias de significados *geertziana*, nas quais o sujeito cultural encontra-se inserido. E, se o sujeito é cultural, isso significa que os símbolos e significados por ele apropriados são coletivamente legitimados e que, essa legitimação, depende diretamente das especificidades culturais do grupo (GEERTZ, 2008). Com base no exemplo retratado pelo próprio Geertz, o piscar de um dos olhos direcionado de um indivíduo a outro pode assumir distintos significados de acordo com os diferentes contextos culturais nos quais ele é realizado, podendo significar um combinado entre duas

peessoas sobre alguma situação, mas também o ato de uma paquera, um código, enfim, trata-se de um elemento simbolicamente delimitado que tem o potencial de significar-se a partir da legitimidade social que lhe foi conferida.

Trazendo essa reflexão para a relação entre sociedade envolvente e comunidade indígena Pataxó, podemos entender que as classificações atribuídas pelos carmesenses aos índios da TI Fazenda Guarani assumem um significado que está baseado na experiência entre esses dois grupos naquele contexto. Embora algumas percepções apresentadas possam ser avaliadas de forma mais genérica, como a atribuição do alcoolismo aos índios e a questão do direito indígena, importa sublinhar que a relação entre universo e campo simbólico, valendo-nos da reflexão sobre essa dinâmica a partir da antropologia de Clifford Geertz, só pode ser compreendida na escala geográfica do Lugar, pois, é aí onde os códigos sociais são criados e exercem influência sobre a vida coletiva e individual dos sujeitos. É no Lugar onde as piscadelas ganham sentido, mais uma vez apropriando-nos do clássico exemplo de Geertz ao refletir sobre a importância da interpretação das culturas por parte do pesquisador. Talvez por essa razão a semiótica e a hermenêutica *geertzianas* tenham atraído Claval e influenciado a etnogeografia, uma vez que, no curso do surgimento de novos paradigmas epistemológicos e metodológicos na Geografia e sua aproximação com o campo dos estudos culturais, a cultura se apresenta ao analista como um manuscrito pronto a ser lido e decifrado (GEERTZ, 2008), porém sem a possibilidade de ser redigido, pois, quem o faz são os próprios sujeitos que a integram. Cabe ao pesquisador tentar desvendá-la.

No tocante ao universo simbólico relatado no quadro 3, a maioria das classificações simbólicas atribuídas à comunidade indígena Pataxó por parte da sociedade envolvente de Carmésia já foi explorada nos tópicos anteriores deste capítulo. Outrossim, retomaremos na sequência algumas delas, com a finalidade de melhor qualificar o seu entendimento.

Durante as entrevistas, os moradores de Carmésia relataram que os índios eram conhecidos na cidade pelas brigas que aconteciam durante a realização de festas na sede urbana do município, donde foi possível observar um certo temor dos entrevistados em relação aos Pataxó e das consequências que um relato negativo sobre os índios pudesse acarretar. Por essa razão, alguns entrevistados, ao serem questionados sobre o que pensavam sobre a comunidade indígena, preferiam reportar uma visão positiva dos índios, no claro intuito de não desencadear qualquer tipo de reação por parte dos Pataxó. Em contrapartida,

quando questionados sobre o que as pessoas da cidade pensavam sobre a comunidade indígena, era comum relatarem situações conflituosas envolvendo os Pataxó em suas inserções em eventos na sede urbana da cidade, citando-os como “brigões”, “arruaceiros” e mencionando “confusões” ocorridas em Carmésia desencadeadas pelos índios. Então, simbolicamente a classificação dos Pataxó como “brigões” e “arruaceiros” com base nas situações de que ela é derivada torna possível que se delimite o lugar do conflito entre a sociedade envolvente e a comunidade indígena, e este é, exatamente, o das festas e eventos públicos promovidos na sede urbana do município.

Podemos, por conseguinte, identificar três contextos e diferentes níveis de aproximação e diálogo entre sociedade envolvente e os Pataxó em Carmésia: 1. Festas tradicionais promovidas pelos Pataxó na comunidade indígena, de apropriação topofílica pelos carmesenses e na qual se identifica maior aproximação entre índios e não índios; 2. Festas e eventos públicos promovidos na sede urbana do município, de valoração topofóbica, na qual os índios são classificados negativamente; 3. Cotidianamente no município, sem a intermediação de evento ou festa realizado em Carmésia ou na TI, na qual se verificou uma baixa inserção dos Pataxó na vida comum carmesense. Neste lugar comum, tende a prevalecer a percepção de que os Pataxó são “folgados”, “arrogantes” e “cheios de direito”.

Para encerrar este tópico, destaca-se a relação entre alcoolismo e povos indígenas, citada em Carmésia como catalisador para o estabelecimento de conflitos envolvendo os índios na cidade, por ser um tema importante na análise das vulnerabilidades sociais decorrentes do processo de aculturação indígena, tendo sido trabalhado no âmbito da pesquisa acadêmica por outros autores (GUIMARÃES et al, 2007; MACIEL et al, 2012; BEZERRA et al, 2012; SOUZA, 2013).

A alcoolização dos índios, apontada como um problema de saúde pública, pode ser também entendida como uma outra tipologia de violência a que estes povos foram submetidos no processo de colonização, uma vez que esta hábito não fazia parte da rotina dos povos indígenas antes do período colonizatório, mas foram trazidos pra cá no século XVI juntamente com os portugueses (muito embora possamos refletir sobre outros tipos de bebidas alucinógenas de origem indígena, como o chá de ayahuasca, por exemplo, que são, no entanto, diferentes em sua composição das bebidas produzidas industrialmente).

Em Carmésia, os Pataxó foram citados como alcoólatras por parte da sociedade envolvente e, embora esta não seja uma percepção unânime/majoritária, o fato de se manifestar torna possível refletirmos sobre as nuances existentes na prevalência de características gerais da relação entre comunidades indígenas e sociedade envolvente no contexto brasileiro e de como essas questões se desdobram no nível do lugar, como vimos em Carmésia, através da classificação dos índios como “brigões”, “arruaceiros” e motivadores de “confusão” como consequência de sua alcoolização. Isso quer dizer que o alcoolismo como uma vulnerabilidade imputada aos povos indígenas durante o processo de aculturação é um aspecto observado na relação entre sociedade brasileira e comunidades indígenas. Porém, a forma como se manifesta no contexto de Carmésia, como um elemento motivador ao estabelecimento de brigas e confusões tendo, inclusive, conforme relatos de moradores, contribuído para o cancelamento da festa da padroeira da cidade que, importa registrar, apresenta-se como uma manifestação cultural significativa para a identidade social do carmesense, é uma especificidade observada no nível do lugar. Talvez, em outros lugares, a alcoolização indígena seja percebida de outras formas e apresente distintas decorrências.

De toda sorte, este é um aspecto que ratifica a aproximação entre a semiótica *geertziana* e o Lugar como categoria de análise geográfica, elementos que estão na base epistemológica desta pesquisa e que nos possibilitaram o entendimento de que a cultura é produzida e reproduzida no âmbito do Lugar, sendo o Lugar, ele próprio, um produto cultural. Por essa razão, observamos o universo e campo simbólicos que integram o contexto de interação entre a sociedade envolvente em Carmésia e a comunidade indígena Pataxó, bem como os demais aspectos debatidos ao longo deste capítulo, que buscou refletir sobre a percepção do carmesense em relação aos Pataxó da TI Fazenda Guarani, identificando pontos de convergência, através do que classificamos aqui por Topofilia, e divergência, mediante avaliação da Topofobia manifesta a partir da aproximação entre esses dois grupos.

## CAPÍTULO 5 - UMA OUTRA FORMA DE PERCEBER A COMUNIDADE INDÍGENA PATAXÓ PELA SOCIEDADE ENVOLVENTE DE CARMÉSIA: O MAPA MENTAL COMO FERRAMENTA DE ANÁLISE SOBRE A PERCEPÇÃO DO LUGAR

Apresento neste trabalho, como contraposição às abordagens modernistas, o ato intercientífico de mapear como um processo vivo, rizomático, no qual os atores (ou organismos, coisas) envolvidos se engajam perceptiva, performativa e dinamicamente no mundo, habitando-o num emaranhado de relações, de onde partem narrativas e histórias de lugares e relações, bem como fluxos de poder, mútuo entendimento, acordos, negociações e conexões parciais entre conhecimentos distintos sobre o mundo e sobre o ato de mapear. Ou seja, o mapear como prática é um ato de conhecer (CARDOSO, 2013, p. 3).

De acordo com o recorte anterior de Cardoso (2013), o ato de mapear, em que inclui-se o etnomapeamento, denominação atribuída pelo autor para definir o que chamamos aqui por Mapa Mental, é uma construção reveladora de uma visão de mundo e de uma dinâmica sócio-geográfica na qual os sujeitos, em sua relação uns com os outros e com o lugar, manifestam a sua percepção sobre o território por eles apropriado. Essa construção, envolta pela complexidade e dinamicidade dos fenômenos cotidianos, carrega em si traços subjetivos e intersubjetivos de quem a produziu, revelando o seu conhecimento e percepção a respeito do lugar mapeado, avaliação que, de forma direta, valoriza o mapeamento etnogeograficamente conduzido, mas que também, indiretamente, se mostra como uma crítica à cartografia tradicional, reiterada através do relato abaixo, que problematiza sobre a posição de superioridade do conhecimento hegemônico (cartesiano positivista) em relação aos saberes tradicionais não-convencionais:

O exercício cartográfico colonial se realizou com a desqualificação de todos os outros mapas, formas de mapear e perspectivas alternativas sobre a paisagem e o território, como por exemplo, os inúmeros e milenares mapas e formas de mapear de diversos povos, desde os elaborados por chineses e turcos, passando por mapas da Europa Medieval, aos dos povos inuits, ameríndios, aborígenes, africanos, considerados como pré-cartográficos, ilusórios, infantis e primitivos pela emergente ciência cartográfica. (...) Para autores como Bauman (op. cit.), assim como para Almeida (1994), Sousa Santos (2000), Acsehrad (2010) e Harley (1991), os mapas da cartografia científica são considerados como distorções da realidade, como ideologia

que subordina o espaço social a um e apenas um mapa oficial que fornece a imagem do mundo conhecido e passível de uma administração supracomunitária (CARDOSO, 2013, p. 5-6)

Neste mesmo sentido, Kozel (2018) ao refletir sobre as funções e características dos mapas enquanto uma ferramenta para representação espacial, sugere que:

Embora os mapas, na sua aparência, sejam costumeiramente concebidos como uma representação plana e matematicamente precisa da superfície terrestre, refletem, sobretudo, uma abordagem sociocultural, proveniente de um discurso. Ou seja, são representações produzidas por uma determinada cultura e, portanto, contêm uma ideologia: não são isentos, tampouco neutros. As representações cartográficas, ao se respaldarem na precisão e na exatidão de uma ciência supostamente neutra, propiciaram o preconceito e a discriminação em relação aos mapas desenvolvidos sem o rigor e os padrões convencionais, principalmente aqueles produzidos por culturas não europeias (KOZEL, 2018, p. 29).

Existe uma similitude nos pensamentos de Cardoso (2013) e Kozel (2018) no que tange ao processo de construção de mapas, entendido como decorrente de uma forma de apropriação e discurso sociohistoricamente situado na relação entre o sujeito e o mundo. De acordo com Cardoso (2013), diversas são as técnicas empregadas pelos povos e culturas para cartografar o seu espaço vivido, e a cartografia convencional se distingue por ser uma dessas formas possíveis de representação, que se tornou reconhecida no curso das sociedades modernas, em virtude do emprego de técnicas e instrumentos aí legitimados e institucionalizados.

Esse tipo de reflexão torna possível a desconstrução dos paradigmas dominantes no curso da cartografia e a emergência de novas formas possíveis de representação do espaço geográfico, em virtude da descentralização do cartesianismo científico. As formas alternativas de mapeamento empregadas, diferenciadamente, pelos povos e culturas, assim, passaram a ser valorizadas como um instrumento para a análise geográfica, sobretudo das formas nas quais os lugares são culturalmente constituídos, consolidando-se através da emergência da perspectiva etnogeográfica, que está relacionada, justamente, à legitimação das geografias conduzidas no interior dos grupos étnicos. Segundo Claval (1999):

No final do último século, em 1985, o botânico americano Harshberger começou a explorar os conhecimentos botânicos das tribos indígenas e criou a etnobotânica. Um pouco mais tarde, em 1914, Henderson e Harrington inventam da mesma maneira a etnozootologia. Passa-se a falar, a partir de 1944, com Castetter, de etnobiologia (para designar, de maneira mais sintética, as duas disciplinas precedentes). Estas pesquisas não podiam deixar os geógrafos indiferentes. [...] Os geógrafos estudam há muito tempo a orientação praticada por diferentes povos e as expressões verbais ou gráficas feitas por eles. Conhece-se os desempenhos cartográficos dos Inuits, ou a capacidade dos Polinésios de navegar na imensidão do Pacífico sul sem se perder. A erudição nos ensina sobre o que os árabes, os hindus, os chineses e os japoneses fundamentavam a representação da Terra. O campo da curiosidade etnogeográfica foi crescendo pouco a pouco. Lendo-se os trabalhos etnológicos, os geógrafos descobriram a importância das ideias que os povos primitivos tinham do seu meio ambiente, de suas estruturas sociais ou de suas relações com outros mundos (CLAVAL, 1999, p. 69).

Como decorrência dessa abordagem descentralizadora sobre a cartografia, o mapa pode, então, ser empregado como uma ferramenta para análise da percepção ambiental, uma vez que, não se tratando de uma verdade absoluta e inquestionável, mas um modelo de representar o espaço geográfico dentre (tantos) outros possíveis, as formas alternativas de mapeamento, antes consideradas arcaicas, atrasadas, irracionais, infantis no seio da sociedade científica em detrimento da cartografia convencional, hoje com os estudos culturais ganham uma nova conotação, podendo revelar o que pensam e como se apropriam os sujeitos do seu mundo vivido através do ato de mapear.

E foi isto que buscamos no âmbito desta pesquisa: associar percepção e representação. Assim, este capítulo tem por finalidade apresentar e avaliar os resultados obtidos através da coleta de dados mediante a aplicação de mapas mentais junto a alunos do ensino fundamental da Escola Municipal Cônego Bento, em Carmésia, como uma forma de avaliar a percepção das crianças da sociedade envolvente sobre a comunidade indígena Pataxó, constituindo, assim, além da complementaridade sobre a percepção do carmesense a esse respeito, uma vez que as entrevistas semiestruturadas e diálogos se estabeleceram, essencialmente, com moradores em idade adulta da cidade; a visão de uma próxima geração de carmesenses sobre a comunidade indígena, bem como a avaliação de qual tem sido a percepção culturalmente transmitida pela sociedade envolvente a respeito da comunidade indígena Pataxó.

Para tanto, foram realizadas inserções em turmas do ensino fundamental da Escola Municipal Cônego Bento, nas quais apresentamo-nos como um visitante que gostaria de

conhecer um pouco mais sobre Carmésia. Então, pedimos aos alunos que fizessem desenhos que pudessem apresentar a cidade a uma pessoa que não a conhecesse. Também perguntamos sobre a existência de uma comunidade indígena no município e os alunos confirmaram, demonstrando um conhecimento prévio sobre o lugar. Assim, solicitamos que desenhassem também a comunidade indígena, para que fosse possível conhecê-la com base nas imagens elaboradas. Desta forma, foram solicitados ao público da escola que fizessem dois desenhos: um representando o município de Carmésia e outro a comunidade indígena Pataxó, com o objetivo de avaliar a percepção dos alunos, de forma mais geral, sobre a cidade, identificando a presença ou não da comunidade indígena nestes desenhos, o que de certo modo revela a forma na qual as crianças enxergam a inserção da TI Fazenda Guarani no contexto do município; e também com o propósito de, especificamente, avaliar a própria forma na qual os alunos percebem a comunidade indígena Pataxó, de forma mais específica.

Os desenhos realizados pelas crianças da Escola Municipal Cônego Bento são os mapas mentais com os quais trabalharemos na sequência, uma vez que conforme Kozel (2008), “o mapeamento cognitivo ou mental é considerado produto de processos psicológicos sobre o espaço vivenciado codificados pela mente” (KOZEL, 2008, p. 37) e isto foi exatamente o que buscamos levantar nesta etapa do trabalho, os aspectos codificados na mente das crianças carmesenses sobre o seu mundo vivido exteriorizados na forma dos desenhos. Destaca-se que muitos dos desenhos apresentados pelos alunos se deram em forma de mapas, mesmo que esse tipo de produção não tenha sido estimulada, uma vez que na inserção junto às turmas não pedimos que fossem produzidos mapas do município, justamente para evitar a convencionalidade inerente a esse tipo de solicitação e favorecer a livre imaginação geográfica.

Mas, antes de adentrarmos a esse universo de símbolos e representações, é importante refinar o entendimento sobre os aspectos técnicos e conceituais envolvidos na aplicação dos mapas mentais. Nesta pesquisa, optamos por seguir o que ficou conhecido por Metodologia Kozel, por sua aplicabilidade em trabalhos de natureza similar desenvolvidas em diferentes centros de pesquisa do país, conforme apresentado em Kozel (2008). Assim, partimos de uma abordagem já testada e validada no âmbito da Geografia Cultural brasileira, aspecto que respalda e confere legitimidade ao trabalho realizado.

### 5.1 Mapas Mentais: dialogismo e representações<sup>93</sup>

Utilizaremos como fundamento para a reflexão teórica e metodológica sobre o emprego dos mapas mentais, adotados aqui para complementar a avaliação da percepção dos carmesenses sobre a comunidade indígena Pataxó, a recém lançada obra intitulada *Mapas Mentais: Dialogismo e Representações*, da geógrafa brasileira Salete Kozel, que tem se destacado por suas pesquisas e textos tratando dos mapas mentais como ferramenta de análise para a Geografia.

A escolha por esse caminho metodológico se deu em virtude de uma confluência de ideias, em virtude daquilo que acreditamos que seja relevante para o estabelecimento de uma possibilidade para a análise das relações e comportamentos do sujeito no Lugar e a técnica que a autora sugere como um “aporte geográfico” para tanto: os mapas mentais, que desde o seu surgimento, em 1966, com Peter Gould na Universidade da Pensilvânia, segundo Kozel (2018), se relacionam a esse tipo de investigação.

Neste sentido, a ideia de Mapa Mental aqui empregada é aquela derivada do conceito de mapa cognitivo do psicólogo Edward Tolman apresentada por Kozel (2018), entendido como “uma representação interna (ou imagem) do recurso ambiental externo” (KOZEL, 2018, p. 36), ou seja, o ambiente externo é percebido pelo indivíduo e se estabelece internamente, na estrutura cognitiva do sujeito, tornando-se representado através das imagens mentais, passíveis de se materializarem, por exemplo, através de um desenho, como no caso desta pesquisa. Esse tipo de abordagem influenciou a Geografia da Percepção e do Comportamento, segundo a autora, e os mapas mentais passaram a ser entendidos como estruturas cognitivas situadas dentro da mente. Nesse caso os indivíduos, ao perceberem e se apropriarem do espaço geográfico, constituindo-o enquanto mundo vivido, constroem imagens desse lugar e as armazenam na mente, estruturando-as cognitivamente, sendo essa estruturação dotada de valor simbólico, conforme salienta Kozel (2018), interconectando-se com a discussão sobre Topofilia e Topofobia proposta por Tuan (2012) e que se refere aos sentimentos e valores atribuídos ao Lugar. O mundo vivido e o Lugar, portanto, são elementos basilares na aplicação

---

<sup>93</sup> Aqui, tomamos por empréstimo, *ipsis literis*, o título da importante obra da geógrafa Salete Kozel que apresenta uma análise aprofundada sobre os mapas mentais, com a finalidade de fazer alusão à centralidade dela para este trabalho, e também para iniciar por introduzir a perspectiva que temos e empregamos a respeito da utilização dos mapas mentais como aporte para levantamento da percepção ambiental.

dos mapas mentais como aporte analítico, haja vista serem por eles revelados (KOZEL, 2018). Nessa perspectiva, de aproximação em relação ao sentido de lugar, vale destacar que as vivências do sujeito no seu espaço vivido serão responsáveis por desencadear processos psicológicos mentalmente codificados que, por sua vez, serão expressos pelos indivíduos através da elaboração dos mapas, ou seja, o mapa mental é também uma forma de expressão/comunicação da relação entre o sujeito e o seu mundo vivido.

Do ponto de vista analítico, isso significa que os aspectos que compõem o espaço geográfico serão mais ou menos valorizados de acordo com a perspectiva do *mapeador*, que é o sujeito que está realizando o mapeamento (e isso vale também para a produção cartográfica convencional, por exemplo, pois, podem ser construídos mapas destacando bacias hidrográficas, mas que não considerem em seu escopo os biomas de uma determinada região). O ato de mapear é, portanto, um ato de comunicar algo (CARDOSO, 2013).

Nessa linha, baseando-se na Filosofia da Linguagem bakhtiniana, Kozel (2018) sugere que os mapas mentais podem ser entendidos como enunciados, em que pese o significado inerente às imagens e sua característica dialógica. Como afirma a autora: “Para Bakhtin, todo sistema de representação se constitui em *dialogismo*, em que os significados estão na interlocução, pois o signo só existe dentro de um contexto que lhe dá sentido” (KOZEL, 2018, p. 51). Assim, ao refletir sobre os mapas mentais como enunciados, amparando-se nos princípios do dialogismo do filósofo Mikhail Bakhtin, a autora aborda a possibilidade de que as representações imagéticas sejam trabalhadas como textos, discursos, de modo a propiciar o desvendar do espaço geográfico. Ademais, ao contextualizar os mapas mentais em uma conjuntura socio-histórica, podemos compreender o seu caráter cultural, integrando o imaginário subjetivo e intersubjetivo dos indivíduos nesse processo, uma vez que:

Os signos só podem existir onde os indivíduos estejam socialmente organizados, formando grupos ou sociedades, não sendo possível serem construídos apenas na intermediação entre dois elementos ou coisas. É necessário que exista a materialidade social para que haja a exteriorização do signo, tornando-o objeto concreto de estudo, garantindo-lhe sua convenção e utilização como signo. Qualquer objeto só passa ao domínio sógnico quando estabelecido socialmente (KOZEL, 2018, p. 52).

Os mapas mentais possuem, então, um caráter coletivo, pois, ainda que construídos pelo indivíduo, revelam uma visão cultural, do grupo, sobre o lugar mapeado, haja vista serem dotados de signos e significados que conferem sentido àquela representação naquele contexto socio-histórico específico.

Na perspectiva geográfica de análise e interpretação dos Mapas Mentais como enunciados, optou-se por não se restringir ao enfoque individual das subjetividades ao se investigar como ocorrem os processos de construção sócio-cultural, sobretudo por considerar que o comportamento humano é adquirido por meio de experiências vivenciais advindas das visões de mundo e da cultura coletivas e das ações pertinentes a um contexto social (KOZEL, 2018, p. 57).

Isso quer dizer que os significados envolvidos nos enunciados discursivos farão sentido segundo o entendimento dos sujeitos que integram o lugar em que o mapa foi construído, assumindo uma função dialógica, por expressar uma linguagem que integra os signos e significados daquela conjuntura sociocultural. E, ao se apresentarem como enunciados, revelam também o discurso dos sujeitos a partir da representação imagética, como resultado expresso da relação entre o ser humano e seu ambiente.

Ao longo desta pesquisa, temos utilizado a análise de discurso na busca pela compreensão da percepção dos carmesenses em relação à comunidade indígena Pataxó e, neste sentido, aqui, assumimos como pressuposto o fato de que o discurso não é apenas língua falada. Refletimos seguindo essa perspectiva com base na abordagem de Kozel (2018) sobre as funções e características dos mapas mentais, mas, ainda, resgatando nossas observações realizadas durante a elaboração do trabalho de conclusão de curso na graduação, com base nos resultados da análise de discurso que empregamos na pesquisa realizada no contexto de rituais religiosos cristãos (DIAS NETO, 2010). Nesse trabalho, pudemos perceber que o discurso se revela não apenas através das palavras, embora a oralidade seja central para a cerimônia religiosa, mas também através da performance dos corpos, dos sons, dos símbolos e das **imagens** presentes no ritual. Àquela ocasião, nos dedicamos a analisar a performance durante missas e cultos cristãos para concluir que os fiéis, através do corpo, discursam. E observa-se, aí, não um discurso desprovido de racionalidade, como talvez o senso comum possa previr e equivocadamente julgar, sendo tal discurso dotado de uma intencionalidade,

no sentido fenomenológico, espiritualmente dirigida, através da apropriação de símbolos e significados sagrados e profanos para as religiões analisadas, e que são dotados de valor naquele contexto socio-histórico particular. Em síntese, no caso da citada pesquisa, notamos que o discurso é revelado através da experiência religiosa dos sujeitos, o que em alguma medida se aproxima do que temos observado nesta pesquisa de mestrado, uma vez que, aqui, o discurso se revela através da experiência dos sujeitos com o Lugar.

Orlandi (2009), ao tratar de alguns dos atributos do discurso, relata que este se caracteriza pelo “movimento dos sentidos, errância dos sujeitos, lugares provisórios de conjugação e dispersão, de unidade e de diversidade, de indistinção, de incerteza, de trajetos, de ancoragem e de vestígios” (ORLANDI, 2009, p. 10), o que nos possibilita aproximá-lo da representação realizada através das imagens, em função das características inerentes a ele, com destaque para a dinâmica dos sentidos presente na relação do sujeito com o lugar, conforme abordado por Buttimer (2015). Cumpre notar que o mundo vivido é constituído semioticamente, com base nos signos e significados atribuídos pela vivência do sujeito no lugar, aproximando-se da ideia de cultura trabalhada por Geertz (2008) e da etnogeografia apresentada por Claval (1999).

No âmbito da Geografia e no que diz respeito aos mapas mentais, este é um aspecto tratado também por Kozel (2018), que seguindo a perspectiva da semiótica cultural sugere a “compreensão das imagens enquanto linguagem a ser decodificada” (KOZEL, 2018, p. 19), como uma forma de subsidiar os sujeitos de alternativas para a compreensão do mundo. E em certa medida, a linguagem empregada pela Geografia é aquela cartograficamente grafada e, como linguagem, revela um discurso, ratificando a capacidade dialógica dos mapas mentais. E esse discurso, cognitivamente inscrito na mente dos indivíduos, revela as formas com que estes se relacionam e percebem o lugar, estabelecem sua rotina de vida, seus costumes, hábitos, ritmos e formas cotidianamente valorizadas ou não.

A consciência dos sujeitos, que na análise fenomenológica é uma variável relevante no estabelecimento dos lugares, é também um importante componente na composição dos mapas mentais, pois, é por intermédio da cognição que o ambiente externo será internalizado, sendo que na perspectiva do dialogismo bakhtiniano ela pode ser entendida através da interação entre o eu e o outro, como um produto social provido de significado coletivamente estabelecido. Para a Fenomenologia, a consciência é sempre consciência de algo, ou seja, um

segundo elemento sempre está presente na relação entre o sujeito e o objeto, de onde se configura a intencionalidade da ação subjetiva. Nesta linha se inscreve também o dialogismo da Filosofia da Linguagem bakhtiniana, que aborda a consciência a partir de sua característica relacional, ou seja, de sua função cultural. De acordo com Kozel (2018):

Não se concebe que a consciência possa ser considerada algo subjetivo ou supra-humano. A cadeia semiótica vai se ampliando e complexificando à medida que as situações e os momentos vão acontecendo em nossa vida, de tal forma que prescindimos sempre desses momentos e de códigos anteriores para decodificar outros. Todo ato de compreensão acontece quando a consciência incorpora novos significados, ou seja, o significado contextualizado historicamente é imprescindível para a apreensão dos signos (KOZEL, 2018, p. 53).

Segundo a autora, a consciência, que em um primeiro momento pode parecer um dos componentes mais subjetivos do ser humano, na realidade é estabelecida socialmente, a partir da interação coletiva, uma vez que um signo presente na mente só possui significado caso seja socialmente situado, conforme exemplificado na sequência:

Por exemplo, uma placa de trânsito que indica direção única numa rua é uma indicação, um sinal; quando inserida no contexto do sistema de trânsito é entendida como signo, indicando que, ao desrespeitá-la, pode-se colidir com outros veículos e as consequências poderão ser nefastas. Porém, a mesma placa, ao ser retirada daquele local e jogada num monte de entulhos, não cumpre nenhuma função semiótica; é apenas um sinal neutro, um elemento técnico, que só adquire sentido numa situação real. Dessa forma, todo sistema de representação é constituído social e historicamente como forma e como significado, seja no nível de sinais ou de significados (KOZEL, 2018, p. 53).

Kozel (2018) aborda as representações como uma construção histórica e social, decorrente de processos socioculturais que se refletem na construção de identidades e sentidos de mundo. A representação e sua interpretação, ao considerar o mundo e a possibilidade de representa-lo através dos mapas, rompe com o afastamento epistemológico entre sujeito e objeto, colocando-os em um mesmo plano, no qual é possível ao sujeito situar-se no objeto, seguindo as diretrizes do pensamento fenomenológico. Assim, ao se integrar ao

sujeito, os mapas mentais possuem a capacidade de revelar uma dimensão da vida cotidiana presente no imaginário dos indivíduos e da qual decorrem os sentidos de lugar.

Deste modo, considerando os aspectos sobre os quais acabamos de refletir, aplicamos os mapas mentais junto ao público escolar de Carmésia com o propósito de revelar a visão que as crianças da cidade possuem a respeito da comunidade indígena Pataxó, complementando a avaliação da percepção da sociedade envolvente sobre a comunidade indígena e trazendo outros elementos pertinentes à análise. Nesta pesquisa, o mapa mental é concebido como um caminho que possibilita entendermos o modo pelo qual as crianças carmesenses percebem o município de Carmésia e, de forma específica, a comunidade indígena Pataxó. De acordo com Kozel (2018), referindo-se aos mapas mentais:

É relevante considerar também que as pessoas agem em função de sentimentos e valores que referendam ações e comportamentos, cujos significados precisam ser desvendados, pois se constituem em mensagens. O grande desafio é a decodificação das mensagens e, conseqüentemente, desvelar os signos explícitos nos Mapas Mentais, aqui considerados enunciados (KOZEL, 2018, p. 59).

Assim, buscamos entender os mapas mentais como uma forma de discurso, aproximando-nos da Metodologia Kozel para sua análise e interpretação, haja vista a centralidade dos aspectos epistemológicos debatidos pela autora na composição dos mapas mentais para nossa pesquisa, sobretudo a possibilidade de aplicação dos mapas para análise da percepção ambiental, e também como uma forma de minimizar as subjetividades analíticas de decodificação das imagens, na busca pelas mensagens que integram os mapas mentais. Seguimos, portanto, os princípios de análise da Metodologia Kozel (KOZEL, 2018), que consiste na avaliação dos seguintes aspectos para decodificação das representações e mensagens dos mapas mentais:

- Representação dos elementos na imagem;
- Distribuição dos elementos na imagem;
- Especificidade dos ícones:

*Representação dos elementos da paisagem natural;*

*Representação dos elementos da paisagem construída;*

*Representação dos elementos móveis;*

*Representação dos elementos humanos.*

- Apresentação de outros aspectos ou particularidades.

Esta forma de analisar os mapas mentais, ressalte-se, tem sido aplicada no âmbito de pesquisas e trabalhos acadêmicos por diferentes pesquisadores brasileiros, conforme observamos em Kozel (2018), em distintas situações e finalidades, inclusive com o propósito que aqui a empregamos, que é analisar a percepção e representação do lugar, conforme realizado por Agra (2018), Kashiwagi (2018), Lima (2018), Sousa (2018) e Torres (2018), cujas formas de empregar a Metodologia Kozel nos serviram como referência para aqui utilizá-la.

Sendo assim, os tópicos seguintes se esforçam por analisar os mapas mentais elaborados pelas crianças que compõem o público escolar da Escola Municipal Cônego Bento, em Carmésia, com o propósito de aprofundar as reflexões sobre a percepção da sociedade envolvente carmesense em relação à comunidade indígena Pataxó da Terra Indígena Fazenda Guarani, localizada no município.

## 5.2A percepção a respeito da cidade de Carmésia: importância da religiosidade para a identidade carmesense e integração da comunidade indígena na territorialidade local

No desenvolvimento do trabalho com os Mapas Mentais esses aspectos são fundamentais [sentimentos e valores atribuídos pelo sujeito em sua relação com o lugar], visto que, por meio dos signos, os lugares nos são apresentados, assim como os seres humanos são tomados como atores sociais. Nesse caso, as relações, os sentimentos e os valores ficam implícitos. (...) Assim, os Mapas Mentais seriam meios para estruturar e armazenar o conhecimento, referendando mundos imaginários, complexos e atraentes, permitindo retratar os lugares e suas peculiaridades muitas vezes inacessíveis às pessoas (KOZEL, 2018, p. 42-43).

No trabalho de decodificação e análise dos mapas mentais aplicados junto ao público escolar de Carmésia, seguimos a estratégia aplicada por Kozel (2018) em seu trabalho de doutoramento que, conforme revelado pela autora, teve “o intuito de sintetizar as análises dos enunciados levantados, optou-se por agrupar as mensagens por similaridades” (KOZEL, 2018, p. 61), o que resultou na divisão dos mapas mentais em grupos, que foram: “contrastes urbanos, reciclagem e coleta de lixo, símbolo capital ecológica, influências da mídia, presença de animais ligados aos parques e aspectos sociais” (KOZEL, 2018, p. 61). No caso da nossa pesquisa, agrupamos os mapas mentais nos seguintes grupos:

- Olhar geral sobre o município de Carmésia;
- Olhar específico sobre alguma região ou lugar do município valorizado como, por exemplo, a rua de domicílio;
- Olhar exclusivo sobre alguma estrutura do município não incluindo outros itens na composição do mapa como, por exemplo, a casa de domicílio, não denotando uma visão coletiva do lugar;
- Religiosidade local manifesta através da representação da Igreja de Nossa Senhora do Carmo;
- Percepção sobre a integração da comunidade indígena em relação à territorialidade municipal, representada pela inclusão da Terra Indígena no mapa.

Destaca-se o fato de que alguns mapas mentais se localizam em mais de um grupo identificado como, por exemplo, o mapa apresentado na sequência, que encontra-se classificado nos grupos “olhar geral sobre o município de Carmésia” e “religiosidade local manifesta através da representação da Igreja de Nossa Senhora do Carmo”.





à Festa da Padroeira como um evento em que a presença dos Pataxó é notada, mesmo que de forma controversa/contraditória.

Para fins de análise, dentre os mapas mentais aplicados, foram selecionados os que buscaram apresentar uma visão geral sobre o município de Carmésia ou alguma de suas regiões/áreas específicas, representando uma percepção coletiva do lugar e trazendo em seu escopo duas ou mais estruturas de relevância percebidas pelos entrevistados, excluindo-se aqueles que por algum motivo não tenham tido esta finalidade, haja vista que fogem ao objetivo expresso por essa pesquisa, que é analisar a percepção que a sociedade envolvente possui a respeito da comunidade indígena Pataxó<sup>94</sup>. Desta maneira, os mapas mentais que classificaram-se exclusivamente no grupo “olhar exclusivo sobre alguma estrutura do município não incluindo outros itens na composição do mapa como, por exemplo, a casa de domicílio, não denotando uma visão coletiva do lugar”, não foram incluídos na análise.

Assim, seguindo as diretrizes da Metodologia Kozel, primeiramente identificamos nos mapas mentais analisados **a forma de representação dos elementos nas imagens**, que no caso dos mapas aplicados junto aos alunos da Escola Municipal Cônego Bento se estabeleceram através de ícones e figuras representativas de lugares e estruturas carmesenses através de desenhos, que ao serem apresentados nas imagens revelam os sentimentos de Topofilia no que diz respeito a Carmésia por parte dos alunos, haja vista o fato de terem sido considerados na composição iconográfica do município, isso partindo-se do pressuposto de que os elementos valorizados são os que foram considerados na construção dos mapas. Os elementos também foram representados por intermédio de letras e palavras, com o propósito de complementar e indicar com maior clareza as representações gráficas; e dos próprios mapas, como forma de representar cartograficamente e espacializar os aspectos percebidos. Esses elementos podem ser identificados nos mapas mentais apresentados no ANEXO I ao final deste documento.

Ademais, como parte da aplicação da Metodologia Kozel, buscamos também avaliar **a distribuição dos elementos nas imagens**, que se estabeleceram de forma diversa, em alguns casos seguindo a linha da representação cartográfica em perspectiva, sobretudo para

---

<sup>94</sup> Por exemplo, em casos nos quais os alunos desenharam especificamente as suas casas, uma vez que, embora a representação do lar seja importante para avaliação da percepção ambiental, não é condizente aos objetivos deste trabalho.

representar uma visão mais ampla do município de Carmésia, situando suas estruturas de referência como, por exemplo, as escolas, a prefeitura, a igreja e, em alguns casos, a própria comunidade indígena; e de modo horizontal, para representar lugares específicos do município como, por exemplo, a praça da Igreja de Nossa Senhora do Carmo. Nesses casos, como a solicitação tinha sido de que os entrevistados fizessem um desenho para apresentar o município de Carmésia a um desconhecido, revela-se a importância cultural de determinados lugares e regiões, como é o caso da igreja citada, o que demonstra a centralidade da religiosidade para a identidade do carmesense.

É importante ressaltar que dentre os 16 mapas analisados, 11 apresentaram uma visão do município em perspectiva; e cinco apresentaram o recorte de alguma área específica, que no entendimento do *mapeador* representava o município de Carmésia e seria capaz de apresentá-lo a um visitante desconhecido (como foi a abordagem utilizada no discurso para composição do mapas).

Além disso, tomando por referência a aplicação da Metodologia Kozel por Kashiwagi (2018), que elaborou um quadro para identificar a especificidade dos ícones presentes nos mapas mentais analisados, propusemos também a sistematização das informações através da tabela apresentada abaixo, que avalia as representações realizadas nos mapas mentais elaborados em Carmésia. É importante enfatizar que os mapas mentais analisados encontram-se anexados ao final desta dissertação. Ademais, sublinha-se que na tabela a comunidade indígena foi identificada como elemento humano, por exclusão das demais categorias, uma vez que não se trata de “elemento da paisagem natural”, nem “elemento da paisagem construída”.

**Tabela 1** - Análise dos Mapas Mentais que retratam o município de Carmésia, seguindo os princípios da Metodologia Kozel

	Elementos identificados a partir de seus autores	ENTREVISTADOS															
		M1	M2	M3	M4	M5	M6	M7	M8	M9	M10	M11	M12	M13	M14	M15	M16
Elementos da paisagem natural	Ribeirão	X															
	“Laguinho” (em frente à Igreja)	X				X				X						X	X
	Árvores, flores						X			X			X		X		
	Nuvens						X						X			X	X
	Sol						X						X			X	X
	Animais domésticos (cão, gato, etc.)									X				X			
Elementos da paisagem construída	Igreja de Nossa Senhora do Carmo	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X				X	X	X
	Coreto	X	X		X	X			X						X	X	
	Escola Municipal Cônego Bento	X	X	X	X		X	X	X	X	X						
	Posto de gasolina	X	X	X				X									
	Praça Olaria	X															
	Hospital	X	X	X					X	X	X		X				
	Posto de saúde			X	X				X		X						
	Cruzeiro	X	X	X													
	Ginásio Poliesportivo José Vieira	X	X	X	X				X	X					X		X
	Escola Estadual José Vieira	X	X	X	X				X	X		X					
	Hotel e sorveteria Soares	X															
	Telecentro	X															
	Mercearia do Bininha	X							X								
	Mercearia do Dinei	X															
	Trailer da Briza	X															
	Prefeitura	X	X	X					X	X		X			X		X
	Câmara de Vereadores	X															
	Fazenda Dona Vitória	X															
	Depósito de construção	X															
	Lava Jato Deton	X															
	Sorveteria KLC	X							X								
	Campo de futebol	X	X	X	X		X	X	X	X	X						
Delegacia									X								

**(Continuação) Tabela 1** - Análise dos Mapas Mentais que retratam o município de Carmésia, seguindo os princípios da Metodologia Kozel

	Elementos identificados a partir de seus autores	ENTREVISTADOS															
		M1	M2	M3	M4	M5	M6	M7	M8	M9	M10	M11	M12	M13	M14	M15	M16
Elementos da paisagem construída	Rua XV de Novembro	X	X	X						X		X					
	Rua Beco	X															
	Rua Popular	X	X														
	Rua Marieta Ferreira Soares	X								X	X						
	Rua Olaria	X															
	Rua da Invernada	X	X						X								
	Rua Furbino José Soares	X												X			
	Rua Padre Antônio Carlos Vargas			X													
	Rua Antônio José Soares									X							
	Correios				X												
	EMATER				X				X								
	Hotel Carmésia							X									
	Banda Lira Nossa Senhora do Carmo							X									
	Banco									X							
	Casas, prédios	X	X	X	X	X	X			X	X	X	X	X			
	Pet Shop																
Supermercado												X					
Elementos humanos	Comunidade indígena		X	X	X	X	X	X	X	X	X		X				
	Moradores				X				X				X				
	Índios		X				X										
	Carros, caminhões							X				X					

Como observamos na tabela anterior, a Metodologia Kozel prima por auxiliar na **interpretação quanto à especificação dos ícones**, estando os elementos da paisagem natural representados em oito dos 16 mapas analisados (50%), sendo o “Laguinho” em frente à igreja o item mais citado, em cinco mapas, aspecto que ratifica a importância dos elementos religiosos para a cultura carmesense. Os outros itens reportados nos mapas mentais pelos alunos foram: ribeirão, em um mapa; animais domésticos (cão, gato, etc.), em dois mapas; e árvores e flores, nuvens e Sol, em quatro mapas. Relativamente, pode-se observar um baixo vínculo de elementos da paisagem natural à vida urbana de Carmésia, uma vez que metade dos alunos que elaboraram os mapas mentais não reportaram nenhum elemento natural em seus desenhos, tendo sido este o agrupamento de menor representatividade, enquanto os elementos humanos foram reportados em 11 dos 16 mapas (aproximadamente 70%) e os elementos da paisagem construída/edificada estiveram presentes em todos os mapas elaborados.

Salienta-se que mesmo nos casos em que a comunidade indígena foi representada nos gráficos, os elementos da paisagem natural tiveram baixa representatividade, ou seja, a tendência de vincular os índios à natureza que acontece no senso comum, não foi observada junto aos alunos da Escola Municipal Cônego Bento, o que revela uma forma de entendimento/percepção destes quanto aos indígenas que, de certo sentido, se relaciona à etnogênese Pataxó percebida pela sociedade envolvente e manifestada nas entrevistas e diálogos com moradores do município, nos quais foi questionada a legitimidade dos índios de Carmésia, justamente com base na observada ausência de hábitos de vida “naturais” ou “ecológicos”, em comparação com índios da Amazônia brasileira, por exemplo.

Em relação aos elementos da paisagem construída, este foi o agrupamento em que foram representadas o maior número de categorias, perfazendo um total de 40 elementos identificados pelos alunos - comparativamente, foram reportadas seis variáveis da paisagem natural e quatro elementos humanos. Isso significa que no imaginário das crianças carmesenses, a cidade ganha contornos claramente urbanos, antropizados.

O item de maior representatividade, tanto no que diz respeito aos elementos da paisagem construída, quanto também em geral, em todos os mapas mentais, foi a Igreja de Nossa Senhora do Carmo, apresentada em 13 dos 16 desenhos. Outro item de destaque nos mapas mentais é a própria Escola Municipal Cônego Bento, referenciada por nove das 16

imagens analisadas. Também se ressalta a Prefeitura Municipal, presente em oito dos mapas mentais avaliados.

Algumas ruas de referência no município também foram listadas em alguns mapas, bem como outras estruturas percebidas pelos alunos, tais como, o campo de futebol, a Escola Estadual José Vieira, o Ginásio Poliesportivo José Vieira (que se localiza ao lado da citada escola), o hospital municipal e o coreto da praça da Igreja Matriz.

Quanto aos elementos humanos representados nos mapas mentais, destaca-se a presença da comunidade indígena Pataxó em 10 das 16 imagens (62,5%), número que denota boa representatividade a respeito da percepção da sociedade envolvente sobre a integração da comunidade indígena à territorialidade municipal. Outros elementos humanos presentes nos mapas mentais foram moradores, em três mapas; índios, em dois mapas; e veículos (carros e caminhões), em dois mapas.

O que podemos observar na percepção geral das crianças carmesenses da escola municipal sobre Carmésia é, portanto, uma maior incidência de elementos construídos, o que denota um sentimento do morador carmesense mais voltado à vida na sede urbana do município, onde se manifestam as relações de afetividade e os valores simbólicos, como na imagem apresentada na sequência, que revela o sentimento topofílico do indivíduo M12 acerca de uma área específica da cidade.

**Mapa Mental 3 - Mapa mental do indivíduo M12**

Fonte: DIAS NETO, 2018.

A presença de animais domésticos e de pessoas sorrindo, bem como de elementos naturais, como uma flor, o Sol e nuvens, tornam oportuno o entendimento a respeito do sentimento valorativo do sujeito em relação à região representada. Ademais, é interessante notar que as estruturas relacionadas na imagem, que são um supermercado, o hospital municipal e um pet shop, além da referência à Escola Municipal Cônego Bento observada através do prédio verde no centro da imagem (a escola possui fachada em verde, na mesma tonalidade do desenho apresentado), em Carmésia não se encontram uma do lado da outra, como representado na figura, o que significa que estas são estruturas valorizadas, topofilicamente percebidas pelo indivíduo M12 na caracterização do município.

Nos mapas mentais, são apresentados lugares diversos de exercício de sociabilidade, como aqueles voltados à prática de esportes, como o campo de futebol e o ginásio poliesportivo; os estabelecimentos comerciais da cidade, como supermercado, mercearias, sorveteria; e de prestação de serviços, inclusive públicos, como a Prefeitura Municipal e a

Câmara de Vereadores, o hospital, o posto de saúde, a unidade dos Correios, etc., o que nos torna possível avaliar a dinamicidade da vida cotidiana em Carmésia, sua sociabilidade e valores intrínsecos, por exemplo, pode-se concluir sobre a importância do ginásio poliesportivo como um lugar de sociabilidade e lazer, valorizado pelos alunos da escola.

Esses lugares, inclusive, são percebidos pela sociedade envolvente no que diz respeito às interações que a comunidade indígena estabelece com eles, conforme explorado no capítulo anterior, nos quais, em alguns casos, a presença dos índios é compreendida de maneira controversa, como na festa da padroeira da cidade, que vincula-se à Igreja de Nossa Senhora do Carmo; e nos campeonatos de futebol, que se relacionam ao campo do município. Ademais, durante as campanhas de campo realizadas em Carmésia para levantamento dos dados desta pesquisa, foi possível observar os Pataxó utilizando a estrutura de serviços da cidade, como bancos, Correios, supermercados. Essa inserção dos índios, nos casos observados, se estabeleceu de forma harmoniosa e pacífica, embora possa-se destacar a instrumentalidade das relações entre os Pataxó e os carmesenses.

Deste modo, os mapas mentais elaborados pelos alunos da Escola Municipal Cônego Bento para representar o município de Carmésia, no sentido de apresentá-lo a um desconhecido, referendaram as análises realizadas no capítulo anterior, em que se avaliou as entrevistas e diálogos estabelecidos com os carmesenses para levantamento da percepção da sociedade envolvente a respeito da comunidade indígena Pataxó, embora se delimitem especificidades importantes na composição dos mapas mentais, com destaque para o entendimento da integração da comunidade indígena à territorialidade municipal, o que pode significar um menor distanciamento entre o “aqui” e o “lá” na percepção das crianças em relação às dos adultos no que concerne a esses dois lugares.

Então, se a comunidade indígena é percebida por boa parte das crianças carmesenses como parte integrante do município de Carmésia, qual é a visão específica que se tem desse lugar? É sobre isso que o tópico seguinte se empenhará em refletir.

### 5.3 A percepção sobre a comunidade indígena Pataxó: modos de vida, etnogênese e festas tradicionais

Este tópico tem por finalidade avaliar, com base nos mapas mentais que retratam a comunidade indígena Pataxó<sup>95</sup>, a percepção que as crianças da sociedade envolvente possuem sobre esse lugar. No tópico anterior, vimos que embora a visão dos alunos da Escola Municipal Cônego Bento seja de uma Carmésia urbanizada, a comunidade indígena foi também entendida como parte integrante do município em parcela considerável dos mapas mentais.

Assim, seguindo o princípio de agrupamento dos mapas mentais de Kozel (2018), os mapas que representam a comunidade indígena Pataxó possibilitaram o entendimento de três aspectos fundamentais a respeito da percepção da sociedade envolvente, que deram origem aos seguintes agrupamentos e que, destaque-se, também foram evidenciados nas entrevistas e diálogos com carmesenses:

- Percepção sobre os modos de vida indígenas;
- Etnogênese Pataxó em sua inserção em Carmésia;
- Percepção topofílica da sociedade envolvente sobre as festas tradicionais indígenas.

A percepção sobre os modos de vida é demonstrada pelas crianças carmesenses através de desenhos que retratam os Pataxó assumindo atitudes e adotando hábitos tipicamente indígenas, através do emprego de artefatos e desenvolvimento de costumes típicos da cultura indígena como, por exemplo, arcos e flechas, lanças, maracas, arte plumária, utilização de fogueiras, habitação em ocas, uso de colares, etc., como representado nos mapas seguintes.

---

<sup>95</sup> Vale lembrar que os alunos da Escola Municipal Cônego Bento foram convidados a elaborarem dois mapas mentais: um que apresentasse o município de Carmésia a um desconhecido, e o outro, neste mesmo sentido, que retratasse a comunidade indígena Pataxó a alguém que não a conhecesse.

Mapa Mental 4 - Mapa mental do indivíduo M25



### Mapa Mental 5 - Mapa mental do indivíduo M32



Fonte: DIAS NETO, 2018.

Nas imagens anteriores, é possível perceber a representação dos índios através do estabelecimento de modos de vida específicos da cultura indígena, como a caça e a utilização de elementos da natureza na estruturação da comunidade, mediante o emprego de instrumentos também tipicamente indígenas, como lanças e arcos e flechas.

Em Carmésia, vincular tais elementos aos Pataxó é também uma forma de refletir sobre a indianidade e etnogênese da comunidade indígena, o que demonstra que esse tipo de percepção a respeito deles revela, de forma indireta, uma expectativa de que os mesmos se apresentem publicamente desta forma. Conforme observamos no capítulo anterior, a sociedade envolvente questiona a legitimidade dos Pataxó de Carmésia como “índios autênticos”, por exemplo, ao alegar que “os índios de Carmésia não são iguais àqueles que se estuda nos livros”. Ademais, durante a Festa das Águas, durante as falas das lideranças indígenas, a tentativa de justificar a indianidade por parte dos Pataxó é algo presente de forma significativa, o que nos permite concluir que a questão etnogenética se mostra como algo

relevante na avaliação da percepção da sociedade envolvente a respeito da comunidade indígena.

Desta forma, a etnogênese Pataxó em sua inserção em Carmésia é algo percebido também pelas crianças da sociedade envolvente, que demonstram uma expectativa a respeito dos modos de vida indígenas ali estabelecidos. Dentre os mapas mentais elaborados pelos alunos da Escola Municipal Cônego Bento, todas as representações dos índios apresentadas trazem elementos do que o senso comum conhece por “índio legítimo”, que é o uso de artefatos típicos, as vestimentas - inclusive em alguns casos sendo os índios representados nus, as habitações em ocas, o vínculo com elementos da natureza, como animais silvestres (aspecto que não esteve presente nos mapas mentais que retrataram a cidade de Carmésia, saliente-se). Ressalta-se, porém, três mapas mentais (M21, M23 e M29) que, ao retratarem a comunidade indígena, o fizeram de modo a situar elementos da cultura hegemônica nos desenhos, como as casas de alvenaria do mapa M21 e a presença de um automóvel no mapa M29, o que sublinha a complexidade e nuances da percepção da sociedade envolvente sobre tal comunidade indígena.

**Mapa Mental 6** - Mapa mental do indivíduo M21



Fonte: DIAS NETO, 2018.

**Mapa Mental 7** - Mapa mental do indivíduo M29, com destaque para o veículo desenhado na área da comunidade indígena



Fonte: DIAS NETO, 2018.

A etnogênese, portanto, é um aspecto relevante na composição da percepção da sociedade envolvente sobre a comunidade indígena Pataxó, revelada através do questionamento sobre a legitimidade da indianidade Pataxó nas entrevistas e diálogos estabelecidos com moradores carmesenses e nos desenhos das crianças da Escola Municipal Cônego Bento retratando a TI.

Possivelmente, por essa razão a sociedade envolvente mostra um profundo vínculo topofílico com as festas tradicionais indígenas realizadas pelos Pataxó, aspecto também demonstrado, em alguns casos de forma bastante enfática, nos mapas mentais analisados, como os que se seguem.

**Mapa Mental 8** - Mapa mental do indivíduo M28, que enfatiza o espaço destinado pelos Pataxó à celebração de suas festas tradicionais



**Mapa Mental 9** - Mapa mental do indivíduo M27, que enfatiza o espaço destinado pelos Pataxó à celebração de suas festas tradicionais



Fonte: DIAS NETO, 2018.

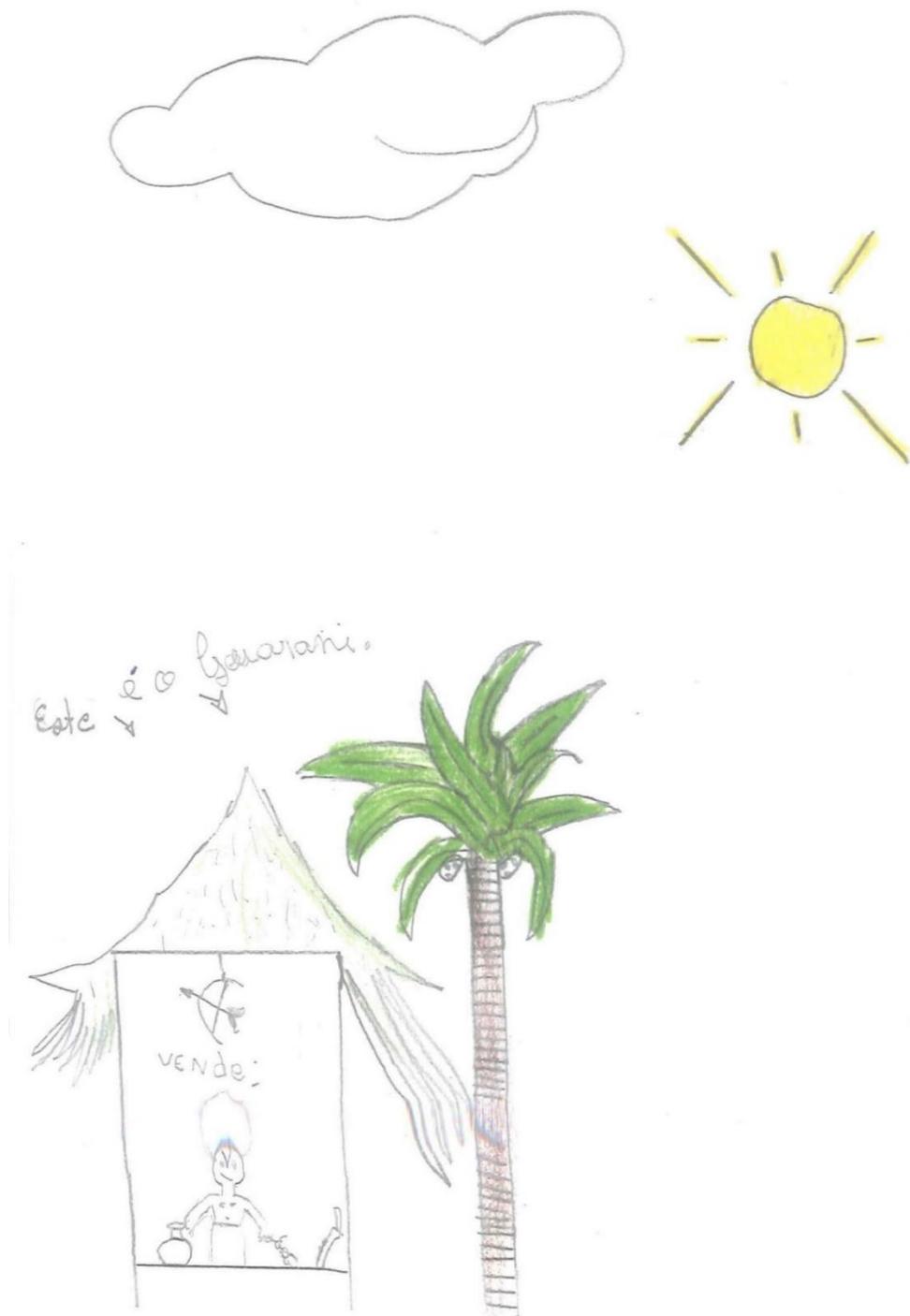
Os mapas mentais anteriores revelam a percepção topofílica a respeito das festas tradicionais indígenas realizadas pelos Pataxó em Carmésia, mediante a indicação expressa de forma escrita do lugar utilizado pelos índios para suas celebrações, para que não reste dúvidas de que aquele é o espaço no qual as festas Pataxó são desenvolvidas. Este lugar, que segue apresentado na foto a seguir, foi também representado pelos mapas mentais M20, M22, M31 e M32.



**Foto 7** - Espaço no qual são realizadas as cerimônias da Festa das Águas (Fonte: DIAS NETO, 2017)

Ademais, o mapa M26 apresenta, de forma indireta, também menção às festas tradicionais indígenas, nas quais é realizada a vendas de artesanato e artefatos indígenas para visitantes, o que também está vinculado aos modos de vida Pataxó, uma vez que esta é a principal fonte de renda para a comunidade indígena, conforme salienta Grünewald (1999).

**Mapa Mental 10** - Mapa mental do indivíduo M26, que apresenta um Pataxó realizando a venda de artefatos indígenas



Fonte: DIAS NETO, 2018.

Deste modo, o que podemos observar na análise dos mapas mentais é que a percepção das crianças está alinhada com a percepção dos adultos da sociedade envolvente a respeito da comunidade indígena Pataxó, com exceção da especificidade demonstrada no tópico anterior, de que a comunidade indígena consegue maior aceitação à integração municipal junto às crianças. Fora isso, as crianças, assim como os adultos carmesenses, também percebem as festas tradicionais indígenas toponimicamente, bem como refletem sobre os modos de vida e etnogênese Pataxó, o que pode sinalizar que esta percepção é culturalmente reproduzida no âmbito da sociedade local. Os símbolos dispostos nos mapas mentais, com base no princípio hermenêutico de interpretação das culturas de Geertz (2008), nos permitem essa avaliação, que se fundamenta também no dialogismo bakhtiniano anunciado por Kozel (2018).

Dando sequência a análise dos mapas mentais das crianças da sociedade envolvente a respeito da comunidade indígena Pataxó, conforme as diretrizes da Metodologia Kozel, identificamos nos mapas analisados **a forma de representação dos elementos nas imagens**, que no caso dos mapas aplicados junto aos alunos da Escola Municipal Cônego Bento se estabeleceram através de ícones e figuras representativas da cultura indígena através de desenhos que, ao serem apresentados nas imagens, revelam os aspectos anteriormente debatidos, correlatos aos modos de vida, à etnogênese e a percepção toponímica das festas Pataxó. Esses elementos foram também representados por intermédio de palavras e frases, com o propósito de complementar e indicar com maior clareza as representações gráficas, ganhando papel importante para orientar o sentido dos ícones dispostos nas imagens como, por exemplo, indicando-se - como já assinalamos -, a venda de artesanatos, o lugar destinado à celebração das festas tradicionais e as próprias aldeias. Esses elementos podem ser verificados nos mapas mentais apresentados no ANEXO II ao final deste documento.

Ademais, como parte da aplicação da Metodologia Kozel, buscamos avaliar ainda **a distribuição dos elementos nas imagens**, que se estabeleceram majoritariamente de forma horizontal, embora haja também, em menor escala, desenhos em perspectiva e verticais. Os desenhos horizontais oportunizam a compreensão das especificidades presentes no imaginário dos indivíduos de forma mais aprofundada, pois, ao se optar por se registrar determinado aspecto, evidencia-se a sua importância. Em relação a esta avaliação, é importante sublinhar que os mapas mentais que retratam a comunidade indígena trazem os

elementos percebidos pelos alunos presentes no imaginário das crianças a respeito desse lugar, ou aquilo que eles esperavam que assim fosse ou se fizesse. Por essa razão, os mapas estão permeados por índios com suas vestimentas tradicionais ou mesmo nus, arcos e flechas, lanças, penachos, ocas e outros aspectos característicos da cultura indígena, mesmo que estes se apresentem, empiricamente, em menor intensidade junto à comunidade indígena Pataxó, haja vista o seu grau de aculturação atual. Esta forma de perceber a comunidade indígena também revela, indiretamente, que o envolvimento das crianças com os Pataxó se dá, primordialmente, nas ocasiões de realização das festas tradicionais, nas quais estes elementos encontram-se presentes como parte da performance dos índios no momento de estabelecimento da zona de contato entre estes e a sociedade envolvente (GRÜNEWALD, 1999).

Além disso, tomamos aqui também por referência, neste tópico, a aplicação da Metodologia Kozel por Kashiwagi (2018), que elaborou um quadro para identificar a especificidade dos ícones presentes nos mapas mentais analisados. É desta maneira que procedemos a sistematização das informações através da tabela abaixo, que avalia as representações realizadas nos mapas mentais elaborados dos alunos da Escola Municipal Cônego Bento retratando a comunidade indígena Pataxó. E é importante enfatizar que os mapas mentais analisados encontram-se anexados ao final desta dissertação.

**Tabela 2** - Análise dos Mapas Mentais representando a comunidade indígena Pataxó, seguindo os princípios da Metodologia Kozel

	Elementos identificados a partir de seus autores	ENTREVISTADOS																
		M17	M18	M19	M20	M21	M22	M23	M24	M25	M26	M27	M28	M29	M30	M31	M32	
<b>Elementos da paisagem natural</b>	Árvores	X								X	X			X				
	Chão de barro/estrada de terra	X							X	X		X					X	
	Sol		X		X						X				X	X		
	Nuvens		X				X	X			X				X	X		
	Chuva		X															
	Arco-íris		X															
	Céu				X						X							
	Animais não domesticados (pássaros, cobras, patos, etc.)								X		X				X		X	X
	Gramma, mato, capim			X						X	X				X		X	
	Rio, lago										X				X			
<b>Elementos da paisagem construída</b>	Construções indígenas (ocas, “cabana de festa”, etc.)	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	
	Casas/prédios de alvenaria	X	X			X												
	Igreja							X										
<b>Elementos humanos</b>	Índio(s)		X	X	X		X		X	X	X	X			X		X	
	Fogo		X				X		X			X						
	Artefatos indígenas (arco e flecha, maraca, etc.)			X			X		X	X	X					X	X	
	Veículos (ônibus, carro, etc.)	X	X											X				

Conforme se observa na tabela, o número de variáveis percebidas pelas crianças na representação da comunidade indígena Pataxó é consideravelmente menor do que para o município de Carmésia (17 x 50), o que pode estar ligado a um menor conhecimento/detalhamento do lugar por parte desses *mapeadores*. Além disso, notamos também nas imagens que representam a comunidade indígena maior número de elementos da paisagem natural, o que nos permite avaliar que, se para as crianças da sociedade envolvente Carmésia é percebida a partir de suas características urbanas, a comunidade indígena Pataxó é reconhecida por suas características mais voltadas ao espaço natural, o que é um traço trivial na percepção que se estabelece no senso comum a respeito dos povos indígenas e que não necessariamente se encontra manifesto na TI Fazenda Guarani, que pelo elevado grau de aculturação dos indígenas aí domiciliados apresenta consolidadas características da sociedade hegemônica, como o padrão de construção das habitações em alvenaria e a utilização de automóveis e aparelhos eletrônicos, como celulares e eletrodomésticos.

O que se observa, portanto, é que existe uma lacuna entre os hábitos de vida cotidianos dos Pataxó de Carmésia e a percepção, em certa medida romantizada, das crianças sobre a comunidade indígena, que é marcada, essencialmente, pela visão do senso comum acerca dos povos indígenas. Ademais, essa lacuna evidencia outro aspecto importante na interação das crianças da sociedade envolvente e a comunidade indígena, que é o estabelecimento de relações entre esses dois segmentos no âmbito das festas tradicionais Pataxó, uma vez que é neste momento em que os índios, performaticamente, vestem-se de maneira típica, utilizam artefatos e artesanatos tradicionais, entoam canções e danças ressignificadas como indígenas, etc. Por esse motivo, ratifica-se o vínculo topofílico da sociedade envolvente com a comunidade indígena através das festas tradicionais, entre as quais se destaca a Festa das Águas, já explorada de forma mais aprofundada anteriormente nesta dissertação.

Quanto aos elementos da paisagem construída, destaca-se a presença das construções indígenas (ocas, “cabana de festa”, etc.) em 15 dos 16 mapas mentais analisados, sendo esta a categoria de maior representatividade nas imagens. Essa percepção se vincula tanto aos modos de vida dos Pataxó, quanto à sua etnogênese e ao sentimento topofílico correlato às festas tradicionais indígenas (como já demarcamos, em alguns desenhos há a indicação

expressa, de forma escrita, de que a construção apresentada se referia ao espaço Pataxó destinado à realização de suas festas). Ainda entre os elementos da paisagem construída, ressalta-se a presença de duas categorias relacionadas à sociedade hegemônica, como as construções de alvenaria, aspectos que oportunizam a reflexão sobre a apropriação, por parte dos Pataxó, destes elementos da cultura hegemônica, evidenciando seu consolidado processo de aculturação. Ademais, o mapa M23, que apresenta uma habitação indígena ao lado da igreja matriz do município, pode mostrar alguma correlação com o controverso envolvimento dos Pataxó com a sede urbana de Carmésia na ocasião da realização da Festa de Nossa Senhora do Carmo, aspecto marcante - e geralmente topofóbico - da percepção dos carmesenses a respeito da inserção dos Pataxó na vida cotidiana do município, conforme relatado no capítulo quatro, na análise das entrevistas realizadas com moradores de Carmésia.

Os elementos humanos relacionados nas imagens corroboram a análise a respeito dos modos de vida e da etnogênese Pataxó percebidas pela sociedade envolvente, haja vista que as categorias artefatos indígenas e fogo (que também está relacionado aos hábitos de vida dos índios), juntas, foram retratadas em nove mapas, em sete e quatro desenhos, respectivamente. Os índios foram também citados em dez mapas, nesses casos, em sua maioria portando algum artefato indígena e trajando vestimenta típica ou nus, o que também se relaciona aos modos de vida e etnogênese Pataxó em Carmésia. Por fim, três mapas trouxeram como elementos humanos a presença de veículos, como carros e ônibus, novamente evidenciando a aculturação Pataxó e a contraditória e paradoxal percepção das crianças a respeito da comunidade indígena.

Os elementos identificados pelos autores dos mapas mentais, dessarte, aproximam, em alguns aspectos, a percepção das crianças à dos adultos da sociedade envolvente, com destaque para aqueles apontados durante esta análise, a saber: a percepção (e expectativa) que a sociedade envolvente possui sobre os modos de vida dos Pataxó, bem como sua etnogênese; e a vinculação topofílica que os habitantes do município de Carmésia desenvolvem com a comunidade indígena a partir das festas tradicionais dos Pataxó.

Na leitura dos mapas mentais apresentada, buscamos seguir os princípios da Metodologia Kozel, amparando-nos também na hermenêutica interpretativa de Geertz (2008), primando por vocalizar os atores através das representações realizadas através das imagens. Intentamos, ainda, captar a dimensão simbólica inerente à percepção das crianças

carmesenses manifesta através dos mapas mentais, com base ainda em Claval (2014), que afirma que “a cultura é constituída de realidades e dos signos criados para descrevê-las, dominá-las e verbalizá-las. Carrega-se, assim, de uma dimensão simbólica” (CLAVAL, 2014, p. 22).

A verbalização da cultura citada por Claval (2014), aqui realizada mediante os mapas mentais, nos permitiu aproximar o entendimento de dois segmentos da população carmesense em relação à comunidade indígena, oportunizando a construção de um diagnóstico melhor embasado sobre a percepção da sociedade envolvente no que diz respeito à comunidade indígena Pataxó, inclusive, validando as análises realizadas no âmbito das entrevistas e diálogos estabelecidos com os carmesenses, a partir das quais podemos refletir, assim, sobre a percepção da comunidade indígena como um espaço de vivência distinto da sede urbana do município.

## CAPÍTULO 6 - O OLHAR DA METRÓPOLE: UM CONTRAPONTO À PERCEPÇÃO DO LUGAR - APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS

É importante ainda ressaltar que a representação social do índio se transforma também em função dos contextos geográficos da interação. Pessoas que vivem em regiões mais urbanas podem ter uma imagem do índio diferente das pessoas das áreas mais rurais, sobretudo se umas tiverem mais contato com os índios que outras. Como afirma Ribeiro (2005), aquilo que para o Brasil do litoral é história remota, para o Brasil do interior pode ser a crônica atual (LIMA; ALMEIDA, 2010, p. 20).

Este capítulo tem como objetivo apresentar, como contraponto às análises sobre a percepção da sociedade envolvente de Carmésia em relação à comunidade indígena Pataxó da TI Fazenda Guarani, uma reflexão sobre o olhar que se tem, nos grandes centros urbanos, a respeito das comunidades indígenas atualmente, de modo a lhe servir como contraposição/parâmetro comparativo. Nos capítulos quatro e cinco, buscamos compreender o modo no qual a sociedade envolvente carmesense percebe atualmente a comunidade indígena Pataxó. Será que essa forma perceptiva tem a ver com a proximidade entre esses dois lugares?

Acontece que as comunidades indígenas, em sua maioria, se encontram localizadas em áreas distantes das grandes cidades. Sendo assim, as informações que majoritariamente se tem nesses lugares a respeito dos povos indígenas são aquelas obtidas secundariamente, com destaque para a veiculação midiática que, em virtude do destacado protagonismo sociopolítico das culturas emergentes, cada vez mais tem difundido matérias a esse respeito, sobretudo, relatando os conflitos envolvendo as forças hegemônicas e os grupos étnicos minoritários, como ressaltado no capítulo dois dessa dissertação, contribuindo para a formatação de uma visão coletiva/popular sobre a questão. E é sobre essa percepção que queremos refletir, haja vista que do ponto de vista epistemológico, ela se diferencia da percepção que a sociedade envolvente tem a respeito das comunidades indígenas, exatamente em função do distanciamento/aproximação territorial entre esses dois segmentos sociais.

A necessidade de se obter um contraponto analítico foi ressaltada no momento da apresentação deste trabalho no Seminário de Dissertação<sup>96</sup>, através das considerações dos professores componentes da banca, que alertaram sobre a importância da perspectiva comparativa na legitimação e enriquecimento do trabalho realizado. *A priori*, a sugestão foi de que realizássemos o caminho inverso, de modo que fosse levantada a percepção da comunidade indígena Pataxó a respeito da sociedade envolvente de Carmésia. Porém, em virtude dos trâmites burocráticos junto à FUNAI que inviabilizariam a coleta de dados e sua análise em tempo hábil, bem como da própria natureza deste trabalho de pesquisa que nasceu, conforme exposto pelo prof. Dr. José Antônio de Deus, sob influência dos questionamentos e indagações a respeito da controversa percepção da sociedade envolvente de Carmésia a respeito da comunidade indígena Pataxó observada durante uma pesquisa por ele coordenada junto a esta população<sup>97</sup>, além de como essa visão se diferenciava nos grandes centros urbanos, nos quais se mostrava certa simpatia pela questão indígena oriunda da opinião popular/senso comum.

Ademais, segundo Mauss (2005), nas pesquisas realizadas no campo das Ciências Sociais as explicações se realizam por meio das comparações, pois é através delas que o pesquisador pode perceber os atributos comuns e distintos a cada realidade comparada, permitindo que se elabore uma visão geral acerca daquilo que se apresenta de uma maneira objetiva e global nos fenômenos estudados.

Com este espírito, após captar a percepção da sociedade envolvente de Carmésia sobre a comunidade indígena, partimos para o levantamento de dados junto a moradores de Belo Horizonte a respeito das comunidades indígenas atualmente, sem nos remetermos a nenhuma etnia, mas ao final questionando sobre o conhecimento dos entrevistados a respeito dos povos indígenas de Minas Gerais e dos próprio Pataxó, conforme pode ser observado no questionário de pesquisa aplicado nesta etapa do trabalho disponibilizado nos apêndices

---

<sup>96</sup> Seminário de Dissertação apresentado no dia seis de julho de 2018, no auditório do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), que teve como membros da banca os professores Dr. Weber Soares, IGC/UFMG, Dr. Altair Sancho, UFJF, Dr. José Antônio Souza de Deus, IGC/UFMG, orientador do trabalho.

<sup>97</sup> Pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais (FAPEMIG), intitulada “Etnogeografia, Etnossustentabilidade e a Organização e Gestão do Território de Comunidades Tradicionais e Indígena no Estado de Minas Gerais”, coordenada pelo professor Dr. José Antônio Souza de Deus, em 2011.

deste documento, de modo a compreender a visão que os habitantes de um grande centro urbano possuem das comunidades indígenas, de forma geral.

Mantendo a coerência com a estrutura metodológica adotada no levantamento de dados em Carmésia, utilizamos na coleta de dados em Belo Horizonte as mesmas ferramentas de pesquisa, que foram a entrevista semiestruturada<sup>98</sup>, a conversa informal e a elaboração de mapas mentais por alunos do ensino fundamental de uma escola municipal. Assim, tivemos melhores condições de comparar os dados levantados e avaliar convergências e divergências, similitudes e incongruências, dos dois universos pesquisados, com a finalidade de compreender se a proximidade/distanciamento territorial interfere na composição da percepção a respeito das comunidades indígenas, conforme sugerido por Lima e Almeida (2010) no trecho relatado na abertura deste tópico.

### 6.1 O ambivalente e contraditório olhar da metrópole sobre as comunidades indígenas

O olhar da metrópole sobre as comunidades indígenas é um tema que tem sido explorado, ainda que em menor intensidade do que a percepção que se estabelece, por exemplo, no plano do lugar, por pesquisas e trabalhos acadêmicos.

De acordo com Schneider e Verás Neto (2015), em pesquisa que buscou analisar a forma na qual os índios são percebidos na cidade de Porto Alegre, prevalece nos contextos urbanos a noção de invisibilidade dos direitos indígenas, pois, segundo os autores, estes seriam espaços nos quais a presença indígena chega a figurar como algo ilegítimo, o que seria decorrente da visão colonialista e romantizada do índio em interação com a natureza. Essa invisibilidade, que tem como resultados o desconhecimento e o distanciamento (físico e cultural), está presente também na análise de Lima e Almeida (2010), que avaliaram as

---

<sup>98</sup> Foram realizadas neste segmento do trabalho 55 entrevistas, sendo sete (07) aplicadas presencialmente, através da interação face a face entre pesquisador e entrevistado, e 48 mediante formulário eletrônico de pesquisa, disponibilizado pela plataforma gratuita e livre *Google Formulários*. As entrevistas eletrônicas se mostraram uma ferramenta de pesquisa bastante interessante, pois o anonimato dos entrevistados permitiu-lhes apresentar uma visão mais real e menos romantizada a respeito das comunidades indígenas. Nas entrevistas presenciais, o posicionamento mais comum foi de simpatia ou neutralidade em relação à questão indígena, enquanto que nas eletrônicas houve manifestações contrárias a respeito destes povos, as quais imaginamos só terem sido reveladas em virtude do anonimato do respondente. Assim, o pré-teste do formulário eletrônico revelou a sua relevância e sinalizou sobre a manutenção de sua aplicação, que foi ampliada proporcionalmente às entrevistas presenciais, tendo mostrado importantes resultados para a composição deste trabalho de pesquisa.

representações sociais construídas sobre os índios em Sergipe. De acordo com esses autores, prevalece na cidade uma representação “cujo núcleo central é formado por elementos que referem um tempo passado e remoto, ou que denotam a distância física e cultural (como “matas”, “florestas”, “nudez”, “pintura”)” (LIMA; ALMEIDA, 2010, p. 17), revelando um imaginário a respeito do que os habitantes de grandes centros urbanos entendem ser o índio, do qual alguns aspectos também puderam ser observados nas entrevistas realizadas com moradores de Belo Horizonte, as quais denotaram a representação de um índio ausente ou invisível, perdido historicamente no tempo através da imagem dos povos indígenas nos tempos remotos da colonização.

Por essa razão, o primeiro aspecto a ser registrado em relação à percepção das comunidades indígenas por parte dos moradores de Belo Horizonte é justamente o baixo conhecimento demonstrado pelos entrevistados a respeito da questão, denotando a ausência e invisibilidade indígenas no contexto urbano da capital mineira. Muito em virtude disso, as percepções reveladas pelas entrevistas realizadas em Belo Horizonte são confusas, ora os entrevistados trazem questões genéricas que tendem para uma avaliação mais de cunho positivo dos índios, do tipo, “primeiros habitantes do Brasil”, “verdadeiros donos da terra”, “injustiçados pelo homem branco”; ora assumem elementos de um viés mais negativo, como, “alcoólatras”, “violentos”, “impedem o desenvolvimento do país”, classificações genéricas que ratificam o baixo conhecimento sobre as comunidades indígenas brasileiras nas grandes cidades cujos habitantes, na ausência de informações qualificadas, utilizam representações a respeito dos índios que permeiam o senso comum, marcado por um “cenário complexo de silêncio e invisibilização social que habitam e são construídas as representações sociais sobre os índios no Brasil.” (LIMA; ALMEIDA, 2010, p. 18).

Neste contexto, tem-se uma:

Visão distanciada do índio, neutra, que não cria processos de comparação e que traduz, conforme nosso entendimento, a invisibilidade e indiferença que caracterizam a visão dominante dos brasileiros que não mantêm contato com os índios. Essa visão, se não produz antipatia ou negatividade, também não produz solidariedade em relação a esse grupo (LIMA; ALMEIDA, 2010, p. 24, grifo nosso).

Esse é o cenário prevalente nas entrevistas realizadas em Belo Horizonte, conforme os relatos listados a seguir, nos quais podemos observar opiniões genéricas e que, de fato, denotam baixo conhecimento por parte dos entrevistados em relação às comunidades indígenas brasileiras:

Os índios são um povo muito batalhador, estão na luta há séculos sem o apoio de ninguém. Eles têm que ser respeitados. Índio tem que ter direito a terra e ser respeitado (sic) (Moradora de Belo Horizonte, 49 anos).

Sei que são um povo injustiçado, que perdeu terras, conhecimentos e costumes com a chegada do homem branco ao Brasil (sic) (Morador de Belo Horizonte, 40 anos).

Tem muito índio sem vergonha, que surrupia, mas é uma minoria que é assim. O branco vai lá e ensina tudo que é bandalheira, é o branco que leva a desordem (sic) (Morador de Belo Horizonte, 28 anos).

[Os índios] precisam de atenção porque, na verdade, quem precisa de licença somos nós, eles já estavam aqui (sic) (Morador de Belo Horizonte, entrevista via formulário eletrônico<sup>99</sup>).

Tais relatos, por serem permeados por visões genéricas e do senso comum sobre as comunidades indígenas, exprimem um baixo conhecimento acerca do assunto pelos entrevistados, que pode ser avaliado como decorrente da invisibilidade dos índios nas metrópoles. Por exemplo, quando um entrevistado menciona a injustiça acometida aos povos indígenas brasileiros com a chegada do colonizador europeu, de fato ele cita um importante elemento na relação entre a sociedade brasileira e as comunidades indígenas, porém, ao se restringir a este fato, também deixa de considerar os desafios e as dinâmicas que lhes foram impostas ao longo de mais de 500 anos de história. É como se os processos socio-territoriais e culturais que envolvem tanto a sociedade brasileira quanto as comunidades indígenas fossem estáticos, não tendo mudado/se transformado com o decorrer do tempo. Já quando o entrevistado resolve apresentar algum tipo de classificação, seja ela de um viés positivo ou negativo sobre os índios, como ao relatar que são “um povo trabalhador” ou que são “sem-

---

<sup>99</sup> No registro das entrevistas respondidas via formulário eletrônico, não é possível se vincular as respostas aos respondentes e, por essa razão, a idade do entrevistado(a) não pôde ser registrada. O mesmo vale para todos os demais recortes de fala de entrevistas aplicadas via formulário eletrônico.

vergonhas”, a leitura que se pode fazer é de que no momento da entrevista, por não possuir um conhecimento qualificado sobre o tema, ele acessa o seu arquivo mental de informações a respeito e as utiliza como embasamento discursivo, embora as respostas sejam rasas e pouco exploratórias, mesmo com o esforço, no momento de aplicação dos formulários presenciais, em estimularmos uma reflexão mais crítica e aprofundada por parte do respondente. Por conseguinte, as respostas aos questionários aplicados em Belo Horizonte mostraram a tendência de serem compostas por poucas palavras e frases, ainda que o caráter exploratório da pesquisa tenha servido de balizador à forma na qual as entrevistas foram conduzidas, o que nos permite avaliar que, na realidade, aquele tema não parecia familiar aos entrevistados.

Ademais, além de reportarem relatos pouco qualificados sobre as comunidades indígenas, conforme exemplificado nos recortes de entrevistas anteriores, os entrevistados também admitiram, por conta própria, quando questionados acerca do que sabiam sobre as comunidades indígenas brasileiras atualmente, que não sabem nada ou sabem muito pouco a respeito, o que aponta para a noção de baixo conhecimento que leva à invisibilização das comunidades indígenas nesses grandes centros, áreas que, via de regra, estão mais distanciadas das TIs do que o que denominamos aqui por sociedade envolvente, que diz respeito ao entorno imediato do território indígena.

O que podemos notar, assim, é que na metrópole, o “índio real” tende a não ser percebido, dando lugar à ideia de um “índio imaginado”, que se vincula aos elementos naturais e às imagens das comunidades indígenas difundidas pelo senso comum e/ou compulsoriamente veiculadas na mídia em função de algum conflito ou situação específica e nos livros que, segundo sinalizado pelos próprios entrevistados, são as principais fontes de informação referentes ao tema das comunidades indígenas. Este é outro importante aspecto da percepção da metrópole sobre as comunidades indígenas que converge com a análise de Lima e Almeida (2010), calcada nas representações que delimitam a distância física, mas também cultural (e acréscimo temporal) entre esses dois lugares. Por este motivo as referências às florestas, ao índio nu, às vestimentas tradicionais e pinturas corporais, aos hábitos de vida primários, às construções típicas; foram algo bastante comum nas entrevistas.

Outro elemento comumente presente no discurso dos entrevistados refere-se aos conflitos estabelecidos entre comunidades indígenas e sociedade não-indígena, os quais

foram remetidos, sobretudo, ao período colonial brasileiro. Nota-se, mais uma vez, a importância dos processos históricos envolvendo os índios no Brasil para a formatação de uma percepção sobre as comunidades indígenas na cidade. Conflitos contemporâneos, como aqueles estabelecidos entre índios e garimpeiros e/ou fazendeiros, também foram citados, embora em menor escala. De toda sorte, a análise exploratória da percepção dos conflitos envolvendo comunidades indígenas se manteve no plano da superficialidade e do senso comum, uma vez que não foram reportadas respostas específicas e embasadas sobre situações concretas que apontassem, por exemplo, algum conflito; e as referências se estabeleceram sempre no campo da impessoalidade, conforme podemos observar nos relatos a seguir:

É uma guerra lascada, com garimpeiro, fazendeiro, os índios não têm sossego. O fazendeiro e o garimpeiro deviam ter respeito, o que é do índio, é do índio (sic) (Morador de Belo Horizonte, 28 anos).

A maioria [das comunidades indígenas] está perdendo suas origens e até mesmo esquecendo a língua devido ao avanço do homem branco nas matas (sic) (Morador de Belo Horizonte, entrevista via formulário eletrônico).

Tenho pouco conhecimento no assunto, mas soube de alguns embates entre as comunidades e o governo com relação à demarcação de terras (sic) (Morador de Belo Horizonte, entrevista via formulário eletrônico).

[As comunidades indígenas] vem sofrendo as consequências do avanço do agronegócio (na região norte e centro oeste do país) e a truculência e preconceito dos fazendeiros e comunidades vizinhas (sic) (Morador de Belo Horizonte, entrevista via formulário eletrônico).

Sobre tudo que sei e que vejo sobre as comunidades indígenas, está muito ligado ao preconceito e ao pouco direito que o Estado tem concedido a estes povos. Além disso os massacres provocados, em grande parte, por latifundiários oligárquicos é algo histórico; o que, junto à omissão do Estado - e seu caráter tutelador [sic] com relação aos indígenas - contribui muito para a dizimar essa população. Então, a meu ver, é uma população que sofre genocídio há 500 anos, não consegue ter seus direitos, básicos, reconhecidos, como o direito à Terra, sua principal reivindicação; são discriminados pelas populações rurais e das metrópoles e vivem com muita insegurança social (sic) (Morador de Belo Horizonte, entrevista via formulário eletrônico).

As comunidades indígenas constituem a origem de nossa história, tendo a sua cultura contribuído para vários ramos da sociedade. Atualmente, com a expansão da 'civilização', suas aldeias têm diminuído consideravelmente e isso pode acarretar em grave dano à história da humanidade (sic) (Morador de Belo Horizonte, entrevista via formulário eletrônico).

A ideia do conflito é algo que permeia os relatos anteriores e que se faz presente como importante elemento na composição da percepção que se configura sobre as comunidades indígenas no contexto urbano.

E o que podemos perceber, mais abrangentemente, é, portanto, um cenário de baixo conhecimento sobre as comunidades indígenas brasileiras atualmente, no contexto de Belo Horizonte, o que pode estar vinculado à questão da falta de proximidade territorial, uma vez que estando as comunidades indígenas localizadas em contextos territoriais mais distantes, o interesse dos belo-horizontinos por informações qualificadas e o próprio acesso a elas diminui proporcionalmente, se restringindo ao que é veiculado na grande mídia ou ao que já faz parte do conhecimento prévio do indivíduo. Na perspectiva indígena, prevalece sua invisibilidade nas grandes cidades.

Todavia, destaca-se alguns entrevistados que demonstraram maior nível de esclarecimento e criticidade sobre a questão indígena, em sua maioria com formação em cursos de nível superior na área de Ciências Humanas, o que pode ter contribuído para este maior grau de consciência. Os relatos a seguir evidenciam esse maior esclarecimento e criticidade por parte desses interlocutores:

Existem inúmeras etnias e dialetos indígenas no Brasil. As maiores populações indígenas são dos Ticuna e Guarani. Grupos indígenas estão espalhados por todo o território nacional, porém a maior concentração é na região norte do país. Uma das maiores reivindicações da comunidade indígena é a demarcação de terras, [o fim da] degradação do meio ambiente, expansão urbana, mineração e a agropecuária. Além disso, os principais problemas enfrentados pela comunidade são o alcoolismo e o uso de drogas (sic) (Morador de Belo Horizonte, entrevista via formulário eletrônico).

Na minha opinião entendo que a cultura indígena deve ser preservada, pois faz parte da formação e construção do Brasil. Entendo que a cultura também não é estática e ao longo do tempo ela se transforma. Além disso, os índios não possuem representatividade expressiva no Poder Legislativo, o que pode acarretar no descaso de suas reivindicações. Ademais, sei que há uma relação entre preservação

ambiental e comunidade indígena (sic) (Morador de Belo Horizonte, entrevista via formulário eletrônico).

Em minha opinião as comunidades indígenas têm o direito de optar, ou não, pela [sua] inclusão na sociedade. Outra coisa que penso é que as terras demarcadas como indígenas não são territórios à parte do poder federal. Ao meu ver o índio é brasileiro e deve ser tratado como tal. Se o índio decidir por se isolar em uma mata a escolha é dele, contudo, ele continua sendo brasileiro (sic) (Morador de Belo Horizonte, entrevista via formulário eletrônico).

São comunidades (no plural), porque estamos falando de muitas culturas, muitos indígenas. São povos que precisam ter seus direitos reconhecidos, em nome de tornar efetivos os direitos humanos para a nação brasileira. Os indígenas não foram incorporados nos direitos de cidadania, e nem [tiveram] reconhecida sua diversidade; portanto, ao passo que ainda não tiveram sua cultura respeitada e suas reivindicações atendidas, nós, enquanto povo brasileiro, não seremos um Estado nação dito "civilizada" baseada em direitos e muito menos uma democracia real (sic) (Morador de Belo Horizonte, entrevista via formulário eletrônico).

Os povos indígenas são ignorados pelo Poder Público e pela sociedade, que ainda possui a ideia conservadora de que índio é preguiçoso e tem que viver no mato. Povos indígenas que vivem nos centros urbanos são considerados não índios, por puro preconceito e desinformação da sociedade (sic) (Morador de Belo Horizonte, entrevista via formulário eletrônico).

Essas entrevistas destacam-se no conjunto dos dados coletados como componentes de um grupo de respondentes de perfil similar, conforme já citado, constituído por pessoas com formação (concluída ou em curso) em nível superior, especificamente na área de Ciências Humanas, o que nos possibilita diferenciar esse rol de entrevistados do restante do universo da população, e que nos remete ao entendimento de que os indivíduos com esse perfil específico tendem a denotar uma percepção sobre as comunidades indígenas diferenciada do restante da população nos centros urbanos; e cuja característica é marcada pela reflexão crítica e profundidade argumentativa.

Especificamente, buscamos também avaliar o grau de conhecimento e envolvimento dos entrevistados no que se refere à comunidade indígena Pataxó de Carmésia, população indígena que é objeto desta pesquisa.

Assim, dentre as 55 entrevistas realizadas, 27 respondentes afirmaram saber da existência de uma comunidade indígena Pataxó no estado de Minas Gerais, o que equivale a 49,1% do universo pesquisado. Porém, quando questionados sobre o que conheciam da

comunidade indígena Pataxó de Carmésia, a maior parte das respostas foi de que ouviram falar a respeito, não possuindo, assim, conhecimentos específicos fundamentados sobre a comunidade, o que é corroborado pelo fato de que 54 respondentes disseram nunca terem visitado essa TI, o que totaliza 98,2% - apenas uma pessoa descreveu a experiência de ter visitado os Pataxó em Carmésia, classificando-os como:

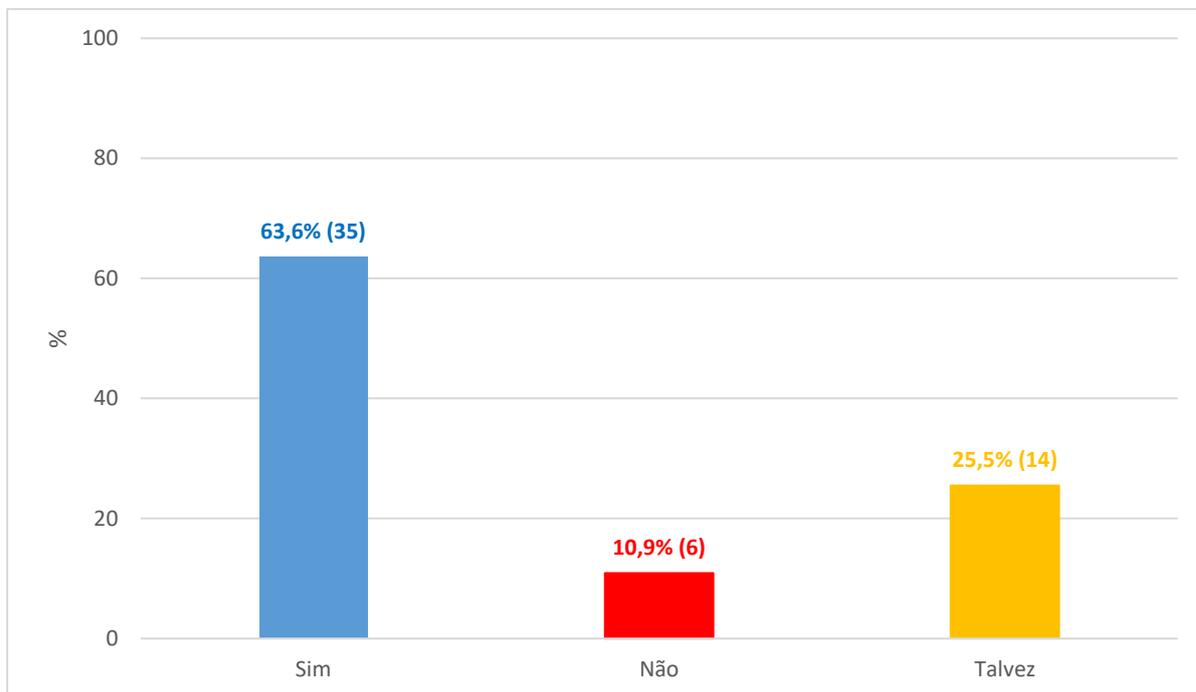
Índios urbanizados, que sabem preservar os fundamentos de sua cultura muito bem, como a língua e os costumes (sic) (Morador de Belo Horizonte, entrevista via formulário eletrônico).

As análises apontadas reforçam, assim, o baixo conhecimento e a invisibilidade indígena no contexto urbano em Belo Horizonte, aspectos também evidenciados por pesquisas de natureza similar, como as de Schneider e Verás Neto (2015) e Lima e Almeida (2010), citadas no início deste tópico -, com a ressalva da percepção dos moradores com formação em Ciências Humanas, que demonstraram maior grau de criticidade em relação à questão indígena.

Um fator que chama a atenção e sobre o qual debateremos a seguir, é que mesmo com a percepção de invisibilidade indígena no contexto urbano e o baixo conhecimento revelado pelos entrevistados na metrópole, ainda assim, identificamos nas entrevistas realizadas em Belo Horizonte uma relativa simpatia em relação às comunidades indígenas, o que pode estar ligado ao alcance do paradigma multiculturalista e à difusão dos seus valores na sociedade contemporânea, cujos fundamentos conceituais foram debatidos no capítulo dois desta dissertação.

Destarte, quando os entrevistados foram perguntados se eles se importam com as comunidades indígenas, se consideram-se solidários a elas, o resultado foi o seguinte:

**Gráfico 6** - Você se importa com as comunidades indígenas, se considera solidário a estas causas?

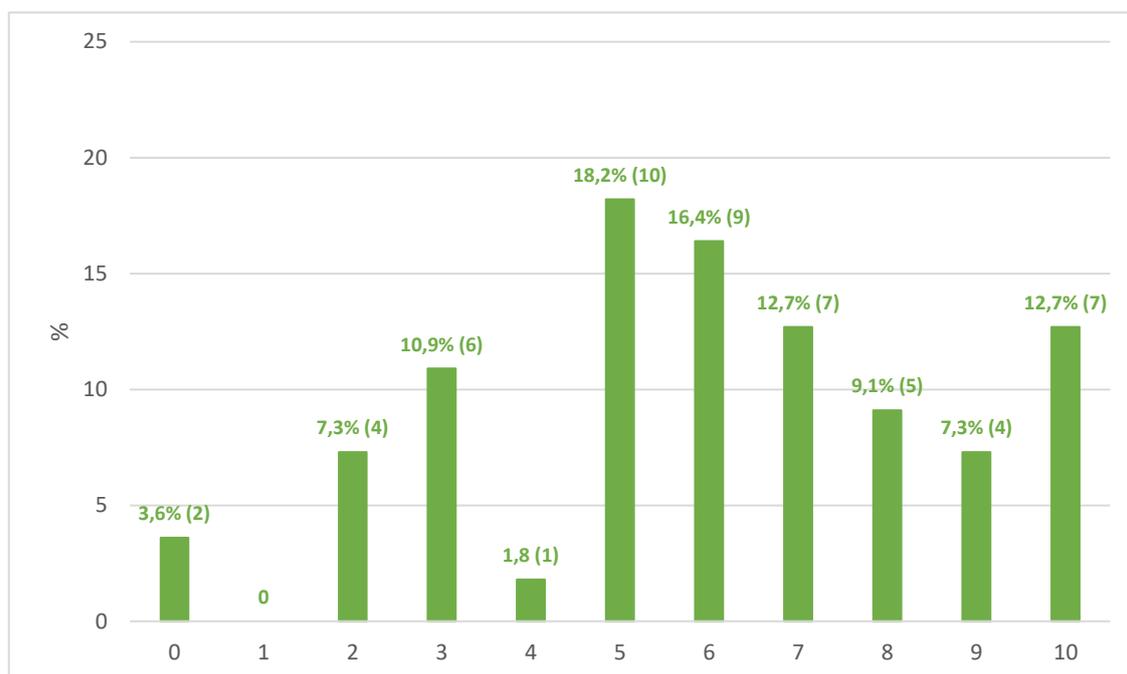


Fonte: DIAS NETO (2018).

Segundo representado pelo gráfico, a maioria dos entrevistados (63,6%) afirmou se importar com as comunidades indígenas. Neste sentido, as pessoas se disseram a favor da demarcação de terras e também de questões relativas ao direito indígena, por exemplo.

No âmbito das entrevistas, os entrevistados foram solicitados também que avaliassem, em uma escala de 0 a 10, o seu atual grau de preocupação com as causas indígenas atualmente. Os resultados seguem representados.

**Gráfico 7** - Em uma escala de 0 a 10, em que 0 é nada preocupado e 10 é totalmente preocupado, qual é o seu grau de preocupação com as causas indígenas atualmente?



Fonte: DIAS NETO (2018).

Conforme podemos observar no gráfico, as avaliações que denotam por parte do entrevistado preocupação com as causas indígenas, da classificação 5 em diante, agregam o maior número de respostas, revelando um cenário de ambivalência no qual, embora seja prevalente um contexto de baixo conhecimento e invisibilidade indígena, também se configuram os sentimentos de simpatia e aceitação. Nas entrevistas, foi comum os entrevistados iniciarem dizendo que não podiam opinar sobre as comunidades indígenas por não possuírem informações a respeito, e a encerrarem declarando-se favoráveis às questões indígenas, assumindo posição que, à primeira vista soa como contraditória, mas que se torna compreensível ao avaliarmos a inserção do multiculturalismo e a capilaridade dos valores democráticos e dos direitos humanos na sociedade contemporânea. Assim, podemos supor que mesmo que uma pessoa não tenha informações qualificadas para tratar criticamente do racismo ou do feminismo, por exemplo, ela tenderá a assumir, pelo menos formalmente em seu discurso, postura favorável a essas pautas, haja vista sua positiva difusão nos dias de hoje. É o que acontece também com a percepção dos índios na metrópole, principalmente em função de os grandes centros urbanos tenderem a não possuir uma convivência próxima com as comunidades indígenas que possibilite que os seus moradores estabeleçam relações com

o lugar, formando sua percepção a esse respeito com base não em vivências e experiências concretas, mas naquilo que lhes é apresentado como informação, seguindo também o curso dos valores gerais contemporâneos.

Possivelmente, essa percepção era distinta em outros tempos, em virtude da configuração da sociedade e dos valores difusos no interior de sua organização social, como no caso do período em que Darcy Ribeiro desenvolvia suas pesquisas, uma vez que, àquele tempo, o contexto político e social do país era marcado pelo autoritarismo e repressão empregados no regime militar que, por sua vez, se refletiam nos direitos e políticas voltadas às comunidades indígenas.

Atualmente, o que se denota, deste modo, é um ambivalente e contraditório olhar do habitante da metrópole sobre as comunidades indígenas, calcado no baixo conhecimento e na invisibilidade e, por outro lado, na simpatia e aceitação. Este foi o cenário identificado através das entrevistas realizadas com moradores de Belo Horizonte, que justificam a importância de refletirmos, paradoxalmente, sobre a percepção da sociedade envolvente em relação às comunidades indígenas do seu entorno, de modo que seja possível avaliar se a proximidade territorial é ou não um fator de relevância na composição da percepção que hoje se estabelece acerca das comunidades indígenas.

## 6.2 Mapas mentais na metrópole: um olhar histórico e naturalista sobre as comunidades indígenas

Assim como na análise da percepção da sociedade envolvente de Carmésia sobre a comunidade indígena Pataxó, na qual foram aplicados mapas mentais junto a alunos do ensino fundamental com o propósito de se aprofundar o entendimento sobre a forma na qual a comunidade indígena é percebida, foram elaborados mapas mentais por parte de alunos do ensino fundamental de uma escola em Belo Horizonte, com a mesma finalidade de abordar “holisticamente” o objeto de análise, incorporando em seu escopo também este público, bem como com o intuito de considerar a formação do pensamento de uma próxima geração, no meio urbano, a respeito das comunidades indígenas e da própria forma como essa percepção tem sido culturalmente transmitida através da socialização.

Dessa forma, os mapas mentais aplicados junto aos alunos do ensino fundamental da Escola Estadual Guadalajara<sup>100</sup> reforçaram os aspectos debatidos nas entrevistas, convergindo para a composição de uma visão do índio nos centros urbanos, sobretudo, pautada na vinculação das comunidades indígenas aos elementos naturais, e numa visão que tende a ser decorrente da abordagem estabelecida pela educação formal através dos livros de História, que se restringem a tratar da questão indígena nos tempos do processo de colonização brasileiro. Não que esse tipo de abordagem se configure como um problema, mas, se restringir a ela acaba influenciando na composição de uma percepção sobre as comunidades indígenas. E foi o que pudemos observar nos mapas mentais elaborados pelas crianças em Belo Horizonte, cuja construção se pautou a partir da pergunta: Como você imagina que seja uma comunidade indígena? Buscando responder a este questionamento por intermédio de um desenho, os alunos da Escola Estadual Guadalajara produziram os mapas mentais que serão na sequência analisados.

Ressalte-se que a análise e interpretação dos mapas mentais neste tópico também se estabelecem com base nas diretrizes da Metodologia Kozel, cujos fundamentos encontram-se detalhados no capítulo cinco desta dissertação.

Assim, novamente seguindo o princípio de agrupamento dos mapas mentais de Kozel (2018), os mapas representativos das comunidades indígenas possibilitaram o entendimento de dois aspectos fundamentais a respeito da percepção sobre as comunidades que se tem na metrópole, que deram origem aos agrupamentos discriminados a seguir e que, destaca-se, também foram evidenciados nas entrevistas aplicadas com os moradores de Belo Horizonte:

- Percepção sobre os modos de vida indígenas;
- Etnogênese e indianidade: reflexão sobre o que seja o “índio legítimo”;

Esses dois agrupamentos interpenetram-se, pois, a percepção sobre os modos de vida indígenas revela uma expectativa sobre a indianidade e etnogênese das comunidades, em uma reflexão que perpassa a ideia do que seja o “índio legítimo”, que na percepção dos sujeitos na composição dos mapas mentais estaria vinculado à adoção de hábitos de vida tradicionais e calcado na profunda integração com a natureza.

---

<sup>100</sup> A escola se localiza no bairro Justinópolis, na Região Metropolitana de Belo Horizonte.

Desta forma, a percepção sobre os modos de vida indígenas é demonstrada pelas crianças em Belo Horizonte através de desenhos que retratam as comunidades empregando modos de vida especificamente indígenas, por intermédio da representação de artefatos e costumes típicos da cultura indígena na sua acepção mais clássica e, em certa medida, generalizante e “estereotipada”, como, por exemplo, arcos e flechas, lanças, vestimentas tradicionais, utilização de fogueiras, ocas, colares, etc., como representado nos mapas seguintes.

### Mapa Mental 11 - Mapa mental do indivíduo MM9



Fonte: DIAS NETO, 2018.

### Mapa Mental 12 - Mapa mental do indivíduo MM4



Fonte: DIAS NETO, 2018.

E o que notamos é que prevalece, de fato, na percepção dos alunos da Escola Estadual Guadalupe a imagem das comunidades indígenas dos tempos de colonização construídas através da História. A esse respeito, Lima e Almeida (2010) destacam que:

Os índios são um grupo minoritário que ocupa uma posição específica em nossa sociedade, algo que se reflete na formação de imagens sobre eles. Esta posição relaciona-se, certamente, com suas caracterizações históricas, construídas pelos grupos detentores do poder político-econômico. Pode-se dizer que as atuais representações sociais dos índios foram construídas pelos não índios ao longo da história de contato que se inicia com o descobrimento do Brasil e se estende com a colonização a que eles foram submetidos e que culmina, nos dias de hoje, com a sua invisibilização e exclusão moral e social. Um processo marcado pela dominação, assimilação cultural forçada, violência, desapropriação das terras, expulsão e genocídio (LIMA; ALMEIDA, 2010, p. 17-18, grifo nosso).

A imagem das comunidades indígenas demonstrada pelos mapas retrata os modos de vida tradicionais indígenas, ajudando-nos também a refletir sobre a indianidade e etnogênese

dessas comunidades, trazendo elementos recorrentes na percepção estabelecida sobre as comunidades indígenas, tanto no contexto da metrópole, quanto no olhar da sociedade envolvente.

Continuando a análise dos mapas mentais dos alunos da Escola Estadual Guadalajara, seguindo as diretrizes da Metodologia Kozel, identificamos nos mapas analisados **a forma de representação dos elementos nas imagens**, que se estabeleceram através de ícones e figuras representativas da cultura indígena por meio de desenhos que revelam os aspectos anteriormente debatidos, correlatos aos modos de vida, à etnogênese e a indianidade das comunidades indígenas. Esses elementos foram também, em menor escala, representados por intermédio de palavras complementares aos mapas, com o propósito de clarificar as representações gráficas, ganhando papel importante para orientar o sentido dos ícones dispostos nas imagens.

Ademais, como parte da aplicação da Metodologia Kozel, buscamos ainda avaliar **a distribuição dos elementos nas imagens**, que se estabeleceram majoritariamente de forma horizontal, embora haja também, em menor escala, desenhos em perspectiva e verticais. É sugestivo notar que os desenhos horizontais oportunizam a compreensão das especificidades presentes no imaginário dos indivíduos de forma mais aprofundada, pois, ao optarem por registrar determinado aspecto, fica evidenciada a sua importância. Em relação a esta avaliação, é importante sublinhar que os mapas mentais que retratam a comunidade indígena trazem os elementos percebidos pelos alunos presentes no imaginário das crianças a respeito desse lugar, ou aquilo que eles esperavam que assim se fizesse. Por essa razão, os mapas mentais estão permeados por índios com suas vestimentas tradicionais ou mesmo nus, arcos e flechas, lanças, ocas e outros aspectos característicos - e, como já pontuamos, em certa medida estereotipados -, da cultura indígena.

Além disso, tomamos também por referência, neste tópico, a aplicação da Metodologia Kozel por Kashiwagi (2018), que elaborou um quadro para identificar a especificidade dos ícones presentes nos mapas mentais por ele analisados. Desta maneira, procedemos a sistematização das informações através da Tabela 3, que avalia as representações realizadas nos mapas mentais elaborados dos alunos da Escola Estadual Guadalajara retratando as comunidades indígenas. É importante enfatizar que os mapas mentais analisados encontram-se anexados ao final desta dissertação.

**Tabela 3** - Análise dos Mapas Mentais elaborados pelos alunos da Escola Estadual Guadalajara representando comunidades indígenas, seguindo os princípios da Metodologia Kozel

	Elementos identificados a partir de seus autores	ENTREVISTADOS																
		MM 1	MM 2	MM 3	MM 4	MM 5	MM 6	MM 7	MM 8	MM 9	MM 10	MM 11	MM 12	MM 13	MM 14	MM 15	MM 16	MM 17
<b>Elementos da paisagem natural</b>	Sol	X	X		X			X				X		X		X	X	X
	Céu								X									
	Nuvens				X			X						X		X	X	X
	Animais (peixes, pássaros, onça, borboleta,	X			X							X		X		X		
	Lua			X														
	Árvores, arbustos, flores, montanhas			X	X		X	X	X	X		X	X	X	X		X	X
	Rio, lago, cachoeira						X								X	X		
Fruteiras (coqueiro, bananeira							X											
<b>Elementos da paisagem construída</b>	Oca(s)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
<b>Elementos humanos</b>	Índios(as)	X		X	X	X	X	X	X	X		X	X		X			X
	Fogo		X	X		X	X		X	X		X	X				X	X
	Vestimentas tradicionais indígenas			X	X	X		X	X	X			X					X
	Artefatos indígenas (colar, cocar, arco e flecha, lança, cestaria, jangada, rede de descanso)			X	X	X		X	X	X		X				X		X

Todas as representações remetem à questão etnogênica e à ideia do “índio legítimo” que tem sido debatida ao longo desta dissertação, que remeteria às comunidades indígenas em seus hábitos de vida tradicionais e em conexão com os elementos naturais. Ressalte-se que em todos os mapas, nenhum elemento iconográfico que denote o processo de aculturação/interação indígena com a sociedade hegemônica (não-indígena) foi apresentado, ao contrário dos mapas mentais elaborados pelos alunos da Escola Municipal Cônego Bento, em Carmésia, o que revela a distintividade da percepção que se tem na sociedade envolvente e nos centros urbanos acerca das comunidades indígenas.

Conforme apresentado na tabela 3, o ícone de maior representatividade nos mapas mentais é a oca, habitação tradicionalmente indígena, presente em todos os desenhos analisados. Isso significa que, na percepção das crianças da Escola Estadual Guadalajara, em Belo Horizonte, as comunidades indígenas são aquelas nas quais os índios vivem nasocas, o que nos leva a refletir, novamente, sobre a etnogênese das comunidades nas quais o tipo de construção que predomina é a de alvenaria, como foi possível observar nas habitações da comunidade indígena Pataxó em Carmésia, em que destaca-se, inclusive, que a tipologia da construção das casas dos índios esteve presente no discurso dos carmesenses como um aspecto de deslegitimação da indianidade da comunidade, segundo analisado no capítulo quatro. A habitação é uma questão, portanto, que se mostrou relevante sobre a percepção das comunidades indígenas tanto no contexto da sociedade envolvente quanto no olhar da metrópole estabelecido através dos mapas mentais analisados.

Outro fator importante na percepção da metrópole sobre as comunidades indígenas é a vinculação estabelecida entre os índios e o naturalismo. Neste sentido, os ícones representando árvores, arbustos, flores e montanhas foram os elementos naturais mais presentes nos mapas. Ademais, “paisagem natural” foi o agrupamento em que foram reportadas o maior número de categorias, perfazendo um total de oito elementos - comparativamente, foram reportados quatro elementos humanos e um elemento da paisagem construída. Isso significa que no imaginário das crianças em Belo Horizonte, as comunidades indígenas se caracterizam pela interação entre índios e natureza.

Em síntese, o que os mapas mentais aplicados na escola situada na região metropolitana revelam é a composição de uma percepção comum na metrópole sobre as comunidades indígenas, que segue na linha das abordagens de Schneider e Verás Neto (2015)

sobre a percepção dos índios em Porto Alegre, e de Lima e Almeida (2010) a respeito dos índios em Sergipe, nas quais o baixo conhecimento desencadeia um processo de invisibilidade que, por sua vez, acaba por gerar um distanciamento físico e cultural determinante na configuração da percepção que se desenha nos centros urbanos sobre as comunidades indígenas, as quais se baseiam, principalmente, na visão histórica (clássica, estática e padronizada) da figura do índio e das próprias comunidades, acarretando em uma demanda por parte da sociedade em geral a respeito de um “índio legítimo” que, conseqüentemente, deslegitima a indianidade das comunidades indígenas não tipificadas no padrão esperado (ou idealizado), conforme revelado no discurso e mapas mentais tanto em Belo Horizonte quanto em Carmésia: se na metrópole os dados apontaram para uma tipificação esperada, na sociedade envolvente essa tipificação se desdobrou em desafios para comprovação da etnogênese Pataxó e legitimação da população carmesense a esse respeito.

### 6.3 Aproximações e distanciamentos: encontros e desencontros na percepção da sociedade envolvente e da metrópole sobre as comunidades indígenas

Na perspectiva do sociólogo alemão Georg Simmel, o distanciamento físico é um fator de relevância na construção das representações sobre o outro (SIMMEL, 2005). Esse distanciamento físico, conforme o autor implica, também, em um distanciamento simbólico, embora essa relação não seja diretamente proporcional, como no caso do “Estrangeiro”, em que há aproximação geográfica, mas mesmo assim, em um processo ambivalente, distanciamento simbólico. Porém, o que o autor sugere é que a variável territorial deve ser levada em consideração na representação que um indivíduo estabelece sobre o outro.

E isto foi o que pudemos perceber no âmbito desta pesquisa, uma vez que as representações das comunidades indígenas pela sociedade envolvente e na metrópole, embora sejam convergentes em alguns sentidos, como na vinculação de elementos naturais aos hábitos de vida indígenas, também se diferenciam, principalmente com base na competição por recursos materiais e simbólicos, como relatado por Lima e Almeida (2010) a seguir:

Torres e cols. (2007) realizaram um estudo das representações sobre os índios em duas cidades de Goiás: uma onde existe um aldeamento urbano e os índios frequentam as escolas públicas e outra onde não existe nenhum tipo de contato entre indígenas e não-indígenas. As autoras observaram que existe mais preconceito contra os índios na cidade onde há mais contato com eles do que na cidade onde não há contato. As explicações para esse dado abordam a percepção de competição por recursos materiais e simbólicos entre índios e não-índios quando convivem mais próximos (LIMA; ALMEIDA, 2010, p. 20).

A convivência próxima entre carmesenses e sociedade indígena Pataxó revelou, de fato, uma fronteira simbólica entre esses dois segmentos. Em contrapartida, nas entrevistas conduzidas em Belo Horizonte, em virtude da ausência de uma competição por recursos mais intensa com as comunidades indígenas, observamos que mesmo nos casos de baixo conhecimento sobre a questão atualmente, foi comum os entrevistados denotarem uma relativa simpatia pela causa indígena. Essa percepção distinta, para cujo estabelecimento a variável geográfica contribui, é um elemento estrutural importante do trabalho, haja vista que nas interações incidentes na esfera do mundo vivido denotam-se novas fronteiras e desafios para a aproximação entre sociedade envolvente e comunidades indígenas, na perspectiva das (im)possibilidades decorrentes dessa relação.

É oportuno também considerarmos a avaliação de Simmel (2005) sobre o estrangeiro, pois, como já destacado, os Pataxó que integram a comunidade indígena em Carmésia são oriundos do sul da Bahia, ou seja, são “forasteiros” em território mineiro. Além disso, Simmel (2005) ao considerar a distância geográfica na construção da percepção que se estabelece sobre o sujeito nos lugares, nos permite refletir sobre o distanciamento geográfico que promove o distanciamento simbólico, como pudemos observar na avaliação do olhar dos habitantes da metrópole sobre as comunidades indígenas; e também a respeito da percepção da sociedade envolvente de Carmésia sobre a comunidade indígena Pataxó com base na tipificação do estrangeiro. De acordo com o autor:

A unidade de proximidade e de distância que contêm cada relação entre os seres humanos, então, pode ser o mais resumidamente possível assim formulada: a distância nas relações significa que o próximo está remoto, e o ser estrangeiro ou o estranho, contudo, seria aquele que se encontra mais perto do distante. Porque é um elemento natural de relações completamente positivas e, também, porque é uma forma de interação específica. (...) O estrangeiro, contudo, é também um elemento do grupo, não mais diferente que os outros e, ao mesmo tempo, distinto

do que consideramos como o "inimigo interno". É um elemento do qual a posição imanente e de membro compreendem, ao mesmo tempo, um exterior e um contrário. (SIMMEL, 2005, p. 265).

Nas entrevistas realizadas com a sociedade envolvente, pudemos notar que a presença da comunidade indígena Pataxó é algo que tem se consolidado em Carmésia, uma vez que a sua chegada para a região se deu na década de 70<sup>101</sup>. Assim, indivíduos que hoje são adultos, quando nasceram, já se depararam com a existência da comunidade indígena Pataxó em Carmésia. De igual maneira, já existem índios Pataxó adultos, nascidos em Carmésia, o que pode contribuir para que a tipificação do "estrangeiro", na perspectiva de Simmel (2005), se dilua com o passar dos anos, segundo relatado pelos próprios carmesenses. Todavia, conforme notamos no tópico *4.3 Da Fazenda Guarani aos "tempos de polícia": memórias da sociedade envolvente de épocas anteriores à delimitação da Terra Indígena Fazenda Guarani* do capítulo quarto, existem ainda memórias remanescentes por parte de moradores mais antigos de Carmésia sobre a época em que a Terra Indígena onde hoje se domicilia a comunidade indígena não tinha essa demarcação, constituindo, igualmente, uma fronteira no processo de assimilação do lugar pelo município, que se ampara na percebida, relatada e reproduzida noção de improdutividade das terras onde está hoje sediada a comunidade indígena, decorrente da visão de dinamicidade comercial do período em que a região não era delimitada como Terra Indígena.

Neste trabalho, o que temos como resultado da aproximação geográfica é, dessarte, convergente com os aspectos observados também por Torres et al. (2007), no sentido de que as unidades de distância e proximidade interferem nas relações e, aqui acrescentamos, na percepção dos sujeitos na composição das representações a respeito das comunidades indígenas.

Importa ressaltar que a reflexão sobre as consequências da migração para a comunidade indígena e para o município de Carmésia é tema para abordagens futuras, não se encontrando como objetivo específico desta dissertação de mestrado. De toda sorte, ressalta-se a importância de sublinharmos o apontamento de que o movimento migratório é relevante para a composição da percepção da sociedade envolvente a respeito da comunidade indígena

---

<sup>101</sup> Século XX.

Pataxó, uma vez que a aproximação geográfica não foi suficiente para promover a aproximação cultural entre carmesenses e comunidade indígena.

O que notamos é, portanto, tanto do ponto de vista da metrópole quanto da sociedade envolvente, que a percepção sobre as comunidades indígenas é constituída de forma mais crítica no âmbito do Lugar, que é a esfera das relações cotidianas, pois, exatamente, no Lugar é que as interações são mais intensas, que é o contexto da sociedade envolvente. Já em relação à metrópole, os dados analisados revelaram que o baixo conhecimento conduz à simpatia, o que pode ser entendido como uma decorrência do alcance do paradigma multiculturalista, que ressignificou a agenda social, ambiental e cultural contemporâneas, trazendo ao centro do debate as questões étnicas.

Um fator que se mostrou determinante na composição da percepção sobre as comunidades indígenas tanto no contexto da sociedade envolvente quanto da metrópole se refere à etnogênese, aqui tratada na perspectiva de Mota (2008) como o reconhecimento da indianidade das comunidades e dos índios por parte da sociedade, elemento que permeou, de forma direta e indireta, o discurso dos moradores de ambos os lugares, em Carmésia para tentar desqualificar os Pataxó como índios; e na metrópole, como atributos característicos de um índio imaginado, cuja construção se estabelece na percepção através da abordagem histórica do período do Brasil colonial, baseada nos registros clássicos dos primeiros contatos entre brancos e índios.

E é assim a imagem que se desenhou desde aquele tempo, em que os índios eram retratados a partir de seus hábitos de vida e costumes, com destaque para a relação de integração com a natureza, que ainda hoje permeia o imaginário, tanto da sociedade envolvente quanto da metrópole. Os processos de aculturação e interação entre sociedade brasileira e comunidades indígenas parecem-nos, então, pouco explorados, tanto por parte da sociedade envolvente quanto da metrópole, cujos habitantes revelaram sempre a expectativa de vislumbrar, nas comunidades indígenas contemporâneas, o “índio legítimo”, como aquele genericamente retratado nos livros de História, fator inclusive materializado no discurso dos próprios entrevistados, como destacado ao longo deste documento.

Temos, portanto, que a reflexão sobre um “índio legítimo” é algo que permeia a consciência dos sujeitos na composição da percepção que se estabelece sobre as

comunidades indígenas. O que quer dizer que quando uma comunidade indígena é percebida por algum indivíduo não-índio, no campo da cognição, essa avaliação sobre a legitimidade indígena intermediará a relação entre esse indivíduo e o lugar, pois, a imagem recorrente do índio historicamente construída é algo enraizado na percepção que se estabelece no senso comum sobre as comunidades indígenas brasileiras, sendo a noção do “índio legítimo” algo basilar nessa dinâmica.

Porém, podemos neste ponto nos questionar: afinal, quem são os índios legítimos da contemporaneidade? E as comunidades indígenas legítimas, seriam aquelas retratadas nos livros e perdidas na História? Pode uma comunidade indígena deixar de sê-lo em virtude da sua interação e assimilação dos códigos e costumes da sociedade envolvente?

Embora nossa pesquisa não tenha por objetivo apresentar respostas a essas perguntas, devemos sublinhar a etnogênese como um fator de composição da percepção que se estabelece sobre as comunidades indígenas, e da qual derivam importantes desafios para o convívio socio-territorial nesses lugares. E foi isto que buscamos no decorrer desta dissertação, sinalizar a relevância da questão etnogênica, determinante na percepção estabelecida na sociedade envolvente e na metrópole sobre as comunidades indígenas.

E assim é que foi possível identificar encontros e desencontros na percepção da sociedade envolvente e da metrópole a respeito das comunidades indígenas, investigação esta motivada nas reflexões de Darcy Ribeiro sobre tal relação, conforme anunciado nas primeiras linhas do trabalho. Tivemos o intuito de resgatar, na contemporaneidade, o objeto de análise ribeiriano na perspectiva geográfica, buscando contribuir para lançar luz sobre a relevância das reflexões estabelecidas entre lugares de distinta composição étnica e cultural. E, do ponto de vista da proximidade territorial, notamos que tal dimensão da realidade constitui-se também como um fator preponderante na configuração da percepção que se desenha a respeito desses lugares.

## EPÍLOGO: A ÚLTIMA FRONTEIRA DA GEOGRAFIA

Este é o capítulo final desta dissertação. Porém, na realidade, não é nosso propósito encerrar definitivamente os assuntos que vêm sendo tratados desde as primeiras linhas deste texto. Trazendo essa intencionalidade expressa em uma linguagem menos formal, não queremos neste momento “colocar uma pedra” sobre todas as (complexas) questões acerca das quais nos propusemos a refletir e debater. Na verdade, nossa intenção, aqui, é justamente o inverso: apontar possíveis desdobramentos do trabalho, possibilidades e (des)continuidades; analogamente, construir pontes e não muros; embora se faça preciso, resgatar e problematizar sobre alguns dos principais aspectos abordados, mais como uma forma de destacar ideias do que absolutizá-las.

Amorim Filho (2018) sugere que os novos caminhos trilhados pela Geografia, ainda que em seus limiares, ao que tudo indica, remetam à última e mais extraordinária fronteira do pensamento geográfico, em virtude das infinitas e multifacetadas terras incógnitas da imaginação e mente dos sujeitos que a integram. A incessante busca da Geografia Humanística pela geograficidade decorrente das vivências e valores estabelecidos no Lugar, bem como seus desdobramentos, como a formatação de paisagens culturais e de territórios étnicos, tem sido um importante segmento de análise que cresce com a descoberta de novos objetos de investigação, novos elementos conceituais e metodológicos, novas abordagens e perspectivas. O pesquisador, nesta seara, seria então um viajante a terras longínquas, às **terrae incognitae**, de John Wright (2014), que necessitam de desbravamento e compreensão.

É assim que nos sentimos ao longo da construção desse trabalho, que por vezes transita entre as fronteiras estabelecidas com a Antropologia, ao tratar dos estudos culturais; com a Filosofia, ao se aproximar do método fenomenológico; com a Psicologia, ao se apropriar dos estudos de percepção ambiental; mas que repousa, sobretudo, na análise/interpretação geográficas, agregando as contribuições de todas essas ciências para se estabelecer no campo das Geografias Humanística e Cultural.

Nessa perspectiva, uma das finalidades desta pesquisa foi lograr contribuir com as reflexões da Geografia sobre o Lugar à luz da fenomenologia, utilizando, sempre que necessário, aportes teóricos e metodológicos de outras Ciências Humanas, como a Antropologia, por exemplo. Assumimos e empregamos o Lugar como o espaço de vida dos

sujeitos que ali constroem suas vivências, estabelecem suas experiências, transformando e (re)significando o ambiente no qual estão inseridos, atribuindo-lhe valores (topofílicos ou topofóbicos), conectando-se ou buscando se afastar dali com base nos códigos socialmente delimitados. Buscamos, ainda, entender o Lugar na perspectiva semiótica da cultura de Geertz (2008), composto por complexas teias de significados, nos quais o sujeito é construtor, mas também nas quais, paradoxalmente, também se encontra envolto. Nesta pesquisa, o Lugar não existe, portanto, sem que seja culturalmente contextualizado.

Todavia, ressalta-se que o diálogo da Geografia com a Antropologia de Clifford Geertz não é uma novidade trazida por esta pesquisa. O interpretativismo cultural *geertziano*, na verdade, já tinha encontrado espaço nas reflexões de Paul Claval, expoente da Geografia Cultural contemporânea, quando ele propõe que o geógrafo, assim como o antropólogo, se encarregue em suas pesquisas de empreender a **descrição densa** dos universos analisados, pois, é aí que se ancora a abordagem etnogeográfica, de estreita aproximação com a etnografia, que deve buscar revelar os significados da apropriação geográfica estabelecida pelos grupos culturais a partir de sua própria voz em sua relação/apropriação do Lugar, ou seja, num processo em que eles, os sujeitos, sejam os protagonistas. Está implícita, aí, portanto, uma crítica à própria forma tradicional de se fazer pesquisa no âmbito das Ciências Humanas e também da Geografia, por vezes pautada pela produção e interpretação de mapas e outros elementos cartográficos criados pelo geógrafo a partir de uma perspectiva científico-cartesiana, que é sua e da qual, com frequência, passa ao largo a visão que os sujeitos, enquanto agentes, possuem do Lugar. Assim, Paul Claval contribui com a mudança de paradigma em curso na Geografia, que desde o início do século XX, com Carl Sauer, humanizava-se.

E a Geografia Humanista se consolida ao trazer para o domínio geográfico as discussões estabelecidas também em outros campos do conhecimento, como o debate fenomenológico da Filosofia, o interacionismo simbólico da Sociologia, o funcionalismo da Psicologia, a semiótica e a hermenêutica culturais da Antropologia, dentre outras; através da obra de geógrafos como Yi-Fu Tuan, David Lowenthal, Edward Relph, Paul Claval, Oswaldo Bueno Amorim Filho, Livia de Oliveira, Werther Holzer, Salette Kozel... E assim, ao fazê-lo, como consequência, a própria Geografia passa a influenciar tais disciplinas, nutrindo-lhes de conceitos e reflexões que se tornariam elementares no aprofundamento de suas análises,

como o conceito de territorialidade(s) para a análise das identidades sociais no campo da Antropologia, por exemplo.

Vale lembrar que, como ressaltado por Amorim Filho (2018) - ao avaliar criticamente a evolução do pensamento geográfico -, a Geografia Humanista se trata da última fronteira da Geografia. Isso porque, em seus limites, encontra-se próxima e análoga às reflexões de outras Ciências Humanas, servindo-lhes de base e também se nutrindo delas. Assumindo este espírito - baseando-nos no diálogo entre a Geografia Humanística e a abordagem fenomenológica da Filosofia -, nos empenhamos em tratar do Lugar na perspectiva da semiótica cultural antropológica.

Neste sentido, buscamos refletir sobre o Lugar tomando por base duas de suas principais características, geneticamente antagônicas, porém complementares, que são a estabilidade e o movimento, em uma dinâmica que torna possível que aflorem particularidades e conectividades, encontros e desencontros. E é assim que o Lugar se revelou, nesta pesquisa, paradoxal.

O Lugar, como estabilidade, permite que vivências sejam culturalmente apreendidas e decodificadas, formando uma base sobre a qual se ancoram as identidades. Enquanto fundamento, assume uma existência estável, independentemente de quem o percebe, servindo como alicerce para o estabelecimento de uma visão de mundo compartilhada, de um imaginário coletivo comum (HOLZER, 1999). Podemos ponderar, nesta linha, que a estabilidade do Lugar permite com que as percepções dali decorrentes multipliquem-se, inclusive, num processo intergeracional, como foi possível observar na percepção que os habitantes do município de Carmésia possuem sobre a comunidade indígena Pataxó, revelada nas entrevistas com moradores em idade adulta e referendada pelos mapas mentais produzidos pelas crianças da cidade. Na perspectiva da Metodologia Kozel, através de sua aplicação, pudemos notar esse caráter multiplicador, que encontra-se ancorado, sobretudo, na percepção sobre a etnogênese/indianidade da comunidade indígena Pataxó dialogicamente revelada pelos mapas mentais, avaliados enquanto enunciados e reveladores de um discurso culturalmente apreendido/apropriado.

Já o Lugar enquanto movimento, na perspectiva de Buttimer (2015), estaria vinculado às possibilidades do sujeito experienciar o mundo e torná-lo mundo vivido. Em uma

abordagem existencialista, a autora sugere a importância da avaliação dos significados constituídos na esfera da vida cotidiana para a análise geográfica, privilegiando as geografias individuais e coletivas, experienciadas diariamente a partir das vivências estabelecidas no Lugar. A ideia de horizonte de alcance, na qual o sujeito é um agente constitutivo, ressalta a dinamicidade do Lugar fenomenologicamente concebido.

Assim, nessa confluência entre estabilidade e movimento, entre permanência e descontinuidade, o Lugar é apreendido. Em Carmésia, assim como também pudemos avaliar em Belo Horizonte sobre a percepção estabelecida a respeito das comunidades indígenas atualmente, notamos que a etnogênese é uma questão que revela a estabilidade sobre o imaginário culturalmente instituído acerca deste Lugar (onde domicíliam-se comunidades indígenas). A partir deste elemento, inúmeras possibilidades se desenham, horizontes de alcance se abrem ao sujeito em sua interação com esse Lugar, propiciando experiências de cunho topofílico e topofóbico, parametrizadas ou não, cabendo à Geografia Humanística considerar tais questões em suas análises; e abrindo-se, aí, ao geógrafo, um vasto universo a ser explorado, um oceano a ser navegado. E é isso que sugerem os grandes geógrafos humanistas Yi-Fu Tuan, John Wright, Anne Buttimer, Amorim Filho, Paul Claval e demais referências utilizadas na constituição desta pesquisa.

Ademais, almejamos também com este trabalho avaliar as formas pelas quais as relações subjetivas e intersubjetivas com o Lugar são reveladas através do discurso dos sujeitos, seja por intermédio de experiências concretas vividas no presente ou mesmo no passado, resgatadas através da memória. Para tanto, privilegiamos em todas as campanhas de campo realizadas para levantamento dos dados (que compuseram as análises apresentadas), dar voz aos próprios sujeitos sobre sua relação com o Lugar. Por essa razão a citação literal de falas dos entrevistados revelou-se como uma importante chave analítica para o trabalho, uma vez que a Geografia, na perspectiva da etnogeografia, deve se embasar naquilo que fazem e dizem os indivíduos em sua relação com o espaço geográfico. Vale ressaltar que, na análise semiótica de Geertz (2008), o pesquisador torna-se um intérprete dos fenômenos sociais e culturais por ele observados e nos quais se dá a sua imersão na aplicação da descrição densa, cabendo-lhe desvelar os significados decorrentes das relações ali estabelecidas. É assim que Paul Claval, ao trazer essa orientação metodológica para o âmbito da Geografia, contribui para a composição de uma ciência geográfica descentralizada,

menos dependente da figura do geógrafo que, neste contexto, deixa de ser a figura principal para se tornar coadjuvante; e assumindo os próprios atores do universo analisado o protagonismo das ações e intervenções, pois, conforme sugerido pelo próprio autor, a forma de apropriação dos lugares pelos sujeitos é o que torna possível o entendimento ambicionado pela Geografia Humanística, sobre o espaço geográfico a partir de um olhar mais humanizado, em contraste ao tecnocracismo cartesiano antes hegemônico, cuja unidirecionalidade restringia as análises àquilo que podia ser objetivamente captado pelo pesquisador.

Vimos ainda, neste trabalho, a importância dos paradigmas do socioambientalismo e do multiculturalismo para a configuração da (des)organização sociogeográfica contemporânea, sobretudo, no que diz respeito às possibilidades de articulação e atuação políticas dos grupos étnicos, primando sempre por destacar as comunidades indígenas nessa dinâmica. Nesse processo, a emergência da cultura através dos movimentos étnicos, muitos deles motivados por conflitos territoriais, oportunizaram às comunidades tradicionais assumirem maior protagonismo no cenário nacional e internacional, pois, o paradigma multiculturalista, derivado do novo ambientalismo e do socioambientalismo, forneceu as bases para a emergência de um contexto favorável ao desenvolvimento dos estudos culturais, cada vez mais valorizados, inclusive no interior da própria Geografia.

Notadamente, este contexto diferencia-se (e muito) daquele em que Darcy Ribeiro tecia suas reflexões, aspecto já destacado nesta dissertação de mestrado em momento anterior. Àquele tempo, o autor contribuía justamente para a constituição das bases epistemológicas que influenciariam as pesquisas e análise que viriam a se estabelecer posteriormente (como é o caso da nossa investigação, por exemplo).

Assim, seguindo a sugestão do antropólogo, buscamos refletir sobre a relação estabelecida entre sociedade envolvente e comunidade indígena na contemporaneidade. Porém, o fizemos no âmbito da Geografia, ressaltando a geograficidade inerente a esse processo (obviamente que sem perder de vista seus aspectos sociais, culturais, históricos, políticos, etc.). E, ao pensar “holisticamente” sobre essa relação, a dimensão geográfica sobressaiu como importante componente, sobretudo, ao avaliarmos comparativamente a percepção que é estabelecida na metrópole sobre as comunidades indígenas, distintamente constituída, e na qual a proximidade física exerce influência. “Aqui” e “Lá”, dois termos amplamente utilizados pelos entrevistados, inclusive, revelam essa distintividade.

Darcy Ribeiro, no capítulo final de *Os índios e civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno* (1968), salienta que os processos de aculturação indígena até aquele momento não haviam desencadeado na assimilação, mas sim no estabelecimento de um modo de viver marcado pela acomodação, o que significa que o produto decorrente da transfiguração étnica parte do índio tribal ao índio genérico, e não do indígena ao brasileiro ou, refletindo-se especificamente sobre o nosso caso, ao carmesense. É o que pudemos notar no transcorrer dessa pesquisa, na qual a etnogênese dos Pataxó a todo tempo era colocada em xeque. Além disso, não houve nenhuma referência aos Pataxó como carmesenses, mas sim a delimitação da diferença entre a cidade de Carmésia (aqui) e a comunidade indígena (lá).

Dessarte, enquanto resultado de pesquisa, o primeiro aspecto a ser ressaltado se refere, exatamente, à presença da questão etnogênica no discurso dos sujeitos em sua percepção sobre a comunidade indígena. Por essa razão, notamos a importância das festas tradicionais Pataxó, com destaque para a Festa das Águas, que abrem zonas de contato para a interação entre sociedade envolvente e a comunidade indígena. De forma correlata, notamos também a centralidade da atividade turística, na qual se enquadra a própria realização das festas tradicionais, para a comunidade indígena Pataxó, haja vista que, neste momento, a sociedade envolvente tem suprida a sua demanda de visualizar os Pataxó como índios, bem como é uma oportunidade para os Pataxó reafirmarem enfaticamente a sua indianidade ante à sociedade envolvente, perfazendo-se como um contexto importante para demarcação e afirmação da identidade Pataxó.

Na perspectiva da dinamicidade inerente à experimentação subjetiva do Lugar, observamos que não existe consenso sobre a percepção da sociedade envolvente de Carmésia a respeito da comunidade indígena. Em alguns casos, os moradores relataram certa simpatia pelos índios, definindo-os como os primeiros habitantes do Brasil e donos legítimos da terra. Em outros, as falas foram permeadas por sentimentos controversos, entre os quais podemos destacar o medo, a repulsa, o desprezo e o preconceito. Porém, no campo das relações sociais estabelecidas entre a sociedade envolvente e a comunidade indígena Pataxó, prevaleceu a percepção sobre o distanciamento físico (e simbólico) entre ambos os lugares, demarcado pela referência de Carmésia como “aqui” e da comunidade indígena como “lá”.

Neste estudo, tentamos ainda identificar e interpretar a percepção da sociedade envolvente através do resgate dos valores e ações humanas de um outro tempo, aquele no qual a Terra Indígena era apenas Fazenda Guarani, inicialmente uma vila portuguesa e, depois no período em que era “sede da polícia”, abrigando o Reformatório Krenak. Neste sentido, buscamos avaliar a relação entre o município de Carmésia e a comunidade indígena através de um movimento que intentou correlacionar diferentes temporalidades; e que constituiu uma característica importante no ofício de construção da percepção, do imaginário e do saber carmesense no que diz respeito aos Pataxó.

Assim, à medida que avançamos nas análises, as “coisas” pareciam estar todas conectadas, de uma forma meio desestruturada, desconexa, quase anárquica, todavia guardando em sua essência importantes congruências. Em certa altura da construção deste texto, não nos restou dúvidas: as questões que envolvem a percepção da sociedade envolvente a respeito da comunidade indígena Pataxó em Carmésia estão entrelaçadas, não podendo ser pensadas isoladamente; e mais do que nunca fez sentido a ideia de Geertz (2008) sobre a complexa teia de significados que envolve as culturas, pois, quando falamos da apropriação topofílica das festas indígenas, está presente também a questão histórica e etnogênica dos Pataxó, sua luta, as tantas vezes que tiveram de se “reinventar”/ressignificar, o papel desempenhado pelo fenômeno turístico nesse processo, os conflitos estabelecidos, etc. Em contrapartida, ao refletirmos sobre a paradoxal receptividade aos visitantes dos Pataxó durante a realização das festas tradicionais desenvolvidas na comunidade indígena face à sua controversa participação nas festas indígenas na sede urbana do município, não podemos deixar de considerar, novamente, a questão histórica e etnogênica das comunidades indígenas em interação com a sociedade brasileira, os processos de aculturação indígena cujo resultado foram as transfigurações étnicas (RIBEIRO, 1996), o percebido direito das comunidades indígenas, que em Carmésia opera como uma fronteira, o universo e campo simbólicos decorrentes dessa relação.

Em síntese, é razoável chegar ao final dessa jornada defendendo a ideia anunciada no título deste trabalho através dos termos “aqui” e “lá”, de que a comunidade indígena é percebida como um lugar de vida diferente da sede urbana do município de Carmésia, inclusive denotando comportamentos distintos dos Pataxó nesses dois lugares. Tais comportamentos, na sede urbana do município são, via de regra, apropriados de maneira

topofóbica pelos carmesenses; e na comunidade indígena, de forma topofílica, sobretudo no que diz respeito às festas tradicionais promovidas na TI.

Para concluir, é oportuno apontar alguns desdobramentos dessa pesquisa, aspectos que no seu decorrer emergiram quase que autonomamente e que carecem de uma discussão mais aprofundada e detida, por terem sido tratadas de forma transversal ou mesmo não suficientemente exploradas no trabalho, a saber: a função do corpo (e da performance) na composição da percepção do Lugar; a contribuição da análise de discurso e da memória (história oral) para a análise geográfica do Lugar; e, com destaque, a importância do Lugar de origem para a composição de uma nova territorialidade em processos de reterritorialização, como é o caso dos Pataxó em Carmésia, de modo a se buscar avaliar como a Diáspora Pataxó se reflete na identidade étnica e cultural dos Pataxó da TI Fazenda Guarani. A esse respeito, podemos apontar a centralidade da reflexão sobre o processo de imigração para os Pataxó em Carmésia, aspecto que interfere na percepção da sociedade envolvente sobre a comunidade indígena, conforme explorado no capítulo quarto deste trabalho.

Sayad (1998), ao tratar da paradoxal condição do imigrante, que transita entre a circunstância duradoura e de transitoriedade no Lugar, aliás, nos fornece um caminho para a compreensão da situação dos Pataxó em Carmésia. De acordo com o autor, a permanência do estrangeiro no Lugar de imigração se dá a partir de uma dinâmica que ora se faz provisória, ora definitiva, pois, estando em uma comunidade que inicialmente se lhe mostra hostil, ele deve buscar convencer a si mesmo e aos outros, aqui podendo ser entendidos sob o rótulo de sociedade envolvente, sobre sua permanência naquele Lugar, tornando-se por estes compreendidos, no limite, como cidadãos continuamente provisórios os quais a presença é apenas tolerada. Por outro lado, enquanto a comunidade de imigração nega ao estrangeiro a presença reconhecida como permanente, a comunidade de origem reclama a ausência dos seus emigrantes, atuando sobre eles como uma sombra, um espectro: o imigrante carrega em si a sombra do seu Lugar de origem. Observe-se que:

São, em seguida, as comunidades de origem (quando não é a sociedade de emigração por inteiro) que fingem considerar seus emigrantes como simples ausentes: por mais longa que seja sua ausência, estes últimos são chamados evidentemente (quando não por necessidade) a retomar, idênticos ao que eram, o

lugar que jamais deveriam ter abandonado e que só abandonaram provisoriamente (SAYAD, 1998, p. 46).

Essas características aproximam a perspectiva de Sayad (1998) sobre o imigrante à reflexão do Lugar proposta nesta dissertação, entendido enquanto movimento (provisoriamente) e estabilidade (permanência). É intrínseca a reflexão do Lugar na perspectiva dos movimentos migratórios e, quando o fenômeno da migração integra a territorialidade local, como é o caso dos Pataxó em Carmésia, essa correlação torna-se importante elemento de análise para a compreensão da organização geográfica ali estabelecida.

Originariamente, os Pataxó são uma etnia proveniente do sul da Bahia. Porém, já existe na Terra Indígena Fazenda Guarani uma geração de Pataxós nascidos em Minas Gerais, o que torna profícuo o olhar intergeracional para compreensão da interação entre a comunidade indígena e a sociedade carmesense. Por essa razão, a abordagem sobre a percepção dos Pataxó em relação à sociedade envolvente, bem como a avaliação das possíveis transformações na identidade étnica e cultural desta etnia é um desdobramento deste trabalho e se mostra como uma lacuna a ser preenchida por pesquisas posteriores.

Estas questões devem (e serão abordadas, sem dúvida), em investigações futuras, sobretudo, na ocasião de desenvolvimento de uma tese de doutoramento, cujo projeto começou a ser desenhado durante a execução deste trabalho. É nossa intenção trabalhar agora, em uma perspectiva diacrônica, procurando avaliar a percepção que a comunidade indígena Pataxó possui a respeito da sociedade envolvente de Carmésia, de modo a trilhar o caminho inverso daquele estabelecido por esta dissertação. Será oportuno refletir também sobre a percepção do grupo acerca do seu processo de desterritorialização do sul da Bahia e reterritorialização em terras mineiras, que culminou no forçado movimento migratório, classificado como “Diáspora Pataxó”, bem como acerca dos reflexos desse processo sobre sua identidade e modos de vida, bem como sobre sua relação com o seu Lugar de origem, incorporando a perspectiva das distintas gerações de Pataxó que constituem a comunidade indígena em Carmésia. Enfim, esses foram aspectos que em todo o tempo reclamavam pra si a nossa atenção e que tão logo a terão.

Vale ressaltar, por fim, que tivemos a feliz oportunidade de contribuir para a (re)afirmação e consolidação de linhas interpretativas de um campo do conhecimento hoje

em nítido processo de revitalização e tão prestigiado e valorizado: a Geografia Cultural, particularmente no que se refere às suas categorias conceituais de análise e interpretação; e no âmbito mais geral e abrangente das investigações e práticas geográficas (da Geografia Humana, sobretudo).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACSELRAD, Henri. Justiça ambiental - ação coletiva e estratégias argumentativas. In: \_\_\_\_\_. **Conflitos ambientais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Heinrich Boll, 2004. p. 7-12.

AGRA, Klondy Lúcia de Oliveira. A água em comunidades amazônicas: sentidos e percepções. In: KOZEL, Salete (org.). **Mapas Mentais: Dialogismo e Representações**. 1 ed., Curitiba: Appris, 2018. p. 165-175.

ALARCÃO, Jorge de. **Etnogeografia da Fachada Atlântica Ocidental da Península Ibérica**. In: Paleoetnología de la Península Ibérica: actas de la Reunión celebrada en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense: Madrid, 13-15 diciembre de 1989. Departamento de Prehistoria, 1992. p. 339-346.

ALARCON, Daniela Fernandes; MILLIKAN, Brent; TORRES, Maurício (orgs.). **OCEKADI: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na Bacia do Tapajós**. Brasília, DF: International Rivers Brasil; Santarém, PA: Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016.

ALBUQUERQUE, Antônio Armando Ulian do Lago. **Multiculturalismo e o direito à autodeterminação dos povos indígenas**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós-Graduação em Direito. 2003. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/106553>> Acesso em 18 de novembro de 2018.

AMORIM FILHO, Oswaldo Bueno. O contexto teórico do desenvolvimento dos estudos humanísticos e perceptivos na geografia. In: AMORIM FILHO, Oswaldo Bueno; CARTER, Harold; KOHLSDORF, Maria Elaine. **Percepção ambiental: contexto teórico e aplicações ao tema urbano**. Belo Horizonte, Departamento de Geografia, IGC/UFMG, Publicação Especial núm. 5, 1987.

AMORIM FILHO, Oswaldo Bueno. Topofilia, Topofobia e Topocídio em Minas Gerais. In: DEL RIO, Vicente; OLIVEIRA, Livia de. **Percepção Ambiental: A experiência brasileira**. São Paulo: UFSCar/Studio Nobel, 1999, 2ª ed. p. 139-152.

AMORIM FILHO, Oswaldo Bueno. Prefácio. KOZEL, Salete (org.). **Mapas Mentais: Dialogismo e Representações**. 1 ed. Curitiba: Appris, 2018.

ALMEIDA, Maria Geralda de. **Uma leitura etnogeográfica do Brasil sertanejo**. In: SERPA, Angêlo (org.). **Espaços culturais: vivências, imaginações e representações**. Salvador: EDUFBA, 2008. 426 p.

ARAÚJO, Flávia Monteiro; ALVES, Elaine Moreira; DA CRUZ, Monalise Pinto. Algumas reflexões em torno dos conceitos de campo e de habitus na obra de Pierre Bourdieu. **Revista Eletrônica Perspectivas da Ciência e Tecnologia**, v. 1, n. 1, 2008, p. 31-40. Disponível em: <<http://revistascientificas.ifrj.edu.br:8080/revista/index.php/revistapct/article/view/14/14>> Acesso em 18 de março de 2018.

ARGUELLO, Katie Silene Cáceres; REIS, Washington Pereira da Silva dos. **O conceito de sujeito kantiano e sua influência sobre o fundamento material da culpabilidade e a função absoluta da pena**. Disponível em: <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=b252e54edce965ac>> Acesso em 21 de janeiro de 2018.

ASSIS, Glaucia de Oliveira. **Estar aqui, estar lá... uma cartografia da vida entre dois lugares**. Dissertação de mestrado [completar]. 1995.

AUGÉ, Marc. **Não-Lugares: Introdução a uma Antropologia da supermodernidade**. Campinas: Papyrus, 2004. 112 p.

BARBIER, Edward. The concept of sustainable economic development. **Environmental conservation**, n. 14, vol. 2: summer, 1987.

BARBIERI, Edison. **Biodiversidade: capitalismo verde ou ecologia social?**. Editora Cidade Nova, 1998.

BARRETO, Carmem Lúcia Brito Tavares; MORATO, Henriette Tognetti Penha. **A dispersão do pensamento psicológico**. Boletim de Psicologia, v.58, n.129, São Paulo, dez. 2008. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0006-59432008000200003](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0006-59432008000200003)> Acesso em 30 de janeiro de 2018.

BASSO, Joaquim. O direito às terras indígenas e o multiculturalismo como bases para a sustentabilidade. **Revista de Estudos Sociais**, v. 17, n. 34, 2015. Disponível em: <<http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/res/article/view/2593/1769>> Acesso em 25 de novembro de 2018.

BARTHE-DELOIZY, Francine. A Geografia, os geógrafos e a questão do corpo: uma metamorfose. **Palestra de encerramento do VII Colóquio Nacional do NEER** (apresentação oral). Diamantina, 18 de outubro de 2018.

BEDOYA, Nicolás Ceballos. Usos indígenas del Derecho en el Nuevo Reino de Granada. Resistencia y pluralismo jurídico en el derecho colonial. 1750-1810. **Estud. Socio-Juríd**, vol.13, no.2, Bogotá, July/Dec. 2011. Disponível em: <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0124-05792011000200008&lang=pt](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0124-05792011000200008&lang=pt)> Acesso em 11 de novembro de 2018.

BOMFIM, Anari Braz. **Patxohã, “Língua de Guerreiro”**: um estudo sobre o processo de retomada da língua Pataxó. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Estudos Afro Orientais, Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012. 127 p.

BRASIL. Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. LEI nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. **Dispõe sobre o Estatuto do Índio**. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l6001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm)> Acesso em 11 de novembro de 2018.

BRITO, Telma Medeiros. Turismo e povos indígenas. Anuário da Produção Acadêmica Docente, Vol. III, Nº. 4, Ano 2009. Disponível em: <<http://repositorio.pgskroton.com.br/bitstream/123456789/1323/1/Artigo%201.pdf>> Acesso em 16 de outubro de 2018.

BULLARD, Robert D. A anatomia do racismo ambiental e o movimento por justiça ambiental. In: IBASE. **Movimento Sindical e Defesa do Meio Ambiente**: o debate internacional. Rio de Janeiro: Arte Maior, 2000, p. 32-41. Série Sindicalismo e Justiça Ambiental, vol. 3.

BURCKHART, Thiago Rafael. O ‘novo’ constitucionalismo latino-americano e a positivação de direitos pluralistas: uma análise crítica acerca do direito indígena nas recentes constituições. **Revista Eletrônica Direito e Política**, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciência Jurídica da UNIVALI, Itajaí, v.8, n.2, 2013. Disponível em:

<<http://siaiap32.univali.br/seer/index.php/rdp/article/download/5469/2893>> Acesso em 18 de novembro de 2018.

BUTTIMER, Anne. *Society and Milieu in the French Geographic Tradition*. Chicago: Association of American Geographers, 1971.

BUTTIMER, Anne. *Values in Geography*. Commission on College Geography, Resource Paper 24. Washington DC: Association of American Geographers, 1974.

BUTTIMER, Anne. Aprendendo o dinamismo do mundo vivido. In: CHRISTOFOLETTI, Antonio. **Perspectivas da Geografia**. São Paulo: Difel, 1985. p. 165-193.

BUTTIMER, Anne. Lar, horizontes de alcance e o sentido de lugar. **Geograficidade**, v.5, n.1, 2015. Disponível em: <<http://periodicos.uff.br/geograficidade/article/view/12915>> Acesso em 09 de dezembro de 2018.

CARDOSO, Thiago Mota. Malhas Cartográficas: técnicas, conhecimentos e cosmopolítica do ato de mapear territórios indígenas. **IV Reunião de Antropologia do Conhecimento e da Técnica**, Campinas, 2013. Disponível em: <<https://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/article/view/1219>> Acesso em 20 de março de 2018.

CARMÉSIA, Prefeitura. **História do município**. Disponível in: <<https://carmesia.mg.gov.br/historia/>> Acesso em 04 de novembro de 2018.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **“No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”**. Entrevista concedida em 26 de abril de 2006. Disponível em: <[https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_institucional/No\\_Brasil\\_todo\\_mundo\\_%C3%A9\\_%C3%ADndio.pdf](https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf)> Acesso em 23 de maio de 2019.

CASTRO, Henrique Moreira de; DEUS, José Antônio Souza de. **Um olhar etnogeográfico sobre as paisagens culturais barrocas no *hinterland* brasileiro na (s) minas oitocentista (s)**. EGAL, 2009. Disponível em:

<<http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal12/Ensenanzadelageografia/Investigacionydesarrolloeducativo/16.pdf>> Acesso em 16 de novembro de 2017.

CLAVAL, Paul. Etnogeografias - Conclusão. **Espaço e Cultura**, UERJ, RJ, n. 7, jan./jun. 1999. p. 69-74. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/6995>> Acesso em 20 de março de 2018.

CLAVAL, Paul. "A volta do cultural" na Geografia. **Mercator - Revista de Geografia da UFC**, ano 01, número 01, 2002.

CLAVAL, Paul. **Introdução**: uma, ou algumas, abordagem(ns) cultura(is) na geografia humana? In: SERPA, A., org. Espaços culturais: vivências, imaginações e representações [online]. Salvador: EDUFBA, 2008, pp. 13-30. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/bk/pdf/serpa-9788523211899-02.pdf>> Acesso em 16 de novembro de 2017.

CLAVAL, Paul. Introdução. In: \_\_\_\_\_. **A geografia cultural**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014. 4 ed. rev. p. 17-23.

CLAVAL, Paul. As relações entre diferentes culturas. In: \_\_\_\_\_. **A geografia cultural**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014. 4 ed. rev. p. 167-194.

CLIFFORD, James. Museus como zonas de contato. **Periódico Permanente**, n. 6, fevereiro de 2016. p. 1-37. Disponível em: <<http://www.forumpermanente.org/revista/numero-6-1/conteudo/museus-como-zonas-de-contato-j-clifford>> Acesso em 25 de setembro de 2018.

COELHO, Marco Antônio Tavares. Genocídio e resgate dos "Botocudo": Entrevista com Ailton Krenak. **Estudos Avançados**, v. 23, n. 65, 2009, p. 193-204. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142009000100014](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142009000100014)> Acesso em 13 de maio de 2018.

COGO, Denise. Multiculturalismo, comunicação e interculturalidade: cenários e itinerários conceituais. In: PERUZZO, Círcia Maria Krohling; PINHO, José Benedito (orgs.). **Comunicação e Multiculturalismo**. São Paulo: INTERCOM, Manaus: Universidade do Amazonas, 2001. p. 13-45.

COSTA, Benhur Pinós da; NASCIMENTO, Taiane Flores do. Fenomenologia e geografia: teorias e reflexões. **Geografia, Ensino & Pesquisa**, vol. 20, n.3, p. 43-50, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/geografia/article/download/20152/pdf>> Acesso em 25 de fevereiro de 2018.

COSTA, Christina Rostworowski. **O príncipe Maximiano de Wied-Neuwied e sua viagem ao Brasil (1815-1817)**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História Social, Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. 140 p.

CUNHA, Maria Amália de Almeida. O conceito “capital cultural” em Pierre Bourdieu e a herança etnográfica. **Perspectiva**, v. 25, n. 2, p. 503-524, 2007. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/view/1820/1584>> Acesso em 13 de março de 2018.

D’ADESKY, Jacques. Pluralismo étnico e multiculturalismo. **Afro-Ásia**, 19/20, 1997. p. 165-182. Disponível in: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/download/20952/13555>> Acesso em 05 de abril de 2018.

D’ALÉSSIO, Márcia Mansor. Intervenções da Memória na Historiografia: identidades, subjetividades, fragmentos, poderes. **Projeto História** (17). São Paulo: EDUC, 1998.

DARDEL, Eric. **L’Homme et la Terre: Nature de la Réalité Géographique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.

DEBRUN, Michel. **A Identidade Nacional Brasileira**. Estudos Avançados, vol.4, no.8 São Paulo Jan./Apr. 1990. Disponível in: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141990000100004](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141990000100004)> Acesso em 22 de outubro de 2017.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. História oral e narrativa: tempo, memória e identidades. **História Oral**, 6, 2003, p. 9-25. Disponível in: <[https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/819734/mod\\_resource/content/1/DELGADO,%20Lucilia%20%E2%80%93%20Hist%C3%B3ria%20oral%20e%20narrativa.pdf](https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/819734/mod_resource/content/1/DELGADO,%20Lucilia%20%E2%80%93%20Hist%C3%B3ria%20oral%20e%20narrativa.pdf)> Acesso em 04 de novembro de 2018.

DEUS, José Antônio Souza de; CASTRO, Henrique Moreira de. Um olhar etnogeográfico sobre as paisagens culturais barrocas do *hinterland* brasileiro na(s) minas oitocentista(s). **XII EGAL (Encontro de Geógrafos da América Latina)**, 2009. Disponível in:

<<http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal12/Ensenanzadelageografia/Investigacionydesarrolloeducativo/16.pdf>> Acesso em 05 de abril de 2018.

DEUS, José Antônio Souza de. **Geografia cultural no Brasil: Etnogeografia**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

DEUS, José Antônio Souza de; CASTRO, Henrique Moreira de. Uma abordagem geohistórica e etnogeográfica do barroco mineiro aplicada aos estudos da paisagem nas regiões de antiga mineração do Brasil. **Ateliê Geográfico**, v. 5, n. 3, 2011. Disponível in:

<<https://www.revistas.ufg.br/atelie/issue/view/1094>> Acesso em 05 de abril de 2018.

DEUS, José Antônio Souza de. Paisagens Culturais Alternativas e Protagonismo Etnopolítico de Comunidades Tradicionais no Hinterland Brasileiro. In: TUBALDINI, Maria Aparecida dos Santos; GIANASI, Lussandra Martins. **Agricultura Familiar, Cultura Camponesa e Novas Territorialidades no Vale do Jequitinhonha: Gênero, Biodiversidade, Patrimônio Rural, Artesanato e Agroecologia**. Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2012, p. 35-50.

DEUS, José Antônio Souza de; RODRIGUES, Ludimila de Miranda. Reinvenção da identidade cultural, protagonismo etnopolítico e interações com o turismo dos índios Pataxó(s) de Carmésia (Estado de Minas Gerais, Brasil). **AGÁLIA - Revista de Estudos na Cultura - Turismo em Terras Indígenas**, 2015. p. 203-223.

DEUS, José Antônio Souza de; RODRIGUES, Ludimila de Miranda. A cartografia histórica de Curt Nimuendaju e a etnogeografia dos índios Krenak. **III Simpósio Brasileiro de Cartografia Histórica**, 26 a 28 de outubro de 2016, UFMG, Belo Horizonte/MG. Disponível in:

<[https://www.ufmg.br/rededemuseus/crch/simposio2016/pdf/25LudimilaSilva-JoseAntonioDeus\\_3SBCH.pdf](https://www.ufmg.br/rededemuseus/crch/simposio2016/pdf/25LudimilaSilva-JoseAntonioDeus_3SBCH.pdf)> Acesso em 05 de abril de 2018.

DIAS, Guilherme Vieira; TOSTES, José Glauco Ribeiro. Desenvolvimento sustentável: do ecodesenvolvimento ao capitalismo verde. **Revista da Sociedade Brasileira de Geografia**, v. 2, n. 2, p. 2007-2009, 2009. Disponível em:

<[https://www.researchgate.net/profile/Guilherme\\_Dias14/publication/266485934\\_Desenvolvimento\\_sustentavel\\_do\\_ecodesenvolvimento\\_ao\\_capitalismo\\_verde/links/5955057c458515bbaa21e4da/Desenvolvimento-sustentavel-do-ecodesenvolvimento-ao-capitalismo-verde.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Guilherme_Dias14/publication/266485934_Desenvolvimento_sustentavel_do_ecodesenvolvimento_ao_capitalismo_verde/links/5955057c458515bbaa21e4da/Desenvolvimento-sustentavel-do-ecodesenvolvimento-ao-capitalismo-verde.pdf)> Acesso em 04 de dezembro de 2018.

DIAS NETO, José. **SIMBÓLICO, SAGRADO E MAGIA: Um estudo socioantropológico da função da música nos rituais religiosos.** Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Departamento de Ciências Sociais, Trabalho de Conclusão de Curso, 2010.

DUARTE, Regina Horta. Histórias de uma guerra: os índios botocudos e a sociedade oitocentista. **Revista de História**, n. 139, 1998. p. 35-53. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18861>> Acesso em 15 de maio de 2018.

ENTRIKIN, J. Nicholas. Contemporary humanism in geography. **Annals of the Association of American Geographers**. 66 (4) : 615-632, 1976.

FERREIRA, Rafael Bastos. Husserl, mundo-da-vida e geografia. **Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies**, v. 22, n. 2, 2016. Disponível in: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v22n2/v22n2a02.pdf>> Acesso em 01 de março de 2018.

FORLIN, Enéias. **A concepção cartesiana de sujeito: a alma e o animal racional.** Educação e Filosofia Uberlândia, v. 25, N. Especial, p. 135-166, 2011. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/30010/16422>> Acesso em 21 de janeiro de 2018.

FREHSE, Fraya. **O Tempo das Ruas na São Paulo de Fins do Império.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

GALVÃO FILHO, CARLOS EDUARDO PONTES. A geograficidade como fundamento da geosofia: dimensão originária do conhecimento geográfico. Anais do XI ENANPEGE, 2015. Disponível em: <<http://www.enanpege.ggf.br/2015/anais/arquivos/17/502.pdf>> Acesso em 14 de fevereiro de 2018.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** 1 ed., 13. reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOMES, Ariel Koch. Direitos Humanos e Multiculturalismo. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito de Franca**, v. 3, n. 1, 2010. Disponível em: <<http://revista.direitofranca.br/index.php/refdf/article/view/99>> Acesso em 12 de abril de 2018.

GONÇALVES, Leandro Forgiarini de. **O estudo do lugar sob o enfoque da Geografia Humanista**: um lugar chamado Avenida Paulista. São Paulo, 2010.

GOODEY, Brian; GOLD, John. **Geografia do comportamento e da percepção**. Belo Horizonte, Departamento de Geografia, IGC/UFMG, Publicação Especial núm. 3, 1986.

GOULART, Viviane; ALMEIDA, Fabiana Bernardes; CURY, Guilherme. O povo Pataxó: marcos históricos. Disponível em: <<http://pataxoimbirucu.blogspot.com/p/povo-pataxo.html>> Acesso em 05 de novembro de 2018.

GOULD, Peter R.; WHITE, Rodney. **Mental maps**. Nova Iorque: Penguin, 1974.

GRÜNEWALD, Rodrigo. **'Regime de Índio' e Faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã**. Dissertação de Mestrado. PPGAS / MN / UFRJ, 1993. 238 p.

GRÜNEWALD, Rodrigo. **Os índios do descobrimento**: Tradição e Turismo. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999. 362 p.

GRÜNEWALD, Rodrigo. Turismo Pataxó: da renovação identitária à profissionalização das reservas. **AGÁLIA** - Revista de Estudos na Cultura - Turismo em Terras Indígenas, 2015. p. 43-57.

GESTA - Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais. **Direitos dos povos e comunidades tradicionais** Universidade Federal de Minas Gerais, 2014. Disponível em: <<http://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2014/04/Cartilha-Povos-tradicionais.pdf>> Acesso em 19 de abril de 2018.

GUIMARÃES, Liliana A. M.; GRUBITS, Sonia. Alcoolismo e violência em etnias indígenas: uma visão crítica da situação brasileira. **Psicologia & Sociedade**, v. 19, n. 1, p. 45-51, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/%0D/psoc/v19n1/a07v19n1.pdf>> Acesso em 22 de novembro de 2018.

HAESBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidade: um debate. **GEOgraphia** - Ano IX - No 17 – 2007.

HOGAN, Daniel. População e Meio Ambiente. **Textos NEPO 16**. Núcleo de Estudos de População, Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, Campinas, São Paulo, 1989. Disponível em: <[http://www.nepo.unicamp.br/publicacoes/scripts/textos\\_nepo\\_16.php](http://www.nepo.unicamp.br/publicacoes/scripts/textos_nepo_16.php)> Acesso em 23 de maio de 2018.

HOLZER, Werther. **A Geografia Humanista: uma revisão**. Espaço e Cultura, UERJ, RJ, Edição Comemorativa, 2008, p. 137-147. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/6142>> Acesso em 11 de fevereiro de 2018.

HOLZER, Werther. **A Geografia Humanista: sua trajetória de 1950 a 1990**. Rio de Janeiro, UFRJ/PPGG, 1992.

HOLZER, Werther. O lugar na Geografia Humanista. **Revista Território**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 7, p. 67-78, 1999. Disponível em: <[http://www.revistaterritorio.com.br/pdf/07\\_6\\_holzer.pdf](http://www.revistaterritorio.com.br/pdf/07_6_holzer.pdf)> Acesso em 06 de março de 2018.

HOLZER, Werther. O método fenomenológico: humanismo e construção de uma nova Geografia. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs). **Temas e caminhos da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010. p. 37-71.

HOLZER, Werther. Mundo e Lugar: ensaio de Geografia fenomenológica. In: OLIVEIRA, Lívia de; MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther (orgs). **Qual o espaço do lugar?** Geografia, Epistemologia, Fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2014.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **O que é ser índio?** Disponível em: <<https://mirim.org/o-que-e-ser-indio>> Acesso em 19 de abril de 2018.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Pataxó**. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Patax%C3%B3>> Acesso em 26 de abril de 2018.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Maxacali**. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Maxakali>> Acesso em 26 de abril de 2018.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Ditadura militar: a terrível violência contra os índios em MG.** 26 de janeiro de 2018. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/186112>> Acesso em 10 de maio de 2018.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **O campo de concentração de índios de Minas Gerais.** 11 de outubro de 2016. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/179925>> Acesso em 10 de maio de 2018.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Comissão traz à tona violência contra índios em Minas na ditadura.** 23 de fevereiro de 2014. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/136824>> Acesso em 10 de maio de 2018.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Um campo de concentração indígena a 200 quilômetros de Belo Horizonte (MG).** 26 de junho de 2013. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/128470>> Acesso em 10 de maio de 2018.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Prisões e castigos para “civilizar os índios”.** 25 de junho de 2013. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/128482>> Acesso em 10 de maio de 2018.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **O presídio indígena da ditadura.** 09 de outubro de 2012. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/117856>> Acesso em 10 de maio de 2018.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Serviço de Proteção aos Índios (SPI).** Disponível em: <[https://pib.socioambiental.org/pt/Servi%C3%A7o de Prote%C3%A7%C3%A3o aos %C3%8Dndios \(SPI\)](https://pib.socioambiental.org/pt/Servi%C3%A7o%20de%20Prote%C3%A7%C3%A3o%20aos%20%C3%8Dndios%20(SPI))> Acesso em 16 de setembro de 2018.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Convenção 169 da OIT é instrumento para enfrentar violação de direitos.** Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/convencao-169-da-oit-e-instrumento-para-enfrentar-violacao-de-direitos>> Acesso em 20 de setembro de 2018.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Panará.** Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Panar%C3%A1>> Acesso em 04 de dezembro de 2018.

IORIS, Rafael Rossotto. **Culturas em choque: a globalização e os desafios para a convivência multicultural**. São Paulo: Annablume, 2007. 103 p.

KASHIWAGI, Helena Midori. A construção da territorialidade caiçara no litoral do Paraná. In: KOZEL, Salete (org.). **Mapas Mentais: Dialogismo e Representações**. 1 ed., Curitiba: Appris, 2018. p. 177-189.

KATZ, Elihu. Refletindo sobre os efeitos dos mass media. In: PERUZZO, Cicilia Maria Krohling; PINHO, José Benedito (orgs.). **Comunicação e Multiculturalismo**. São Paulo: INTERCOM, Manaus: Universidade do Amazonas, 2001. p. 215-231.

KIRK, William. Historical Geography and the Concept of the Behavior Environment. In: **Indian Geographical Journal** 25, 1951.

KOZEL, Salete. As linguagens do cotidiano como representações do espaço: uma proposta metodológica possível. In: **12 Encuentro de Geógrafos de América Latina, 2009**, Montevideo. Anais. Montevideo, 2009.

KOZEL, Salete (org.). **Mapas Mentais: Dialogismo e Representações**. 1 ed. Curitiba: Appris, 2018.

LEVI-STRAUSS, Claude. **A Eficácia Simbólica**. In: \_\_\_\_\_. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

LIMA, Angélica Macedo Lozano. Mapas mentais em pesquisa geográfica: em busca “da santa felicidade”. In: KOZEL, Salete (org.). **Mapas Mentais: Dialogismo e Representações**. 1 ed., Curitiba: Appris, 2018. p. 191-202.

LIMA, Antônio Balbino Marçal. A relação sujeito e mundo na fenomenologia de Merleau-Ponty. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio sobre fenomenologia: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty**. Ilhéus, BA: Editus, 2014.

LIMA, Marcus Eugênio Oliveira; ALMEIDA, Alan Magno Matos de. Representações sociais construídas sobre os índios em Sergipe: ausência e invisibilização. **Paideia**, vol. 20, num. 45,

jan-abr. 2010. p. 17-27. Disponível em: <<https://www.ri.ufs.br/handle/riufs/2512>> Acesso em 03 de fevereiro de 2019.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. Desenvolvimento, meio ambiente e direitos dos índios: da necessidade de um novo ethos jurídico. **Rev. direito GV**, vol.6, no.2, São Paulo, Dec. 2010. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1808-24322010000200008&lang=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-24322010000200008&lang=pt)> Acesso em 11 de novembro de 2018.

LOWENTHAL, David. Geography, Experience and Imagination: Towards and Geographical Epistemology. In: **Annals of the Association of American Geographers** 51, 1961.

LYOTARD, Jean-François. Introdução. In: \_\_\_\_\_. **A Fenomenologia**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967. p. 9-12.

MACIEL, Silvana Carneiro; OLIVEIRA, Rita de Cássia Cordeiro; MELO, Juliana Rízia Félix. Alcoolismo em indígenas potiguara: representações sociais dos profissionais de saúde. **Psicologia: ciência e profissão**, v. 32, n. 1, p. 98-111, 2012. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6123916>> Acesso em 22 de novembro de 2018.

MARACCI, Marilda Teles. **A luta indígena e a cidade: a sociedade envolvente**. Rev. GEOGRAFARES, nº 6, 2008. Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/geografares/article/view/1022>> Acesso em 10 de fevereiro de 2018.

MARTINE, George. População, meio ambiente e desenvolvimento: o cenário global e nacional. In: \_\_\_\_\_. **População, meio ambiente e desenvolvimento: verdades e contradições**. Campinas: Editora Unicamp, 1993. P. 21-42.

MARTINS, Andérbio Márcio Silva; CABRAL, Ana Suelly Arruda Câmara. O tronco Macro-Jê: hipóteses e contribuições de Aryon Dall'igna Rodrigues. **Fragmentum**, n. 46, Jul./Dez. 2015. p. 101-135. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/fragmentum/article/download/23392/13785>> Acesso em 26 de abril de 2018.

MARTINS, Leonor Pires. James Clifford, Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century. **Revista Etnográfica**, vol. II, num. 2, novembro de 1998. p. 361-363. Disponível em: <[http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol\\_02/N2/Vol\\_ii\\_N2\\_08recensoes.pdf](http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_02/N2/Vol_ii_N2_08recensoes.pdf)> Acesso em 25 de setembro de 2018.

MAUSS, Marcel. "Sociologia" In: \_\_\_\_\_. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva. 2005.

MEADOWS, Donella H.; MEADOWS, Dennis L.; RANDERS, Jorgen; BEHRENS, William W.. **The limits of growth**. New York: Universe Books, 1972.

MELIÁ, Bartolomeu. Educação indígena na escola. **Cadernos Cedes**, ano XIX, nº 49, Dezembro, 1999. Disponível em: <<https://www.portaltrilhas.org.br/download/biblioteca/educacao-indigena-na-escola-melia.pdf>> Acesso em 10 de fevereiro de 2018.

MELLO, João Baptista Ferreira de. Valores em Geografia e o dinamismo do mundo vivido na obra de Anne Buttimer. **ESPAÇO E CULTURA**, UERJ, RJ, nº. 19-20, P. 33-40 Jan./Dez. 2005. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/3489>> Acesso em 09 de dezembro de 2018.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

MORAES, Ulisses. Pierre Bourdieu: Campo, habitus e capital simbólico. Um método de análise para as políticas públicas para a música popular e a produção musical em Curitiba (1971 1983). **Anais do V Fórum de Pesquisa Científica em Arte**, Escola de Música e Belas Artes do Paraná, Curitiba, 2007. Disponível em: <[http://www.embap.pr.gov.br/arquivos/File/ulisses\\_moraes.pdf](http://www.embap.pr.gov.br/arquivos/File/ulisses_moraes.pdf)> Acesso em 13 de março de 2018.

MOTA, Clarice Novaes da. Ser indígena no Brasil contemporâneo: novos rumos para um velho dilema. **Revista Ciência e Cultura**, vol. 60, num. 4, 2008, São Paulo. p. 22-24. Disponível em: <[http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0009-67252008000400011](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000400011)> Acesso em 04 de outubro de 2018.

NEVES, Mariana Rodrigues da Costa. **As identidades culturais e as relações materiais e imateriais e simbólicas vivenciadas no Mercado Municipal da cidade de Diamantina/MG.** Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Geografia do Instituto de Geociências (IGC) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), abril de 2015. 133p.

NEVES, Sandro Campos. Eficácia ritual e eficácia turística: o ritual do awê entre os Pataxó meridionais e o turismo. **CULTUR Revista de Cultura e Turismo**, ano 4, num. 2, junho/2010. Disponível em: <<http://periodicos.uesc.br/index.php/cultur/article/view/264/272>> Acesso em 16 de outubro de 2018.

NEVES, Sandro Campos. A Domesticação do Turismo: estratégias Pataxó na relação com agentes e agências de turismo em Coroa Vermelha. **PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural**, vol. 13, num. 3, 2015. pp. 567-580. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/html/881/88136217009/>> Acesso em 16 de outubro de 2018.

NITSCHKE, Letícia Bartoszeck; KOZEL, Salette. Reflexões sobre uma abordagem fenomenológica do espaço vivido de famílias rurais relacionadas à atividade turística. **Revista Geografar**, v. 1, n. 1, 2006. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/geografar/article/view/6842>> Acesso em 08 de dezembro de 2018.

NUNES, Francivaldo Alves. Direitos de propriedade em aldeamentos e colônias agrícolas na Amazônia (1840-1880). **Tempo**, vol.22, no.39, Niterói, Jan./Apr. 2016. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-77042016000100154&lang=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-77042016000100154&lang=pt)> Acesso em 11 de novembro de 2018.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131998000100003](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003)> Acesso em 16 de outubro de 2018.

OLIVEIRA, Manoela Freire de. **Significações históricas do "índio": leituras da mídia impressa e da literatura.** Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Universidade Federal da Bahia, 2005. 145 p. Disponível em: <<http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/10830>> Acesso em 07 de setembro de 2018.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo.** São Paulo: Editora UNESP, 2006. 258 p.

ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes, 2009. 100 p.

PALADIM JÚNIOR, Heitor Antônio. **Etnogeografia: reflexões sobre a educação escolar, a espacialização e a territorialização do povo Xakriabá no norte de Minas Gerais**. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanoxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni: Povos Indígenas Diferenciados ou Subgrupos de uma Mesma Nação? Uma Postura de Reflexão. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, 4. São Paulo, MAE, 1994. p. 173-187. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revmae/article/download/109203/107683>> Acesso em 26 de abril de 2018.

PATAXÓ, Angthichay; PATAXÓ, Arariby; PATAXÓ, Jassanã; PATAXÓ, Manguadã; PATAXÓ, Kanátyo. **O povo Pataxó e sua história**. Secretaria de Estado da Educação de Minas Gerais (SEE-MG), Ministério da Educação (MEC), 1997.

PATAXÓ, Katão. **Trioká Hahão Pataxi - caminhando pela história Pataxó**. Bahia: SEBRAE/Gráfica Santa Helena, 2000.

PAULA, Elder Andrade de; MORAIS, Maria de Jesus. O conflito está no ar: povos da floresta e espoliação sob o capitalismo verde. **Estudos de Sociologia**, v. 18, n. 35, 2013. Disponível em: <<https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/view/6458>> Acesso em 04 de dezembro de 2018.

PICKLES, John. **Phenomenology, science and geography: spatiality and the human sciences**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

PIVA, Bruno Gomes; PATRÍCIO, Mariza Giacomini Lozer. Conflito Material do Direito de Propriedade Indígena. **Prolegómenos**, vol.20, no.39, Bogotá, Jan./June 2017. Disponível em: <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0121-182X2017000100005&lang=pt](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-182X2017000100005&lang=pt)> Acesso em 11 de novembro de 2018.

RAMOS, Élviz Christian Madureira. Territorialidade dos jovens da periferia uma etnogeografia de diversão noturna em cidades médias. **Geosaberes: Revista de Estudos Geoeducacionais**, vol. 6, nº. Extra 1, 2015. p. 363-375.

RELPH, Edward. An inquiry into the relations between phenomenology and geography. **Canadian geographer**, v. 14, n. 3, 1970. p. 193-201.

RIBEIRO, Darcy. Prefácio. In: \_\_\_\_\_. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 10-17.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Wallace Carvalho; LOBATO, Wolney; LIBERATO, Rita de Cássia. Notas sobre fenomenologia, percepção e educação ambiental. **Sinapse ambiental** - setembro de 2009. Disponível em:

<[http://www2.pucminas.br/graduacao/cursos/arquivos/ARE\\_ARQ\\_REVIS\\_ELETR20090930145705.pdf?PHPSESSID=457bd590044f5b40c0cfa3162307abd8](http://www2.pucminas.br/graduacao/cursos/arquivos/ARE_ARQ_REVIS_ELETR20090930145705.pdf?PHPSESSID=457bd590044f5b40c0cfa3162307abd8)> Acesso em 25 de fevereiro de 2018.

ROCHA, Gilmar. **Marcel Mauss e o significado do corpo nas religiões brasileiras**. Rev. Elet. Interações – Cultura e Comunidade, v.3, n. 4, jul./dez., 2008. Disponível em:

<<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/download/6713/6140>> Acesso em 19 de outubro de 2018.

RODRIGUES, Kelly. O conceito de lugar: a aproximação da geografia com o indivíduo. In: **XI Encontro Nacional da ANPEGE**. A diversidade da Geografia brasileira: escalas e dimensões da análise e da ação, 9 a 12 de outubro de 2015. Disponível em:

<<http://www.enanpege.ggf.br/2015/anais/arquivos/17/473.pdf>> Acesso em 08 de março de 2018.

RORTY, Richard. **Postmodernist Bourgeois Liberalism**. The Journal of Philosophy, v. 80, n. 10, Part 1, p. 583-9, out. 1983. Disponível em:

<[https://www.jstor.org/stable/2026153?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/2026153?seq=1#page_scan_tab_contents)> Acesso em 27 de novembro de 2018.

SANTOS, Boaventura Sousa. Poderá o direito ser emancipatório? **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 65, 2003. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/rccs/1180#tocto2n4>>  
Acesso em 18 de novembro de 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010. v. 4.

SANTOS, Clécio. Geografia e Fenomenologia: algumas aproximações a partir da Geografia Humanista e da Geografia das Representações. **Revista Diálogos** n.º 5 – Revista de Estudos Culturais e da Contemporaneidade – UPE/Faceteg – Garanhuns/PE - 2011. Disponível em: <[http://www.orfeuspam.com.br/periodicos\\_il/dialogos/dialogos\\_5/clelio\\_santos.pdf](http://www.orfeuspam.com.br/periodicos_il/dialogos/dialogos_5/clelio_santos.pdf)>  
Acesso em 25 de janeiro de 2018.

SANTOS, Milton. O retorno do território. In: \_\_\_\_\_. **Território**: Globalização e Fragmentação. Editora Hucitec: São Paulo, 1994.

SAUER, Carl. The Morphology of Landscape. University press, 1925. In: LEIGHLY, J. (org.), **Land and Life** - A Selection from the Writings of Carl Ortwin Sauer. Berkeley : University of California Press, 1983, p. 315-350.

SAYAD, Abdelmalek. O que é um imigrante?. In: \_\_\_\_\_. **A imigração ou os paradoxos da alteridade**. EdUSP: São Paulo, 1998. p. 45-72.

SCHNEIDER, David Murray. **American Kinship**: a cultural account. New Jersey: Prentice Hall. Cliffs, 1968.

SCHNEIDER, Giselda Siqueira da Silva; VERÁS NETO, Francisco Quintanilha. A (in)visibilidade dos direitos indígenas nos grandes centros urbanos: um olhar sobre os indígenas na cidade de Porto Alegre. **1º Colóquio Internacional de História Cultural da Cidade**, Porto Alegre, 9 a 11 de março de 2015. Disponível em: <[http://www.ufrgs.br/gthistoriaculturalrs/26CDGiseldaSchneider\\_FranciscoQuintanilha.pdf](http://www.ufrgs.br/gthistoriaculturalrs/26CDGiseldaSchneider_FranciscoQuintanilha.pdf)>  
Acesso em 03 de fevereiro de 2019.

SENA, Caio César Alencar de; CHAVEIRO, Eguimar Felício. **Etnoturismo no Cerrado de Goiás: Espaço Étnico e Turismo Indígena na Chapada dos Veadeiros–Brasil**. 2013. Disponível em:

<<http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal14/Geografiasocioeconomica/Geografiaturistica/19.pdf>> Acesso em 16 de outubro de 2018.

SILVA, Adnilson de Almeida. A pesquisa etnogeográfica com os Kawahib em Rondônia: desafios, trilhas e horizonte. In: HEIDRICH, Álvaro Luiz; PIRES, Claudia Luísa Zeferino (orgs). **Abordagens e práticas da pesquisa qualitativa em geografia e saberes sobre espaço e cultura**. Porto Alegre: Editora Letra1, 2016. p. 151-168.

SILVA, Maria de Lourdes. A intencionalidade da consciência em Husserl. **Argumentos Revista de Filosofia**, ano 1, num.1 - 2009. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufc.br/argumentos/article/viewFile/18920/29641>> Acesso em 16 de fevereiro de 2018.

SILVA, Ludimila Rodrigues; DIAS NETO, José; DEUS, José Antônio Souza de; GIANASI, Lussandra Martins. A luta histórica dos povos indígenas do Leste Brasileiro: do direito à valorização do patrimônio cultural material e imaterial no Brasil. **10º Mestres e Conselheiros: Agentes Multiplicadores do Patrimônio** - 29 a 31 de agosto de 2018. Belo Horizonte/MG.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973. p. 11-25.

SIMMEL, Georg. O estrangeiro. Tradução in: **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, vol. 4, num. 12, dezembro de 2005. Disponível em: <<http://paginas.cchla.ufpb.br/grem/SIMMEL.O%20estrangeiro.Trad.Koury.rbsedez05.pdf>> Acesso em 18 de março de 2019.

SOUSA, Lucileyde Feitosa. Mapas mentais e a interface dialógica dos barqueiros e ribeirinhos do Rio Madeira. In: KOZEL, Salette (org.). **Mapas Mentais: Dialogismo e Representações**. 1 ed., Curitiba: Appris, 2018. p. 203-211.

SOUZA, Marcelo Lopes de. Lugar e (re[s])significação espacial. In: \_\_\_\_\_. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015. p. 111-134.

SOUZA, Marquessuel Dantas de. **Geografia e percepção: uma interpretação introdutória a partir da fenomenologia de Merleau-Ponty**. São Paulo: Biblioteca 24 horas, 2012.

SOUZA, Maximiliano Loiola Ponte de. **Processos de alcoolização indígena no Brasil: perspectivas plurais**. SciELO-Editora FIOCRUZ, 2013.

TAVOLARO, Sergio Barreira de Faria. **Movimento ambientalista e modernidade: sociabilidade, risco e moral**. São Paulo: Annablume, 2001.

TORRES, Carlos Alberto. Introdução: as aventuras secretas da ordem. In: \_\_\_\_\_. **Democracia, Educação e Multiculturalismo: dilemas da cidadania em um mundo globalizado**. Petrópolis: Editora Vozes, 2001. p. 13-20.

TORRES, Marcos Alberto. Os mapas mentais na compreensão dos lugares (e) da vida. In: KOZEL, Salete (org.). **Mapas Mentais: Dialogismo e Representações**. 1 ed., Curitiba: Appris, 2018. p. 213-220.

TUAN, Yi-Fu. Space and place: humanistic perspective. **Progress in Geography**. (6) : 211-252, 1974.

TUAN, Yi-Fu. Place: an experiential perspective. **The Geographical Review**, 65 (2), 1975. p. 151-165.

TUAN, Yi-Fu. Introdução. In: \_\_\_\_\_. **Paisagens do medo**. São Paulo: Editora UNESP, 2005. p. 7-18.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. Londrina: EDUEL, 2012.

VALLE, Claudia Netto do. Txopai Itohã: mito fundador Pataxó. **Acta Scientiarum**, Maringá, 23 (1), 2001, p. 61-68. Disponível em:

<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/2734/1882>

Acesso em 08 de maio de 2018.

VIANNA, João Jackson Bezerra et al. Aspectos psicológicos na utilização de bebidas alcoólicas entre os Karitiana. **Psicologia & Sociedade**, v.24, n.1, p.94-103, 2012. Disponível em:

<https://repositorio.observatoriodocuidado.org/handle/handle/772>

Acesso em 22 de novembro de 2018.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. 518 p.

VIEIRA FILHO, João Paulo Botelho. A FUNAI como sociedade envolvente na transmissão de moléstias infecciosas e parasitárias. **Revista de Antropologia**, v. 29, 1986. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111155/109459>> Acesso em 10 de fevereiro de 2018.

WAGNER, Daize Fernanda. Identidade étnica, índios e direito penal no Brasil: paradoxos insustentáveis. **Rev. Direito GV**, vol.14, no.1, São Paulo, Jan./Apr. 2018. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1808-24322018000100123&lang=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-24322018000100123&lang=pt)> Acesso em 11 de novembro de 2018.

WATSON, John B. Clássico traduzido: a psicologia como o behaviorista a vê. **Temas em Psicologia**, v. 16, n. 2, 2008. p. 289-301. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/html/5137/513751432011/>> Acesso em 14 de fevereiro de 2018.

WERNECK, Gustavo. Famosa pelo queijo artesanal, Serro, no Vale do Jequitinhonha, comemora o tricentenário. **Jornal Estado de Minas**. Belo Horizonte, 01 de fevereiro de 2014. Disponível em: <[https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2014/02/01/interna\\_gerais,493933/famosa-pelo-queijo-artesanal-serro-no-vale-do-jequitinhonha-comemora-o-tricentenario.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2014/02/01/interna_gerais,493933/famosa-pelo-queijo-artesanal-serro-no-vale-do-jequitinhonha-comemora-o-tricentenario.shtml)> Acesso em 13 de maio de 2018.

WHITE, Leslie Alvin. **O conceito de sistemas culturais** - como compreender tribos e nações. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

WRIGHT, John Kirtland. Terrae incognitae: the place of the imagination in geography. **Annals of the Association of American Geographers**. 37 (1) : 1-15, 1947.

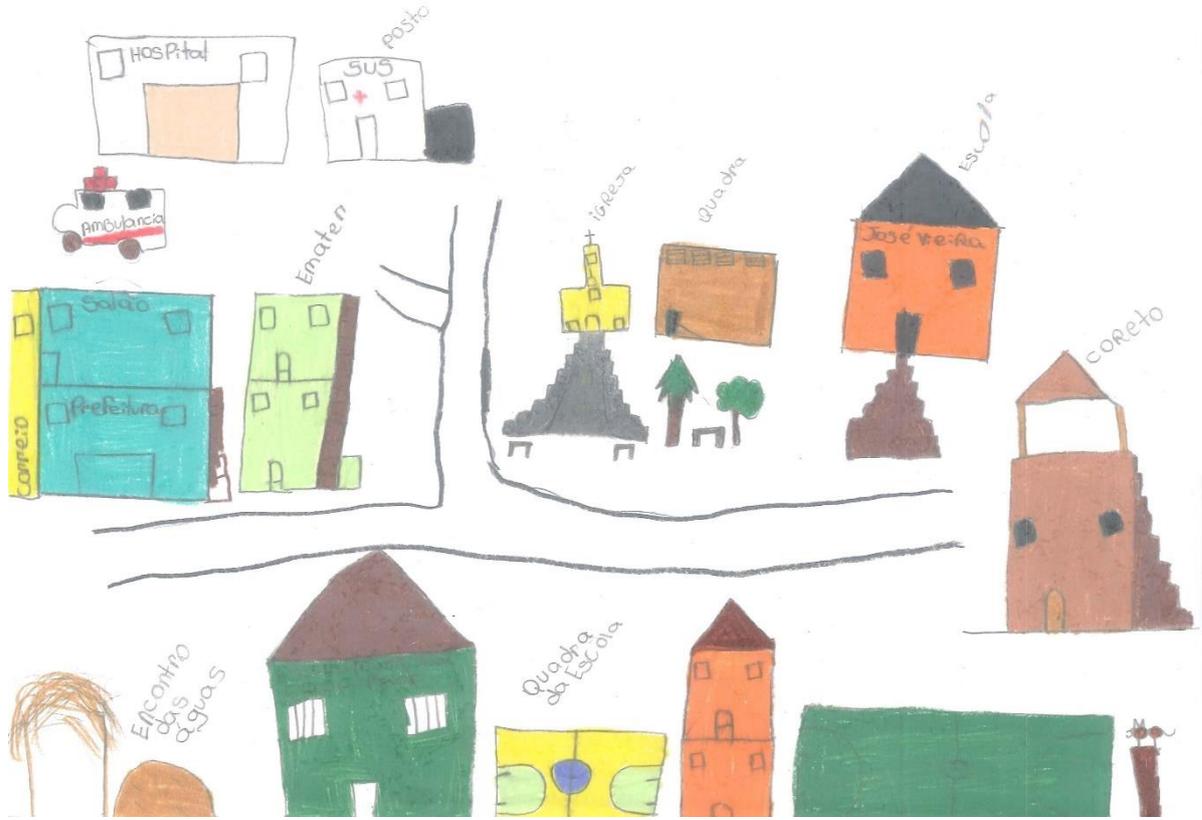
WRIGHT, John Kirtland. Terrae incognitae: o lugar da imaginação na Geografia. **Geograficidade**, v.4, n.2, 2014. Disponível em: <<http://periodicos.uff.br/geograficidade/article/view/12896>> Acesso em 09 de dezembro de 2018.

YANGUAS, Narciso Santos. Astures y Cántabros: Estudio Etnogeográfico. In: **Paleoetnología de la Península Ibérica: actas de la Reunión celebrada en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense**: Madrid, 13-15 diciembre de 1989. Departamento de Prehistoria, 1992. p. 417-430.

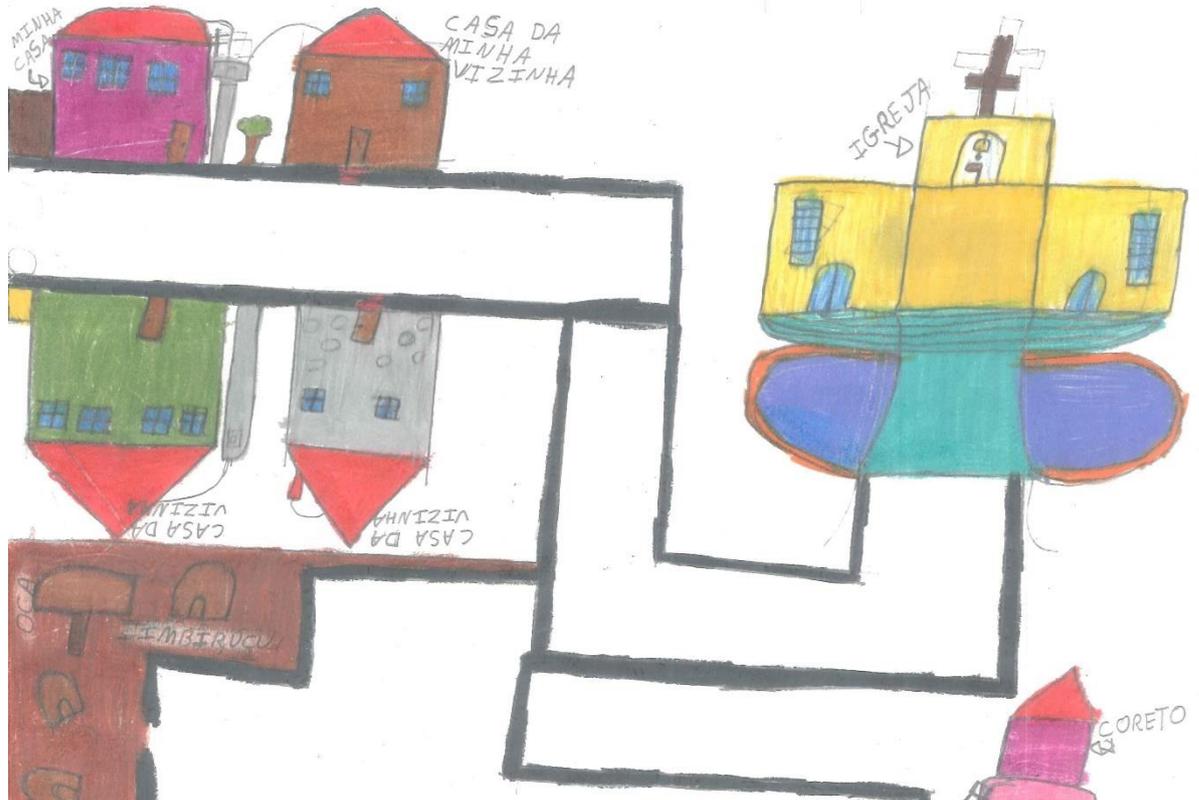




Mapa mental 4 (M4)



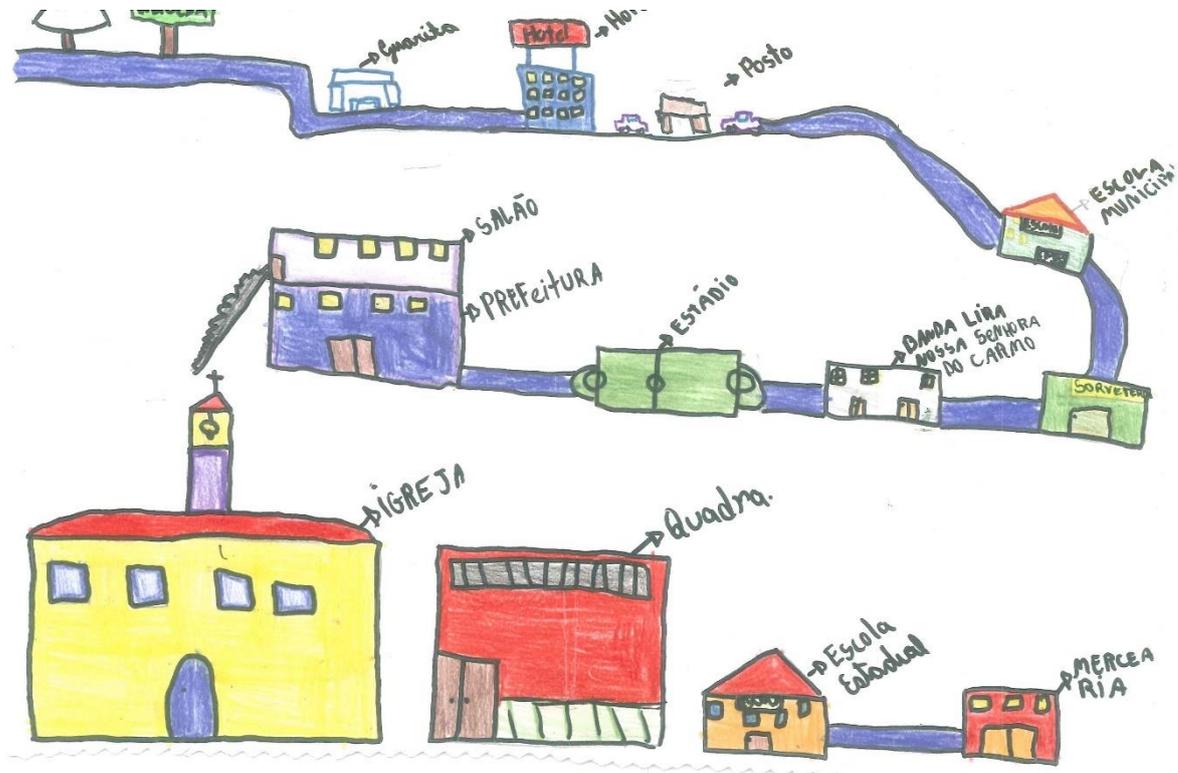
Mapa mental 5 (M5)



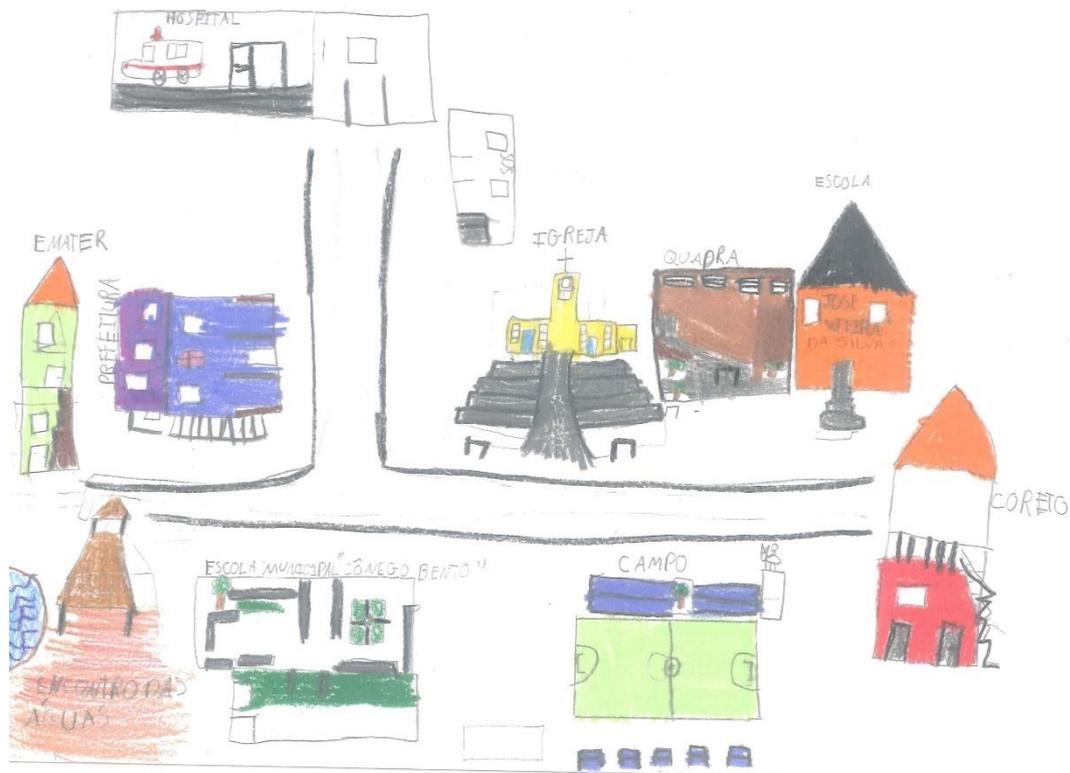
Mapa mental 6 (M6)



Mapa mental 7 (M7)



Mapa mental 8 (M8)



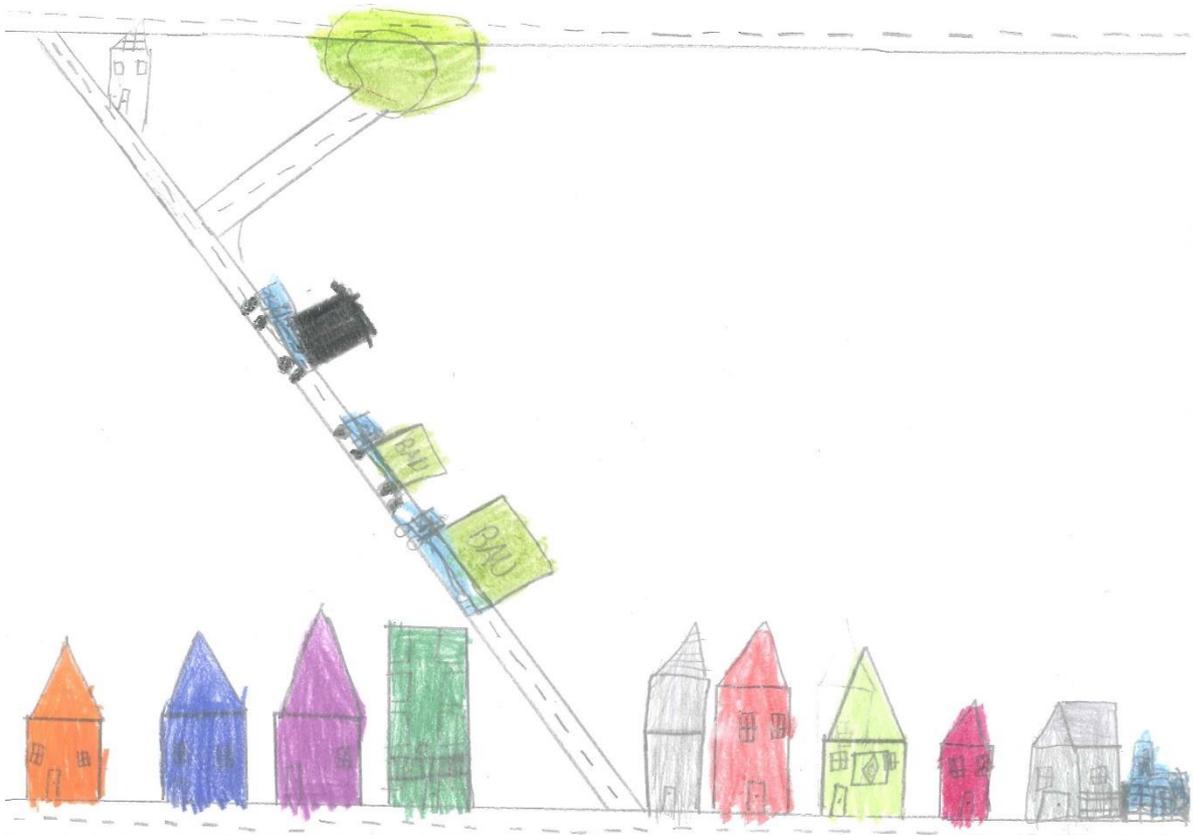
Mapa mental 9 (M9)



Mapa mental 10 (M10)



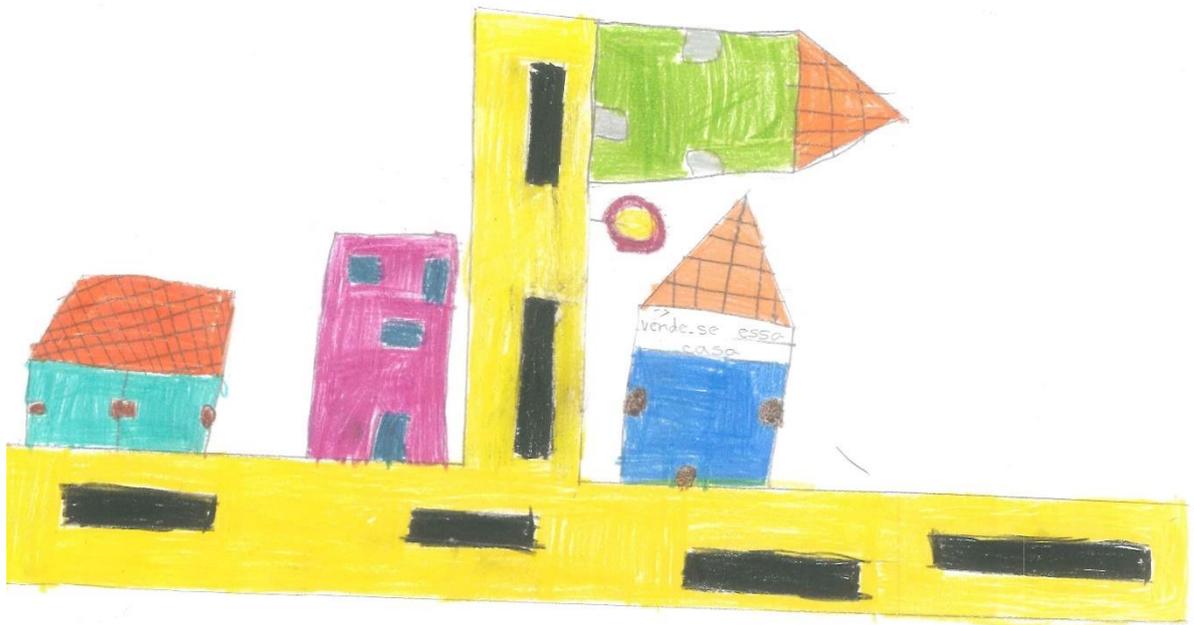
Mapa mental 11 (M11)



Mapa mental 12 (M12)



Mapa mental 13 (M13)



Mapa mental 14 (M14)



Mapa mental 15 (M15)

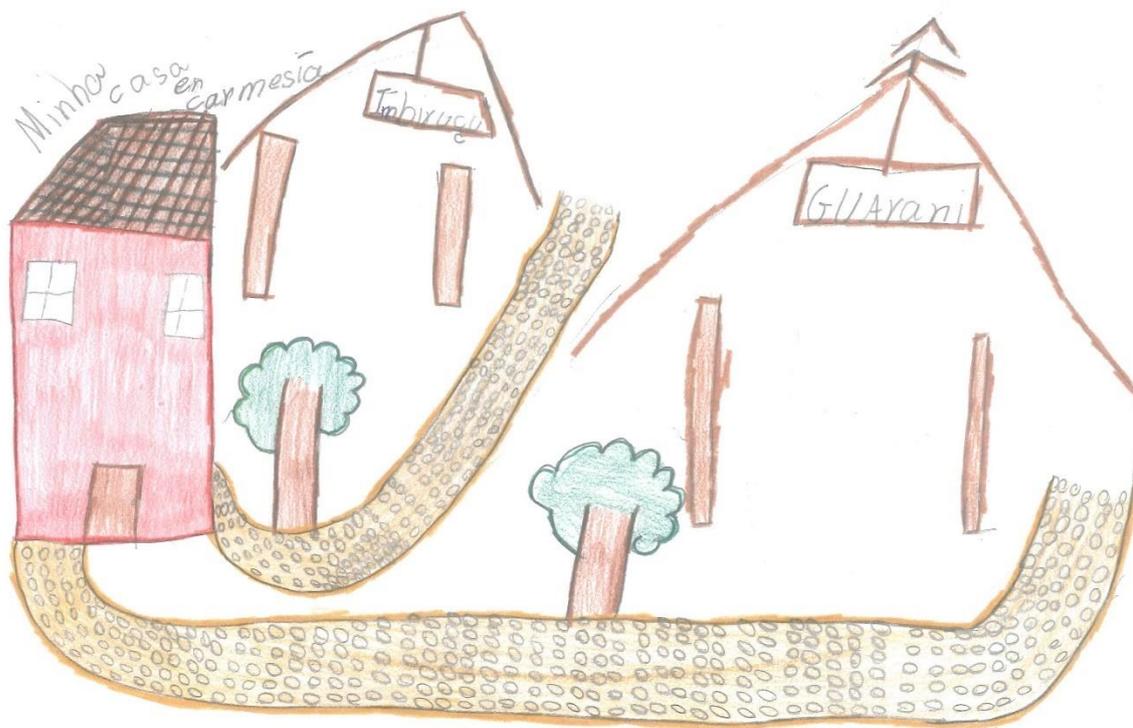


Mapa mental 16 (M16)



**ANEXO II** - Mapas mentais da comunidade indígena Pataxó analisados no tópico 5.3 *A percepção sobre a comunidade indígena Pataxó: modos de vida, etnogênese e festas tradicionais*

Mapa mental 17 (M17)



Mapa mental 18 (M18)

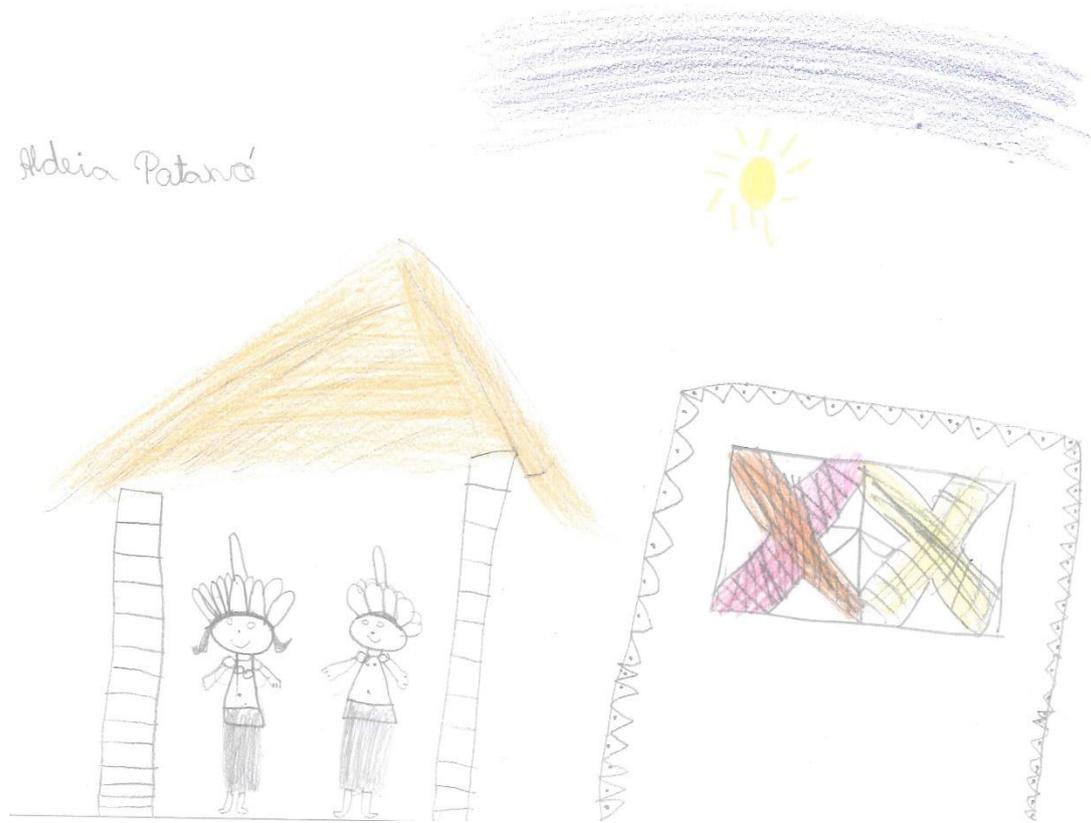


Mapa mental 19 (M19)

ALDEIA PATAXÓ



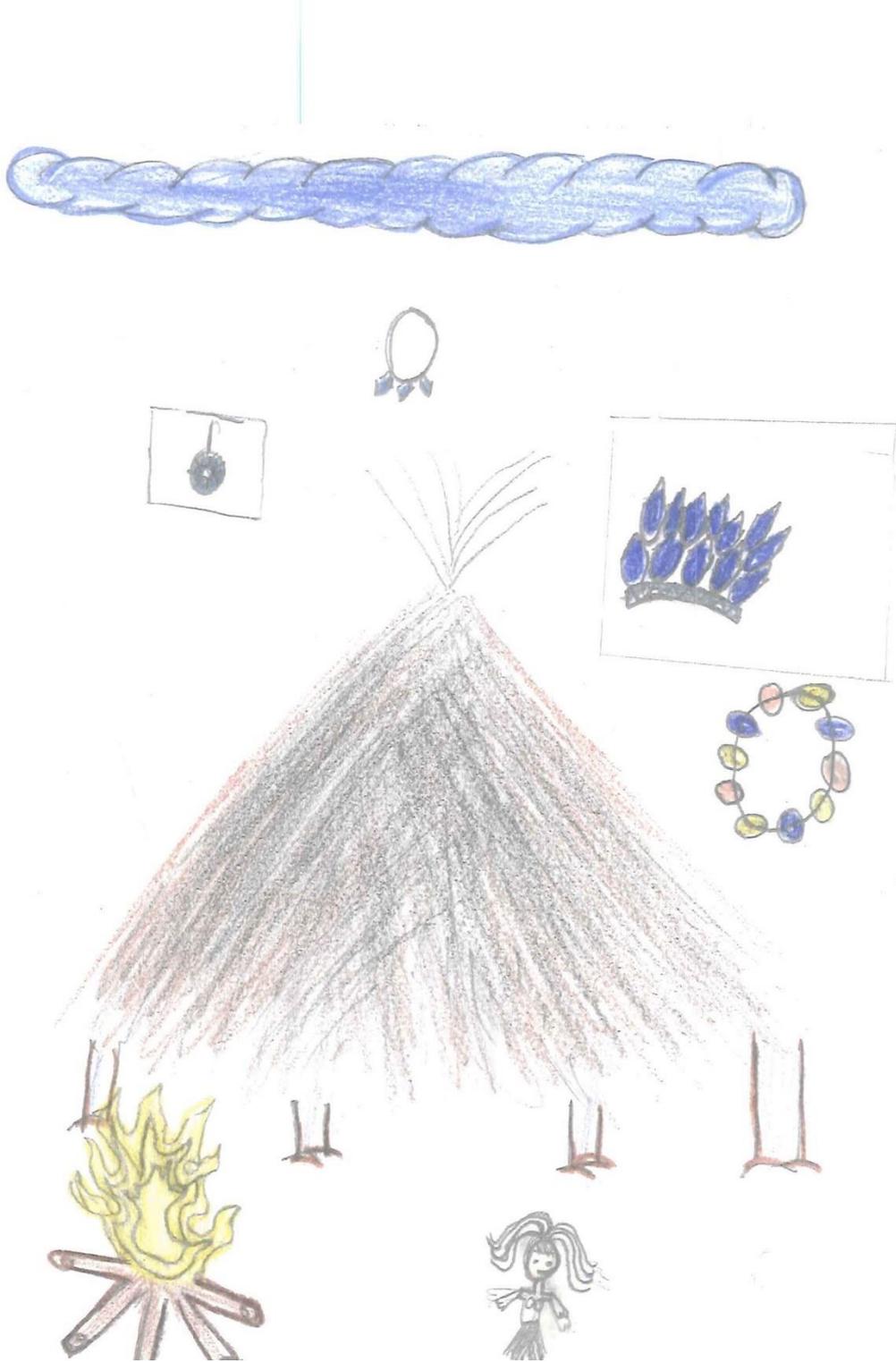
Mapa mental 20 (M20)



Mapa mental 21 (M21)



Mapa mental 22 (M22)



Mapa mental 23 (M23)



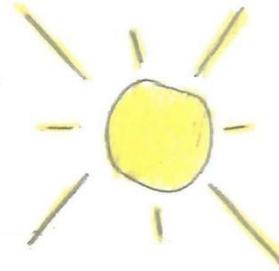
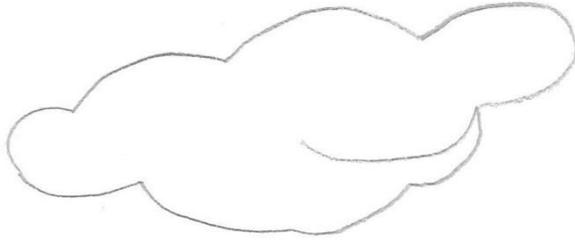
Mapa mental 24 (M24)



Mapa mental 25 (M25)



Mapa mental 26 (M26)



Este é o Guarani.



Mapa mental 27 (M27)



Mapa mental 28 (M28)



Mapa mental 29 (M29)



Mapa mental 30 (M30)



Mapa mental 31 (M31)



Mapa mental 32 (M32)



**ANEXO III** - Mapas mentais elaborados por alunos da Escola Estadual Guadalajara representando comunidades indígenas, analisados no tópico 6.2 *Mapas mentais na metrópole: um olhar histórico sobre as comunidades indígenas*

*Mapa mental 1 (MM1)*



Mapa mental 2 (MM2)



Mapa mental 3 (MM3)



Mapa mental 4 (MM4)



Mapa mental 5 (MM5)



Mapa mental 6 (MM6)



Mapa mental 7 (MM7)



Mapa mental 8 (MM8)



Mapa mental 9 (MM9)



Mapa mental 10 (MM10)



Mapa mental 11 (MM11)



Mapa mental 12 (MM12)



Mapa mental 13 (MM13)



Mapa mental 14 (MM14)



Mapa mental 15 (MM15)



Mapa mental 16 (MM16)



Mapa mental 17 (MM17)



## APÊNDICES

### **APÊNDICE I - ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADO APLICADO JUNTO À POPULAÇÃO DE CARMÉSIA**

1. Nome (suprimido depois da aplicação do pré-teste)
2. Idade:
3. Sexo:
4. Quanto tempo mora em Carmésia:
5. Você já foi à comunidade indígena Pataxó ou passou perto dela?
6. Se sim, o que sentiu?
7. Na comunidade indígena Pataxó, o que mais te atraiu?
8. E o que não te atraiu?
9. Qual é a sua opinião sobre a comunidade indígena Pataxó?
10. O que você pensa sobre os moradores da comunidade indígena?
11. O que você acha de ter, no município em que mora, a presença de uma comunidade indígena?
12. O que mudou para a cidade de Carmésia após a chegada dos Pataxó?
13. Quando menciono a comunidade indígena Pataxó, o que você sente?
14. Quando cito a comunidade indígena Pataxó, o que primeiro te vêm à mente?
15. Você já teve algum contato com algum morador da comunidade indígena?
16. Se sim, pode por gentileza relatar?
17. O que as pessoas costumam falar sobre a comunidade indígena Pataxó e os seus moradores?
18. Você já foi à “Festa das Águas” dos Pataxó?
19. Se sim, o que achou das danças, das músicas, dos jogos e brincadeiras?

**APÊNDICE II - ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADO APLICADO JUNTO A ENTREVISTADOS DE BELO HORIZONTE**

1. Nome
2. Idade
3. Bairro e cidade
4. Profissão
5. O que você sabe sobre as comunidades indígenas brasileiras hoje?
6. Qual a sua opinião sobre as comunidades indígenas?
7. Em relação às comunidades indígenas, qual a primeira coisa que te vem à cabeça ao mencioná-las?
8. Qual a sua opinião sobre a demarcação de terras indígenas?
9. Em uma escala de 0 a 10 em que 0 é nada preocupado e 10 é totalmente preocupado, qual o seu grau de preocupação com as causas indígenas atualmente?
10. Justifique sua resposta anterior.
11. Você conhece alguma comunidade indígena (mesmo que não tenha ido presencialmente, pode ser somente por livros ou de ouvir falar)? Se sim, qual?
12. O que você conhece sobre a(s) comunidade(s) anterior?
13. Sabia que existe uma comunidade indígena Pataxó em Minas Gerais?
14. Se sim, conhece? Já visitou?
15. Caso conheça ou já tenha visitado os Pataxó de MG, relate, por gentileza, como foi essa experiência.