

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

José Dias Neto

**EPISTEMOLOGIA DO LUGAR: um olhar sociogeográfico sobre a comunidade Pataxó em
Carmésia**

Belo Horizonte
2024

JOSÉ DIAS NETO

EPISTEMOLOGIA DO LUGAR: um olhar sociogeográfico sobre a comunidade Pataxó em Carmésia

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Estado de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Geografia.

Área de Concentração: Organização do Espaço.

Orientador: Prof. Dr. Weber Soares

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

Belo Horizonte
2024

D541e
2024

Dias Neto, José.

Epistemologia do lugar [manuscrito] : um olhar sociogeográfico sobre a comunidade Pataxó em Carmésia / José Dias Neto. – 2024.
240 f., enc.: il. (principalmente color.)

Orientador: Weber Soares.

Coorientador: José Antônio Souza de Deus.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências, 2024.

Área de concentração: Organização do Espaço.

Bibliografia: f. 192-218.

Inclui apêndices e anexos.

1. Geografia humana – Carmésia (MG) – Teses. 2. Territorialidade humana – Teses. 3. Epistemologia – Teses. 4. Índios Pataxó – Carmésia (MG) – Teses. I. Soares, Weber. II. Deus, José Antônio Souza de. III. Universidade Federal de Minas Gerais. Instituto de Geociências. IV. Título.

CDU: 911.3(815.1):165.62



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
COLEGIADO DO CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

"EPISTEMOLOGIA DO LUGAR: UM OLHAR SOCIOGEOGRÁFICO SOBRE A COMUNIDADE PATAXÓ EM CARMÉSIA"

JOSÉ DIAS NETO

Tese de Doutorado defendida e aprovada, no dia **07 de junho de 2024**, pela Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais constituída pelos seguintes professores:

Salete Kozel Teixeira

UFPR

Alexandre Magno Alves Diniz

PUC/MINAS

Ricardo Alexandrino Garcia

IGC/UFMG

Maria Luiza Grossi Araújo

UFMG

Weber Soares - orientador

IGC/UFMG

Belo Horizonte, 07 de junho de 2024.



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Magno Alves Diniz, Usuário Externo**, em 10/06/2024, às 15:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ricardo Alexandrino Garcia, Professor do Magistério Superior**, em 10/06/2024, às 17:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Weber Soares, Professor do Magistério Superior**, em 10/06/2024, às 17:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Maria Luiza Grossi Araujo, Professora do Magistério Superior**, em 11/06/2024, às 18:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Salette Kozel Teixeira, Usuária Externa**, em 25/06/2024, às 10:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3260626** e o código CRC **BE0301FA**.

DEDICATÓRIA

Este é o trabalho de uma vida. Portanto, dedico a todos aqueles que a compartilham comigo.

Meus pais, José Sebastião Dias e Adriana Aparecida de Sousa Dias.

Meus avôs e avós, José Dias Filho (*em memória*), Maria das Dores Ferreira Dias, João de Sousa (*em memória*) e Sebastiana Isabel de Sousa (*em memória*).

Como foi dolorosa ver a partida de vocês que se foram, queria que estivessem aqui.

Meu irmão e amigo, Felipe Lucas de Sousa Dias e sua linda família: Jéssica, Miguel e Manu.

Minha esposa, Joyce Souza Dias e nossos filhos: João Souza Dias, Melina Souza Dias e Maria Eduarda Souza Dias.

Dedico este trabalho a todos aqueles que, assim como eu, acreditam que é possível alguém de origem humilde alcançar o doutoramento. É possível sim. Com fé em Deus, trabalho duro, honestidade e disciplina. Estudei a vida toda em escola pública, mas minha vovó sempre me dizia: - meu filho, você um dia vai ser doutor. Como lamento por Vó Tiana não estar aqui pra ver isso acontecer. Onde quer que esteja, saiba que vencemos.

E vencemos não por mérito meu. Não me esqueço de quando fui até a universidade levar a documentação para recebimento da bolsa de estudos para cursar a graduação em Ciências Sociais e a assistente social me informou que era possível que não atendesse aos critérios socioeconômicos para acessar o benefício. Voltei pra casa triste, caminhando. Ao chegar no portão lá estava a Vovó Maria. Sabiamente ela notou que havia algo errado e perguntou o que era. Ouviu minha preocupação com atenção. No dia seguinte, Vovó Maria me encontra novamente e diz: - não se preocupe, já falei com a assistente social, você vai estudar. Sim, minha avó foi até a universidade conversar com a assistente social e convencê-la de que eu deveria receber a bolsa de estudos. Fez o trajeto a pé, quase dois quilômetros andando. O ano era 2006. Quando voltei para assinar o contrato e conversei novamente com a assistente social, ela me contou da visita que tinha recebido. Se não fosse por aquela atitude de amor e cuidado, talvez essas linhas não existiriam, pois não me resta dúvidas de que aquela conversa fez toda a diferença, afinal, quem é que resiste à doçura e simpatia da Dona Maria?

Naquele dia decidi que daria o melhor de mim em tudo que fizesse. Em todas as pesquisas e trabalhos, coletas de dados e análises. Tudo é feito de forma integral, por alguém que ama o que faz e sabe o caminho que trilhou pra chegar até aqui.

Esse trabalho é assinado por mim, mas é construído por muitas mãos.

As mãos trabalhadoras do meu pai que cruzaram o oceano em busca de melhores condições para a família. As mãos amorosas da minha mãe, que sempre acalentaram e trouxeram segurança. As mãos amigas do meu irmão; as mãos de apoio, acolhimento e amor da minha esposa; as pequenas mãos de suporte dos meus filhos.

A você, prezado(a) leitor(a), peço licenças para aqui, nesta dedicatória, me revelar assim, tão profundamente. É meu desejo de que todos aqueles que vierem a ler este trabalho, saibam como de fato ele foi construído. Faz parte das minhas terrae incognitae.

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a Deus, por me permitir viver tudo isso. Nada seria sem Ele, nada poderia sem Ele.

Também agradeço aos meus pais, irmão, esposa, filhos, avôs e avós; por tanto.

Agradeço aos meus queridos mestres, com quem aprendi e de quem tenho profunda admiração: prof. José Antônio de Deus e prof. Weber Soares. Espelho-me em vocês.

Aos integrantes da banca examinadora, professores Ricardo Alexandrino, Maria Luiza Grossi, Alexandre Diniz e, especialmente, professora Salete Kozel, cuja obra serviu como importante referência na construção deste trabalho, que esteve em minha defesa de dissertação e mais uma vez me concedeu a honra de me avaliar no doutorado e cuja genialidade bibliográfica é um reflexo de sua imensa generosidade.

Agradecimento mais que especial a todo o povo Pataxó da comunidade indígena de Carmésia, principalmente a querida dona Antônia e toda a sua família, que acabaram se tornando minha família também. Awery!

Gratidão ao município de Carmésia e todo o seu povo hospitaleiro, pela acolhida nas ocasiões dos trabalhos de campo no mestrado e doutorado.

Agradecimento especial a todo o departamento da Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais: professores, corpo administrativo, colaboradores, enfim, todos aqueles que de forma direta ou indireta contribuíram com a minha passagem pela instituição e formação. O IGC me acolheu e se tornou a minha casa. Muito obrigado por isso!

*Pataxó muká mukaú
Muká, mukaú
Pataxó mayõ werimehe,
Mayõ werimehe
Ertõ, ertõ ertõ Pataxó
Kotê kawi suniatá heruê
Heruê, ê ê, heruê, heruê.*

(Autor: Matalawê Pataxó).

Tradução

*Pataxó Unir, Reunir.
Unir, reunir.
Pataxó luz do amor,
Luz do amor,
Luz do amor,
Te amo, te amo, te amo Pataxó,
Beber cauim e cantar o ritual.*

RESUMO

A interação entre seres humanos e Lugares, marcada pela atribuição de significados, percepções e vínculos, tanto afetivos quanto neutros, emerge como um campo de estudo central na Geografia contemporânea. Esta dinâmica, intrinsecamente simbólica e entrelaçada com a cultura, exerce influência direta sobre identidades, modos de vida, tradições, valores e estruturas socioculturais. Nessa linha, a presente pesquisa visa explorar, sob uma perspectiva sociogeográfica, a relação entre indivíduos e seus espaços vividos, com o intuito de desvendar a formação e os elementos constituintes dos Lugares, promovendo um diálogo interdisciplinar entre Geografia, Sociologia e Antropologia. Inspirando-se na análise de Darcy Ribeiro sobre as complexas relações entre comunidades indígenas e a sociedade hegemônica brasileira, este estudo se debruça sobre as transformações promovidas pelo multiculturalismo. Especificamente, investiga-se o aumento da visibilidade e do protagonismo indígena, questionando se tais mudanças refletem em melhorias nas relações cotidianas entre comunidades indígenas e a sociedade envolvente. Centrando-se na comunidade Pataxó e na sociedade de Carmésia/MG, adota-se uma abordagem etnogeográfica, que permite analisar a interação, culturalmente mediada, entre estes grupos. O estudo se propõe a aprofundar a compreensão da "Epistemologia do Lugar", conceito que explora a subjetividade na construção do conhecimento sobre espaços vividos, contrastando percepções entre comunidades culturalmente distintas. Os resultados desta pesquisa revelam a complexidade da situação dos Pataxó em Carmésia, marcada por uma ambiguidade que reflete tanto a instrumentalidade nas relações quanto a (re)afirmação de sua identidade étnica na constituição do Lugar. A análise destaca a importância das aldeias para a identidade indígena, servindo como pontos de ancoragem para a reafirmação cultural e espacial. Este estudo contribui para o debate nas Geografias Humanística e Cultural, ampliando a compreensão sobre percepção, relacionamento e convívio entre comunidades indígenas brasileiras e a sociedade contemporânea. Além disso, oferece suporte teórico e metodológico para futuras pesquisas focadas na constituição dos Lugares, enfatizando a relevância da perspectiva sociogeográfica na análise das dinâmicas espaciais e culturais.

Palavras-chave: lugar; território; Pataxó; Carmésia; percepção.

ABSTRACT

The interaction between humans and Places, characterized by the assignment of meanings, perceptions, and bonds, both emotional and neutral, emerges as a pivotal field of study in contemporary Geography. This inherently symbolic dynamic, interwoven with culture, directly influences identities, ways of life, traditions, values, and sociocultural structures. The present research aims to explore, through a sociogeographical lens, the relationship between individuals and their lived spaces, intending to unveil the formation and constitutive elements of Places, promoting an interdisciplinary dialogue among Geography, Sociology, and Anthropology. Drawing inspiration from Darcy Ribeiro's analysis of the complex relations between indigenous communities and the hegemonic Brazilian society, this study delves into the transformations prompted by multiculturalism. Specifically, it investigates the increased visibility and protagonism of indigenous peoples, questioning whether such changes have resulted in improvements in the daily relations between indigenous communities and the society sharing the same space. Focusing on the Pataxó community and the society of Carmésia/MG, an ethnogeographical approach is adopted, allowing for the analysis of the culturally mediated interaction between these groups. The study aims to deepen the understanding of the "Epistemology of Place," a concept that explores the subjectivity in constructing knowledge about lived spaces, contrasting perceptions between culturally distinct communities. The findings reveal the complexity of the Pataxós' situation in Carmésia, marked by an ambiguity that reflects both the instrumentality in relations and the (re)affirmation of an ethnic identity in the constitution of Place. The analysis highlights the importance of villages for indigenous identity, serving as anchoring points for cultural and spatial reaffirmation. This study contributes to the debate in Humanistic and Cultural Geographies, enhancing understanding of perception, relationship, and coexistence between Brazilian indigenous communities and contemporary society. Moreover, it provides theoretical and methodological support for future research focused on the constitution of Places, emphasizing the relevance of the sociogeographical perspective in analyzing spatial and cultural dynamics.

Keywords: place; territory; Pataxó; Carmésia; perception.

RESUMEN

La interacción entre seres humanos y Lugares, marcada por la atribución de significados, percepciones y vínculos, tanto afectivos como neutros, emerge como un campo de estudio central en la Geografía contemporánea. Esta dinámica, intrínsecamente simbólica y entrelazada con la cultura, ejerce influencia directa sobre identidades, modos de vida, tradiciones, valores y estructuras socioculturales. En esta línea, la presente investigación tiene como objetivo explorar, desde una perspectiva sociogeográfica, la relación entre individuos y sus espacios vividos, con el fin de desentrañar la formación y los elementos constituyentes de los Lugares, promoviendo un diálogo interdisciplinario entre Geografía, Sociología y Antropología. Inspirándose en el análisis de Darcy Ribeiro sobre las complejas relaciones entre comunidades indígenas y la sociedad hegemónica brasileña, este estudio se adentra en las transformaciones promovidas por el multiculturalismo. Específicamente, se investiga el aumento de la visibilidad y el protagonismo indígena, cuestionando si tales cambios se reflejan en mejoras en las relaciones cotidianas entre comunidades indígenas y la sociedad circundante. Centrándose en la comunidad Pataxó y en la sociedad de Carmésia/MG, se adopta un enfoque etnogeográfico, que permite analizar la interacción, culturalmente mediada, entre estos grupos. El estudio se propone profundizar la comprensión de la "Epistemología del Lugar", concepto que explora la subjetividad en la construcción del conocimiento sobre espacios vividos, contrastando percepciones entre comunidades culturalmente distintas. Los resultados de esta investigación revelan la complejidad de la situación de los Pataxó en Carmésia, marcada por una ambigüedad que refleja tanto la instrumentalidad en las relaciones como la (re)afirmación de su identidad étnica en la constitución del Lugar. El análisis destaca la importancia de las aldeas para la identidad indígena, sirviendo como puntos de anclaje para la reafirmación cultural y espacial. Este estudio contribuye al debate en las Geografías Humanística y Cultural, ampliando la comprensión sobre percepción, relaciones y convivencia entre comunidades indígenas brasileñas y la sociedad contemporánea. Además, ofrece soporte teórico y metodológico para futuras investigaciones enfocadas en la constitución de los Lugares, enfatizando la relevancia de la perspectiva sociogeográfica en el análisis de las dinámicas espaciales y culturales.

Palabras clave: lugar; territorio; Pataxó; Carmésia; percepción.

Lista de Mapas

Mapa 1 - Terra Indígena Fazenda Guarani.....	72
-----------------------------------------------------	-----------

Lista de Quadros

Quadro 1 - Síntese das principais transformações relatadas nos hábitos alimentares dos Pataxó deslocados da Bahia às Minas Gerais.....	143
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Lista de Figuras

Figura 1 - Mapa conceitual: em busca de uma Epistemologia do Lugar	30
Figura 2 - Elementos constituintes da análise geográfica de orientação fenomenológica	94
Figura 3 - Composição dos troncos familiares das aldeias da TI Fazenda Guarani.....	175

Lista de Gráficos

Gráfico 1 - População de Carmésia, população da TI Fazenda Guarani e % de participação da TI na população total do município	68
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Lista de Fotos

Foto 1 - Foto panorâmica do município de Carmésia	61
Foto 2 - Centro cultural Txywndayba, na Aldeia Sede	179
Foto 3 - Centro cultural na Aldeia Encontro das Águas	179
Foto 4 - Escola da Aldeia Encontro das Águas	179
Foto 5 - Escola da Aldeia Sede	179
Foto 6 - Centro Cultural da Aldeia Imbiruçu	179
Foto 7 - Dança dos Pataxó durante a Festa das Águas em 2018, na Aldeia Imbiruçu	179

Lista de Abreviaturas e Siglas

CACI - Cartografia de Ataques Contra Indígenas

CEP - Comitê de Ética em Pesquisa

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

CNV - Comissão Nacional da Verdade

CONEP - Comitê Nacional de Ética em Pesquisa

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

ISA - Instituto Socioambiental

MG - Minas Gerais

ODM - Objetivos de Desenvolvimento do Milênio

ODS - Objetivos de Desenvolvimento Sustentável

OIT - Organização Internacional do Trabalho

ONG - Organização Não-Governamental

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

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

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: A OUTRA MARGEM DO RIO.....	19
CAPÍTULO 1 - QUE LUGAR É ESSE? QUEM SÃO OS PATAXÓ E COMO SE DEU A FORMAÇÃO HISTÓRICA DA TI FAZENDA GUARANI	35
1.1 <i>Trioká Hahão Pataxi</i> : caminhando pela história e cultura Pataxó.....	37
1.1.1 Etnologia Pataxó.....	48
1.1.2 Cosmologia Pataxó	53
1.2 <i>Pataxó Muká Mukau</i> : história da Terra Indígena Fazenda Guarani e da comunidade indígena Pataxó em Carmésia.....	55
1.3 A sociedade envolvente: características gerais do município de Carmésia.....	60
CAPÍTULO 2 - DESVELANDO A EPISTEMOLOGIA DO LUGAR: DEBATE TEÓRICO SOBRE A TI FAZENDA GUARANI E O MUNICÍPIO DE CARMÉSIA.....	73
2.1 A gênese da questão: relação entre comunidades indígenas e sociedade envolvente no Brasil	73
2.2 O paradigma multiculturalista e as culturas emergentes	79
2.3 Delimitando o conceito de Lugar a partir das vivências e experiências da comunidade Pataxó da TI Fazenda Guarani.....	87
2.4 O papel central da percepção na formação do Lugar e sua derivada aproximação em relação à Cultura	95
2.5 Os estudos culturais e a emergência da abordagem etnogeográfica: a influência da Antropologia interpretativista e do conceito semiótico de Cultura de Clifford Geertz.....	110
CAPÍTULO 3 - O LUGAR REVELADO NO DISCURSO DOS SUJEITOS: COMUNIDADE INDÍGENA PATAXÓ E SOCIEDADE ENVOLVENTE DE CARMÉSIA.....	124
3.1 Cultura e identidade do Pataxó de Carmésia.....	127
3.2 A percepção dos Pataxó sobre a sociedade envolvente carmesense: lugar, não-lugar ou sem-lugar?.....	145
3.3 <i>“Nosso mundo é aqui”</i> : a aldeia como o Lugar de vida Pataxó.....	172
3.4 Entre o pertencimento e a fragmentação: notas finais sobre a ambivalente condição dos Pataxó em Carmésia.....	180
E PARA NÃO CONCLUIR.....	184
REFERÊNCIAS.....	191
ANEXOS.....	218
APÊNDICES	236

INTRODUÇÃO: A OUTRA MARGEM DO RIO

Um rio possui duas margens, e elas podem ser substancialmente distintas quando comparadas. De forma particular, pude observar este fenômeno *in loco* ao visitar a capital do estado do Pará, a charmosa cidade de Belém, nos primeiros dias do ano de 2018. Ao chegar à cidade, através de transporte aéreo, tive a oportunidade de vislumbrar um dos mais emocionantes e belos quadros que meus olhos já puderam contemplar: de um lado da baía do Guajará¹, a imponente capital paraense; do outro lado, uma parte da misteriosa e encantadora Floresta Amazônica. Aquilo me impactou. De um lado, estava presente o dinamismo e complexidade da vida na cidade - repleta de carros, prédios e pessoas, atarefadas com seus afazeres e seguindo o fluxo frenético da urbanidade; e, do outro, a calma e simplicidade da floresta, fechada pelo verde das árvores e dotada dos seus recursos naturais até aquele momento preservados.

Ao caminhar por Belém, em meio ao fascínio pela beleza daquele lugar, continuava a refletir acerca do antagonismo circunscrito entre as duas margens do rio. Ali, naquele momento, estava a experimentar uma realidade - a da cidade, mas seria igualmente encantador conhecer a outra margem, saber se lá haveria moradores - ribeirinhos ou indígenas, entender os fluxos sociais, a forma de organização da vida, as dificuldades, os prazeres de habitar ali. Naquela ocasião, infelizmente não foi possível atravessar para conhecer a outra margem da baía do Guajará.

Algum tempo depois, em junho de 2019, experimentei um sentimento semelhante, dessa vez ao defender junto ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) o trabalho de dissertação intitulado "*Aqui e Lá: Olhares e fronteiras entre a comunidade indígena Pataxó e a sociedade envolvente no município de Carmésia/MG*", orientado pelo professor Dr. José de Deus. Perante uma importante e contribuinte banca composta pelos professores Drs. Weber Soares, Salete Kozel e Lussandra Gianasi, no auditório do Instituto de Geociências (IGC), a sensação era similar àquela que pouco mais de um ano antes tinha vivenciado em Belém do Pará.

¹ Formada pelo encontro da foz dos rios Guamá e Acará.

Isso, pois, estava a refletir sobre a percepção que a sociedade envolvente de Carmésia, em Minas Gerais, apresentava acerca da comunidade indígena Pataxó domiciliada na Terra Indígena Fazenda Guarani, situada no município. A metodologia utilizada na construção da pesquisa fundamentou-se na abordagem qualitativa de orientação fenomenológica através do exercício etnogeográfico. A principal voz ouvida no âmbito da pesquisa, portanto, foi dos habitantes de Carmésia sobre os Pataxó, que relatavam a forma como a comunidade era enxergada, como se dava a convivência com os indígenas, a relação entre os dois lugares, os vínculos topofílicos e topofóbicos. Eram apresentadas, então, as percepções da sociedade envolvente carmesense sobre a comunidade indígena Pataxó.

Nessa construção, alguns (bons e pertinentes) questionamentos foram realizados pela banca examinadora, provocando-me no sentido de olhar e desvelar a outra margem do rio. E a embarcação que possibilitaria essa viagem seria, justamente, o doutoramento. Não é, portanto, um equívoco afirmar que esta tese é uma continuidade da dissertação de mestrado defendida por este autor. Porém, não apenas a sequência de maneira engessada/rígida, mas também o aprofundamento de aspectos que se mostraram relevantes no primeiro momento e que não puderam ser explorados, principalmente pela ausência de tempo hábil para sua execução². Nesse contexto, é relevante pontuar que, embora se trate de uma sequência, esta pesquisa é, acima de tudo, um novo trabalho no qual o foco reside, essencialmente, no olhar da comunidade Pataxó acerca do seu mundo vivido.

Em breves linhas, este foi o processo que desencadeou este estudo, que se inscreve no campo da Geografia Cultural e possui como eixo central de análise a formação do Lugar a partir das interações e dinâmicas aí desencadeadas, muitas vezes permeadas por uma “tensão simbólica” inerente, conforme observado no âmbito das relações sociogeográficas estabelecidas entre a comunidade indígena Pataxó domiciliada na Terra Indígena (TI) Fazenda Guarani e a sociedade envolvente do município de Carmésia, oriundas da percepção de um grupo sobre o outro.

Na análise da primeira margem do rio, realizada no mestrado, identificamos que a percepção estabelecida pela sociedade envolvente a respeito da comunidade indígena Pataxó

² Em virtude da necessidade de solicitação de autorização junto à FUNAI para execução da pesquisa e do tempo de resposta do órgão para liberação do trabalho, o que possivelmente extrapolaria os prazos para execução e defesa da pesquisa de mestrado.

se ancora na ideia de um “índio imaginado”, historicamente constituído desde os tempos da colonização portuguesa, que é o que comumente é difundido à população em geral sobre os povos indígenas brasileiros, sobretudo, nos livros adotados nas escolas no campo da educação formal e que acaba se tornando o senso comum na percepção constituída sobre os indígenas no Brasil.

Porém, no contexto das relações cotidianas entre a sociedade envolvente carmesense e a comunidade indígena, esse não é o Pataxó real, que se manifesta no dia-a-dia e interage com Carmésia, muito em virtude de um consolidado processo de aculturação vivenciado por essa etnia, cujo contato com a sociedade hegemônica possibilitou que os Pataxó se apropriassem dos códigos e modos de vida não-indígenas desde os tempos da colonização³, fazendo com que os cidadãos carmesenses, inclusive, questionem a legitimidade da indianidade Pataxó atualmente, trazendo ao eixo do debate a própria identidade dos Pataxó da TI Fazenda Guarani (DIAS NETO, 2019).

É importante pontuar que, neste trabalho, o conceito de aculturação é empregado tomando-se por pressuposição a existência de um contato entre dois sistemas de cultura que pode resultar em algum tipo de mudança, desejável ou não, positiva ou negativa (SANTOS; BARRETO, 2006). Neste sentido, mais do que um processo impositivo e inevitável, a aculturação pode ser percebida também como uma estratégia de resistência e resiliência quando, intencionalmente, um grupo cultural decide se apropriar de elementos de outra cultura, inclusive transformando-a ou adaptando-a a sua realidade, como no sincretismo religioso que originou a Umbanda no Brasil a partir da mescla de elementos do catolicismo e do candomblé (PRANDI, 1998). No caso dos Pataxó no sul da Bahia, conforme relata Grunewald (1999), embora a classificação como “índios aculturados” fosse empregada de forma pejorativa pelos não-indígenas (sobretudo grandes fazendeiros, com os quais os Pataxó mantêm um intenso conflito fundiário que perdura até os dias atuais) com o intuito de negar a sua especificidade étnica e, no extremo, o direito a suas terras; em contrapartida, essa apropriação foi um fator importante na sobrevivência da etnia frente ao violento processo de colonização brasileiro que se originou, inclusive, na sua região tradicional de ocupação, no litoral sul da Bahia. A aculturação Pataxó é um aspecto relevante neste trabalho e que será

³ Aspecto tratado por Grunewald (1999) para refletir sobre a condição histórica dos Pataxó a partir do contato interétnico estabelecido entre indígenas e não-indígenas no sul da Bahia.

por vezes retomado, uma vez que a identidade dessa etnia está relacionada às transformações históricas pelas quais passou ao longo de todos esses séculos pós-colonizatórios (GRUNEWALD, 1999).

Outro elemento importante e que permeia toda a nossa pesquisa, a ideia de comunidade indígena aqui empregada resulta daquela trabalhada pelo Instituto Socioambiental⁴ (ISA, 2018), que a caracteriza como um conjunto de pessoas que: 1. Mantêm relações de parentesco ou vizinhança entre si; 2. São 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. O conceito de comunidade indígena é empregado por Grunewald (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 necessário tratar de alguma questão específica de cada uma das aldeias, esse será o termo utilizado para designá-las.

Dessarte, conforme apresentado na nossa pesquisa de Mestrado (DIAS NETO, 2019), a partir da percepção estabelecida pela sociedade envolvente em relação à comunidade indígena Pataxó se denota uma tensão simbólica, ora baseada na possibilidade de convívio, ora baseada em uma espécie de “fingimento”, no qual um grupo tolera o outro dentro de suas possibilidades. Nesse contexto, vimos que as festas realizadas pela comunidade indígena se apresentam como uma zona de contato⁵ possível, muito em função de sua percepção topofílica por parte da sociedade envolvente que, neste ínterim, parece ter os seus anseios em ver os Pataxó através da figura do “índio legítimo” que permeia o senso comum atendidos, uma vez que nessas celebrações os indígenas vestem-se tradicionalmente, fazem pinturas corporais, utilizam artefatos típicos, entoam cânticos e realizam danças. Vale pontuar que as festas acontecem no interior da Terra Indígena, ou seja, existe um movimento de abertura do

⁴ Renomada instituição que trabalha a questão indígena brasileira.

⁵ Conceito que será abordado com maior profundidade mais adiante neste trabalho, mas que, em linhas gerais, pode ser entendido como um intervalo no tempo e no espaço em que se estabelecem interações entre dois grupos sociais distintos.

lugar para visitação, o que corrobora a ideia de zona de contato. Porém, essa condi o   sazonal e transitória, limitada aos momentos performáticos de realiza o dos eventos. No cotidiano, os Pataxó possuem uma rotina similar a dos moradores de Carmésia, que necessitam realizar suas compras nos mercados na sede urbana do município, pagar suas contas, utilizar serviços públicos básicos como posto de saúde e escolas, etc.

Ao longo desta tese, outros resultados da nossa pesquisa de Mestrado serão retomados e aprofundados, impondo-se como o principal parâmetro comparativo ao estudo que aqui se propõe. Segundo Mauss (2005), nas pesquisas realizadas no campo das Ciências Sociais as explica es se realizam por meio das compara es, pois   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 fen menos estudados. Deste modo, buscaremos no decorrer do trabalho dialogar e contrapor as percep es entre a sociedade envolvente e a comunidade indígena Pataxó, com a finalidade de deslindar como o Lugar   constituído a partir desses aspectos.

Em síntese, o que fica evidente   que na percep o dos moradores de Carmésia, comunidade indígena e sociedade envolvente se apresentam como dois lugares distintos de vida, que denotam campos simbólicos de atua o e, conseqüentemente, comportamentos singulares em cada um deles, tanto por parte dos Pataxó quanto dos próprios carmesenses (DIAS NETO, 2019).

Porém, como já mencionado anteriormente, nossa pesquisa de Mestrado se restringiu   análise da percep o da sociedade envolvente acerca da comunidade indígena. Então, retomando nossa metáfora inicial, resta-nos voltar o olhar para a outra margem do rio e buscar identificar a percep o da comunidade indígena Pataxó acerca da sociedade envolvente de Carmésia, considerando todas as questões culturais e identitárias que lhes são específicas. Defendemos que desse confronto de percep es será possível estabelecer uma reflexão mais aprofundada sobre como os lugares são delimitados e formados, sobretudo quando compostos por grupos étnicos e culturais distintos. Essa análise nos possibilitará uma aproxima o do que estamos aqui denominando por Epistemologia do Lugar, uma vez que buscaremos compreender os elementos revelados através das percep es que se interconectam para atribuir significado, influenciando na rela o entre as pessoas e o seu mundo vivido, ou seja, nosso intento   mensurar os aspectos revelados na percep o da

sociedade envolvente e da comunidade indígena que embasam as interações e dinâmicas sociogeográficas, deslindando um conhecimento sobre como esse Lugar é constituído.

Assim, se todo o esforço de captar as percepções da sociedade envolvente em relação aos Pataxó realizados em nossa pesquisa de mestrado for feito no sentido inverso, isto é, se a trajetória analítica considerar as percepções dos Pataxó em relação à sociedade envolvente, à sua própria identidade e ao seu processo de deslocamento e constituição na TI Fazenda Guarani, abre-se a oportunidade de apresentar uma compreensão mais profunda desse Lugar com base no confronto de ambas as percepções.

Nessa linha, é plausível defender a hipótese de que a realização desse esforço permitiria que nos aproximássemos da Epistemologia desse Lugar, constituída através da tensão entre o que percebe a sociedade envolvente a respeito do Pataxó e o que percebe o Pataxó a respeito de si mesmo e da sociedade envolvente. É provável que esse exercício nos possibilite vislumbrar a lógica socioespacial que confere existência a esse Lugar, o que pode contribuir para que se conheça melhor e mais profundamente a racionalidade implícita à formação dos Lugares em contextos similares. Além disso, essa análise oportunizará também a compreensão de como se configuram as relações de poder inerentes a interação sociogeográfica culturalmente distinta e como essa conformação territorial pode contribuir para atribuir sentidos ao Lugar.

Deste modo, o objeto de pesquisa desta tese se refere à natureza das relações sociogeográficas entre a comunidade indígena Pataxó e a sociedade envolvente de Carmésia, temática que há muito tem sido matéria de reflexão no domínio das Ciências Humanas no Brasil e já fora, inclusive, abordada por iminentes pesquisadores, tais como Darcy Ribeiro (RIBEIRO, 1996) e, mais recentemente, Rodrigo Grunewald (GRUNEWALD, 1999), mostrando-se como relevante para a compreensão das dinâmicas que se desenvolvem na ocasião de aproximação territorial entre estes dois segmentos: comunidades indígenas e sociedade hegemônica brasileira; bem como para a avaliação de seus desdobramentos inerentes (geográficos, sociológicos, antropológicos, etc.). Ribeiro (1996), inclusive, recomenda que esse tipo de pesquisa seja recorrentemente desenvolvida no intuito de se refletir sobre essa relação, haja vista a incompletude dos estudos que se estabelecem, sobretudo, por ocasião das transformações sociais que lhes são inerentes.

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).

Percebe-se, então, a importância de trabalhos que tenham por propósito refletir sobre a relação entre comunidades indígenas e sociedade envolvente no cenário brasileiro, aspecto que também justifica esta pesquisa e que será melhor debatido na sequência.

Ademais, nesse contexto, torna-se oportuno avaliarmos as dinâmicas territoriais vivenciadas pelos Pataxó, etnia pertencente ao tronco Macro-Jê⁶ e à família Maxakali (MARTINS, 2015), denominados como os “índios do descobrimento” (GRUNEWALD, 1999) em função de sua posição geográfica e histórica no processo de colonização portuguesa do Brasil, aspecto que será aprofundado mais adiante.

Observa-se que o contato cultural, desde os primórdios do período colonizatório, passou a ser narrado como parte integrante da história Pataxó (PATAXÓ, 1997; PATAXÓ, 2000), vinculando-se estreitamente aos seus modos de vida a partir das condições adversas que a etnia teve de enfrentar para viabilizar a manutenção de seus costumes e tradições e ao seu “espírito guerreiro”, que os motivou a adotar uma postura de encorajamento e enfrentamento dessas situações, mostrando resiliência e capacidade de adaptação, ainda que tenham tido de enfrentar situações de extrema dificuldade como, por exemplo, a desterritorialização e sua consequente reterritorialização⁷ compulsória em espacialidades distintas por efeito da criação do Parque Nacional do Monte Pascoal pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais (IBAMA), em 1961, e do “Fogo ou Massacre de 51”, em 1951. Esses acontecimentos históricos marcantes reduziram as terras Pataxó no sul da Bahia e culminaram no que Grunewald (1999) denominou de “Diáspora Pataxó”, que foi o

⁶ Tronco que agrega várias famílias etnolinguísticas domiciliadas nos antigos “sertões do leste” brasileiro como os “Botocudos” (Borun), Maxakali, Puri-Coroado, Kamakã. Grupos étnicos ainda hoje sediados nestes recortes territoriais como os próprios Pataxó, os Pataxó Hã-Hã-Hãe, os Maxakali e os Krenak integram este tronco/famílias linguísticas.

⁷ Aqui empregamos os conceitos de desterritorialização e reterritorialização conforme abordado por Rogério Haesbaert, para o qual “*não há desterritorialização sem reterritorialização*” (HAESBAERT, 2007, p. 20).

processo de desterritorialização dos indígenas de seu sítio original e reterritorialização em outras localidades do território brasileiro, como na TI Fazenda Guarani, na década de 1970.

E vale ressaltar que durante séculos de contato com diversos segmentos sociais, desde outras etnias indígenas no período pré-colonizatório, passando pelos colonizadores até os turistas (nacionais e internacionais) e cidadãos metropolitanos, os Pataxó sempre tiveram como desafio a adaptação a contextos que lhes foram muitas vezes desfavoráveis e hostis, além da luta para manutenção e afirmação de sua identidade indígena, ou seja, o estabelecimento de estratégias de convívio com outros grupos para continuar a existir como povo são traços marcantes dessa etnia.

As categorias de análise geográficas que serão trabalhadas e nos auxiliarão na abordagem proposta são as de Lugar e Território - bem como os processos a eles vinculados, como a desterritorialização e a reterritorialização, conforme caracterizados e definidos por Haesbaert (2007); e a deslugarização e a relugarização, segundo abordado por Souza (2015).

É importante ressaltar que ambas as categorias - Lugar e Território (e suas derivações) - possuem autonomia epistemológica e não dependem uma da outra para serem pensadas. É possível a constituição de um Lugar sem a formação de um Território e também a composição de um Território sem que o Lugar esteja presente (SOUZA, 2015).

Porém, no caso dos Pataxó, o conceito de Território é central para que seja possível se refletir sobre o movimento de migração realizado por esses indígenas do seu espaço de vivência originário para outras regiões do Brasil, incluindo o próprio estado da Bahia e Minas Gerais, onde se situa a TI Fazenda Guarani. Portanto, o território é um vetor de leitura da perspectiva de Lugar para os Pataxó, em função de terem experienciado a desterritorialização e reterritorialização da Bahia às Minas Gerais. Não é possível pensar na constituição do Lugar para os Pataxó em Carmésia sem considerar a dinâmica territorial que os mesmos vivenciaram.

Dessarte, a abordagem do Lugar aqui empregada se servirá da perspectiva fenomenológica da Geografia Humanística que, permeada por um universo simbólico (HOLZER, 1999) e, por conseguinte, orientada pela apropriação subjetiva e intersubjetiva do espaço geográfico, encontra lastro na ideia de **mundo vivido**.

Neste estudo de doutorado, portanto, estamos diante de uma estrutura conceitual e metodológica que se propõe a aproximar duas categorias de análise geográficas, Lugar e Território; e suas derivações - desterritorialização, reterritorialização, deslugarização, relugarização. Para compreender os processos de deslocamento vivenciados pelos Pataxó que os impeliram a se estabelecer na TI Fazenda Guarani, em Carmésia, defendemos que não há outro caminho que não seja refletir sobre essa dinâmica à luz dos conceitos de Lugar e Território, sobretudo em função das profundas assimetrias existentes nas relações de poder entre os indígenas e a sociedade envolvente no sul da Bahia que os forçaram a esse deslocamento; bem como da percepção constituída pela sociedade envolvente de Carmésia a respeito da comunidade indígena Pataxó, calcada na tolerância e na instrumentalidade das relações (DIAS NETO, 2019).

O Território, conforme será explorado mais adiante, pressupõe o exercício do poder para controle do espaço vivido (SOUZA, 2015). A TI Fazenda Guarani, homologada como terra indígena desde 1991, é um território no qual os Pataxó atualmente exercem o controle. Porém, queremos entender sob uma perspectiva cultural, como esse processo tem se consolidado e quais as formas empregadas pelos indígenas para fazer desse Território o seu mundo vivido, o seu Lugar. Esse novo espaço de vida dos Pataxó, de características geográficas distintas do seu território originário, seguramente impõe desafios à preservação de seus modos de vida, bem como manutenção da sua cultura e identidade. Nesse caso, temos que a reinvenção da identidade étnica é um dos caminhos possíveis na recuperação da relação entre os Pataxó e o Lugar (relugarização), restando-nos compreender como esse processo se estabelece. Deste modo, a aproximação entre Território e Lugar para avaliação das relações sociogeográficas entre a comunidade indígena Pataxó domiciliada na TI Fazenda Guarani e a sociedade envolvente do município de Carmésia, mais do que uma possibilidade, se apresenta como uma necessidade de primeira ordem.

E vale sublinhar que este não é um intento inédito. A relação entre Lugar e Território há muito tem sido objeto de reflexão de estudos e pesquisas no campo da Geografia (PEKELMAN et al, 2009; TORRES, 2011; FERNANDES, 2013; SERPA, 2017). De acordo com Ângelo Serpa, iminente geógrafo humanista brasileiro, Lugar e Território são categorias que se aproximam em virtude de remeterem a experiências geográficas que carregam em si a marca do **espaço vivido**, o que acaba denotando uma abordagem existencialista que se

vincula à forma como os sujeitos vivenciam e experimentam o mundo, fazendo dele Lugar e Território (SERPA, 2017). Essa experiência dos seres humanos no espaço remete ao conceito de Geograficidade de Eric Dardel (DARDEL, 1952), explorado com maior acuidade no capítulo 2 desta tese.

Nessa perspectiva, Serpa (2017) sugere que as categorias de Lugar e Território são abstrações delimitadas a partir da experiência humana no espaço que por vezes se aproximam, por vezes se distinguem. A representação espacial, portanto, mostra-se como um dilema uma vez que o mundo é constituído a partir da experiência. Se o Território é o espaço em que se estabelecem relações de poder e o Lugar é o espaço vivido, conforme convencionado entre os geógrafos (SERPA, 2017), seria possível conceber alguma sociedade em que a vida é possível sem o exercício do poder? Ou seria possível a existência do poder sem a experiência do mesmo?

Então, mais do que associar *a priori* os conceitos de lugar e território a qualidades específicas (lugar = vivido; território = poder), acredita-se que as relações que se estabelecem entre os agentes/sujeitos/grupos/indivíduos/classes são marcadas pelo predomínio (instável) da igualdade e da diferença e que a dialética entre diferença e igualdade é o que vai estabelecer lugar e território como modos geográficos de existência (SERPA, 2017, p. 587).

O que fica claro é que a forma na qual os sujeitos se apropriam do mundo a partir da experiência é anterior à sua categorização e às representações estabelecidas com a finalidade de organizar o espaço geográfico que, em suma, é o espaço da vida, o que nos permite a conclusão de que Lugar e Território, embora sejam categorias de análise autônomas e independentes, podem coexistir.

E, no caso da comunidade indígena Pataxó, analisar essa correlação é fundamental para o intento deste trabalho, que tem como objetivo geral identificar elementos que possam contribuir com a compreensão daquilo que nomeamos por Epistemologia do Lugar, a partir do confronto da percepção entre dois grupos culturalmente distintos, a saber: comunidade indígena Pataxó e sociedade envolvente de Carmésia/MG.

É importante que a articulação entre as categorias de Lugar e Território esteja bem delimitada, para que alcancemos os objetivos deste trabalho. Avaliar a Epistemologia do Lugar

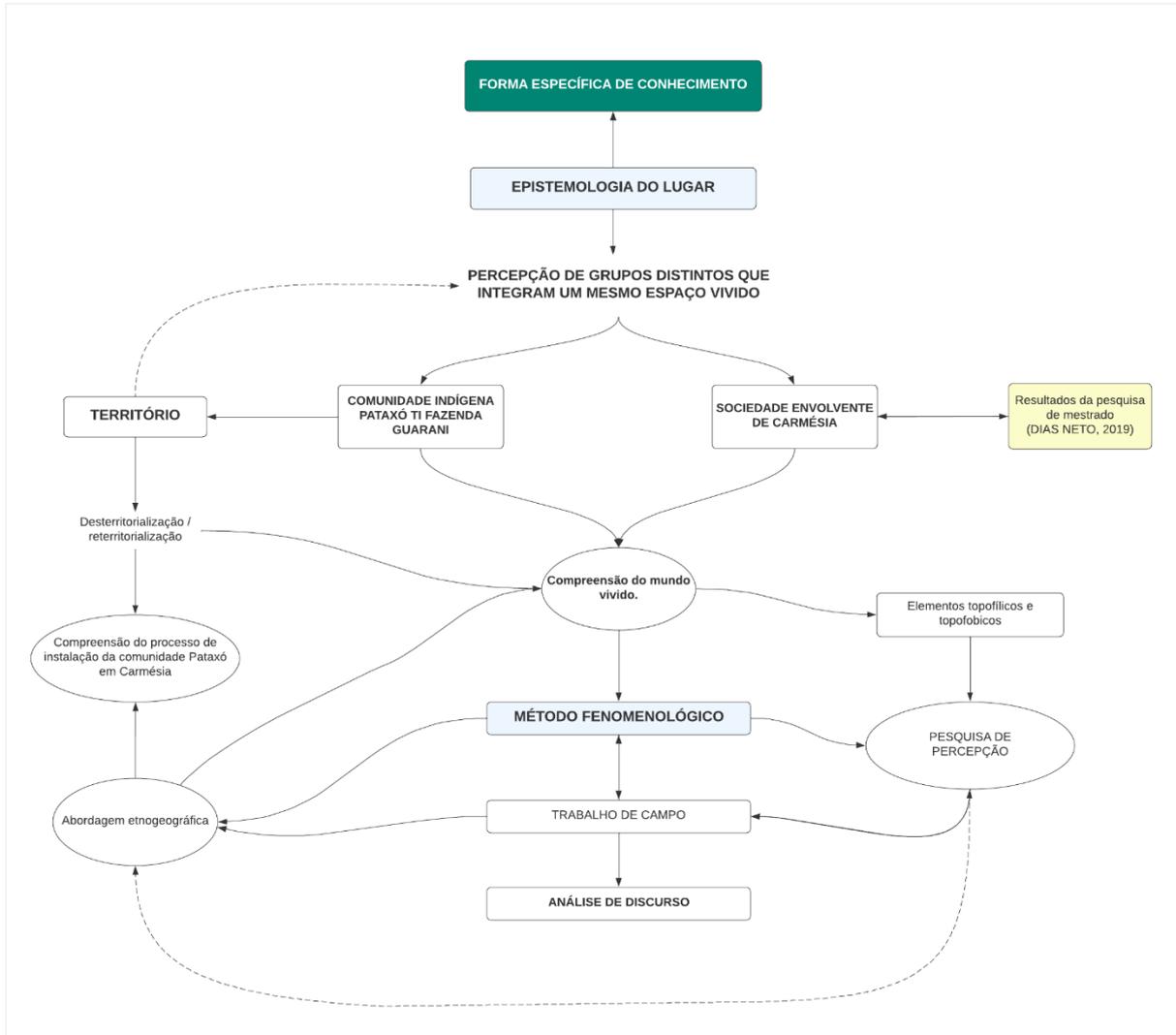
à luz das relações sociogeográficas estabelecidas entre comunidade indígena Pataxó e sociedade envolvente de Carmésia demanda que seja empreendida a análise do processo que culminou no deslocamento da etnia do seu Território tradicional à Minas Gerais, uma vez que se trata de um elemento fundamental constitutivo da própria história Pataxó, como veremos mais adiante, no capítulo seguinte desta tese, ou seja, considerar o Lugar sem a abordagem do Território se faria um intento incompleto no caso de qualquer pesquisa que tenha os Pataxó como objeto.

Quanto aos objetivos específicos deste estudo, destacam-se:

- Avaliar, a partir de uma perspectiva etnogeográfica, a natureza das relações sociogeográficas entre os Pataxó da TI Fazenda Guarani e a sociedade envolvente carmesense.
- Refletir sobre a percepção do Lugar estabelecida pelos Pataxó da TI Fazenda Guarani, com ênfase na sua interação com a sociedade envolvente carmesense;
- Interpretar o Lugar a partir de referenciais simbólicos e culturalmente distintos.
- Diagnosticar os vínculos topofílicos e topofóbicos da comunidade indígena Pataxó em relação ao município de Carmésia, qualificando-os;
- Identificar como o processo de desterritorialização do sul da Bahia e reterritorialização no Vale do Rio Doce, em Minas Gerais, apresenta interferências na percepção constituída pelos Pataxó em relação à sociedade envolvente carmesense e na constituição da identidade (cultural/territorial) dos próprios Pataxó da TI Fazenda Guarani.

Na sequência, segue apresentado um mapa conceitual que tem por propósito clarificar o entendimento do percurso metodológico adotado nesta pesquisa.

Figura 1 - Mapa conceitual: em busca de uma Epistemologia do Lugar



Fonte: DIAS NETO (2023).

A ideia de Epistemologia remete à busca por conhecimento, centrando-se na investigação de questões relacionadas a natureza ou origem de algo. Por essa razão, pensar em uma Epistemologia do Lugar nos leva a refletir sobre as formas de constituição dos lugares, sobretudo com base no papel que desempenham sobre as dinâmicas sociogeográficas. Essas dinâmicas, que emergem das vivências dos sujeitos e das relações entre as pessoas e o espaço com o qual elas interagem, constituem-se, portanto, das percepções aí estabelecidas.

A noção de Epistemologia do Lugar enfatiza a importância da subjetividade na construção do conhecimento sobre o mundo vivido. Isso significa que a maneira como uma pessoa percebe e experimenta o lugar é moldada por suas próprias vivências, história pessoal,

valores culturais e conexões emocionais, o que confere sentido à vida tanto individual quanto coletiva. Ademais, a Epistemologia do Lugar também reconhece a natureza mutável e dinâmica dos lugares, que não são estáticos, mas sim influenciados por mudanças sociais, culturais e políticas ao longo do tempo, ou seja, na mesma medida que o Lugar é permanência e estabilidade, é também dinâmica e movimento - esses aspectos também serão mais bem aprofundados adiante, nos próximos capítulos desta tese.

A questão que orienta este trabalho, portanto, é: Como a percepção mútua estabelecida entre a comunidade indígena Pataxó e a sociedade envolvente carmesense se articulam na composição da Epistemologia do Lugar?

De forma transversal, buscar responder essa pergunta implica também no esforço em deslindar as relações sociogeográficas entre estes dois segmentos, conforme sugerido pelo próprio Darcy Ribeiro (RIBEIRO, 1996), o que permitirá refletir se a convivência entre grupos culturalmente distintos produz afastamentos ou aproximações, contradições ou similaridades. O que está na base deste trabalho de pesquisa é a interação sociogeográfica subjetiva/intersubjetiva e a forma como essa relação se desenvolve e possibilita a formação dos lugares.

Ademais, será possível avaliarmos também, com base no confronto das percepções, as eventuais estratégias estabelecidas pelos grupos para interagirem um com o outro, de modo a refletirmos sobre os mecanismos de reprodução envolvidos e que delineiam esse convívio. Em um segundo plano, a avaliação das percepções servirá para revelar as dinâmicas estabelecidas para a interação entre comunidade indígena e sociedade envolvente em suas múltiplas facetas e dimensões, permitindo-nos um olhar mais aprofundado e crítico sobre a questão. Em síntese, acreditamos que essa reflexão poderá contribuir com os debates sobre como os lugares são constituídos, abrindo caminho para uma noção sobre a morfologia do Lugar a partir de referenciais culturais distintos.

Nesse campo, abre-se espaço para uma interação profícua entre a Geografia e os estudos culturais conforme sugere Claval (2002), sobretudo àqueles desenvolvidos no âmbito da Antropologia Interpretativista do antropólogo estadunidense Clifford Geertz (GEERTZ, 2008).

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).

A hermenêutica *geertziana* é, portanto, para Claval (2002), uma significativa chave de interpretação para a Geografia Cultural em sua abordagem Etnogeográfica, tornando-se, assim, um caminho profícuo às pesquisas geográficas que se propõem a versar sobre o Lugar enquanto mundo vivido, como é o caso desta pesquisa.

Por essa razão, a busca pelo significado envolto nas relações socioespaciais estabelecidas entre os Pataxó e a sociedade envolvente (e vice-versa) será realizada por intermédio da perspectiva etnogeográfica empregada nas campanhas de campo realizadas no âmbito deste trabalho (tanto no mestrado, quanto também no doutorado)⁸, cuja proposta é 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 primeiro criador, é um dos grandes responsáveis pela ampliação do uso do termo **etnogeografia**. Por ora, é importante sinalizar que a etnogeografia tem sido utilizada como aporte metodológico em diversas pesquisas estabelecidas no campo da Geografia Humanística/Cultural centradas na perspectiva do Lugar (ALARCÃO, 1992; YANGUAS, 1992; ALMEIDA, 2008; CASTRO; DEUS, 2009; PALADIM JR., 2010; RAMOS, 2015).

Desta maneira, a metodologia 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

⁸ Importante frisar que esta pesquisa de doutorado manteve os fundamentos metodológicos da nossa pesquisa de mestrado, bem como sua fundamentação teórica, uma vez que a proposta é justamente ampliar o alcance do trabalho iniciado no mestrado, através da complementação do mesmo mediante a inclusão da percepção da comunidade indígena Pataxó acerca da sociedade envolvente de Carmésia.

constituindo enquanto base teórica e metodológica de importantes geógrafos, “entre os quais se destacam Sauer, Dardel, Lowenthal e Kirk” (HOLZER, 2010, p. 37). O caminho para aplicação da abordagem fenomenológica é o trabalho de campo fundamentado, nesta pesquisa, na perspectiva Etnogeográfica proposta por Paul Claval que, por seu turno, estrutura-se a partir da Antropologia interpretativista de Geertz (2008).

Desta forma, foram realizados trabalhos de campo para compor esta pesquisa orientados pela abordagem etnogeográfica, com o propósito de conhecer a forma pela qual a comunidade indígena Pataxó e a sociedade envolvente de Carmésia se percebem e estabelecem relações com o seu mundo vivido. Conforme observamos nos resultados da nossa pesquisa de mestrado, a comunidade indígena e a sociedade envolvente podem ser classificadas como dois Lugares distintos de vida (DIAS NETO, 2019). Sendo assim, para que seja possível compreendermos os significados que intermediam a relação socioespacial entre os sujeitos e esses dois Lugares, foi necessário qualificarmos essa interação a partir da avaliação dos sentimentos mútuos em relação a eles, se são de topofilia ou de topofobia (TUAN, 2012), de pertencimento e valorização afetiva ou repulsa e aversão.

Durante as incursões a campo, empregamos a 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 de Carmésia (etapa realizada no mestrado) e com os indígenas domiciliados na TI Fazenda Guarani (etapa realizada no doutorado), no intuito de captar as percepções e valores que os indivíduos possuem acerca desses Lugares. 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, captada por intermédio da análise da relação sociogeográfica entre comunidade indígena Pataxó e sociedade envolvente do município de Carmésia revelada no discurso dos entrevistados.

Importante sublinhar que, intencionalmente, diluiremos alguns dos aspectos metodológicos que fundamentam este trabalho ao longo de toda a nossa tese, de modo que sua apropriação se apresente 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. Deste modo, elementos específicos relativos à metodologia empregada nesta pesquisa serão apresentados sempre que isso se fizer pertinente. 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 a metodologia possibilite a compreensão do fenômeno estudado, com que os elementos metodológicos sirvam à pesquisa; e não o contrário. 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.

Por fim, pontua-se que todos os aspectos envolvendo o processo de registro deste estudo nos respectivos comitês de ética em pesquisa⁹, bem como a anuência das instituições responsáveis pela autorização para realização do mesmo, encontram-se apresentados nos apêndices ao final deste documento.

⁹ Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Minas Gerais (CEP-UFMG) e Comitê Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP).

CAPÍTULO 1 - QUE LUGAR É ESSE? QUEM SÃO OS PATAXÓ E COMO SE DEU A FORMAÇÃO HISTÓRICA DA TI FAZENDA GUARANI

Neste capítulo, adentraremos ao universo Pataxó a partir da apresentação dos aspectos étnicos e geohistóricos da etnia, 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, que também será melhor apresentado neste tópico.

Nesse intuito, o conceito de transfiguração étnica de Darcy Ribeiro (RIBEIRO, 1995; 1996) 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.

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 se fundamenta no “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 se estabeleceu de forma 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 fossem 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 sobre o fato de que foi através dela que outras etnias, como os Pataxó, buscaram alternativas para (re)existir.

Não obstante, essas transformações trazem ao eixo do debate contemporâneo a questão latente da etnogênese Pataxó e a originalidade do ser indígena para esta etnia. Grunewald (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)

Neste sentido, Grunewald (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 a sua própria identidade. Nessa linha, temos que a “invenção de tradições” é uma característica primordial dos Pataxó e que, embora os seus costumes e modos de vida hoje sejam um subproduto das suas tradições originais, a própria “domesticação do processo de aculturação”, por assim dizer, é um elemento singular e que os diferencia.

1.1 *Trioká Hahão Pataxi*¹⁰: caminhando pela história e cultura Pataxó

Para refletir sobre a história Pataxó, será necessário regressarmos em cinco séculos, retornando à chegada dos portugueses ao Brasil. Não por menos os Pataxó são conhecidos como os “índios do descobrimento” (GRUNEWALD, 1999).

É notório que os povos indígenas do extremo sul baiano são personagens marcantes na história do Brasil pós-colonização. Relembremos: saindo de Lisboa em 9 de março de 1500 rumo às Índias, a frota portuguesa ancora suas caravelas na costa brasileira em 25 de abril, na atual Baía de Santa Cruz Cabralia, então chamada de Porto Seguro, três dias após avistar do Atlântico o Monte Pascoal, conforme relatam os nossos livros formais de História do Brasil. Após celebrar uma missa em 26 de abril, domingo de Páscoa, são empreendidas pelos portugueses tentativas frustradas de estabelecer contato com os nativos e levantar informações sobre produtos comerciais e metais preciosos. Posteriormente, é realizada uma segunda missa, em 1 de maio e, na sequência, a comitiva portuguesa constrói uma cruz de madeira e um altar próximo à foz do Rio Mutari, com a presença de muitos indígenas. No dia seguinte, a esquadra de Cabral retoma sua viagem às Índias. Esse evento é um marco na nossa história, pois ficou conhecido como o “Descobrimento do Brasil”.

Porém, é na icônica carta de Pero Vaz de Caminha (1500) ao Rei Dom Manuel sobre a descoberta do Brasil que se apresentam as primeiras referências aos indígenas do extremo sul da Bahia. Esse insigne documento aponta que os nativos que estabeleceram os primeiros contatos com os portugueses foram os índios Tupis, mais precisamente os Tupiniquins¹¹, como se tornariam posteriormente conhecidos e referenciados na documentação colonial subsequente da região (SAMPAIO, 2000). Esses indígenas dominavam todo o litoral dos atuais municípios de Belmonte, Porto Seguro e Santa Cruz Cabralia, além de outras porções da costa, sendo os primeiros habitantes que se tornaram conhecidos e, conseqüentemente, subjugados pelo colonizador.

¹⁰ 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.

¹¹ Tupinaki segundo Nimuendajú (1980).

Todavia, segundo Sampaio (2000), o domínio dos Tupis não se ampliava para além da faixa litorânea citada, sendo interrompido na “foz do rio Paraíba pelos Goitacá, pelos Aimoré no sul da Bahia e norte do Espírito Santo, e pelos Tremembé na faixa entre Ceará e Maranhão” (FAUSTO, 1998, p. 382), não estendendo também os seus domínios muito para o interior, território de outras etnias que, à época, os portugueses classificavam apenas pela designação genérica de *Tapuias*, nomenclatura utilizada para índios não-Tupi que, inclusive, imporiam severas dificuldades ao domínio colonial, que demoraria mais de um par de séculos para estabelecer o seu controle.

Conforme informações sobre a etnologia indígena do litoral brasileiro pré-colonização, alguns séculos antes da chegada dos portugueses os Tupis teriam avançado (MÉTRAUX, 1933), oriundos do sul, pela costa leste e nordeste, desalojando diversas outras etnias, em geral dadas como afiliadas ao tronco Macro-Jê (URBAN, 1992) e, apesar de terem estabelecido o domínio sobre a faixa litorânea, incursões belicosas dos povos do interior ainda eram comuns no limiar do século XVI (SAMPAIO, 2000).

Para compreender melhor a origem do povo Pataxó, é relevante aprofundarmos nosso entendimento sobre algumas características fundamentais dos Tupis e dos *Tapuia*, sobretudo no que tange à sua forma de organização social. Dessarte, de um lado os Tupis mantinham uma maior estabilidade, concentrando-se em aldeias grandes onde poderiam viver de mil a três mil indígenas, nas quais mantinham um estilo de vida sedentário com base no controle de um território específico; do outro, os povos do interior organizavam-se em pequenos grupos familiares, compostos por algo em torno de dezenas ou, no máximo, uma centena de indivíduos, o que lhes proporcionava uma maior mobilidade para o desenvolvimento do seu estilo de vida nômade. Assim, enquanto os Tupis tendiam a controlar um território fixo, os *Tapuias* raramente adotavam um mesmo local como moradia por mais de uma estação agrícola e, mesmo nesse período, estabeleciam uma grande movimentação ao seu derredor. Deste modo, a principal atividade econômica dos Tupis se fundamentava na agricultura, mediante a plantação de grandes roças de mandioca e milho, enquanto os povos do interior viviam, basicamente, da caça e da coleta.

Do ponto de vista cultural e linguístico, os Tupis constituíam um grande grupo homogêneo distribuído por toda a costa, ainda que com algumas variações em algumas unidades políticas; já os grupos do interior só podem ser tomados como unidades a partir de

características genéricas, como as citadas anteriormente, ou por contraste ao conjunto Tupi, mesmo assim com o risco de ocorrência de distorções (SAMPAIO, 2000).

Embora seja difícil dimensionar a diversidade cultural e linguística dos grupos não-Tupi em função do pouco material disponível sobre esses povos, alguns estudiosos como Urban (1992) defendem a tese de que a região compreendida hoje pelo sul da Bahia, leste e nordeste de Minas Gerais e o Espírito Santo - dominada pelas grandes bacias dos rios Doce, Mucuri, Jequitinhonha, Pardo e de Contas - tenha sido o sítio original de concentração dos grupos que compõem o tronco Macro-Jê, o que explicaria sua grande diversidade linguística e que compreende as famílias Botocudos, Maxakalí, Puri, Kamakã, possivelmente Pataxó - embora o dialeto não seja suficientemente conhecido para uma classificação precisa, dentre outras; além de línguas isoladas, cujos escassos registros hoje disponíveis também não permitem maiores esclarecimentos.

Voltando à questão da organização social dos povos no período colonizatório, a estruturação das grandes aldeias Tupis tornou-os presa fácil para a conquista portuguesa, iniciada de forma pacífica, através do trabalho dos catequistas jesuítas e, posteriormente, quando já não era possível a resistência, no âmbito militar. Nesse processo, as grandes concentrações indígenas foram dizimadas, incluindo-se, aí, o papel das epidemias europeias que se alastravam rapidamente pelo território colonizado, de tal modo que, ao final do século XVI, praticamente já não havia mais tupiniquins livres na costa baiana. Segundo Leite (1945), dentre as dezenas de aldeias missionárias instaladas nas cercanias de Porto Seguro no início da colonização, apenas as de São João Batista e Patatiba sobreviveram, mesmo assim fragilizadas e depopuladas, tornando-se vilas a partir da expulsão dos jesuítas no século XVIII, quando adotaram as denominações de Trancoso e Vila Verde, mantendo-se nas mesmas uma sustentação precária da condição indígena por parte dos seus moradores.

Sendo assim, uma vez subjugados e fragilizados - em outras palavras, praticamente exterminados - os tupiniquins e as incipientes povoações costeiras dos colonos tornaram-se, por seu turno, alvos quase indefesos para os imprevisíveis ataques dos grupos indígenas do interior (SAMPAIO, 2000). Os temíveis Aimorés - termo genérico para designar os grupos indígenas não-Tupis no sul da Bahia e norte do Espírito Santo dentre os quais estavam, inclusive, os próprios Pataxó - nesse período, surgiam repentinamente e realizavam ataques, destruindo moradias e plantações e rapidamente se dispersando pelas matas, nas quais o seu

conhecimento servia como uma forma de proteção, pois eram capazes de se mover de forma célere e se esconder na floresta, que também servia como uma barreira para que as epidemias se propagassem e desencorajava os colonos a qualquer tentativa de reação. Essa foi a conjuntura dominante nas capitanias de Ilhéus e Porto Seguro durante os séculos XVII e XVIII, perdurando até o início do século XIX, o que acabou decretando a sua derrocada. Segundo Grunewald (1999):

E vale lembrar que se os Botocudos (inicialmente chamados de Aimoré ou Tapuia) de Porto Seguro sempre tiveram desde o século XVI em conflitos com os donatários da Capitania de Porto Seguro que promoveram entradas em busca de ouro e pedras preciosas, entre os séculos XVII e XVIII, esse quadro foi interrompido devido às falências das capitanias de Porto Seguro, Ilhéus e Espírito Santo em vista da interrupção de investimentos da Coroa na região (Paraíso, 1998) e aos próprios ataques dos índios das famílias Maxacali (Kapoxó, Kumanaxó, Makuni, Malali, Maxacali, Panyame), Kamakã (Kamakã, Kutaxó), Pataxó e da grande família dos Botocudos (em especial dos Gueren no que diz respeito ao Nordeste), conhecidos por Aimoré em todo o período colonial, que viviam em pequenos bandos no interior das matas próximas a toda essa faixa costeira (Dantas, Sampaio e Carvalho, 1998). (GRUNEWALD, 1999, p. 126).

Todavia, à época, o combate aos “bandos selvagens” deixa de ser uma tarefa apenas dos colonos, passando a interessar ao próprio governo real, que visando a abertura de rotas terrestres entre a capital, as minas e o isolado Nordeste, determina o estabelecimento de fortificações (quartéis) nos cursos médios de todos os principais rios entre o Doce e o Pardo, a partir dos quais se dirigem, sistematicamente, ataques aos povos indígenas da região.

Nesse mesmo período, a região passa a ser percorrida com regularidade por representantes do governo, com destaque para pesquisadores estrangeiros cujos relatos se apresentam atualmente como uma importante referência para o conhecimento etnológico daqueles povos indígenas que, à época, ainda permaneciam em sua maioria autônomos, trazendo uma boa ideia de sua distribuição territorial. Nesse contexto, sublinha-se o notável príncipe alemão Maximiliano Wied-Neuwied e sua incursão realizada entre 1815 e 1817, na qual percorreu os atuais estados do Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais e Bahia; bem como os relatos de Luiz Navarro (1846) em viagem entre Bahia e Rio de Janeiro em 1808 e Johann Spix e Carl Martius (1976) entre 1823 e 1831, os quais tornaram possível a

compreensão da distribuição geográfica dos povos não-Tupi na área, tal qual predominante durante todo o período colonial e ainda prevalecente ao seu final.

Especificamente sobre os Pataxó, Maximiliano Wied-Neuwied relatou que os mesmos caminhavam pelas matas e os seus grupos surgiam alternadamente, nas regiões de Alcobaça, Prado, Comechatiba, Trancoso, etc., interagindo com moradores que lhes davam comida e com os quais trocavam miudezas por cera e outros produtos da mata (WIED-NEUWIED, 1989). Ainda segundo os relatos do viajante, embora a população local mantivesse boas relações com os Pataxó, a costa entre Prado e o Rio Frade era considerada “muito perigosa por causa dos selvagens” (GRUNEWALD, 1999, p. 127).

Porém, segundo o portal Povos Indígenas do Brasil, do Instituto Socioambiental, o primeiro registro sobre os Pataxó é anterior e remonta ao ano de 1577, quando Salvador Correa de Sá localizou-os nas imediações do Rio Doce, juntamente com outras nações tapuias, como os Apuraris e os Puris. Esse fato é relevante, pois, constitui a primeira referência precisa à presença dos Pataxó no âmbito geográfico de sua distribuição tradicional.

Nessa linha, segundo Sampaio (2000), os Pataxó dominavam toda a faixa correspondente ao atual extremo sul baiano, entre a margem norte do São Mateus e o João de Tiba, à altura do qual mantinham disputas com os Botocudos - autodesignados Gren. No sentido leste-oeste, o território Pataxó se estendia da costa até as proximidades da Serra dos Aimorés, atual limite entre os estados da Bahia e Minas Gerais, já que daí para oeste, nos cursos médios do Mucuri ou do Jequitinhonha, não há referências comprováveis à presença destes índios (GRUNEWALD, 1999).

Importante pontuar que essa região era ocupada também por grupos Maxakali, que segundo os registros históricos guardavam certa semelhança com os Pataxó, inclusive linguística. Ademais, as etnias constituíam também alianças para a realização de investidas contra os Botocudos. A proximidade étnica entre os Pataxó e os Maxakali é apresentada por Carvalho (2021):

O príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied assinalou a existência de similaridades culturais entre os Pataxó e os Maxakali, tais como 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 (1958, p. 276-277). É importante, contudo, lembrar que, ademais do fato de serem essas características muito amplamente compartilhadas pelas tribos da costa oriental, como o príncipe bem assinalou, outras tantas podem ser decorrentes de mútuos empréstimos nos contextos de interação. (CARVALHO, 2021, p. 1).

Além dos conflitos com outros povos indígenas suscitado pelos próprios colonos, que estabeleciam alianças com alguns deles em troca de ferramentas para que debelassem investidas contra os Pataxó e os Botocudo - considerados os mais rebeldes - que, por seu turno, estabeleciam investidas entre si; desde os primeiros contatos com os colonizadores os Pataxó foram submetidos a hostilidades e privações, justamente por estarem listados dentre os mais recalcitrantes nativos àquela época.

Em 1757, um conjunto severo de medidas que tinham por finalidade preparar os índios para governar suas aldeias, conhecido como Diretório Pombalino, buscou impor aos indígenas uma rigorosa disciplina. A comarca de Porto Seguro, que esteve entre 1767 e 1777 sob o comando do desembargador e ouvidor geral José Xavier Machado Monteiro, não disfarçava o seu desprezo pelos povos indígenas da região, considerados *“dos mais torpes e ociosos do Brasil”*. Nessa linha, a comarca combateu o uso das línguas nativas e a suposta ociosidade dos chefes de família indígenas, atuando na desestruturação dos núcleos familiares - forçando os filhos homens a trabalharem em ofícios e as filhas mulheres eram entregues às casas de *“mulheres brancas e honestas”*, sob o pretexto de civilizá-los a partir da aquisição de novos costumes e o aprendizado de uma nova língua, transmitida nas escolas públicas a partir dos cinco anos, conforme revela a carta do Desembargador, datada de 10 de maio de 1768, dirigida ao Rei (Revista do Instituto Histórico e Geographico da Bahia, 1968).

Segundo Carvalho (2021), no decorrer da segunda metade do século XVIII, foi registrada a presença de 12 aldeias de *“indígenas selvagens”* situadas nas proximidades do Monte Pascoal. Naquela época, o escritor Luís dos Santos Vilhena fez um apelo pela preservação e expansão da vila do Prado, devido à sua proximidade relativa com as referidas aldeias. Essa ação visava promover a utilização daquelas terras altamente férteis e, simultaneamente, atuar como uma defesa contra os nativos, os *“bárbaros Pataxó que infestam toda a grande comarca de Porto Seguro”* (VILHENA, 1969, p. 535).

As informações apresentadas por Vilhena (1969) foram confirmadas e ampliadas pelo padre jesuíta Cypriano Lobato Mendes, que atuou em uma das Missões de Índios na região de Porto Seguro, embora não especificada. Em julho de 1788, ele enviou uma representação à Coroa Portuguesa, enfatizando a necessidade de maior atenção para a região que, ao seu juízo, deveria ser "a menina dos olhos dos monarcas portugueses", pois a considerava a terra mais fértil e rica que conhecia no Brasil. A região possuía uma abundância de madeiras preciosas. O padre Cypriano Mendes também mencionou uma Lagoa Dourada situada nas proximidades do Monte Pascoal, onde os Pataxó instalavam suas aldeias. Por essa razão, seu testemunho é relevante, por afirmar serem Pataxó os indígenas anteriormente referidos por Vilhena, dos quais ele ouviu referências à existência de ouro e, particularmente, à mencionada Lagoa Dourada, nas vizinhanças do monte Paschoal, em cujas proximidades estava situado em suas aldeias o "gentio Pathaxó", que saía muitas vezes à praia e à pescaria de tartarugas (CARVALHO, 2009).

Importante sublinhar que, mais de dois séculos depois, em 1999, algumas décadas após a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal, essa área foi retomada pelos Pataxó, que instalaram na região mais de 10 aldeias e cuja população se mantém até os dias atuais, sobrevivendo através das práticas da agricultura, pesca e produção de artesanatos.

Recobrando a história Pataxó, em 1808, logo após chegar ao Brasil, o Príncipe Regente D. João instruiu o juiz Luiz Navarro a conduzir uma jornada terrestre da Bahia ao Rio de Janeiro, visando explorar e conhecer a região. Ao descrever a ponta do Corumbau, situada perto do Monte Pascoal, Navarro observou que grandes plantações de cana-de-açúcar ainda persistiam na parte sul, resquícios dos povos indígenas que haviam vivido lá e foram realocados pelo Desembargador José Xavier Machado para a vila do Prado (provavelmente em 1767 ou depois, quando a Vila do Prado foi estabelecida pelo primeiro juiz de Porto Seguro) (Revista Trimensal de História e Geographia, 1846).

Vale ressaltar que outros grupos Pataxó, no entanto, permaneceram sem contato ou tiveram contato intermitente com não indígenas, incluindo a área do Prado. Na praia chamada Tauape, Navarro encontrou um grupo nômade de Pataxós, o que os levou a permanecer vigilantes durante toda a noite, segundo relatado, em função da reputação do grupo por seu "comportamento valente e truculento, inclusive baseado no cometimento de furtos" (Revista Trimensal de História e Geographia, 1846).

A partir de 1810, aumentaram-se as expectativas em relação ao estabelecimento de aldeamentos Pataxó. O novo juiz, José Marcellino da Cunha, acreditava que estava conseguindo “trazer à paz quase toda a gentildade, principalmente o Patacho” (CERQUEIRA E SILVA, 1931, p. 56), graças à construção de destacamentos.

Mais tarde, em 1820, o príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied chegou ao Brasil, conforme pontuado anteriormente, e suas descrições detalhadas e novas percepções sobre os povos indígenas que integravam a “costa do Descobrimento”, incluindo-se aí os Pataxó, o tornaram uma das melhores referências sobre o assunto. Ele observou a presença predominante dos Pataxó e a presença esporádica dos Botocudos na região de Mucuri. Essas florestas também eram frequentadas por “outras ramificações dos Tapuias”, como os Capuchos, Cumanachos, Maxakalis, Panhamis e os Maconis, Malalis, entre outros, estabelecidos nas fronteiras com o estado de Minas Gerais (WIED-NEUWIED, 1989).

Segundo Carvalho (2021), em 1857, conforme revelam os registros históricos, foi iniciada uma discussão para transferência da população indígena da vila do Prado para a vila vizinha de Alcobaça, o que provocou objeções por parte do subdelegado de polícia do Prado e alegações de não receber instruções por parte do Diretor Geral dos Índios. Quatro anos mais tarde, em 1861, o assunto foi revisitado com referência explícita ao estabelecimento de uma aldeia no rio Corumbau, na vila do Prado. O vigário capitular, Rodrigo Ignácio de Souza Meneses, afirmou em uma carta à Presidência da Província que era extremamente necessário criar uma aldeia no rio Corumbau, onde:

nos bravios contíguos [...] existiam centenas de famílias que ora estavam nas brenhas e ora na Vila do Prado, sem caráter algum hostil mas persistentes em seus costumes selváticos, e à sua fertilidade e proporções para estabelecimento de grandes fazendas (PINTO, 1861, p. 36).

Esses indígenas frequentemente pescavam no rio Corumbau, atraídos pelos peixes e mariscos abundantes. Eles montavam abrigos enquanto pescavam e salgavam os peixes, para depois transportá-los para a floresta, onde viviam durante a outra parte do ano. A maioria das terras do Corumbau eram devolutas.

A recomendação do vigário capitular foi prontamente aceita. Assim, em 1 de março de 1861, Antônio da Costa Pinto, presidente da Província, abordou a Assembleia Provincial sobre a criação de uma aldeia indígena no rio Corumbau.

Essa aldeia mencionada não é outra senão Barra Velha, tradicionalmente chamada de Bom Jardim e agora sugestivamente denominada pelos Pataxó como aldeia mãe. Essa hipótese foi inicialmente levantada por Pedro Agostinho (1974) e posteriormente corroborada por Carvalho (1977) que, com base em relatos indígenas e na descrição apresentada pelo capitão de Porto Seguro em 1805 (CASTRO E ALMEIDA, 1918), concluiu que a foz do rio Corumbau estava onde a aldeia Barra Velha se localiza atualmente. Barra Velha foi posteriormente deslocada para o sul, aspecto que justifica o seu nome. Portanto, parece incontestável afirmar que Barra Velha e a aldeia estabelecida em 1767 por ocasião do Diretório Pombalino, posteriormente reestabelecida em 1861, são uma só, conferindo-lhe uma existência de mais de dois séculos e meio (256 anos).

Importante pontuar que a região sul da Bahia é notadamente reconhecida pelos próprios Pataxó como o seu território originário. Em conversa com um indígena Pataxó durante trabalho de campo na aldeia Barra Velha em setembro de 2019, o mesmo relatou: *“Quando encontrar com um Pataxó, pergunte a ele qual é a sua raiz em Barra Velha¹². Ele vai te dizer. Se não dizer, é porque não é Pataxó” (sic).*

Atualmente, os Pataxó, vivem em aldeias no sul da Bahia, seu território originário, e também em Minas Gerais, 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, por ocasião do Fogo de 51 (BOMFIM, 2012), processo denominado por Grunewald (1999) como Diáspora Pataxó e que será detalhado mais adiante.

Dessarte, conforme relatado pelos próprios indígenas, corroborado pelos registros históricos e consensuado entre os pesquisadores, os Pataxó estiveram entre os primeiros grupos indígenas a estabelecerem contato com os colonizadores portugueses no século XVI. Esses mais de cinco séculos de contato proporcionaram um intenso processo de aculturação, fazendo com que a transfiguração étnica se vinculasse umbilicalmente à construção social

¹² Terra indígena situada no litoral sul da Bahia, conhecida pelos Pataxó também como aldeia-mãe.

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 no seio da sociedade brasileira a partir do contato com os colonizadores, travando uma constante luta por sobrevivência, terras e, também, 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.

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 (D’ADESKY, 1997).

Nessa dinâmica, novos desafios emergem, como a definição do ser indígena, comumente 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 etnogênicas mais rasas.

No entanto, a própria classificação como “índio” é uma invenção de cunho colonizatório criada a partir de uma visão eurocêntrica de mundo, calcada no conhecimento hegemônico baseado na categorização e que serviu para forjar as identidades dos povos ameríndios a partir da perspectiva colonial (ROSA, 2015) e que, inclusive, é percebida de forma negativa pelos próprios indígenas, conforme revela o escritor Daniel Munduruku em *Memórias de Índio: uma quase autobiografia* (2018).

Nasci com cara de índio, dizem. Mas só soube disso depois. Colegas de escola assim me definiram tão logo me viram chegando com um uniforme apertado, fazendo conjunto com um short e com um sapato com número menor que meu pé. (...). Cheguei à escola bem motivado. Meus pés apertados me faziam andar meio torto. Adentrei no prédio disposto a aprender as coisas dos brancos. Logo de cara, me deparei com um grupo de colegas. Todos eram um pouco parecidos comigo, e senti que poderiam ser meus amigos. Fiquei feliz. No entanto, quando fui me aproximando do local, um deles apontou o dedo para mim e gritou: “Olha o índio que chegou na nossa escola! Olha o índio!”. Eu fiquei olhando para todas as partes, procurando o tal índio. Achei que era um passarinho que eu não conhecia. Quando eles viram que eu não sabia do que falavam, começaram a rir. Só depois é que me dei conta de que eles falavam de mim (MUNDURUKU, 2018, p. 19-21).

Neste sentido, a noção de regime de índio, desenvolvida por Grunewald (1993) e entendida como a *práxis* necessária para exibição da condição indígena¹³ 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),

¹³ No caso dos Atikum analisados por Grunewald (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.

uma vez que ambos pressupõem uma “zona de contato” intercultural na qual a identidade indígena é transformada, 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 por eles como uma forma de (re)afirmação e resgate de sua identidade.

1.1.1 Etnologia 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:

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 bravio 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 Maxacali, 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, nesse 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.

Ao discorrer acerca das "configurações histórico-culturais das sociedades ameríndias", Darcy Ribeiro (1975) categoriza, entre outras tipologias, os "Povos-Testemunho", caracterizados como os descendentes contemporâneos de antigas civilizações autônomas que sofreram os impactos da expansão europeia; e os "Povos-Novos", definidos como os grupos étnicos das Américas que se formaram nos últimos séculos como uma resultante da interação entre as influências indígenas, africanas e europeias decorrentes da expansão colonial (RIBEIRO, 1975).

Segundo a análise de Darcy Ribeiro, os Pataxó claramente se inseririam no escopo dos "Povos-Novos", em função de todo o processo histórico que a etnia vivenciou e que apresentamos brevemente. No entanto, vale notar que essa caracterização parece ter sido subvertida pelo curso da história, considerando que este grupo indígena não apenas perdurou, mas também se estendeu consideravelmente pelo sul da Bahia e outras regiões do Brasil. Apesar de sua aparência como "Povo-Novo", os Pataxó reivindicam a identidade de "Povo-Testemunho", lembrando os primórdios do contato com os portugueses no momento da chegada de Cabral. Essa narrativa sugere a continuidade de crenças, valores e até mesmo tradições que remontariam ao encontro original com os europeus, ocorrido em um dos territórios que habitam atualmente.

Essa ideia é apresentada por Grunewald (1999) e se reflete na complexidade em avaliar a etnologia e cultura dos Pataxó, cuja classificação como "índios do Descobrimento" é utilizada, na nossa avaliação, sob duas perspectivas: 1. Revelar como a apropriação do processo de aculturação serve como um fio condutor para a consolidação da etnicidade Pataxó, conferindo-lhe (de forma não pejorativa) o *status* de "cultura reinventada"; 2. Evocar a importância histórica dos Pataxó no período colonial para a manutenção e a conservação da identidade indígena, delimitando a etnia a partir da sua capacidade de resistência e resiliência.

Em ambos os casos, a complexidade em estabelecer uma avaliação precisa sobre a etnologia Pataxó permanece como um desafio imponente, ampliado pela necessidade de conciliar não apenas a escassez de fontes históricas e antropológicas disponíveis, mas também de considerar as múltiplas camadas de interações culturais, construções identitárias em constante evolução e as dinâmicas sociopolíticas que permeiam a trajetória desse grupo étnico. Todavia, empreendamos um esforço nesse sentido.

Linguisticamente, os Pataxó estão vinculados ao tronco Macro-Jê¹⁴ e à família Maxakali (MARTINS, 2015), embora Grunewald (1999) destaque também a dificuldade em precisar a vinculação e a classificação linguística Pataxó, tendo sido 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 um dialeto diverso filiado a um mesmo tronco, apontado por especialistas em linguística que de fato se tratava de uma língua Maxacali.

Paraíso (1994), citado por Grünwald (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 se autodenominam Tikmu'un¹⁵, o que nos leva a observar a proximidade entre os Pataxó e os Maxacali¹⁶, aspecto destacado por Grünwald (1999) e retratado anteriormente nesta tese.

Conforme ressalta Grünwald (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:

¹⁴ 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).

¹⁵ 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).

¹⁶ “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"; Malali ou "Jacaré Pequeno"; Makoni ou "Veado Pequeno"; Kopoxó, Kutaxó ou "Abelha"; e Pañâme.” (ISA, 2018).

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 (remanescentes dos Botocudos) 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, conforme já relatado, 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 Botocudos¹⁷, 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

¹⁷ 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.

através do português mesclado com vocábulos indígenas. A rigor, destaca-se os esforços atuais para resgate de um vocabulário que seja próprio dos Pataxó através do dialeto denominado como Patxohã (que significa língua do guerreiro Pataxó) por parte do Grupo de Pesquisadores Pataxó¹⁸, 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).

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 a 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 esse 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

¹⁸ 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).

permanecerá viva, e não extinta, como muitos pensavam (BOMFIM, 2012, p. 108, grifo nosso).

O resgate da língua pode ser entendido, portanto, como um importante traço de definição etnogênico, 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 entre as gerações passadas e futuras através da motivação em manter viva sua cultura. Especificamente, em relação à comunidade indígena Pataxó de Carmésia, Grunewald (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.

1.1.2 Cosmologia Pataxó

A cosmologia Pataxó¹⁹, 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 pingote 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,

¹⁹ Importante ressaltar que mesmo após mais de 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).

as ervas adequadas para se fazer rituais. Ele ficou morando na Terra, caçando, pescando, fazendo rituais e cuidando da natureza. Noutra 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*, que relata a origem dos Pataxó e que ainda hoje é recontada por lideranças indígenas, como foi possível observar durante a realização da Festa das Águas Pataxó em Carmésia de 2017²⁰. De acordo com parte do relato Pataxó transcrito por Valle (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.).

²⁰ 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.

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 nossa pesquisa de Mestrado²¹ 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 as preocupações dos Pataxó para o futuro da TI Fazenda Guarani.

Dessarte, 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 se desencadearam no processo de diáspora do sul da Bahia às Minas Gerais.

1.2 *Pataxó Muká Mukau*²²: 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 Português²³, o termo diáspora²⁴ significa a separação de um povo ou de muitas pessoas, por diversos lugares, geralmente causada por

²¹ Reconhecimento de campo realizado entre os dias 4 e 5 de outubro de 2017.

²² 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.

²³ Dicionário Online de Português disponível através do link: <<https://www.dicio.com.br/>> Acesso em 27 de maio de 2018.

²⁴ 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.

perseguição política, religiosa, ética ou por preconceito. A diáspora, nesse 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 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 cuja finalidade era, na realidade, incriminá-los; e o processo de disputas entre os 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 Grünewald (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 deixando de não ser mais utilizado 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 à época 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 brasileira²⁵, 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

²⁵ 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).

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-se numa 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.

Em entrevista a Coelho (2009), 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) que iniciaram um forte conflito territorial com os indígenas que perdura até hoje.

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.

1.3 A sociedade envolvente: características gerais 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, que motivados pela descoberta das minas do Serro Frio²⁶ se dirigiram rumo ao território onde hoje atualmente se encontra Conceição do Mato Dentro, do qual Carmésia (anteriormente denominada Viamão), fazia parte.

Os registros históricos revelam 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,

²⁶ 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).

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 Gerais²⁷. 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 1938, quando passou a integrar o município de Dom Joaquim e assim permaneceu até 1962, ano que marca a sua emancipação política.



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, o expansionismo brasileiro pós-colonização impactou severamente os povos indígenas do Leste, como pudemos notar no relato da chegada dos portugueses ao Brasil 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;

²⁷ Vila Rica, atual município de Ouro Preto, primeira capital do estado de Minas Gerais.

enquanto os segundos mantinham 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 Botocudos²⁸, 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 (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 antropofagia²⁹ para convencer outras etnias a se aliarem a eles para combatê-los, adotando como estratégia de conquista a obrigatoriedade de que tais grupos e seus 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 etnias indígenas, com destaque para os Maxakali e os Pataxó, que já travavam uma rivalidade histórica por domínio territorial e cujo conflito foi intensificado/catalisado pela expansão portuguesa no Brasil.

Dentre os grupos que integravam os Botocudos, os Krenak são apontados como os últimos remanescentes (ISA, 2018). Dessarte, vale sublinhar que, atualmente, os Krenak são uma etnia que mantém relação de proximidade com os Pataxó, em virtude do Reformatório Krenak que migrou para a TI Fazenda Guarani e 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 entre os Pataxó e os Krenak, estabelecida no período histórico mais recente, pode ser observada no relato a seguir, de Pataxó (1997): “A pequena

²⁸ “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).

²⁹ 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”).

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 mutuamente entre diferentes etnias indígenas e entre indígenas e sociedade envolvente, cujo processo é historicamente marcado pelo conflito: primeiro entre indígenas e, posteriormente, entre colonos e indígenas.

O município de Carmésia nasce, portanto, como resultado do expansionismo português em busca de metais preciosos no interior do território brasileiro e se instala em uma região estratégica para os processos políticos-logísticos da época, que também é marcada pela presença indígena.

Marcada por topografia acidentada, situada entre montanhas e vales, a Geografia de Carmésia corresponde àquela característica dos antigos núcleos mineiros. Nessa linha, ressalta-se que o lugar é dotado de um ambiente adequado para o desenvolvimento dos modos de vida de populações indígenas, de maior proximidade com a natureza, elemento enfatizado pelos Pataxó nas entrevistas realizadas para composição deste estudo.

Ademais, de forma correlata, é importante destacar que a região na qual se localiza a comunidade indígena Pataxó possui uma relevância histórica para a formação do município de Carmésia que se divide em três momentos: 1. Período em que sediava a Fazenda Guarani, a maior colônia agrícola da região (que inclusive foi reportada de forma afetiva pela sociedade carmesense em nossa dissertação de mestrado); 2. Período em que passou a abrigar o Reformatório Agrícola; e 3. Período em que passou a ser Terra Indígena.

O primeiro período, que se iniciou no início do século XX³⁰ e perdurou até 1972, quando as terras do falecido Coronel Magalhães se tornaram propriedade do estado em virtude da sua morte e da ausência de herdeiros, é citado de forma saudosa e afetiva por moradores mais antigos de Carmésia, conforme revelado em nossa dissertação de mestrado. Este é, inclusive, um elemento importante na composição da percepção da sociedade envolvente em Carmésia acerca da comunidade indígena Pataxó no qual se fundamenta uma

³⁰ Possivelmente por volta de 1923, quando aconteceu a criação do distrito de Viamão do Carmo, segundo relatado por entrevistados.

perspectiva de atual improdutividade das terras por parte dos carmesenses. O trecho abaixo oportuniza essa compreensão:

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 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). (DIAS NETO, 2019, p. 180).

Segundo o relato anterior, emocionalmente carregado por um sentimento de nostalgia e melancolia, o primeiro uso do lugar se configurou a partir do que a entrevistada denominou como “vila portuguesa”. Isso, pois, a localidade sediava a Fazenda Guarani, a casa dos colonos e, também, alguns estabelecimentos comerciais. A fazenda, de acordo com 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. Além disso, o local era também rota de uma linha de ônibus que chegava até o município de Dom Joaquim, outro aspecto reportado pelos carmesenses e que evidencia a relevância da Fazenda Guarani para a formação de Carmésia.

A própria forma da prefeitura se referir ao lugar, que em seu portal oficial na internet classifica-o como tendo sido “a maior colônia agrícola da região”, revela uma percepção inicial de produtividade da terra na época de Fazenda Guarani que se contrasta com a ideia presente no discurso dos carmesenses de improdutividade em relação à Terra Indígena hoje (DIAS NETO, 2019), aspecto destacado em nossa dissertação de mestrado e evidenciado nos relatos seguintes:

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). (DIAS NETO, 2019, p. 181).

A Fazenda Guarani era um polo industrial antes da chegada deles [dos Pataxó] (sic) (Morador de Carmésia, 30 anos). (DIAS NETO, 2019, p. 181).

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). (DIAS NETO, 2019, p. 181).

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). (DIAS NETO, 2019, p. 181).

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). (DIAS NETO, 2019, p. 181-182).

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). (DIAS NETO, 2019, p. 182).

Nota-se que os carmesenses apontaram formas produtivas variadas que se estabeleciam na Fazenda Guarani que, no seu entendimento, estimulavam um aquecimento econômico baseado na dinamicidade comercial e na geração de empregos no município.

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 o mesmo viesse a se tornar Terra Indígena. Esse período vigorou no intervalo compreendido entre 1973 e 1979, segundo retratado no tópico *1.2 Pataxó Muká Mukau: história da Terra Indígena Fazenda Guarani e da comunidade indígena Pataxó em Carmésia*.

O que podemos sublinhar, neste ponto, é que os moradores de Carmésia possuem pouco conhecimento a respeito das práticas que eram estabelecidas na Fazenda Guarani nos chamados “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.

Conforme revelamos em nossa dissertação de mestrado, ao estimularmos 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). (DIAS NETO, 2019, p. 183).

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). (DIAS NETO, 2019, p. 184).

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). (DIAS NETO, 2019, p. 184).

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). (DIAS NETO, 2019, p. 184).

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). (DIAS NETO, 2019, p. 184).

Não sei falar, mas ouço dizer que lá tinha comércio, que vendia muita coisa (sic) (Moradora de Carmésia, 26 anos). (DIAS NETO, 2019, p. 184).

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 ao 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. Essa visão da sociedade de Carmésia sobre os Pataxó é central para a compreensão da formação do Lugar e será mais adiante retomada, na perspectiva dos indígenas.

O terceiro momento histórico referente à ocupação da Fazenda Guarani se inicia em 1979 com a desativação do Reformatório Agrícola e estabelecimento de uma comunidade indígena no local. Alguns anos antes, a localidade foi estabelecida como “dominial indígena”, através da Portaria 158/NN, tendo sido homologada como Terra Indígena em 29 de outubro de 1991 através do Decreto 270.

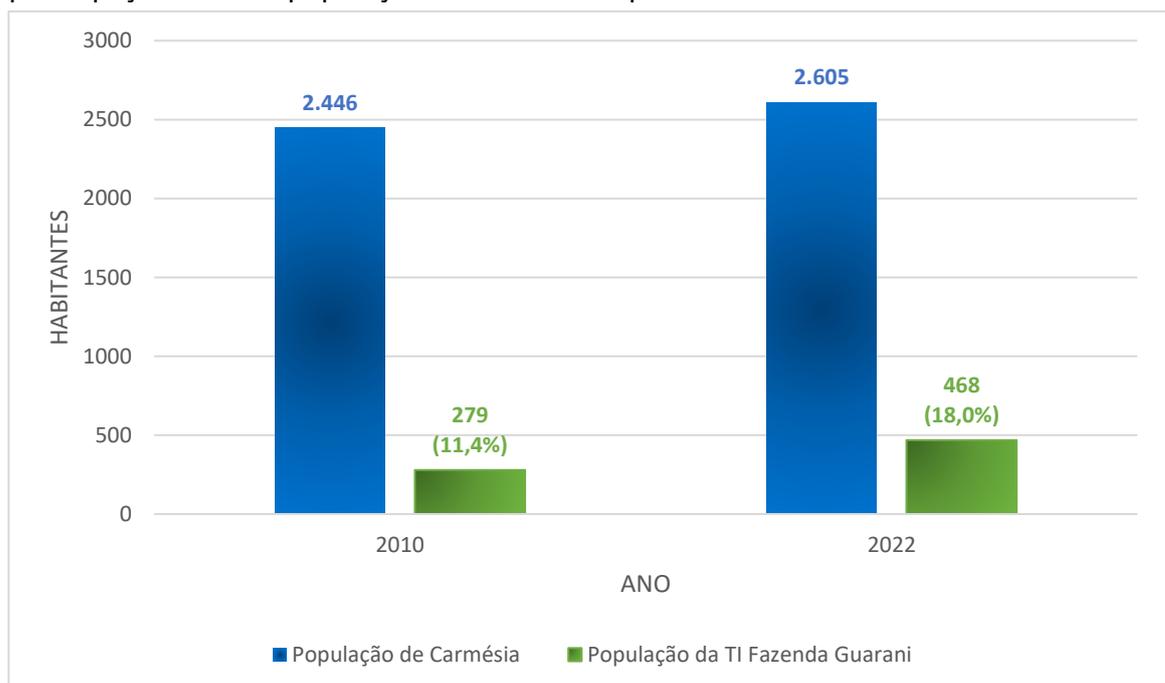
Na localidade onde funcionou a colônia agrícola organizada em torno da Fazenda Guarani e, posteriormente, o Reformatório Agrícola, os Pataxó se estabeleceram, segundo

retratado no tópico 1.2 *Pataxó Muká Mukau: história da Terra Indígena Fazenda Guarani e da comunidade indígena Pataxó em Carmésia*.

E esse movimento foi fundamental para a história do município de Carmésia, refletindo em sua organização social e econômica atual.

Dessarte, em termos sociodemográficos, de acordo com parâmetros definidos pelo IBGE³¹, Carmésia pode ser classificado como um município de pequeno porte. O gráfico a seguir apresenta o quantitativo da população carmesense nos Censos de 2010 e 2022, com destaque para a população indígena da TI Fazenda Guarani e o percentual de participação dos índios no contingente populacional do município.

Gráfico 1 - 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 2010 representava 11,4% da população local e, em 2022, passou a 18,0%. Excluindo-se a população indígena do

³¹ Segundo o IBGE, são considerados municípios de pequeno porte aqueles que possuem até 50 mil habitantes.

contingente do município, a taxa de crescimento desse recorte populacional foi de -1,39% no período intercensitário, ou seja, a população não-indígena carmesense decresceu e, para o médio/longo prazos, vislumbra-se uma tendência de redução. Já a população indígena do município apresentou uma taxa de crescimento significativa, de 67,7%, para a qual projeta-se, no médio/longo prazos, a continuidade de elevação, ainda que, possivelmente, não se estabeleça na mesma proporção da última década.

Essa é uma questão relevante para a análise sociodemográfica da região uma vez que, em um cenário hipotético, caso essas taxas de crescimento sejam mantidas, não demoraria mais do que cinco décadas para a população indígena superar o contingente populacional não-indígena de Carmésia.

E essa presença notória e representativa dos Pataxó em Carmésia foi destacada inclusive pelos relatos dos indígenas durante as entrevistas realizadas. Cada vez mais os Pataxó têm ocupado maior protagonismo na vida pública do município, inclusive com a eleição no último pleito municipal de dois vereadores dentre os nove que integram a Câmara Municipal: Xé Pataxó, que é vice-cacique da Aldeia Sede e foi o mais votado; e Romildo Pataxó, que é cacique da Aldeia Imbiruçu e foi o quarto mais votado. Nessa linha, segundo entrevistados, a comunidade Pataxó tem desempenhado um papel decisório nas eleições municipais, inclusive para o cargo de prefeito. *“O medo do pessoal de Carmésia é que dentro de pouco tempo, se os Pataxó quiserem, podemos assumir a prefeitura”*, destacou um dos indígenas com quem conversamos.

E a importância dos Pataxó não se resume ao campo político, mas se estende também à economia e organização social de Carmésia, segundo a percepção dos próprios indígenas. Conforme relatado durante as entrevistas e será melhor abordado mais adiante, a comunidade indígena é o principal elemento para o desenvolvimento socioeconômico mais recente de Carmésia, tanto em função da renda gerada pelos Pataxó para o município, que realizam suas compras localmente e são responsáveis por movimentar o comércio; quanto também pela visibilidade que a Terra Indígena proporciona, aspecto que foi, inclusive, relatado também pelos carmesenses e evidenciado em nossa dissertação de mestrado como um dos principais elementos topofílicos presentes na percepção da população de Carmésia acerca da comunidade indígena Pataxó.

Atraí turistas, o município é conhecido por causa deles [dos Pataxó] (sic) (Moradora de Carmésia, 44 anos). (DIAS NETO, 2019, p. 164).

É um privilégio ter uma aldeia perto de nós; vem gente visitar, conhecer (sic) (Moradora de Carmésia, 67 anos). (DIAS NETO, 2019, p. 164).

Carmésia fica conhecida pelos índios; só por isso também (sic) (Moradora de Carmésia, 16 anos). (DIAS NETO, 2019, p. 164).

[Sinto] orgulho, porque todo mundo conhece Carmésia por causa dos índios (sic) (Morador de Carmésia, 29 anos). (DIAS NETO, 2019, p. 164).

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). (DIAS NETO, 2019, p. 164).

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). (DIAS NETO, 2019, p. 164).

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 (sic) (Morador de Carmésia, 46 anos). (DIAS NETO, 2019, p. 164).

Nessa mesma perspectiva, destaca-se que o *site* oficial da Câmara Municipal 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, setembro de 2023. <<https://carmesia.cam.mg.gov.br/novo/index.php/institucional/a-cidade>> Acesso em 08 de setembro de 2023.

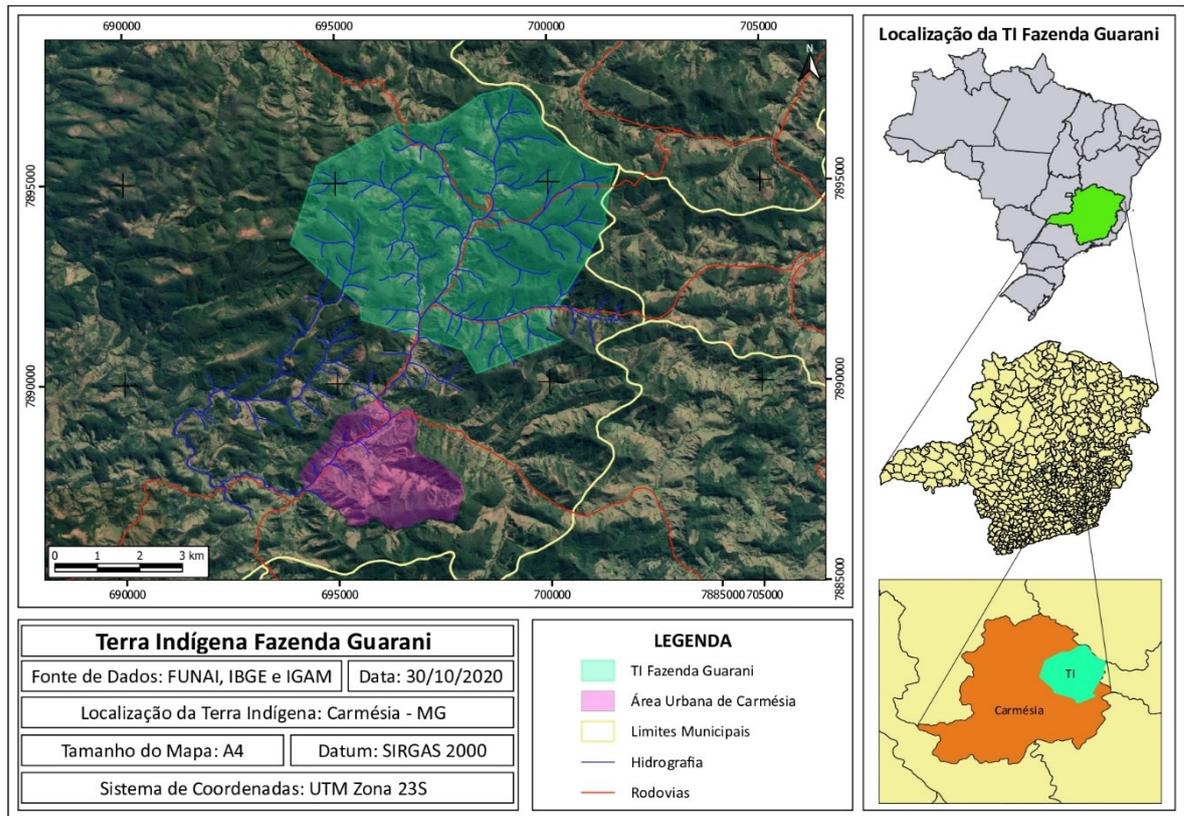
O relato do portal da Câmara de Carmésia apresenta uma percepção positiva acerca da TI Fazenda Guarani e da presença das comunidades Pataxó no município, destacando-as como um aspecto cultural de valor positivo, aspecto corroborado pela população carmesense e também pelos Pataxó, ou seja, é consenso de que a presença da Terra Indígena se configura como um elemento de significativa relevância para a localidade.

A TI Fazenda Guarani é composta por quatro aldeias, a saber: Fazenda Guarani - conhecida localmente também por Sede, Imbiruçu, Encontro das Águas e Kanã Mihay; que estão situadas a, aproximadamente, sete quilômetros da sede urbana do município. Já por sociedade envolvente³², entende-se os habitantes não-indígenas do entorno imediato à Terra Indígena residentes na sede urbana do município de Carmésia.

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.

³² 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).

Mapa 1 - Terra Indígena Fazenda Guarani



Fonte: DIAS NETO (2019).

CAPÍTULO 2 - DESVELANDO A EPISTEMOLOGIA DO LUGAR: DEBATE TEÓRICO SOBRE A TI FAZENDA GUARANI E O MUNICÍPIO DE CARMÉSIA

Este capítulo apresenta uma leitura bibliográfica sobre a comunidade indígena Pataxó e sua relação com a sociedade carmesense a partir dos principais conceitos e categorias de análise geográficas utilizados neste trabalho com a finalidade de desvelar a Epistemologia desse Lugar. Todavia, antes de seguir com este intento, é relevante retomar brevemente alguns aspectos fundamentais que estão na base desta pesquisa e são de sumária relevância para sua compreensão.

2.1 A gênese da questão: relação entre comunidades indígenas e sociedade envolvente no Brasil

Darcy Ribeiro, um dos expoentes da Antropologia no Brasil, 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 transfiguração étnica³³.

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 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 índios³⁴; a experiência real entre comunidades indígenas e sociedade envolvente se configurava através do estabelecimento de dinâmicas e relações assimétricas, impositivas e autoritárias, de forma preconceituosa e negativa em relação aos povos indígenas (RIBEIRO, 1996).

³³ 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).

³⁴ 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.

Hoje podemos refletir, com base na consolidação do novo ambientalismo através dos paradigmas do socioambientalismo e do multiculturalismo e na propagação dos *mass media*³⁵, 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 tradicionais³⁶ maior protagonismo, conforme 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”³⁷, 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.

Outro ponto de inflexão importante em relação ao *status* e posicionamento das comunidades indígenas na contemporaneidade está relacionado à digitalização da sociedade e da expansão desse fenômeno aos povos tradicionais, por ocasião do alargamento das

³⁵ 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”.

³⁶ 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.

³⁷ 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.

fronteiras intangíveis da comunicação possibilitada pelo aumento do alcance promovido pela democratização da internet.

A digitalização da sociedade se manifesta como um fenômeno macrossocial de escala global, um desdobramento da chamada Sociedade da Informação, que também é um produto do processo de Globalização (KOHN et al, 2007) e que reverbera nas diferentes esferas e classes sociais.

A Sociedade da Informação estrutura-se, em primeiro lugar, a partir de um contexto de aceitação global, na qual o desenvolvimento tecnológico reconfigurou o modo de ser, agir, se relacionar e existir dos indivíduos e, principalmente, propôs os modelos comunicacionais vigentes. Não se pode separar a informação da tecnologia, algo que vem sendo remodelado e institucionalizado com os avanços na área do conhecimento e das técnicas. (KOHN et al, 2007, p. 2-3).

A Sociedade da Informação, segundo Kohn et al (2007) citando Webster, é aquela na qual a informação é utilizada intensamente como elemento da vida econômica, social, cultural e política, cuja existência está diretamente relacionada a um suporte tecnológico, responsável pela propagação da informação, tornando-se um fenômeno sociológico instaurado no seio da sociedade pós-moderna. E, segundo a autora, observa-se uma mudança de paradigma em curso no âmbito dos processos comunicativos que, inclusive, se reflete nos modos de vida atuais. A digitalização da sociedade, como um produto da Sociedade da Informação, é um meio para que este novo paradigma se consolide.

Segundo Castells (1999), a habilidade de uma sociedade dominar ou incorporar novas tecnologias está vinculada às transformações históricas e ao destino social das mesmas. Esse fenômeno, ainda que aconteça de forma temporal - em maior ou menor velocidade, acaba se tornando um limitador que atua, no extremo, como um elemento de definição e segregação sociocultural. Isso significa que à medida que uma sociedade não se adequa às novas tecnologias, a tendência é que ela encontre dificuldades ou seja excluída dos processos de troca econômicos, sociais e culturais, isto é, da própria teia de relações que delimita a organização social vigente.

Nesse sentido, podemos entender a apropriação tecnológica como uma estratégia de sobrevivência em meio ao caos do mundo globalizado. E é nesse contexto que buscamos

refletir sobre o ingresso de indígenas em plataformas e redes sociais, como TikTok, YouTube e Instagram. Ao mesmo tempo que essa inserção se estabelece em um campo material, de apropriação das técnicas e ferramentas digitais, ela se dá também em um plano imaterial, pois acaba fazendo com que a causa indígena ganhe cada vez mais visibilidade.

E vale ressaltar que esse é um cenário distinto daquele vivenciado por Darcy Ribeiro. Se hoje as comunidades tradicionais gozam de melhores condições para reivindicarem uma integração à agenda política e social³⁸, 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)³⁹ 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 os fatos que aconteciam no Brasil nesse campo e, por vislumbrar aqui a possibilidade da convivência intercultural anteriormente anunciada, atuava como uma espécie de controladoria através da divulgação daquilo que aqui acontecia; porém, nem todos os fatos chegavam ao conhecimento da mídia para que pudessem ser noticiados e, mesmo que chegassem, a ausência de um contexto que favorecesse uma imprensa livre e imparcial àquele tempo era um dificultador de suma relevância. Por essa razão, muitas das violências a que os índios foram submetidos eram encobertas, conforme relata Valente (2017) e pudemos observar na própria descrição histórica da Terra Indígena Fazenda Guarani, na época em que ali funcionava o Reformatório Agrícola.

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 tenha passado em branco nas aldeias, na realidade, poucos grupos sociais no país dependiam de forma tão direta do

³⁸ Ainda que os últimos anos tenham sido marcados por forte retrocesso no âmbito das políticas públicas específicas voltadas a povos tradicionais, uma vez que um dos compromissos do Presidente da República eleito em 2018 foi de não demarcar/titular nenhuma terra indígena ou quilombola, o que já dava o tom da forma na qual o governo abordaria as questões indígenas e quilombolas durante seu mandato.

³⁹ 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).

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 e 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 atual⁴⁰, porém, o questionamento sobre as interrelações 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.

⁴⁰ Ainda que no contexto nacional possamos observar profundas correlações entre o modo de pensar do atual chefe do executivo e aqueles que governaram o Brasil durante o regime militar, sobretudo no que diz respeito a integração forçada do índio à sociedade brasileira que significa, na prática, a adoção dos modelos de organização econômica e divisão do trabalho hegemônicos do sistema capitalista. Todavia, a forma de configuração social contemporânea é distinta, sobretudo em virtude da democratização observada nos meios de comunicação, com o avanço da internet e a disseminação de informações via redes sociais; e também no campo político, que a partir da redemocratização de 1988 oportunizou um cenário distinto daquele vigente nas décadas de 1960-70.

2.2 O paradigma multiculturalista e as culturas emergentes

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 meios de comunicação (*mass media* e *social 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. Nesse sentido, observamos um novo arranjo social no contexto brasileiro, no qual podemos vislumbrar maiores oportunidades de visibilidade e vocalização das comunidades tradicionais, que nesse contexto podem ser classificadas como culturas emergentes (DEUS et. al., 2012).

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 atormentar⁴¹ 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

⁴¹ 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.

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-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) 169⁴², 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 diversidade cultural e étnica a um segundo plano. 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

⁴² 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).

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 etnossustentabilidade resgatando saberes de comunidades tradicionais (que se reterritorializam), etc. (DEUS et al, 2009, p. 65).

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 princípios embasados no “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 21⁴³ e dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio⁴⁴ (que mais tarde se tornariam os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável).

⁴³ 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.institutoatkwvh.org.br/compendio/?q=node/21> Acesso em 27 de novembro de 2018)

⁴⁴ 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

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 étnica e cultural. 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

agenda para o desenvolvimento ao lançar os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS), que serão vigente entre 2015-2030.

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

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.

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, na esfera 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 aforem, 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 se reflete 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, vislumbrou 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, impactando nos processos perceptivos a respeito das comunidades indígenas.

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*⁴⁵ 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?

Nessa linha, é oportuno pensarmos a presença dos Pataxó em Carmésia também 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, como é o caso dos próprios Pataxó no sul da Bahia.

Entretanto, 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. Certamente, essa é uma questão central na construção das relações sociogeográficas que marcam a formação do Lugar, uma vez que, se o Lugar pode ser compreendido como o **mundo vivido** pelos sujeitos, os processos vivenciados pelos Pataxó e

⁴⁵ 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).

que os trouxeram até a Fazenda Guarani são fundamentais para desvelarmos a Epistemologia do Lugar.

2.3 Delimitando o conceito de Lugar a partir das vivências e experiências da comunidade Pataxó da TI Fazenda Guarani

A categoria de análise central e que embasou esta 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, como 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 como 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, estabelecido 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 - lançou as bases para o humanismo geográfico, tratando-se de um marco importante para a constituição e consolidação de um novo paradigma no interior da Geografia (HOLZER, 2010), uma vez que as experiências individuais eram relegadas a um segundo plano nas pesquisas e análises geográficas até então predominantes.

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. É por essa razão que, quando pensamos na relação do indivíduo com o Lugar, nos ancoramos na ideia de Epistemologia, pois ela sugere a busca pelo conhecimento de algo, no nosso caso, mais especificamente como a percepção constituída entre a comunidade indígena Pataxó e a sociedade envolvente de Carmésia denotam um **mundo vivido**, um Espaço de vida que traz sentido e significado a esses dois grupos, estabelecendo uma dinâmica sociogeográfica nesse contexto.

E é sugestivo observar que ao se debruçar sobre a relação entre Sujeito e Espaço, 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 própria Geografia (RELPH, 1970). Vale ressaltar que a disciplina geográfica, 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, tendo em vista a incapacidade do paradigma científico hegemônico em dar conta da apreensão dessa complexa realidade. Essa abordagem é fundamental para compreendermos como os Pataxó se estabeleceram em Carmésia, um Lugar distinto do seu território originário, com características geográficas diferentes daquelas observadas no sul da Bahia, tanto do ponto de vista de relevo, quanto de bioma, solo e clima. Torna-se profícuo refletirmos, com base na abordagem fenomenológica, como os Pataxó se adaptaram a esse novo Espaço geográfico, como transformaram-no em seu Lugar, conforme relevado pelos indígenas durante as entrevistas realizadas para composição deste estudo.

Conforme ressalta Gonçalves (2010), Eric Dardel defendeu a ideia de que o geógrafo deve buscar refletir de forma mais aprofundada sobre 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 esse 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 comunidade indígena Pataxó e a população de Carmésia percebem-se mutuamente, constituindo o seu **mundo vivido**.

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.

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, 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.

No caso dos Pataxó de Carmésia, o fenômeno principal que buscamos avaliar está relacionado ao deslocamento forçado desse povo do seu Espaço vivido original para um Território estranho, isto é, como essa migração compulsória (desterritorialização/reterritorialização) obriga o repensar de novas vivências e isso se articula com a produção do Lugar (deslugarização/relugarização). Durante os dias em que estivemos nas aldeias coletando os dados desta pesquisa, buscamos observar como as dinâmicas de vida aí estabelecidas se entrelaçam para fazer desse Lugar o **mundo vivido** desses sujeitos. E essa resposta está justamente na vida cotidiana, na dinâmica de relações que ali se desenvolvem e se conectam para fazer da TI Fazenda Guarani o Lugar dos Pataxó, conforme eles próprios revelaram.

“A gente quase não tem muito contato com o pessoal de Carmésia, de precisar ir lá todo dia, a gente tem o nosso mundo aqui”, revelou uma das moradoras da aldeia sede. E isso de fato foi observado nas aldeias. Existe uma dinâmica própria que confere vida e existência à comunidade indígena Pataxó em seu cotidiano que, via de regra, independe (ou depende muito pouco) de Carmésia.

Em suma, a vida social na TI Fazenda Guarani gira em torno das atividades realizadas nas escolas indígenas nela instaladas. As quatro aldeias possuem escolas próprias, que contam com todos os níveis de ensino, desde a educação infantil até o ensino médio, e são a principal fonte de renda das famílias, haja vista que todos os colaboradores das mesmas são moradores da própria comunidade.

Durante os períodos de aulas, as escolas possuem uma dinâmica intensa, tanto do ponto de vista dos alunos que a frequentam quanto também por parte dos funcionários, que são moradores locais. As escolas são, portanto, um espaço central na sociabilidade das aldeias, fundamentada, sobretudo, no seu aspecto econômico.

Outro espaço elementar e de significativo valor são os centros culturais. Os centros culturais, que é uma estrutura ausente apenas na Aldeia Kanã Mihay, são espaços nos quais

os Pataxó realizam o *Awê*, ritual característico da etnia composto por músicas (cantadas majoritariamente em Patxohã) e danças, acompanhadas por outros elementos marcantes da cultura indígena, como o consumo de bebidas típicas (cauim) e os cachimbos de ervas naturais (timbero). Na Aldeia Sede, o centro cultural é também o local onde são realizados os batismos e os casamentos tradicionais. Além disso, a comunidade se reúne no centro cultural também, esporadicamente à noite, para fazer fogueiras, contar histórias e tomar cauim.

Destaca-se o *Awê* como elemento marcante e distintivo da cultura Pataxó (VIEIRA, 2016). Realizado nas aldeias do Sul da Bahia e também na TI Fazenda Guarani, trata-se de um ritual considerado sagrado e que pode ser compreendido sob dois aspectos principais: 1. A sua relevância para resgate e preservação da cultura Pataxó, o que torna possível tanto a manutenção quanto a exibição da cultura indígena a turistas/visitantes, como é o caso da aldeia Coroa Vermelha avaliado por Neves (2010) e das aldeias da TI Fazenda Guarani, com destaque para a Aldeia Sede; 2. Sua centralidade para atribuir sentido e organização à vida coletiva, sobretudo nas aldeias em que se fazem presentes indivíduos que optaram por não adotar religiões cristãs, mas manter a religião indígena - como os próprios Pataxó mencionaram, por exemplo, as Aldeias Barra Velha e Águas Belas na Bahia e a Aldeia Imbiruçu em Carmésia. Nessa linha, embora todas as aldeias Pataxó realizem o *Awê*, este possui, em algumas delas, uma conotação religiosa, com um significado distinto para essas localidades que vai além do resgate, preservação e exibição cultural.

Pode-se classificar os centros culturais, portanto, como um espaço importante de vivência e resgate da cultura Pataxó. Deste modo, como espaços de vivência coletiva nas aldeias que integram a TI Fazenda Guarani, destacam-se as escolas e os centros culturais que, de forma geral, organizam e atribuem sentido à vida na comunidade, aspecto que contribui para a formação do Lugar.

Durante as entrevistas com os Pataxó e nas conversas estabelecidas de maneira informal, foi notória a relevância desses espaços para as aldeias. Durante uma dessas conversas, um indígena nos convidou a conhecer o centro de cultura da Aldeia Sede. Fomos até o local e, no trajeto, ele relatou com entusiasmo como a aldeia se uniu para construir a estrutura. *“Esse centro de cultura é o nosso orgulho”*, relatou, argumentado que naquele espaço os Pataxó não precisavam esconder sua identidade, podendo ser *“quem realmente são”*.

Segundo Merleau-Ponty (2011), somos do começo ao fim relação ao mundo, sujeitos espaciais que o transformam em lugar percebido, experimentado, vivido. E foi justamente isso o que notamos na apropriação espacial realizada pelos Pataxó em Carmésia. O Lugar se revela na “vida diária”, ideia trabalhada por Buttimer (1985) justamente para destacar a potencialidade fenomenológica de esclarecer a experiência humana no espaço mediante o estudo do comportamento das pessoas, seus significados, bem como os valores constituídos culturalmente.

Um ponto comum trabalhado tanto por Anne Buttimer 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 sumária relevância, uma vez que ao tratar da percepção mútua estabelecida entre sociedade envolvente de Carmésia e comunidade indígena Pataxó 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 esse Lugar; e como essa intersubjetividade influencia na vida cotidiana manifesta através dos contatos e relacionamentos entre índios e não-índios.

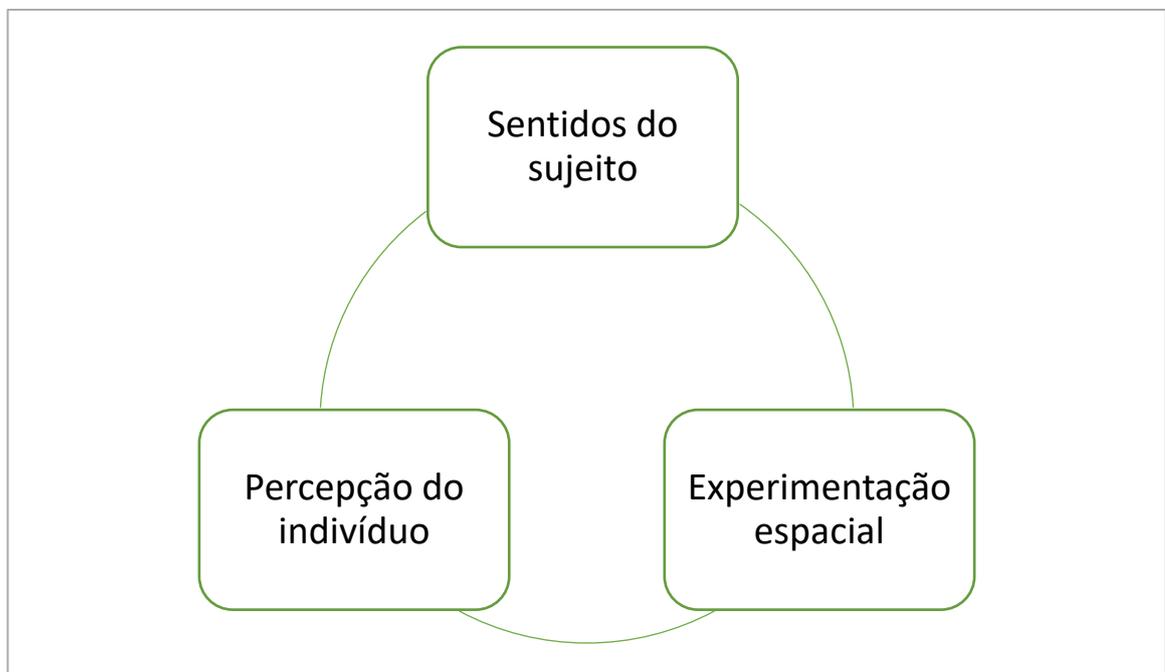
Nos aproximamos, deste modo, de um conceito de Lugar fundamentado na experiência humana no espaço e que o constitui enquanto **mundo vivido**, atribuindo significado e sentido à vida, tanto individual quanto coletiva, abordagem que dialoga e se ampara na ideia de *sense of place* apresentada por Souza (2015) que, segundo o autor:

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, a partir da aproximação entre os conceitos de Lugar e **mundo vivido**, 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). E 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 fenomenológico⁴⁶.

Figura 2 - Elementos constituintes da análise geográfica de orientação fenomenológica



Fonte: DIAS NETO (2018).

⁴⁶ 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.

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. 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, que é possibilitada, sobretudo, por intermédio da percepção do sujeito (Merleau-Ponty, 2011).

2.4 O papel central da percepção na formação do Lugar e sua derivada aproximação em relação à Cultura

É relevante assinalar que 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 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 (Figura 2).

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.

Na perspectiva fenomenológica, 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.

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; e, também, da existência da sede de Carmésia mesmo antes da chegada dos Pataxó à região e, conseqüentemente, de sua percepção e posterior classificação. No entanto, antes de tudo, isso só foi possível porque o Lugar foi apropriado pela consciência perceptiva e intencional dos indivíduos.

Assim, o corpo possibilita a percepção, que torna o mundo, inicialmente vazio de valor e significado, em **mundo vivido**, em Lugar; ou seja, o sujeito sente/percebe o espaço para experimentá-lo empiricamente e, na sequência, com base na sua percepção, categorizá-lo,

atribuindo-lhe sentido. 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).

Nessa linha, Lowenthal (1961) sugere que os estudos geográficos deveriam se orientar 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 a influência da Escola Funcionalista de Psicologia na composição do humanismo na Geografia e da própria Fenomenologia, como 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.

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 distinto⁴⁷, 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, do qual derivaria a ideia de Topofobia (AMORIM FILHO, 1999). Esses 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**.

⁴⁷ 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.

A Topofilia e a Topofobia é o que possibilitam ao sujeito, no processo de percepção do mundo, qualificá-lo. Nessa perspectiva, 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 fundamentais 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.

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 do Homem com o Ambiente destacam-se então os valores topofílicos de um lado, e o seu oposto, também trabalhado conceitualmente por Tuan (2005) 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.

Por essa razão, se buscamos deslindar a Epistemologia do Lugar constituída a partir das relações sociogeográficas estabelecidas entre a comunidade indígena Pataxó e a sociedade envolvente carmesense, torna-se fundamental identificarmos e avaliarmos quais seriam os tipos de sentimentos ou de valores atribuídos mutuamente entre esses dois grupos.

Nesse contexto, 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 devem se dedicar ao estudo das vivências que, conforme assinalado por Holzer (1999), 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)⁴⁸. 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

⁴⁸ 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).

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 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 à experiência vivida e percebida.

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 Pataxó domiciliado na TI Fazenda Guarani e do município de Carmésia a partir da presença, aí, da comunidade indígena, pois, poderíamos nos questionar: em que medida ou de que forma a presença da comunidade indígena influencia a cultura de Carmésia e, por conseguinte, de que forma a cidade de Carmésia exerce influência na cultura Pataxó?

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, tanto da comunidade

indígena quanto dos entrevistados em Carmésia⁴⁹, tentando estimular através de perguntas selecionadas, a reflexão histórica sobre o Lugar.

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

⁴⁹ Em nossa dissertação de mestrado, 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. De forma similar, em nossa coleta de dados realizada para composição desta tese de doutorado, também buscamos privilegiar o resgate da memória dos moradores mais antigos da comunidade indígena Pataxó, com duas finalidades: 1. Avaliar o impacto da migração do Sul da Bahia às Minas Gerais; e 2. Refletir sobre o processo de formação histórica do Lugar e como ele se consolidou na composição da identidade cultural do Pataxó de Minas Gerais. Estes são aspectos relacionados 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; 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 vivido**. 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 (BUTTNER, 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 (BUTTNER, 2015) que atribui um sentido cultural à vida; 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 Buttner (2015) - que permeará as trocas simbólicas, pois, ao se classificar um Lugar como “bonito” ou “feio”, “limpo” ou “sujo”, “desenvolvido” ou “atrasado”, configura-se aí 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 eles.

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, sublinha-se 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 Lívia 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, 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 na leitura de Tuan (2012), que sinaliza que a experiência dos lugares está relacionada à sua percepção, mediada pelos sentidos do sujeito perceptivo.

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 envolve 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, orienta 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) 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 desdobramentos e reflexos, que o tópico seguinte buscará refletir, debruçando-se sobre a influência e diálogo com o instrumental antropológico interpretativista do antropólogo Clifford Geertz.

2.5 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, como já mencionado anteriormente. 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). 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 metafísicas/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 Bororó⁵⁰ (CLAVAL, 1999).

⁵⁰ 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, grifo nosso). A migração é, dessarte, um elemento importante e que possibilita a identificação entre indivíduos e lugares, aspecto observado nas aldeias que integram a comunidade indígena Pataxó em Carmésia. Um dos entrevistados, inclusive, compôs uma canção para falar de sua migração do sul da Bahia às Minas Gerais, cuja letra segue abaixo apresentada:

*Minas Gerais, quando eu era criança, eu tinha a esperança de um dia lhe conhecer
 Mas quando eu lhe conheci, senti uma emoção como nunca senti
 Minas Gerais, com sua terra de primeira, sua gente hospitaleira, quando o homem
 também colhe
 Com suas águas cristalinas, vem do alto da colina e vai enchendo os ribeirão
 Oh, Minas Gerais
 Oh, Minas Gerais
 Tu és tão grande, mas cabe dentro do meu coração
 Mas quando vejo, o canto da seriema eu faço um poema pra alentar minha alegria
 Minas Gerais, tu és minha paixão
 Oh, Minas Gerais
 Oh, Minas Gerais
 Tu és tão grande, mas cabe dentro do meu coração (sic)*

(Morador da Aldeia Sede - TI Fazenda Guarani, 53 anos, reside na TI desde 1979).

A letra da música revela sentimentos topofílicos de um dos primeiros moradores da TI Fazenda Guarani (haja vista ter sido em 1979 que a TI Fazenda Guarani deixou de ser um “presídio indígena” para se tornar um local de domicílio) em relação ao estado de Minas Gerais. Um ponto que chama a atenção é que, no entanto, a música não faz nenhuma menção ao município de Carmésia. E este é um aspecto que se observa de forma geral no discurso dos Pataxó da TI Fazenda Guarani, se por um lado eles revelam um forte sentimento topofílico em

relação ao Lugar em que residem, em contrapartida, quando se referem ao município de Carmésia, mais precisamente à sua sede urbana, os sentimentos revelados vão da tolerância inevitável à Topofobia, conforme será abordado no Capítulo 3 - O Lugar revelado no discurso dos sujeitos: comunidade indígena pataxó e sociedade envolvente de Carmésia.

O que fica evidente até aqui, portanto, é que 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 simbólico⁵¹ 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 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, foi categorizada como “campo simbólico”, tomando por base a perspectiva de poder simbólico de Pierre Bourdieu.

⁵¹ A relação entre representação e universo simbólico no estudo de comunidades indígenas foi abordada por Silva (2016).

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).

Por essa razão a análise de discurso⁵² é empregada neste trabalho como importante ferramenta adicional de pesquisa, uma vez que ela se propõe a captar os símbolos atribuídos mutuamente entre os Pataxó da TI Fazenda Guarani e a sociedade envolvente de Carmésia/MG. De acordo com Orlandi (2009), na análise de discurso o pesquisador 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.

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

⁵² 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).

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 também 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 deslocar: 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 referência⁵³. Essa é, aliás, 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).

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).

⁵³ Outros pesquisadores que trabalham a cultura a partir do seu caráter simbólico são Schneider (1968) e White (1978).

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 como 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 Yanomami⁵⁴ da região de Roraima e norte do Amazonas, retomando as contribuições de Pierrete 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.

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, descentralizando o olhar científico objetivista. O lugar ocupado pelo pesquisador, o contato

⁵⁴ Família etnolinguística da Área Cultural Norte-Amazônica e um dos grupos indígenas mais emblemáticos da Amazônia Sul-Americana.

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 etnográfica 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 etnográfica 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 mutuamente entre a comunidade indígena Pataxó e a sociedade envolvente de Carmésia.

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 Krenak⁵⁵, 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.

Antes de passar ao capítulo seguinte, é oportuno precisarmos, com base no caminho trilhado, o que entendemos neste estudo por Epistemologia do Lugar. Espera-se que tenha ficado suficientemente claro que essa ideia se refere à forma como os indivíduos se apropriam do seu **mundo vivido**, do qual deriva um conhecimento capaz de moldar as vivências, história pessoal, valores culturais e conexões emocionais; e que serve para conferir sentido à vida, individual e coletiva, isto é, o conhecimento que os grupos possuem do Lugar é fundamental para a sua própria constituição; e esse conhecimento é composto das percepções aí estabelecidas. Por essa razão, a cultura é elemento primordial, pois é ela quem organiza o sistema simbólico que ordena as vivências e sobre o qual repousa a percepção dos indivíduos. Nesse contexto, serão desencadeados sentimentos de afeição e repulsa (topofilia e topofobia), de conexão e distanciamento, de integração e afastamento, os quais se organizam na estrutura morfológica do Lugar com base em sua Epistemologia, a partir da forma como o sujeito lhe atribui sentido e significado e cujo conhecimento está na base genealógica das interações sociogeográficas.

⁵⁵ Grupo étnico da família Botocudo (Tronco Macro-Jê), da Área Cultural Leste/Nordeste, domiciliado no município de Resplendor/MG.

CAPÍTULO 3 - O LUGAR REVELADO NO DISCURSO DOS SUJEITOS: COMUNIDADE INDÍGENA PATAXÓ E SOCIEDADE ENVOLVENTE DE CARMÉSIA

Este capítulo tem por finalidade refletir sobre a forma como os Pataxó constroem seu **mundo vivo** através da interação sociogeográfica estabelecida com a sociedade envolvente carmesense. Tomando como referência o percurso bibliográfico construído até aqui (e que será com frequência retomado), buscaremos avaliar, através da perspectiva fenomenológica/etnogeográfica, como o Lugar se revela no discurso dos Pataxó com base na percepção constituída acerca da sua vida em Carmésia.

Para tanto, serão apresentados os dados dos trabalhos de campo que embasaram esta pesquisa. É importante sublinhar que todas as campanhas realizadas seguiram estritamente as diretrizes do CONEP e da FUNAI para esta finalidade contando, inclusive, com a anuência desses órgãos para sua execução.

Dessarte, foram realizadas duas visitas para levantamento de dados *in loco*, na TI Fazenda Guarani: a primeira entre 28 de agosto e 2 de setembro de 2023; e a segunda entre 22 e 23 de setembro de 2023. No total, foram conduzidas 29 entrevistas com indígenas moradores das Aldeias Sede, Imbiruçu, Kanã Mihay e Encontro das Águas - importante pontuar que, durante as entrevistas, foi comum a participação/diálogo com mais de uma pessoa; além de inúmeras conversas informais e da observação do cotidiano dos Pataxó empreendida durante as campanhas. Nos dias em que estivemos nas aldeias buscamos compreender e, mais do que isso, nos conectar ao ritmo de vida empregado pelos Pataxó na TI Fazenda Guarani. Por essa razão, nos empenhamos em buscar experimentar/vivenciar o Lugar, caminhando aleatoriamente pelo mesmo, parando para “prosear” com os seus moradores e/ou simplesmente assentando debaixo de uma árvore para observar o tempo passar e registrar a dinâmica de vida estabelecida na comunidade indígena, no intuito de nos aproximarmos da forma como os Pataxó desenvolvem sua experiência no Espaço para constituir o seu Lugar.

Conforme anunciado no início desta tese, ao longo deste capítulo serão retomados os dados da nossa pesquisa de mestrado (DIAS NETO, 2019), com a finalidade de deslindar como

o Lugar é constituído a partir da forma como comunidade indígena e sociedade envolvente se percebem mutuamente, pois, argumentamos e defendemos a ideia de que a partir dessa correlação será possível refletirmos sobre a Epistemologia desse Lugar. É relevante demarcarmos o papel desempenhado pelos dados e resultados observados em nossa pesquisa de mestrado que, neste caso, servem como o principal parâmetro comparativo na busca pela *geograficidade* do Lugar (em termos dardelianos), que se relaciona à essência espacial da existência geográfica - do ser no mundo, promovendo uma *geosofia* (WRIGHT, 1947), ou seja, um conhecimento/experiência geográfica que dá sentido à vida. E essa experiência só é completa se avaliarmos como se constitui a percepção dos diferentes grupos que compõem um determinado território, no caso do contexto aqui analisado, a comunidade indígena Pataxó e a sociedade envolvente de Carmésia.

Sendo assim, com o propósito de empregar a perspectiva etnogeográfica conforme proposto por Claval (1999), baseada na abordagem cultural do Lugar e que possui estreito vínculo com o método fenomenológico que embasou a Geografia Humanística, aspecto já retratado anteriormente, buscamos analisar as entrevistas a partir do discurso dos Pataxó, correlacionando-as às observações e conversas informais realizadas no âmbito dos trabalhos de campo executados. Em síntese, nosso intento foi levar adiante o enfoque etnogeográfico para buscar compreender, com profundidade e por intermédio da análise de discurso, as questões que possibilitam aos Pataxó uma experiência de mundo, conformando o seu Lugar em Carmésia.

Vale ressaltar 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 discurso se vincula, também, à concepção de Lugar. Nessa linha, é interessante notar 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 constituída entre a comunidade indígena Pataxó e a sociedade

envolvente de Carmésia a partir das entrevistas e conversas realizadas, através do discurso dos entrevistados, evidenciando o Lugar (ou os lugares) aí constituído(s).

O carácter 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 buscar compreender os aspectos simbólicos que orientaram o sujeito a emitir uma ou outra opinião, se posicionando desta ou daquela maneira.

Através da busca por padrões coletivos no discurso dos Pataxó entrevistados e da análise dos seus significados, investigamos a percepção da comunidade indígena acerca de si mesma, do deslocamento forçado a que foi submetida e, também, do município de Carmésia. E ressalta-se que este foi o mesmo procedimento analítico empregado em nossa pesquisa de mestrado para analisar a percepção da sociedade envolvente carmesense acerca da comunidade indígena Pataxó. Por essa razão, a transcrição *ipsis literis* de recortes das entrevistas é um recurso analítico importante adotado neste trabalho. Isso significa dizer que todas as análises realizadas, tanto em nossa dissertação quanto aqui, nesta tese, 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 neste trabalho.

Em síntese, o capítulo está dividido em tópicos que buscam explorar os seguintes aspectos da relação/percepção constituída entre a comunidade indígena Pataxó e a sociedade envolvente carmesense: I. Avaliação da percepção dos Pataxó acerca do deslocamento do seu território originário, do sul da Bahia, às Minas Gerais, e os impactos desse processo na sua cultura/identidade; II. Análise da percepção dos Pataxó acerca da sociedade envolvente e seus

reflexos na dinâmica sociogeográfica cotidiana; III. A aldeia como o Lugar de vida Pataxó e a controversa relação entre as quatro aldeias. Importa destacar que essa estrutura de tópicos foi elaborada de acordo com os dados provenientes dos próprios discursos e percepções apresentados pelos Pataxó e é, ela própria, uma provocação ao leitor sobre como se fundamenta a geograficidade do Lugar.

3.1 Cultura e identidade do Pataxó de Carmésia

Segundo Claval (2014), não é novo o interesse dos geógrafos pela cultura. E dentre as diversas disciplinas das Ciências Humanas que se encarregam da análise cultural, a Geografia possui uma abordagem original e específica que a diferencia. Conforme destaca o autor:

O olhar do geógrafo não dissocia os grupos dos territórios que organizaram e onde vivem; a estrutura e a extensão dos espaços de intercomunicação, a maneira como os grupos vencem o obstáculo da distância e algumas vezes o reforçam estão no cerne da reflexão (CLAVAL, 2014, p. 11).

Nessa linha, a cultura se apresenta como um elemento mediador entre os indivíduos e o seu espaço vivido; aliás, o Espaço só se tornaria vivido por intermédio da cultura. Quando buscamos analisar a relação entre a comunidade indígena Pataxó e o seu território, seguindo a perspectiva apresentada por Claval (2014), não é possível desvincular essa avaliação dos processos de desterritorialização e reterritorialização por eles vivenciados.

Os conceitos de desterritorialização e reterritorialização, revisados por Rogério Haesbaert (2002; 2003; 2007) à luz da obra dos filósofos Guies Deleuze e Félix Guattari, apresentam-se, portanto, como fundamentais para compreensão de como esse processo se materializa e sua relevância para a formação territorial que, como vimos, está na base da formação cultural. De forma complementar, a deslugarização e a relugarização paralelamente se apresentam como variáveis relevantes na equação, uma vez que, segundo Souza (2015), os lugares são, mais ou menos claramente e mais ou menos fortemente, quase sempre territórios (embora os territórios nem sempre se constituem também de lugares). Conforme argumenta o autor:

Isso tem a ver com o fato de que às identidades sócio-espaciais se associam, sempre, relações de poder espacializadas, em que se nota a finalidade de defender as identidades e um modo de vida (ou também, e não raro usando isso com pretexto, o propósito de defender os privilégios de um grupo ou o acesso privilegiado a recursos) (SOUZA, 2015, p. 121-122).

Embora sejam unidades autônomas, conforme já tratamos anteriormente neste trabalho, Lugar e Território possuem entre si a marca do Espaço humanizado, como também já argumentamos. Deste modo, baseando-nos na abordagem de Souza (2015), é pertinente que um processo de desterritorialização seja comumente acompanhado de uma deslugarização e, conseqüentemente, que a reterritorialização pressuponha uma relugarização.

Antes de abordarmos mais detidamente esses conceitos, vale relembrar a definição de Território empregada neste trabalho que se fundamenta, em síntese, no controle do Espaço através do exercício do poder (SOUZA, 2015). Essa noção é importante e nos auxilia, inclusive, a compreendermos o processo que desencadeou a migração dos Pataxó do sul da Bahia às Minas Gerais, uma vez que, nessa perspectiva, a redução das terras tradicionais provocada pelos conflitos fundiários - cujo ápice aconteceu em 1951 com o Fogo de 51, a instalação de empreendimentos e fazendas e a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal em 1961, resultaram na redução do Território sobre o qual os Pataxó exerciam o controle, forçando-os a se dispersar, conforme retratado no capítulo 1 desta tese.

E essa abordagem do Território é correlata ao conceito apresentado por Rolnik (1996) sobre o mesmo que, em síntese, pode ser compreendido como o espaço subjetivamente apropriado, uma vez que exercer o controle é uma etapa que não se desvincula da apropriação. Segundo a autora:

O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente “em casa”. **O território é sinônimo de apropriação**, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos (ROLNIK, 1986, p. 323, grifo nosso).

O Território é, dessarte, uma construção social baseada na relação entre os indivíduos e o seu espaço vivido e, como consequência, esse processo pressupõe o exercício do controle, da apropriação espacial que, por sua vez, permitirá que sejam projetados comportamentos, representações, investimentos, *“nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos e cognitivos”*, que correspondem à noção de territorialidade que, de acordo com Haesbaert (2007) citando Robert Sack, está relacionada *“ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar”* (HAESBAERT, 2007, p. 22).

Podemos refletir, portanto, que quando um grupo perde o controle do seu espaço, não conseguindo mais desenvolver seus modos de vida, logo, tem-se uma ruptura da territorialidade que culmina na perda do território. Em síntese, a desterritorialização é dotada de um caráter sociogeográfico que inclui tanto o aspecto material quanto simbólico do território. Conforme pontua Haesbaert (2003b), a desterritorialização está relacionada a *“um emaranhado complexo de ‘geometrias de poder’ de um espaço social profundamente desigual e diferenciado”* (HAESBAERT, 2003b, p. 19). O autor, em outro texto, complementa a ideia argumentando que:

O território e as dinâmicas de desterritorialização devem ser distinguidos através dos sujeitos que efetivamente exercem poder, que de fato controlam esse(s) espaço(s) e, conseqüentemente, os processos sociais que o(s) compõe(m). Assim, o ponto crucial a ser enfatizado é aquele que se refere às relações sociais enquanto relações de poder (...). (HAESBAERT, 2007, p. 22).

Esses elementos podem ser identificados no deslocamento dos Pataxó de seu território originário, no sul da Bahia, à TI Fazenda Guarani, em Minas Gerais. Vale sublinhar que, de acordo com Haesbaert e Bruce (2002), toda desterritorialização possui como resultante uma indissociável reterritorialização.

Simplificadamente podemos afirmar que a desterritorialização é o movimento pelo qual se abandona o território, *“é a operação da linha de fuga”* e a reterritorialização é o movimento de construção do território (DELEUZE e GUATTARI, 1997:224); no primeiro movimento, os agenciamentos se desterritorializam e no segundo eles se reterritorializam como novos agenciamentos maquínicos de corpos e coletivos de

enunciação. Deleuze e Guattari afirmam que a desterritorialização e a reterritorialização são processos indissociáveis. Se há um movimento de desterritorialização, teremos também um movimento de reterritorialização. (HAESBAERT; BRUCE, 2002, p. 8).

Em um primeiro momento, o que se apresenta de forma mais imediata na desterritorialização dos Pataxó é a perda do Território do ponto de vista físico-funcional. Porém, segundo relatos dos indígenas entrevistados em Carmésia, a territorialidade foi também suprimida, inclusive nos casos das aldeias que permaneceram no sul da Bahia, uma vez que os conflitos fundiários trouxeram insegurança para o reconhecimento da identidade étnica e das suas práticas culturais, promovendo também uma deslugarização. Deslugarizar, segundo Souza (2015), é um processo exógeno que implica em desqualificar a vida e as memórias de quem construiu e habita um Lugar, como de fato aconteceu (e ainda acontece) com os Pataxó no sul da Bahia.

Nessa linha, questionados sobre os impactos da migração da Bahia às Minas Gerais nas tradições, costumes e rituais, os moradores relataram o seguinte:

Não acho que teve perda da cultura, pelo contrário. Depois da revolta de 51 todo mundo tinha medo de falar que era índio lá [na Bahia]. Foi aqui que nós pudemos realizar os nossos rituais e as nossas tradições (Moradora da Aldeia Sede, 65 anos).

Aqui foi um renovo, foi como se brotasse a nossa cultura. Lá na Bahia a gente vivia nas matas, nas roças, lá não tinha esses rituais que fazemos aqui, essas culturas. Em Barra Velha não tinha isso, com a guerra de 51 muitos correram, foram massacrados, tinham medo de falar que eram índios. Foi aqui que isso começou a ser valorizado, com o povo de Belo Horizonte, Valadares (Moradora da Aldeia Sede, 59 anos).

Foi uma mudança grande, pois lá na época de 80 até 85 não tinha liberdade de apresentar os rituais da nossa cultura, pois em 1951 teve um massacre muito grande, a gente não podia falar que era índio, não podia expressar a cultura e nem falar que era indígena nas cidades ao redor. Quando viemos pra cá, foi totalmente diferente, aqui encontrei meu sogro, minha tia, eles já faziam os rituais da nossa cultura, que é o Awê. Foi completamente diferente de lá, que a gente não podia dançar e nem falar o nosso nome indígena. Aqui pudemos reviver essa história que estava adormecida lá. O nome do povo já não era indígena, mas de um tempo pra cá, fomos dando nomes indígenas às crianças, os cartórios na Bahia não aceitavam os nomes indígenas (Moradora da Aldeia Imbiruçu, 51 anos).

O impacto pra cultura foi positivo, por conta da perseguição que tinha na Bahia. Hoje na Bahia está melhor pra mostrar a cultura, mas de primeira não podia não (Morador da Aldeia Imbiruçu, 54 anos).

A liberdade viemos a ter novamente aqui em Minas Gerais, de fazer roça, caçar, poder retomar a cultura, que é o mais importante, pois já não podíamos mais fazer as práticas culturais e religiosas na Bahia. (Morador da Aldeia Imbiruçu, 50 anos).

É sugestivo pontuar que, nas falas anteriores, o processo de desterritorialização Pataxó, marcado pela perda do controle do espaço físico, se caracteriza também pela perda da territorialidade (no sentido da identidade territorial) na Bahia e, com a reterritorialização na TI Fazenda Guarani, ganha um caráter positivo segundo a percepção dos próprios indígenas, pois esse deslocamento trouxe maior liberdade aos Pataxó para adotarem seus modos de vida tradicionais, tornando possível que os mesmos se assumissem de fato como indígenas, o que não era uma realidade predominante na Bahia em função da forte repressão oriunda dos conflitos de terra - prevalentes até os dias atuais.

Assim, se a reterritorialização em Minas Gerais foi precedida por uma desterritorialização no sul da Bahia, a deslugarização dos Pataxó resultou em uma relugarização, pois, segundo Souza (2015):

Quanto a relugarizar, isso passa pela atribuição de novos significados aos espaços (ou melhor, aos lugares, já que se trata de ressignificar um espaço já dotado de significado). Isso pode ser feito com a ajuda de representações da paisagem; de novas adjetivações e novas descrições; de revisões da história (reescrever a narrativa da “história do lugar”: reler o passado, influenciar o futuro...); e, também, do decalque de uma nova toponímia. (SOUZA, 2015, p. 125).

Deste modo, vemos em curso um processo de relugarização, uma vez que a TI Fazenda Guarani foi classificada pelos indígenas como um lugar de renascimento da cultura Pataxó, tendo sido relatado nas entrevistas, inclusive, que índios da Bahia realizavam intercâmbios para Minas Gerais para aprenderem os rituais, as músicas, as danças e o Patxohã para replicarem em suas aldeias, uma vez que, por algum tempo, essas práticas foram reprimidas em Barra Velha/BA em virtude dos intensos conflitos fundiários naquela região. Essa ideia corrobora a análise apresentada por Grunewald (1999) sobre a invenção de tradições por

parte dos Pataxó, que se refere, em síntese, ao processo de reconstrução consciente de sua identidade que se fundamenta tanto no resgate quanto na produção de elementos culturais para lhes servirem como distintivos étnicos. Nessa linha, destaca-se a importância das aldeias da TI Fazenda Guarani, sobretudo no que diz respeito ao resgate da língua, conforme descrito por Grunewald (1999) e Bomfim (2012).

E esse movimento de invenção de tradições, segundo Grunewald (1999), possui como fundamento o próprio processo de desterritorialização (e deslugarização) vivenciado pelos Pataxó de seu território originário, como se observa no trecho a seguir:

No caso dos Pataxó, o movimento de “resgate da cultura” talvez se configure como um “mecanismo compensatório pela **expropriação territorial**” no Monte Pascoal já mencionada e que teria promovido a “perda de uma significativa parcela de seus conhecimentos e do seu patrimonial cultural”. Hoje esse patrimônio é “resgatado” através de um processo de produção cultural que pretende, através do seu regime de índio, reorganizar seu modo de vida indígena (GRUNEWALD, 1999, p. 325, grifo nosso).

Nota-se, portanto, que a desterritorialização/reterritorialização pode ser avaliada a partir de um viés positivo do ponto de vista da identidade territorial (relugarização), muito embora os Pataxó tenham relatado, também, mudanças significativas do deslocamento sobre os seus modos de vida, sobretudo em seus hábitos alimentares, como será explorado na sequência. Embora as lutas por território tenham significado a perda das terras e a migração compulsória, inclusive para regiões completamente novas e desconhecidas pelos indígenas, como foi o caso da TI Fazenda Guarani, o fato de poder retomar/recriar suas tradições com a segurança de não serem perseguidos/reprimidos por isso acaba por se configurar como um sinal diacrítico do processo de desterritorialização e reterritorialização Pataxó em Minas Gerais, a ponto de se apresentar, na percepção de alguns dos indígenas da TI Fazenda Guarani, como o “berço da cultura Pataxó”⁵⁶, o que está umbilicalmente vinculado ao processo de relugarização desses indígenas.

⁵⁶ Conforme relatado em entrevista por dona Maria de Lourdes Viana (65 anos), filha do primeiro morador da TI Fazenda Guarani, senhor Manoel Ferreira da Silva (97 anos), moradora da comunidade desde 1975. Essa percepção foi apresentada também por dona Auzira Aragão (59 anos), que reside na TI desde 1989.

Vimos, dessarte, que a “Diáspora Pataxó” pode ser compreendida a partir de um contraditório (mas complementar) movimento de perda do território e favorecimento do resgate cultural, pelo menos segundo a perspectiva dos indígenas da TI Fazenda Guarani. Se por um lado a perda do Território proporcionou uma consequente perda do Lugar (deslugarização), a ressignificação que os indígenas atribuem à TI Fazenda Guarani como o Lugar de resgate da identidade étnica Pataxó serve como elemento de suma relevância para sua relugarização. Nessa linha, a TI Fazenda Guarani, para além de toda a sua história anteriormente estabelecida (conforme retratado no capítulo 1), a despeito de ter sido uma vila portuguesa e, inclusive, uma espécie de presídio indígena, a partir dos anos 1970-80 passa a ser o Espaço de renascimento cultural dos Pataxó e a exercer influência, inclusive, sobre os indígenas que permaneceram no Território originário, no litoral sul da Bahia. Este é um elemento simbólico forte e que justifica a relugarização dos Pataxó em Carmésia.

Essas questões nos auxiliam a compreender o conflito simbólico-ideológico estabelecido na percepção da população carmesense sobre a região em que atualmente se localiza a comunidade indígena uma vez que se identifica, notadamente, uma preferência explícita pelo período em que a Fazenda Guarani operava como uma “vila portuguesa” e também pelos “tempos de polícia”, a despeito do período contemporâneo, em que a mesma abriga a comunidade Pataxó (DIAS NETO, 2019). Negar o Lugar como o **mundos vivo** dos Pataxó é também refutar a sua relugarização. Por essa razão, muitos dos relatos dos carmesenses durante as entrevistas realizadas em nossa pesquisa de mestrado se referiram aos indígenas como *“uns baianos que vieram pra cá e disseram ser índios”* (sic) (DIAS NETO, 2019). Dessa percepção, depreende-se, como consequência, o questionamento e tentativa de deslegitimação da indianidade dos Pataxó da TI Fazenda Guarani, que foi um dos principais elementos presentes no imaginário da sociedade envolvente e opera como uma fronteira simbólica significativa no campo das relações sociogeográficas estabelecidas entre os dois grupos, aspecto sobre o qual retornaremos mais adiante nesta tese.

Além disso, foram citados também por parte dos Pataxó de Carmésia impactos proporcionados pelo deslocamento do sul da Bahia às Minas Gerais nos seus hábitos alimentares, principalmente no que diz respeito ao consumo de farinha de puba, peixe e caça. E este é um aspecto sobre o qual envidaremos esforços a partir de agora para compreender e

que se fundamenta, também, no movimento dialético entre desterritorialização/deslugarização - reterritorialização/relugarização.

Notadamente, em todas as entrevistas realizadas com indígenas que viveram na região de Barra Velha e se mudaram para a TI Fazenda Guarani, o principal impacto citado no contexto desse processo de desterritorialização (deslugarização) e reterritorialização (relugarização) foi justamente a mudança proporcionada no perfil da alimentação praticada na Bahia e em Minas Gerais.

Logo em nossa primeira entrevista - que foi realizada com uma das primeiras moradoras da Aldeia Sede, quando questionada sobre a vida em Carmésia, destacou:

Hoje estamos bem, mas quando a gente chegou não tinha a farinha de mandioca, só tinha farinha de milho, então aqui nós quase não comíamos (farinha, mais especificamente farinha de puba). Aqui comia era feijão, arroz, banana. Depois de um tempo, alguns começaram a fazer farinha, porque aqui os mineiros não conheciam farinha (Moradora da Aldeia Sede, 82 anos).

Mais adiante, quando questionada sobre o que mudou para os Pataxó depois da sua chegada em Carmésia, a entrevistada ainda ressaltou:

Mudou principalmente a nossa alimentação. O Pataxó gosta de comer farinha, tudo nosso era farinha, lá a gente comprava no mês um quilo de arroz e o resto era farinha pra fazer pirão. Nós não conhecíamos o que era óleo, tomate, pimentão, viemos conhecer essas coisas aqui. Agora aqui quase não comemos a farinha de puba, porque as pessoas quase não fazem, consumimos mais a "farinha de guerra". (...) A farinha não é feita, pois as pessoas não plantam a mandioca, ninguém quer saber de roça, quer saber é de emprego. (...) Quando eu morava lá [em Barra Velha] tinha o peixe pescado no mar, o caranguejo, tinha farinha de mandioca à vontade, e aqui não tem essas coisas. Lá a gente comia saruê, comia até macaco. Eu tenho muita saudade de lá, das comidas, das carnes de caça. Lá nem precisava a gente comprar carne de boi, a gente ficava mais de ano sem comprar carne, porque não precisava. (...) Aqui o peixe que come é tilápia, mas eu mesmo já enjoei de tilápia; eu como, mas já enjoei (Moradora da Aldeia Sede, 82 anos).

Esse relato é representativo e significativo, uma vez que se trata da percepção relatada por uma das primeiras moradoras da TI Fazenda Guarani, cuja família atualmente constitui a base social da Aldeia Sede.

Ainda sobre o impacto na alimentação proporcionado pelo deslocamento de Barra Velha à Carmésia, outro morador ressaltou:

O lado negativo (de morar em Carmésia) é a questão de eu não me acostumar pela questão do clima, aqui não tem praia, não tem peixe, nem mariscos. Quando me aposentar, eu pretendo voltar pra Bahia. (...) O meu lugar é lá (Morador da Aldeia Sede, 56 anos).

Destaca-se na fala do entrevistado o desejo de regressar à Barra Velha após obter sua aposentadoria. Nessa linha, outro indígena pontuou:

Para os mais velhos, o território Pataxó sempre vai ser a Bahia. Os mais novos perderam esse vínculo, apesar de que quando a gente chega na Bahia e tem contato com os temperos, com a culinária, a praia, os beijus, a farinha, a gente percebe que o nosso umbigo está por lá também (Morador da Aldeia Sede, 38 anos).

Ressalta-se, portanto, um sentimento saudosista, de saudade, por parte dos moradores mais antigos em relação ao vínculo que possuem com a Bahia, geralmente acompanhado por um desejo de regresso, o que não acontece com os Pataxó nascidos em Minas Gerais - ainda que quando realizem visitas à Barra Velha, sintam um sentimento de pertencimento em relação ao seu Território originário que é, sobretudo, intermediado pela alimentação. O que se percebe, dessarte, é que a identidade territorial do Pataxó está diretamente vinculada aos seus hábitos alimentares, aspecto corroborado por Campos (2016) em seu estudo de doutorado sobre a função social do cultivo de mandioca para a constituição da identidade Pataxó, ao afirmar que a farinha de puba é um alimento essencial para essa etnia que, agregada a outros derivados da mandioca e a ouriços, caranguejo, peixes e outros alimentos, se destaca como uma forma ímpar de alimentação que resiste enquanto elemento identitário desses indígenas. E esse aspecto é percebido com clareza no relato abaixo, apresentado pela cacica da Aldeia Encontro das Águas:

Lá [em Barra Velha] a gente nunca tivemos trabalho (sic), nunca fomos funcionário, trabalhamos com emprego. Vivíamos na roça, da caça, pesca e do artesanato. Nossa vida cotidiana era diferenciada, a gente tinha os lugares onde buscar as comidas sem precisar comprar, que era o mar, o rio, a mata, as pedras, tinha vários tipos de fruta, e aqui foi diferente. Vindo da beira mar encontramos coisas diferentes, demorou mas a gente teve que se adaptar, com o clima daqui, com outra vegetação, com outra Geografia bem diferente da que estávamos acostumados, o clima de chuva, de muito frio, isso fez mudar nossas moradias, o modo de vida mudou muito. (...) Na alimentação teve muita mudança, a gente só comia coisa cozinhada, “moqueado”, fresco da hora, o que comia hoje, amanhã tinha onde buscar de novo, nós comíamos farinha, mandioca. Aqui a gente teve que se adaptar pelo arroz, feijão, macarrão, óleo. Tivemos que caçar jeito de plantar mais, outras coisas que não se achava lá, como abacate, manga, laranja, limão, banana, cana, feijão, milho. Tivemos que plantar pra comer. A mandioca a gente teve mais dificuldade, porque a mandioca na Bahia com uns seis meses já está pronta pra comer cozida, fazer farinha, tomar cauim. Aqui a mandioca demora mais, por causa da terra, temos que procurar as veias de terra que dá mandioca boa, banana também, tem as diferenças do clima que interferem. Aqui em Minas demora um ano, um ano e meio, até dois anos pra produzir a mandioca, dependendo da terra onde planta. (...) Aqui é mais difícil consumir a farinha de puba, lá na Bahia todo tempo é tempo de plantar mandioca. Mas a gente já se acostumou com o sistema daqui, que é o arroz, o feijão, o macarrão, mas não nos acostumamos a ficar sem a farinha, principalmente na parte da comida que vai ser “moqueado”, assado, cozinhado, ela faz muita falta na alimentação da gente. Se for pro Pataxó comer um peixe cozinhado que não tiver farinha, ele prefere fritar (Cacica da Aldeia Encontro das Águas, 56 anos).

Ainda sobre a questão alimentar, que na percepção da entrevistada está entre as principais alterações provenientes do trânsito de Barra Velha à TI Fazenda Guarani, a cacica complementou:

Sim, teve mudança. Primeiramente a questão da alimentação, que era um costume que tinha lá, que era a comida da tradição que aqui não tem, uma dessas coisas a gente perdeu, que era ir no mangue, buscar o caranguejo pra comer, os mariscos, não precisava ficar pensando em trabalhar pra adquirir o dinheiro pra comprar o arroz. Ter a dispensa cheia de arroz e feijão, essa não é a tradição Pataxó, a tradição era ir na farinheira, fazer farinha e ter um saco de farinha dentro de casa, pra comer com peixe e caranguejo. (...) Hoje mudou muito, muita tradição a gente mantém, mas outras se perderam. A gente teve que aprender a fazer a comida não-indígena, aprendemos a fazer o tropeiro, trocamos o beiju pelo bolo, a farinha pelo trigo. (...) Lá se achava muito lugar de caçar, de pescar, aqui a mata é pequena, não tem tanto lugar de caçar, se for fazer muita roça, desmata e acaba. A gente tem a preocupação de preservar (Cacica da Aldeia Encontro das Águas, 56 anos).

Acerca do tempo necessário para a produção da mandioca, destacado como o principal fator de desencorajamento para cultivo da mesma e, conseqüentemente, para ausência da produção de farinha de puba em Minas Gerais, outro indígena ressaltou:

[O deslocamento] teve interferência direta na questão alimentar, que era baseada na caça e na pesca. Entraram outros alimentos que não faziam parte da alimentação. A farinha faz parte da alimentação da Bahia, a mandioca que se planta na Bahia demora no máximo oito meses pra estar boa, aqui demora de um ano e meio a dois anos (Morador da Aldeia Sede, 56 anos).

Ademais, os Pataxó ressaltaram as mudanças ocasionadas na forma de preparo dos alimentos, sobretudo no cozimento, no qual as técnicas tradicionais⁵⁷ foram substituídas por outras que, inclusive, na percepção dos indígenas trouxeram prejuízos à saúde, como a utilização do óleo para fritura, hábito não praticado em Barra Velha, que fez aumentar a ocorrência de doenças crônicas, como pressão alta e diabetes.

Hoje a gente aprendeu a comer uma **comida que prejudica mais a saúde**. Ninguém usava fritar nada e nem assar, assar era só no moquém, a gente fazia um lugar de moquear a caça (Moradora da Aldeia Sede, 59 anos, grifo nosso).

Eu como, mas não acho bom não, porque em Barra Velha tudo nosso era fresco e salgado, nem geladeira nós tínhamos e a gente era mais saudável. **Hoje a maioria das pessoas tem pressão alta, diabetes, e eu acho que é por causa da alimentação** (Moradora da Aldeia Sede, 82 anos, grifo nosso).

De forma complementar, seguem outros trechos relevantes de entrevistas que retratam a mudança nos hábitos alimentares como o principal impacto decorrente do processo de desterritorialização e reterritorialização Pataxó da Bahia às Minas Gerais.

⁵⁷ A técnica de cozimento mais citada pelos Pataxó foi o “moqueado”, que se refere à disposição da carne sobre uma grelha de madeira ou um varal, feito com galhos de árvores úmidos, para dificultar a queima. O assador é montado sobre uma fogueira que só produz fumaça, pois se coloca folhas para evitar que o fogo consuma os alimentos, que devem assar bem devagar.

A comida aqui hoje a gente já come muito arroz, feijão. Igual lá mesmo que hoje tem muito isso. Mas lá ainda tem o peixe, por causa do mar. Lá come muito peixe assado. O peixe pescado no mar tem um sabor diferente. Agricultura também é diferente na Bahia e em Minas Gerais (Morador da Aldeia Sede, 42 anos).

A alimentação mudou muito, hoje a gente come mais arroz, feijão, macarrão, mas antes o índio só vivia da caça e da pesca, sopa de banana, da farinha de puba, do beiju (Morador da Aldeia Kanã Mihay, 39 anos).

Aqui não tem a farinha de puba, pois muitos não plantam, a alimentação é diferente. Na Bahia o peixe é fresco, que sai do mar. Lá se come uma comida mais fresca (Morador recém-chegado na Aldeia Sede, 29 anos).

Nossa cultura mudou bastante, principalmente na parte de alimentação e do artesanato. Aqui não tem o mesmo tipo de semente, lá tem peixe, caranguejo, que aqui não acha fácil (Morador da Aldeia Sede, 20 anos).

Aqui o pessoal tem o estilo de gostar mais de carne, na Bahia é mais o peixe, é a moqueca, que é a tradição mesmo Pataxó. Os que nasceram aqui já se acostumaram com a cultura do povo daqui, a não ser os mais velhos, que ainda vivem nos costumes da Bahia (Morador da Aldeia Sede, 52 anos).

O presidente da Associação Comunitária da Aldeia Sede, importante liderança local, que é também pós-graduado em Cultura e História Indígena e Afro-Brasileira, quando questionado se o principal impacto na identidade do Pataxó se deu nos hábitos alimentares, apresentou um olhar mais aprofundado sobre a situação, tendo pontuado o seguinte:

Não foi nem a questão culinária, mas solo e clima. Na Bahia o que nosso povo estava acostumado a cultivar era mandioca, abacaxi, coco, além de praticar a pesca nos grandes rios e no mar. Aquele clima favorecia o tipo de alimentação tradicional do nosso povo. Aqui a mandioca demora dois anos, lá era poucos meses você plantava e já tava comendo. O coco aqui não dá, a mandioca só a longo prazo. Mas a gente cresceu fazendo farinha aqui. Eu cresci comendo farinha com caça, paca, caititu, aves, tamanduá, pássaros pequenos. Hoje não se faz tanto isso. Quando você começa a receber dinheiro, é mais fácil ir ao açougue e comprar um pedaço de carne já no jeito de cozinhar do que pescar ou caçar (Morador da Aldeia Sede, 38 anos).

Nessa abordagem, o que está na base da reflexão do entrevistado é a alteração na estrutura econômica da comunidade, ainda que a Geografia de Minas Gerais, diferente da Bahia, exerça papel importante nesse processo. Essa mudança na economia, inclusive, foi

citada por outra entrevistada como um dos motivos para que os Pataxó em Carmésia não realizem o cultivo de mandioca:

Poucas pessoas fazem farinha aqui, alguns ainda plantam, mas a farinha a gente compra na mão dos outros, o povo ficou empregado e não quer fazer mais roça (Moradora da Aldeia Sede, 59 anos).

Foram referenciados, também, impactos observados na topografia e no clima que, conforme observado no relato da cacica da Aldeia Encontro das Águas, interfere inclusive na forma de construção das moradias. E, de fato, a questão climática foi recorrente no discurso dos entrevistados, que pontuaram sobre Carmésia estar localizada numa região entre montanhas e, assim, possuir temperaturas mais frias do que o Sul da Bahia.

Todavia, é notório nos relatos apresentados que a principal e mais significativa mudança na identidade do Pataxó deslocado a Minas Gerais apontada pelos próprios indígenas se estabeleceu no âmbito dos hábitos alimentares, ainda que as questões climática, topográfica e econômica estejam interligadas e também sejam de sumária relevância para compreensão dessa dinâmica.

E a forma na qual as culturas se relacionam com os alimentos tem sido objeto de reflexão no âmbito das Ciências Humanas, com destaque para a Antropologia e a própria Geografia. Lévi-Strauss (2004), no clássico *O Cru e o Cozido*, ao analisar a estrutura mitológica de sociedades tradicionais a partir da dicotomia existente entre o cru (estado natural) e o cozido (estado cultural), revela como a forma com que as populações se relacionam com os alimentos é capaz de delimitar os ritmos da vida, bem como atribuir significados às estruturas sociais - muito embora este não seja o objeto central da obra, o antropólogo foi pioneiro em refletir sobre a relação cultural entre alimentação, as formas de preparo dos alimentos e o seu significado. De acordo com Gratão e Marandola Jr. (2012), avaliar a relação entre Geografia e sabor possibilita a compreensão da existência experiencial e cultural humana, sobretudo no que diz respeito a uma interpretação fenomenológica da realidade. Conforme ressaltam os autores:

Uma geografia que se pretende humanista e cultural necessita, para pensar o espaço e o significado da experiência humana sobre a terra (CLAVAL, 2001), incorporar o paladar a seus temas de interesse. Para isso, é fundamental ir além da degustação, da alimentação e da gastronomia. O paladar se manifesta enquanto fenômeno da experiência geográfica a partir do sabor. Ligado ao gosto, à experiência, à memória e aos valores culturalmente construídos, o sabor nos permite incorporar as dimensões da experiência e da cultura da geograficidade (GRATÃO; MARANDOLA JR., 2012, p. 60).

A geograficidade, que segundo Dardel (1952) se refere à experiência geográfica, é possibilitada também pela relação entre os indivíduos e sua alimentação, fazendo-se presente na essência da relação entre o Sujeito e o Lugar, uma vez que o paladar é um dos sentidos capazes de intermediar a relação subjetiva no mundo. Nessa perspectiva, a forma na qual as culturas produzem os seus alimentos é, ela mesma, um elemento constitutivo da sua identidade cultural. Por essa razão, tem sido conduzida uma gama de estudos para avaliar a relação entre cultura e alimentos, com destaque para a coletânea de textos intitulada “Geografia dos Alimentos: Territorialidades, Identidades e Valorização dos Saberes e Fazeres”, organizada pelos professores Sônia Menezes, José Antônio Souza de Deus, Marcelo Chelotti e Alcides Caldas, notáveis pesquisadores(as) no campo da Geografia Cultural brasileira (MENEZES; DEUS; et al, 2021), que apresenta um rol de pesquisas nesse campo.

Nessa linha, Gratão e Marandola Jr. (2012) ressaltam que:

A relação geografia e sabor nos permite ampliar a compreensão da experiência geográfica do mundo, uma das tarefas que a abordagem cultural em Geografia (CLAVAL, 2001) e a própria Geografia Humanista se propuseram enquanto maneira de incorporar um sentido humanista para a ciência geográfica (GRATÃO; MARANDOLA JR., 2012, p. 71).

Já Claval (2014) pontua que os hábitos alimentares são um dos terrenos mais fascinantes para a análise geográfica, uma vez que as relações ecológicas dos homens com seu ambiente exprimem-se diretamente nos consumos alimentares, através da realização de pastagens e do cultivo de terras, da caça e da colheita. Segundo o autor, os produtos que a natureza oferece espontaneamente são, na maioria dos casos, impróprios para o consumo direto, sendo necessário, portanto, o estabelecimento de técnicas de preparação dos

alimentos, como no caso da mandioca, cuja toxicidade da raiz precisa ser retirada para que se torne apta à ingestão pelo homem (CLAVAL, 2014). Portanto, o emprego de técnicas, que vão desde o cultivo até a forma de preparação dos alimentos, incluindo os temperos e formas de fermentação e conservação, são traços que delimitam as culturas e variam de acordo com as características geográficas naturais dos lugares.

Na perspectiva de Lévi-Strauss (2004), o cozimento dos alimentos através do domínio do fogo é o que diferencia o estado natural do homem do cultural. Por essa razão o ato de cozinhar, segundo Montanari (2009), pode ser compreendido como uma das primeiras expressões ligadas à formação das culturas.

Conforme Gratão e Marandola Jr. (2012), o ato de cozinhar (transformar algo natural em um produto diferente para consumir) é uma característica exclusiva da espécie humana que envolve a apropriação espacial dotada de um conhecimento específico e, aí, reside sua centralidade para a Geografia Cultural. Os sabores envoltos nos alimentos revelam saberes peculiares, ingredientes que talvez não estejam disponíveis em outros lugares, além de valores e sentidos. Nessa linha, podemos pensar em uma Geografia relacionada à apreciação e exploração de sabores associados a lugares, o que é comum na prática turística, por exemplo. Nessa perspectiva, preparar e degustar alimentos está relacionado a significados culturais, modos de vida, costumes, tradições e outras formas de intermediação entre os indivíduos e o seu mundo vivido.

Assim, podemos afirmar que a Geografia influencia diretamente nos hábitos alimentares que serão estabelecidos pelas sociedades e, deste modo, na própria cultura e identidade dos grupos. Por essa razão em algumas regiões do Brasil, como o Nordeste, as pessoas possuem o hábito de consumir a carne de bode e carneiro, por exemplo, o que não é comum em outras regiões, pois esse tipo de criação animal se adapta melhor ao clima seco característico do semiárido. Já outras comunidades possuem o açaí em sua base alimentar, em função da abundância dessa árvore nativa, principalmente na região amazônica; em outros lugares, os pescados é que estruturam os hábitos alimentares, formando comunidades de pescadores que, conseqüentemente, possuem um conjunto de tradições e formas de organização social específica, com a delimitação da função social dos homens e das mulheres, por exemplo, uma vez que, segundo a tradição das comunidades pesqueiras litorâneas, *“mulher no barco é mau agouro”*, por essa razão, o papel feminino é restrito às atividades

manuais de catação de mariscos, caranguejos, etc., e não na pesca em alto mar (SILVA et al, 2012).

É possível, deste modo, reconhecer através dos hábitos alimentares uma expressão geográfica que torna possível o entendimento da relação entre Sujeito-Lugar, denotando uma identidade territorial. Podemos pensar, então, a alimentação a partir de duas abordagens fundamentais: a experiencial e a cultural, a partir da relação dos indivíduos com o Lugar, projetando a essência do sabor como elemento cultural que faz parte de seu patrimônio natural-cultural e expressa a ligação/vinculação dos homens com o mundo. Por essa razão os hábitos alimentares evocam memórias, vivências, constroem histórias e dão sentido à vida.

O sabor integra-se assim à gama de interesses da Geografia, como uma maneira de investigar a paisagem a partir do entendimento de que elas vislumbram horizontes de apreensão, sentidos, gestos e gostos transmitindo mensagens que falam, silenciosamente da percepção, da valorização, da busca dos significados inerentes ao ser humano. Por esta perspectiva, o sabor revela a geografia e a geograficidade das pessoas do lugar, enquanto expressão da cultura e da identidade. O sabor que guarda (e desvela) experiência e memória da paisagem e do lugar, como as imagens, os símbolos, os mitos não é uma invenção psíquica do ser humano, mas uma função de revelar essências do ser. Estudá-lo nos leva a conhecer as ligações existenciais homem-terra, um dos caminhos de investigação geográfica que pressupõe esta pesquisa (GRATÃO; MARANDOLA JR., 2012, p. 70).

Quando um morador antigo da TI Fazenda Guarani relembra com saudades da farinha de puba, do peixe, dos mariscos e da forma de cozimento (*“moquear”*) empregados em Barra Velha, na realidade, o que está sendo expresso é um forte sentimento topofílico em relação àquele Lugar e, mais do que isso, na transformação da identidade territorial do Pataxó deslocado a Minas Gerais, que deixou pra trás uma parte de sua cultura e história que lhe é cara, conforme observamos nos relatos apresentados.

E por qual motivo os Pataxó não reproduzem tais hábitos alimentares tradicionais em Carmésia? Segundo os próprios entrevistados, em função da Geografia de Minas Gerais, que é distinta daquela existente no sul da Bahia. Além disso, o vínculo com o Lugar é outro elemento fundamental na reprodução das relações sociogeográficas, o que implicaria a compreensão de que, hipoteticamente, mesmo que as condições climáticas, topográficas, de bioma, etc., fossem as mesmas na TI Barra Velha e na TI Fazenda Guarani, ainda assim não

seriam eliminados os impactos sobre as tradições, costumes, modos de vida e identidade territorial dos Pataxó deslocados a Carmésia, em função da perda do vínculo afetivo com o seu Território originário. Esse aspecto pode ser observado na tentativa de alguns Pataxó manterem suas tradições na TI Fazenda Guarani através do plantio e fabricação da farinha de puba (ainda que em baixíssima escala) e preparação do peixe, por exemplo, processo que, segundo aqueles que o praticam: *“não é a mesma coisa”*.

Para melhor organizar as mudanças percebidas pelos Pataxó nos seus hábitos alimentares, o quadro abaixo apresenta uma síntese dos principais aspectos relatados pelos indígenas como diferenças significativas entre a alimentação praticada na Bahia e em Minas Gerais.

Quadro 1 - Síntese das principais transformações relatadas nos hábitos alimentares dos Pataxó deslocados da Bahia às Minas Gerais

ASPECTO ALIMENTAR	SUL DA BAHIA TI BARRA VELHA	MINAS GERAIS TI FAZENDA GUARANI
Cozimento dos alimentos	Moqueado/assado.	Frito com óleo.
Conservação dos alimentos	Salgamento.	Armazenamento em dispensas e utilização de geladeiras.
Fonte de proteína animal	Peixe pescado no mar e carne de caça.	Frango, peixe congelado, carne bovina e suína compradas em mercado.
Fonte de carboidratos	Farinha de mandioca (puba).	Arroz, feijão, macarrão.
Legumes, frutas e vegetais	Plantio de roças e coleta em árvores nativas.	Hortifruti comprados em mercado.

Fonte: DIAS NETO (2023).

É possível observamos, na tabela anterior, uma transformação significativa nos hábitos alimentares que passa, essencialmente, pela incorporação de costumes e técnicas não-indígenas, da sociedade hegemônica, por parte dos Pataxó da TI Fazenda Guarani, como a compra de alimentos em mercado, a estocagem de itens em dispensas/geladeiras e a utilização de óleo de cozinha para realização de frituras. E essas mudanças, por seu turno, provocaram alterações relevantes na identidade desses indígenas, relatadas de forma direta

por parte dos moradores mais antigos e calcadas nas suas memórias, somadas a uma percepção de impactos negativos na saúde local, como uma forma de comunicar que o Pataxó pertence a aquele universo (da Bahia) e não a este (de Carmésia).

Dessarte, em síntese, este tópico reuniu os principais impactos observados pelos Pataxó de Carmésia oriundos do deslocamento por eles vivenciado do seu território tradicional, no sul da Bahia, para a TI Fazenda Guarani, em Minas Gerais. O que pudemos notar é que a desterritorialização desse povo culminou em uma reterritorialização em um Lugar totalmente distinto do ponto de vista sociogeográfico e isso trouxe tanto consequências positivas quanto negativas para a identidade e a cultura Pataxó. Se por um lado a ausência de um cenário conflituoso oportunizou que a indianidade fosse assumida sem receios e restrições, inclusive possibilitando o resgate/reinvenção de tradições que viriam a ser replicadas na Bahia, conforme relatado pelos entrevistados (elemento principal da relugarização Pataxó na TI Fazenda Guarani); por outro, uma parte considerável da identidade se perdeu, sobretudo aquela calcada nos hábitos alimentares, inclusive porque, tradicionalmente, os Pataxó enquanto um dos grupos que integravam os *Tapuias* - classificação genérica para caracterizar os grupos não-Tupis no período colonial - eram um povo de estilo de vida nômade que viviam da caça e coleta, conforme apresentado no Capítulo 1 e delimitado com ênfase e clareza na fala da cacica da Aldeia Encontro das Águas ao afirmar que a tradição Pataxó era pescar/caçar os alimentos que seriam consumidos no dia e não estocar comida em dispensa, cujo sedentarismo foi incorporado em virtude da indisponibilidade geográfica da região de Carmésia para a manutenção dos hábitos tradicionais, bem como por conta do confinamento vivenciado por esses indígenas derivado da redução de suas terras, tanto na Bahia⁵⁸ quanto em Minas Gerais.

⁵⁸ Aspecto que também interfere nos hábitos alimentares dos Pataxó domiciliados nas aldeias do Sul da Bahia, embora em menor intensidade, em função da disponibilidade geográfica para prática de algumas atividades tradicionais, como a pesca litorânea, por exemplo.

3.2 A percepção dos Pataxó sobre a sociedade envolvente carmesense: lugar, não-lugar ou sem-lugar?

No tópico anterior, vimos que o deslocamento dos Pataxó do sul da Bahia à TI Fazenda Guarani, em Carmésia, foi marcado por um processo de desterritorialização que culminou em uma reterritorialização e que resultou em impactos importantes na sua identidade territorial. Agora, adentraremos com maior profundidade no universo que constitui o problema central desta tese, que é a avaliação da percepção mútua estabelecida entre a comunidade indígena Pataxó e a sociedade envolvente de Carmésia que se articula na composição do que aqui chamamos de Epistemologia do Lugar, que se refere à apropriação subjetiva (e intersubjetiva) do Espaço vivido que leva a um conhecimento que contribui para moldar as vivências, história pessoal, valores culturais e conexões emocionais, conferindo sentido à vida tanto individual quanto coletiva. Em outras palavras, o Lugar se constitui a partir do conhecimento que os grupos que o integram possuem dele e, esse conhecimento, é composto das percepções subjetivas aí estabelecidas.

No entanto, é sugestivo notar que o título deste tópico provoca o leitor no sentido de incorporar e contrapor ao conceito de Lugar duas derivações, o não-lugar e o sem-lugar. Essa provocação é ancorada na própria condição dos Pataxó em Carmésia e contribui para a reflexão sobre as contradições que lhes são inerentes.

Refletimos com maior profundidade sobre a concepção de Lugar, que é central para este trabalho, no capítulo 2 desta tese. Vimos que, em síntese, o Lugar é o espaço da vida, das relações cotidianas, dos vínculos afetivos, do pertencimento, ou seja, pode ser entendido sob a metáfora do lar. Já o não-lugar é o contraponto dessa ideia, ancorado nas novas configurações da sociedade contemporânea, frutos da urbanização e da globalização, seria o espaço da transitoriedade, da impermanência, que não possui proprietários e no qual não são estabelecidas vinculações emocionais/afetivas expressivas (AUGÉ, 2004). Já a noção de “sem-lugar” pode ser compreendida como resultado do que Amorim Filho (1999) classificou como Topocídio, que se refere à destruição do Lugar, fazendo com que o cotidiano e modos de vida sejam interrompidos, o que resultaria em um grupo de “*atopos*”, sujeitos “sem-lugar”, como podemos classificar os moradores do distrito de Bento Rodrigues impactado pelo rompimento da barragem da Samarco em Mariana, em 2015. Tem-se, portanto, que a destruição do Lugar

é fruto de um evento externo - como no exemplo anterior, o distrito foi destruído em função da barragem que se rompeu. Nessa linha, podemos classificar a redução do Território Pataxó no sul da Bahia e sua decorrente desterritorialização, que diminuiu significativamente o espaço de vida desse povo, como um processo de Topocídio e, sendo assim, esses indígenas, ao serem confinados em um espaço reduzido e se verem obrigados a se reterritorializar em lugares distintos, poderiam então ser classificados como sujeitos “sem-lugar”.

Na realidade, como veremos na sequência, de acordo com os relatos dos Pataxó da TI Fazenda Guarani, é dúbia e transitória a condição dos mesmos no que tange à sua vida em Carmésia. Existe um sentimento de perda, uma lacuna, observada em relação ao deslocamento forçado do território originário a Minas Gerais, como relatado no tópico 3.1 *Cultura e identidade do Pataxó de Carmésia*. No entanto, os Pataxó reconstruíram sua vida, fazendo da TI Fazenda Guarani o seu Lugar, inclusive como um espaço de insurgência identitária, com o resgate/reinvenção de costumes, tradições e língua. Porém, essa relação de pertencimento tem sido estabelecida com o território demarcado para a comunidade, não se estendendo à sede urbana de Carmésia, que é um espaço que possui uma percepção majoritariamente negativa acerca dos Pataxó (DIAS NETO, 2019).

O primeiro aspecto que buscaremos, portanto, será contrapor os vínculos topofílicos e topofóbicos construídos entre os Pataxó e a sociedade envolvente carmesense. 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, atribuem a ele sentidos e significados diversos, dos quais decorrerão emoções, sentimentos e condutas que marcarão as 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. Em contrapartida, a Topofobia opera como o contraposto da Topofilia, calcando-se no sentimento de aversão/repulsa ao Lugar (AMORIM FILHO, 1999). A Topofilia, portanto, pressupõe valores positivos espaçadamente orientados; já a Topofobia também denota a valoração do Lugar, porém sob uma perspectiva negativa.

O principal valor topofílico manifesto pela comunidade indígena Pataxó da TI Fazenda Guarani se fundamentou nas melhores condições de vida que possuem em Minas Gerais se

comparado à Bahia, que se referem tanto ao aspecto econômico, quanto também social e cultural. Segundo o relato dos entrevistados, o acesso a serviços básicos nas aldeias do território de Barra Velha ainda hoje é precário, o que faz com que muitos Pataxó se desloquem da Bahia à Minas, sobretudo os mais idosos, em busca de tratamentos de saúde. Além disso, o acesso a oportunidades de emprego formal, sobretudo nas escolas presentes nas aldeias (importante pontuar que as quatro aldeias - Sede, Kanã Mihay, Encontro das Águas e Imbiruçu - possuem escolas próprias), também foi um fator importante mencionado, pois os Pataxó conseguem uma melhor condição econômica com os salários fixos e a renda flutuante proveniente da pequena agricultura e da venda de artesanato em situações esporádicas, como na realização de festas e eventos culturais para recebimento de visitantes, como a Festa das Águas realizada em outubro e o Dia do Índio celebrado em abril.

Segundo observamos em nossa pesquisa de mestrado, as festas indígenas se caracterizam como um elemento topofílico na percepção da sociedade envolvente acerca da presença da comunidade indígena Pataxó em Carmésia, uma vez que nesses espaços os carmesenses tem o seu anseio por vislumbrar a cultura indígena atendido, uma vez que nas celebrações os Pataxó se valem das pinturas corporais, cantos, danças e uso de artefatos para revelar ao “espectador” a sua indianidade. Abre-se, aí, uma zona de contato.

A ideia de zona de contato, trabalhada por Grunewald (1999) e adaptada pelo autor a partir do trabalho do antropólogo James Clifford, pressupõe que estas 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).

Nessa linha, Boaventura Sousa Santos, referindo-se também ao conceito de “zonas de contato”, retoma as ideias da antropóloga Mary Louise Pratt, que as define 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.

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 percebido pela população de Carmésia como um fator negativo da presença da TI, conforme revelado em nossa pesquisa de mestrado, uma vez que na percepção do carmesense o direito indígena os coloca em situação de desigualdade de poder frente aos Pataxó; o que acaba se convertendo em uma fronteira para as relações sociogeográficas ali estabelecidas e opera como um elemento segregador e diferenciador entre os dois grupos sociais, tornando assim as relações mais superficiais e instrumentais⁵⁹.

⁵⁹ 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.

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 interação entre os Pataxó e a sociedade envolvente de Carmésia, o que nos permite compreender as relações sociais aí estabelecidas como prevalentes desse contexto, de zona de contato, que pressupõe um recorte temporal específico. Esse é um fator que opera de forma direta na sociabilidade e apropriação espacial local, fazendo com que as interações se realizem de forma superficial e instrumentalizada, tanto por parte de carmesenses quanto também dos Pataxó, assunto que será mais adiante retomado.

Apesar disso, os indígenas pontuaram sobre as melhores condições de vida que possuem em Carmésia. E esse é o principal aspecto que faz com que os Pataxó domiciliados na TI Fazenda Guarani construam um sentimento de afeição pelo Lugar, sobretudo aqueles que comparam sua situação atual com o tempo vivido nas aldeias do sul da Bahia, marcado por dificuldades financeiras, instabilidade territorial e conflitos com a sociedade envolvente. Em Carmésia, embora haja também uma tensão simbólica no âmbito das relações cotidianas que culmina no que denominaremos mais adiante por “tolerância inevitável”, a estabilidade socioeconômica e o melhor acesso a serviços públicos básicos trazem um cenário de equilíbrio e regularidade que impacta positivamente a vida da comunidade indígena.

Os relatos a seguir evidenciam a relação topofílica estabelecida pela comunidade indígena Pataxó no âmbito da TI Fazenda Guarani no que tange ao melhor acesso a serviços e à condição econômica em Carmésia.

Vim da Bahia porque aqui tinha mais acesso às coisas. No começo, ninguém tinha emprego, quando precisava de tratamento ia para Valadares. Aí depois criou a escola, as professoras e merendeiras eram todas de Carmésia, depois contratou tudo da comunidade. Aí veio a SESAI, tem um carro e os funcionários pra dar assistência a hora que precisar. O posto de saúde tem médica. O meu lugar pra mim agora é aqui. Lá na Bahia a pobreza era muita, quem tinha dinheiro podia comer, quem não tinha, não comia, porque o dinheiro era muito pouco. Eu tenho vontade de passear na Bahia, mas não tenho interesse de morar lá mais, as aldeias foram tomadas pelo uso das drogas. Aqui nós temos segurança, é um lugar bom de viver. Eu não tenho vontade mais de morar na Bahia, e a maioria do povo de lá está vindo tudo pra cá (Moradora da Aldeia Sede, 59 anos).

O suporte é muito bom pra viver aqui, sobre educação, saúde, coisas que na Bahia nunca tive. Até na questão financeira, pra sobreviver mesmo. Na Bahia não é igual aqui. Hoje mesmo é que não está igual antes. Hoje tem educação lá, mas não é igual aqui, saúde muita gente sai de lá e vem pra cá, principalmente os idosos, saem da Bahia pra ter mais acesso a saúde aqui, quando precisa de algum tratamento (Morador da Aldeia Sede, 42 anos).

Emprego aqui é melhor, as formas de ganhar dinheiro, tem o trabalho na escola e mais possibilidades de vender o que faz do que na Bahia. [...] Mudou muita coisa (depois que veio da Bahia). Em primeiro lugar é moradia, na Bahia as casas eram de palha, tanto a cobertura quanto em volta, quando não era assim era pau a pique. Aqui tem lugar de morar, sai a hora que quer, chega a hora que quer, é mais independente aqui do que na Bahia (Morador da Aldeia Sede, 52 anos).

Lá (na Bahia) a gente passava muito aperto, muita necessidade, hoje não passa mais o que passava lá. O aperto era mais na alimentação, falta de trabalho. A vida aqui é melhor, na questão da saúde também, lá era mais difícil a questão da saúde. Na época que nós morávamos lá não tinha carro pra buscar, tinha que ir no bambuê pra ir para Monte Pascoal, Itamaraju, Itabela. Aqui tem o carro que busca e leva para fazer um exame, uma consulta. Tem também os trabalhos, cada um já tem o seu serviço. A principal fonte de renda são os trabalhos na escola e os artesanatos. O modo de vida aqui é melhor, muita gente vem da Bahia pra fazer tratamento de saúde aqui (Moradora da Aldeia Kanã Mihay, 55 anos).

A questão financeira mudou, pois hoje trabalho na escola. Quando vim da Bahia, aqui fui bem acolhido, porque todo mundo é família. Por um lado é bom, tem o supermercado, o banco, Carmésia sempre promove algum evento e a gente tá lá junto, o CRAS convida a gente e promove programas pra gente (Morador da Aldeia Sede, 20 anos).

Em relação à Bahia, tem o lado positivo da questão do emprego, saúde, acesso a pequenas e grandes cidades (Morador da Aldeia Sede, 56 anos).

Aqui nós temos acesso às coisas quando precisa, tem hospital, farmácia, por mais que não te atenda 90%, mas tem a facilidade de ter o acesso às coisas (Moradora da Aldeia Sede, 40 anos).

Tem acessibilidade na área da saúde, tem acesso a supermercado, é pertinho, é uma cidade próxima a aldeia, pois a aldeia não tem comércio. É uma relação mais para acessar comércio. Acessibilidade a saúde e na questão de viagem, tem ônibus, tem cartório se precisar registrar alguma coisa, segurança também a polícia está aí perto. Tem o esporte, a secretaria de esporte de Carmésia dá bastante suporte (Morador da Aldeia Sede, 29 anos).

Foi aqui que conseguimos ter as coisas, na Bahia tinha muita dificuldade. Trabalho, saúde, educação, tudo isso aqui em Minas é melhor (Morador da Aldeia Sede, 25 anos).

A mudança depois que vim da Bahia foi principalmente em questão de trabalho, lá eu estava desempregada, passando necessidade. Aí resolvi mudar, agora estou trabalhando na escola, consegui sair do aperto (Moradora da Aldeia Sede, 30 anos).

Esses relatos evidenciam e reacendem um debate importante acerca da condição histórica dos povos indígenas no Brasil, marcada pela precariedade de acesso a serviços básicos e violação de direitos. Inúmeros trabalhos já foram conduzidos no sentido de avaliar a condição de vulnerabilidade a que os povos indígenas brasileiros estão submetidos (FÁVARO, 2007; KÜHL, 2009; FERREIRA, 2011; SIMÕES, 2015; RAUPP, 2017), e que reflete a violência da sociedade hegemônica sobre nossos povos originários, conforme relatado por Ribeiro (1996) e já pontuado anteriormente nesta tese.

No caso dos Pataxó de Carmésia, observamos que atualmente essa condição é um dos fatores responsáveis pelo deslocamento desses indígenas do seu território original - juntamente com as questões fundiárias e os conflitos envolvendo a redução das terras dessa etnia no sul da Bahia, como já debatido ao longo deste documento. Deste modo, os Pataxó domiciliados na TI Fazenda Guarani (e eventualmente outros indígenas dessa etnia que se deslocam à Minas Gerais) optam por abrir mão do seu território de origem em busca de garantir uma melhor qualidade de vida para si e suas famílias.

Ainda sobre o acesso a serviços, os indígenas entrevistados relataram uma boa relação com o Poder Público de Carmésia, que em comparação também é melhor do que na Bahia.

A relação com a prefeitura é boa, eles ajudam a comunidade. A aldeia faz parte do município. Tem o Alexandre, que é daqui da aldeia e é vereador em Carmésia (Morador da Aldeia Sede, 25 anos).

Se a comunidade precisa de um apoio de Carmésia, recorre ao prefeito, que está sempre ajudando (Moradora da Aldeia Sede, 30 anos).

Através do prefeito é que vem as verbas pra Carmésia, pra contratar médicos, enfermeiros. E quando aqui a gente precisa de comprar alguma coisa, o prefeito ajuda (Moradora da Aldeia Sede, 59 anos).

Carmésia é como se fosse a nossa segunda aldeia, porque tudo que a gente precisa aqui, a gente precisa de Carmésia, e muitas das vezes Carmésia precisa da gente também. Temos uma relação boa com a prefeitura, politicamente falando, a gente vai se ajudando, não é um lugar ruim não, é bom. A gente não tem problema com fazendeiros das redondezas [em referência aos problemas enfrentados pelos Pataxó no sul da Bahia] (Morador da Aldeia Imbiruçu, 36 anos).

As aldeias aqui é que decidem a eleição, por isso a prefeitura tem apreço pela comunidade. Nós temos uma força política significativa aqui em Carmésia (Morador da Aldeia Sede, 42 anos).

Essa boa relação com o Poder Público municipal em Carmésia decorre da importância do colégio eleitoral indígena para o pleito local, conforme observamos no último relato apresentado e também destacado no tópico *1.3 A sociedade envolvente: características gerais do município de Carmésia*.

Dessarte, a melhor condição de vida proporcionada pela facilidade em acessar serviços se configura como o principal valor topofílico da comunidade indígena em Carmésia. Nessa linha, destaca-se a relação instrumental que os Pataxó estabelecem com a sede urbana do município, aspecto revelado tanto pelos indígenas quanto também pelos carmesenses (DIAS NETO, 2019).

Não sou muito de ir lá não, só pra comprar alguma coisa. Não sou muito de ficar frequentando lá não, fico mais quieto aqui (Morador da Aldeia Sede, 42 anos).

Vou [em Carmésia] mais quando é necessário em algum mercado, pagar alguns boletos. Eu vou com frequência, mas tem gente que quase não vai lá (Morador da Aldeia Imbiruçu, 36 anos).

Vou de mês em mês, é o lugar onde a gente compra as coisas, uma cidade muito boa pra nós, onde a gente compra os alimentos. Se não fosse esse lugarzinho o que a gente ia fazer? (Moradora da Aldeia Sede, 63 anos).

Moro aqui porque gosto da aldeia, mas não gosto de Carmésia. Vou a Carmésia, a maior parte a negócios, por compromisso, mas se fosse pra escolher eu passava tempo sem ir lá, não gosto de ir ali. Tem muitas pessoas boas, mas tem gente que sai da frente, não vale nada. Nunca gostei de Carmésia (Morador da Aldeia Sede, 52 anos).

Relação com Carmésia é mais quando a gente precisa de alguma coisa. O Pataxó é muito exclusivo e cada aldeia tem a sua organização e a sua liberdade. Existe um maior vínculo de convivência internamente, em cada aldeia, nenhuma tem interferência com a outra. (Morador da Aldeia Sede, 38 anos).

Carmésia é um lugar onde a gente vai para fazer as compras ou para ir ao hospital se for à noite, porque durante o dia tem uma unidade de saúde aqui na aldeia, tem médico que atende se necessário (Moradora da Aldeia Imbiruçu, 51 anos).

Carmésia eu acho uma cidadezinha boa, tem as coisas, farmácia, supermercado, é meio caro, mas todo canto tá assim, tem loja pra gente comprar as coisas. Vou lá para fazer pagamento, fazer compra, a passeio mesmo não vou pra lá não, é o lugar mais perto para fazer as coisas (Moradora da Aldeia Sede, 65 anos).

A gente quase não tem muito contato com o pessoal de Carmésia, de precisar ir lá todo dia, a gente tem o nosso mundo aqui. As vezes precisa ir lá pra comprar alguma coisa, mas hoje com a evolução da tecnologia pede pelo celular e entregam por aqui mesmo. (...) [Vai em Carmésia] uma vez no mês, pra fazer o mercado do mês, mesmo assim nem todo mundo vai em Carmésia, muita gente vai em Guanhães (Moradora da Aldeia Sede, 31 anos).

Vou [em Carmésia] de mês em mês para receber ou fazer alguma consulta (Moradora da Aldeia Sede, 82 anos).

É bom [morar próximo a Carmésia], porque tem uma cidade para fazer compras, resolver problemas (Morador da Aldeia Sede, 25 anos).

Nós ficamos aqui dentro mesmo [se referindo à aldeia], cada qual em sua casa. Se vai em Carmésia é comprar um açúcar, um arroz, uma carne, na prefeitura vai uma vez ou outra também, somente quando a gente precisa (Cacica da Aldeia Encontro das Águas, 56 anos).

Os relatos anteriores ratificam a relação instrumental dos Pataxó com a sede de Carmésia. Importante sublinhar que este foi um aspecto ressaltado em nossa dissertação de mestrado, conforme destacado no trecho a seguir:

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” (DIAS NETO, 2019, p. 171, grifo nosso).

A observação realizada à época, portanto, mostrou-se assertiva, uma vez que os Pataxó relataram que sua relação com Carmésia é justamente aquela anteriormente descrita. Em uma das entrevistas, questionamos: “quando falo em Carmésia, qual a primeira coisa que vem à sua cabeça?”. E a resposta foi: “a compra do mês que a gente precisa fazer”. Não há, dessarte, uma vinculação topofílica dos Pataxó em relação ao município de Carmésia para além da já relatada facilidade na acessibilidade a serviços públicos - que não deixa de ser um fator importante, uma vez que ainda hoje é significativo o fluxo migratório de indígenas da Bahia à Minas Gerais, sobretudo no que diz respeito à busca por serviços de saúde.

Em nossa dissertação de mestrado, defendemos a ideia de que a constituição cultural do Lugar pressupõe a composição de um campo simbólico sobre o qual as interações sociogeográficas serão desencadeadas, uma vez que:

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 conjunto de símbolos que constituem o Lugar, que pode ser compreendido a partir da ideia de universo simbólico, é fundamental na constituição das formas de sociabilidade que serão estabelecidas em determinado contexto. Por essa razão, é relevante avaliarmos as

formas como a comunidade indígena Pataxó e a sociedade envolvente de Carmésia se percebem mutuamente e como essa percepção delimita um campo simbólico capaz de demarcar a interação sociogeográfica aí constituído.

Em nosso trabalho de mestrado, vimos que a sociedade envolvente carmesense possui uma visão contraditória acerca dos Pataxó, que varia de acordo com o Lugar no qual se estabelecem as relações. Se por um lado, os indígenas são considerados receptivos, amigos, familiares, atenciosos e educados nas festas que acontecem nas aldeias; por outro, são vistos como folgados, arrogantes, brigões, bravos e arruaceiros nas interações estabelecidas na sede urbana do município (DIAS NETO, 2019).

Essa percepção negativa dos carmesenses é conhecida pelos Pataxó, que a relataram durante as entrevistas realizadas.

A cidade tem um preconceito com quem é da comunidade indígena. Eles veem como um povo briguento, barulhento. Mas a gente aqui é bem receptivo com as pessoas, vivemos tranquilos com todos eles lá. Ninguém da nossa comunidade aqui nunca teve problema (Moradora da Aldeia Sede, 40 anos).

O povo de Carmésia hoje, talvez 50%, não vê com bons olhos [a proximidade com a comunidade indígena]. (...) Eles acham que somos folgados, que queremos ser melhor do que eles. Eles falam: o governo cuida deles, trata deles. Porém, a gente briga por direitos que sabemos que são nossos (Morador da Aldeia Sede, 56 anos).

Tem um certo preconceito com a gente, não vão muito com a cara dos indígenas, não sei dizer o porquê. Essa rivalidade tem há bastante tempo, eles acham os indígenas folgados, mas Carmésia só é o que é por causa dos indígenas. É a gente que segura aquele supermercado, são os indígenas que compram lá, nas lojas... (Morador da Aldeia Sede, 25 anos).

E, de fato, essa foi uma percepção apresentada por parte da sociedade envolvente acerca dos Pataxó, conforme podemos observar nos relatos seguintes:

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). (DIAS NETO, 2019, p. 170).

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). (DIAS NETO, 2019, p. 174).

[Os Pataxó] Quando vieram pra Carmésia, brigavam muito, mordiam as pessoas, davam facada, agora estão mais civilizados (sic) (Moradora de Carmésia, 67 anos). (DIAS NETO, 2019, p. 176).

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). (DIAS NETO, 2019, p. 176).

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). (DIAS NETO, 2019, p. 176).

Os Pataxó foram unânimes em classificar a percepção por parte da sociedade envolvente como uma visão preconceituosa a respeito da comunidade indígena. Em todas as entrevistas, quando questionados sobre a forma na qual o município enxerga as aldeias, foram relatadas situações de discriminação negativa, inclusive citando exemplos próprios, conforme podemos observar nos relatos a seguir.

O pessoal da cidade tem um preconceito danado com os indígenas. Tem uns que é até bom, conversa com a gente, mas tem outros que tem um preconceito muito forte, acha que o índio é vagabundo, que o governo dá tudo. Se [a Terra Indígena] fosse mais longe [de Carmésia] pra mim seria melhor. O nome da cidade rola por causa dos índios. Uns 80% da renda indígena fica em Carmésia. (...) Eles não se sentem bem, eles não são favorável com a questão indígena não. A maioria não se importa. Em Carmésia eles ensinam os filhos a não gostar de índio. (...) A visão deles é que se você trabalha e compra um carro, eles falam que é dinheiro do governo, se você faz uma casa é dinheiro do governo. Então eles falam que índio é preguiçoso, quando você compra suas coisas eles falam que é o governo que está dando. (...) [Carmésia é uma] Cidadezinha que tem maior preconceito com índio. Pra eles é bom quando você recebe e vai gastar lá (Morador da Aldeia Sede, 42 anos).

A maioria dos indígenas gasta a renda em Carmésia, eles deveriam valorizar mais a gente. Alguns tem uma boa relação, mas a maioria tem preconceito com os indígenas (Moradora da Aldeia Sede, 40 anos).

Muitos odeiam o indígena por ser indígena. Antigamente os índios aqui não tinham educação, o que não tava bom pra eles já queriam resolver tudo na agressividade. O indígena é um pouco esquentado, tem alguns que é mais esquentado e quer gritar, quer brigar, aí trouxe aquela visão que o índio é bagunceiro e trouxe aquela ideia que todos são da mesma forma, mas não é. (...) O índio tem a fama de bagunceiro, isso se dá porque bebe e não tem controle da bebida, mas em Barra Velha é a mesma coisa. Tem o ditado que o índio é valente, bravo. (...) Acho que aqui tem mais preconceito do que Barra Velha. Lá a cidade não é tão perto quanto Carmésia, tudo aqui é em Carmésia. (Morador da Aldeia Sede, 29 anos).

Carmésia não é o nosso mundo, não é o nosso lugar. Nós não nos sentimos a vontade. Se eu for em Carmésia, eu estou pisando em um lugar que não é meu, eu me sinto diferente dentro de Carmésia. O nosso jeito de andar, de se expressar é totalmente diferente. Lá é uma cidade, tem uma outra cultura, uma outra gestão, tem polícia, tem os sinais, tem praça, se encosta, se não encosta. Nem consultar ninguém gosta ir, querendo ou não eles acham também que a gente é diferente. Eles tem um olhar diferente com a gente indígena. De um tempo pra cá que mudou o olhar pra aldeia indígena, mas antes tinha mais indiferença e mais preconceito, mas hoje ainda existe, principalmente daqueles que se acham os donos de Carmésia (Cacica da Aldeia Encontro das Águas, 56 anos).

Acho que ainda tem um preconceito forte. A gestão, as leis, por ser um município, eu não me sinto totalmente contemplada como município de Carmésia, não me sinto cidadã de Carmésia. Pois toda benfeitoria que vem, vem pra Carmésia. A gestão não enxerga a aldeia como pertencente a Carmésia. Hoje mesmo fui lá em busca de umas cem folhas de Eternit pra botar na casa de uma pessoa e botar num galpão pra ter a nossa festa, ter o ritual das águas que a gente faz aqui. A gestão fala que não tem como comprar nada, que não tem como fazer. Não me sinto contemplada pela gestão do município, estão construindo casas populares, os Pataxó não foram contemplados, tem casa aqui na aldeia que mora duas famílias junto, três famílias junto. Querendo ou não, eles têm um olhar diferente com o indígena. Nós temos essa consideração, ele não tem, o prefeito não teve nenhum voto em branco na aldeia. O município que tem uma terra indígena é diferenciado, ele tem outra visão, vem os benefícios (Cacica da Aldeia Encontro das Águas, 56 anos).

O município não dá nenhum tipo de emprego para indígenas. Dentro de uma loja não tem um indígena, dentro de uma farmácia não tem indígena, dentro do secretariado não tem indígena, dentro de uma escola lá não tem indígena. Então por isso a gente se sente excluído né!? (Cacica da Aldeia Encontro das Águas, 56 anos).

A maior parte da população [de Carmésia] tem uma resistência aos indígenas, pois a mentalidade de preconceito ao indígena é muito intensa em todos os lugares. As pessoas têm uma visão míope sobre os indígenas, que foi passado de pai para filho,

de que índio não traz progresso para a nação, índio é um empecilho para o desenvolvimento da nação, índio são filhos do governo, índios são tutelados. Já ouvi relatos de que índio é preguiçoso, comedor de boi dos outros, que gostam de causar brigas (Morador da Aldeia Sede, 38 anos).

Tem-se, dessarte, que o universo simbólico que delimita a interação dos Pataxó com a sociedade envolvente carmesense é dicotômico e baseado em uma expectativa de distanciamento, com contatos esporádicos realizados em momentos específicos nos quais os mesmos são indispensáveis. Denota-se, assim, uma tensão simbólica que permeia as relações entre a comunidade indígena e a sociedade envolvente e resulta em uma tolerância inevitável de ambas as partes. Os discursos abaixo, tanto de Pataxós quanto de carmesenses, torna possível a compreensão da convivência estabelecida por esses dois grupos no âmbito de Carmésia.

A convivência [com moradores de Carmésia] não é boa não, mas convive, não tem outra opção, então tem que aprender a conviver (Morador da Aldeia Sede, 52 anos).

Existe um respeito mútuo, da nossa parte e da deles também. Acho que o vínculo é mais de tolerância, não tem vínculo afetivo não. É tolerar, respeitar as diferenças (Morador da Aldeia Sede, 20 anos).

Não tenho afinidade com as pessoas de lá não, mas tudo que a gente precisa pra comprar a gente vai lá, fazer a nossa compra, as lideranças buscam as reivindicações da comunidade, mas afinidade, afinidade com o povo de Carmésia a gente não tem. Importante é que não tem conflito, eles respeitam essa parte, de nós indígenas, e nós respeitamos também, mas afinidade não tem (Moradora da Aldeia Imbiruçu, 51 anos).

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). (DIAS NETO, 2019, p. 167).

“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). (DIAS NETO, 2019, p. 167).

“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). (DIAS NETO, 2019, p. 167).

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). (DIAS NETO, 2019, p. 170).

Assim que iniciamos a construção do projeto que fundamentou esta pesquisa, ainda no mestrado, 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 parecia 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”⁶⁰; daquilo que é distante, descontínuo e não apropriado pelo sujeito em sua experiência com o Lugar, o “lá”. Essa dicotomia encontra-se expressa, inclusive, no título do nosso trabalho de mestrado, a saber: *Aqui e Lá: Olhares e Fronteiras entre a Comunidade Indígena Pataxó e a Sociedade Envolvente no Município de Carmésia/MG*.

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

⁶⁰ Que no caso desta pesquisa pode se referir também a sua forma mais comum e coloquial, o “cá”.

cidade natal de Governador Valadares como “aqui”, lugar de vida e familiar. Seguindo esse 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”.

E foi justamente este o cenário com o qual acabamos por nos deparar, não apenas no âmbito da sociedade envolvente, mas também da comunidade indígena. Destaca-se que na ocasião da realização dos levantamentos de dados em campo, tanto no mestrado quanto no doutorado, 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 “lá”; mesmo sem que estes fossem induzidos a tal tipo de reflexão.

Para os Pataxó, a comunidade indígena é o “aqui” e a sede urbana de Carmésia, o “lá”. No caso da sociedade envolvente, vice-versa. Por essa razão, as aldeias são o espaço de vida, o Lugar dos Pataxó; e a sede urbana de Carmésia é um espaço de transitoriedade, uma espécie de não-lugar. Para o carmesense, a equação opera no sentido contrário: a sede do município é o Lugar, o “aqui”; e a comunidade indígena opera como o não-lugar, o “lá”.

Dessa tensão simbólica, denotam-se percepções mútuas que se fundamentam em classificações pejorativas de ambas as partes. Por parte dos Pataxó, os mesmos enxergam os carmesenses como preconceituosos e intolerantes; já os carmesenses percebem os Pataxó como briguentos e arrogantes, inclusive questionando a sua indianidade⁶¹, conforme evidenciado em nossa dissertação (DIAS NETO, 2019). O que podemos notar é que, em todos os casos, a percepção de um grupo é conhecida pelo outro e opera como uma barreira, uma fronteira intangível que delimita as interações sociogeográficas.

No caso dos Pataxó, a percepção de um olhar preconceituoso por parte da sociedade envolvente de Carmésia opera como um elemento topofóbico, fazendo com que os indígenas tenham uma certa aversão à sede urbana, frequentando-a somente em ocasiões de

⁶¹ 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).

necessidade como, por exemplo, para acessar serviços públicos ou fazer compras, como já relatado anteriormente.

E um dos principais fatores que intermediam essa relação e opera como um dificultador no processo de interação sociogeográfica é a ideia de que os Pataxó não são “índios legítimos”, percepção comumente apresentada pela sociedade envolvente e que se encontra centrada no questionamento da etnogênese dos Pataxó da TI Fazenda Guarani (DIAS NETO, 2019).

A concepção de etnogênese aqui empregada acompanha a abordagem de Mota (2008) e remete ao reconhecimento, por parte da sociedade envolvente, da indianidade 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)

O que observamos em nosso trabalho de mestrado é que é comum aos carmesenses contestarem a indianidade dos Pataxó, conforme relatado nos trechos de entrevista apresentados na sequência.

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). (DIAS NETO, 2019, p. 154).

Esses índios aqui não são mais puros, estão misturados (sic) (Moradora de Carmésia, 52 anos). (DIAS NETO, 2019, p. 154).

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). (DIAS NETO, 2019, p. 154).

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). (DIAS NETO, 2019, p. 155).

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 âmbito de Carmésia, os moradores os denominam pejorativamente como “bairanos”, para diferenciá-los e distanciá-los da sua indianidade.

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 uma variável de relevância para os próprios Pataxó, segundo apresentado nos discursos abaixo:

[Os moradores de Carmésia] Tem preconceito pela nossa característica, no Amazonas tem mais a característica física do indígena, a gente já perdeu. Tem pessoas que olham pra gente e falam que não é índio de verdade (Morador da Aldeia Sede, 20 anos).

Onde tem terra indígena, as pessoas veem o índio com discriminação. Dentro de Carmésia tem pessoas que discriminam. Tem pessoas que falam que não somos índios, mas não só em Carmésia, no Brasil inteiro. A principal identidade do índio está no sangue e na cultura, não podemos deixar acabar isso de jeito nenhum (Morador da Aldeia Sede, 53 anos).

Tem um doutor de Carmésia que fala que aqui em Carmésia não tem indígena, eu já me desentendi com ele porque eu não aceito falar do meu povo (Morador da Aldeia Sede, 52 anos).

Hoje eu vejo que ainda tem muito preconceito com a gente. Eles [carmesenses] falam que a gente não parece índio, que somos preguiçosos, que recebe do governo, que a gente é rico. Uns falam que não gostam de indígena (Moradora da Aldeia Imbiruçu, 51 anos).

Eles falam que a gente não é índio, que somos uns baianos que vieram invadir terra em Carmésia, mas a gente sabe de onde a gente veio (Moradora da Aldeia Sede, 65 anos).

Por essa razão, as festas indígenas tornam-se relevantes, pois, operam como um fator de caracterização/demarcação etnogênico, de afirmação da identidade indígena Pataxó, aspecto revelado no discurso da sociedade envolvente (DIAS NETO, 2019), uma vez que ao resgatarm e exibirm, mesmo que performaticamente, o “ser índio” na perspectiva da cultura Pataxó através dos cantos, das músicas, das narrativas, comidas, instrumentos e brincadeiras típicas, os indígenas aproveitam a oportunidade para se mostrarem como índios. 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 simbólico entre sociedade envolvente e comunidade indígena.

De acordo com nossa pesquisa de mestrado (e depois observado em outros momentos festivos da comunidade indígena Pataxó de Carmésia) a relevância dessa questão é evidente durante a realização das festas tradicionais na TI Fazenda Guarani, uma vez que, nesses momentos, os Pataxó sempre buscam enfatizar que mesmo se apropriando de tecnologias,

instrumentos e símbolos da cultura hegemônica, como a televisão, o celular e os carros, por exemplo, eles não deixam de ser indígenas. E é importante essa demarcação 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 (DIAS NETO, 2019).

Outro aspecto relevante na percepção mútua constituída entre a sociedade envolvente de Carmésia e a comunidade indígena Pataxó e sobre o qual também se denota uma tensão simbólica é a relação da TI com o processo de desenvolvimento municipal. Na percepção dos carmesenses, a presença da comunidade indígena é um entrave para o desenvolvimento de Carmésia; já na perspectiva dos Pataxó, a TI é o principal elemento que proporciona o desenvolvimento atual do município.

Os relatos abaixo revelam a percepção da sociedade envolvente sobre a relação entre a comunidade indígena e o desenvolvimento municipal:

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). (DIAS NETO, 2019, p. 181).

A Fazenda Guarani era um pólo industrial antes da chegada deles [dos Pataxó] (sic) (Morador de Carmésia, 30 anos). (DIAS NETO, 2019, p. 181).

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). (DIAS NETO, 2019, p. 181, grifo nosso).

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). (DIAS NETO, 2019, p. 181).

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). (DIAS NETO, 2019, p. 181-182).

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). (DIAS NETO, 2019, p. 182).

Nos relatos, nota-se que os carmesenses apontaram formas produtivas variadas que se estabeleciam na Fazenda Guarani antes de a mesma se tornar TI 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 e que permeia o imaginário social de boa parte dos habitantes do município.

Outro fator presente na fala dos carmesenses que vale ser explorado é a respeito das ações estatais para assistência aos indígenas - que inclusive se contrapõem ao discurso dos próprios Pataxó, conforme apresentado em recortes de fala anteriores - 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 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. Por outro lado, os Pataxó ressaltam que a presença da comunidade indígena aumentou a preservação ambiental, o que se apresenta de forma antagônica ao desejo da população em desenvolver atividades agrícolas em larga escala na Terra Indígena.

A parte preservada do município de Carmésia é onde nós estamos, porque o indígena pensa primeiro em preservar a natureza. Tem até estudos que mostram como era a região antes e depois da nossa chegada aqui. Nós ajudamos a preservar o meio ambiente da cidade e isso ajuda a manter a disponibilidade de água, a ter mais espaço verde, a controlar a temperatura. A comunidade indígena é que preserva a cidade (Morador da Aldeia Sede, 38 anos).

A gente se entrega pra nossa cultura de coração, de corpo e alma. Quando a gente vai fazer um chá ou um banho, a gente pede licença à natureza pra fazer o chá, o banho, pra fazer garrafada. Quando pegamos um angico, ele vai ser nosso compadre, pois ele curou nosso filho. Uma erva vai ser nossa madrinha, pois ela cura. (...) A gente tem os nossos rituais dos nossos encantados da natureza, dos encantados da mata (Moradora da Aldeia Imbiruçu, 51 anos).

Segundo os relatos anteriores, notamos outra tensão simbólica decorrente da percepção contraposta de carmesenses e indígenas acerca do uso da terra que compõe o território indígena, uma vez que os primeiros defendem a ideia de que a mesma se tornou improdutiva, pois os Pataxó não realizam agricultura em larga escala⁶²; e os segundos se orgulham da preservação ter aumentado com sua presença na região.

A despeito da dicotomia acerca do uso da terra no âmbito da TI Fazenda Guarani, de acordo com os Pataxó, a comunidade indígena é o principal fator de alavancagem da economia de Carmésia por duas razões: 1. O consumo dos Pataxó é realizado no município e isso faz com que o comércio seja mantido; 2. A presença da TI traz visibilidade ao município, atraindo turistas. Este segundo aspecto, inclusive, foi também relatado pelos próprios carmesenses durante as entrevistas para nossa pesquisa de mestrado, conforme apresentado na sequência.

Atraí turistas, o município é conhecido por causa deles [dos Pataxó] (sic) (Moradora de Carmésia, 44 anos). (DIAS NETO, 2019, p. 164).

É um privilégio ter uma aldeia perto de nós; vem gente visitar, conhecer (sic) (Moradora de Carmésia, 67 anos). (DIAS NETO, 2019, p. 164).

⁶² Embora a atividade agrícola seja desenvolvida pelas aldeias, porém em pequena escala, na maior parte para consumo próprio das famílias e, em menor intensidade, para comercialização do excedente. Dentre os itens produzidos e comercializados pelos indígenas na TI Fazenda Guarani destacam-se o café artesanal e o mel de abelhas, por parte do presidente da associação comunitária da Aldeia Sede, vendido semanalmente na feira realizada na sede urbana de Carmésia.

Carmésia fica conhecida pelos índios; só por isso também (sic) (Moradora de Carmésia, 16 anos). (DIAS NETO, 2019, p. 164).

[Sinto] orgulho, porque todo mundo conhece Carmésia por causa dos índios (sic) (Morador de Carmésia, 29 anos). (DIAS NETO, 2019, p. 164).

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). (DIAS NETO, 2019, p. 164).

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). (DIAS NETO, 2019, p. 164).

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). (DIAS NETO, 2019, p. 164).

Embora alguns relatos tenham sido apresentados numa perspectiva negativa acerca da visibilidade que a comunidade indígena traz ao município, servindo como um elemento que afasta turistas/visitantes, em todos os casos é comum a percepção de que a presença da TI faz de Carmésia um lugar mais conhecido. Essa visão é compartilhada pelos Pataxó, segundo se apresenta nos relatos seguintes.

Acho que a terra indígena trouxe benefícios econômicos para a cidade de Carmésia. Hoje a comunidade tem 130 funcionários públicos e essa renda fica a maior parte em Carmésia. O ICMS Ecológico do município aumentou, trouxe visibilidade para o município, que é reconhecido até internacionalmente pela presença da terra indígena (Morador da Aldeia Sede, 56 anos).

A cidade de Carmésia é conhecida como a terra dos índios. É um município de pequeno porte, que não seria conhecido se não fosse a presença da terra indígena (Morador da Aldeia Sede, 38 anos).

Além da visibilidade positiva que a comunidade indígena traz ao município de Carmésia, que serve para atrair turistas e visitantes, os Pataxó ressaltaram também a relevância do consumo proveniente das aldeias para o comércio local, conforme observamos no primeiro relato anteriormente apresentado e também nos recortes abaixo:

Tem muitos ali que falam que não gostam dos índios, mas os índios são quem compram ali (Moradora da Aldeia Sede, 65 anos).

O Pataxó vai no supermercado e pede pra cortar uma costela inteira de boi, o povo de Carmésia vai e compra dois bifés, um punhadinho de carne moída, os índios chegam no açougue e pedem 10 frangos de uma vez. Somos nós que seguramos aquele supermercado de lá (Morador da Aldeia Sede, 38 anos).

Somos nós que movimentamos aquelas lojas lá. Se não fosse a gente ir gastar nosso salário em Carmésia, já estaria tudo fechado. Nós fazemos compras no supermercado, que tem os preços muito caros; compramos nas farmácias, nas lojas de roupas, presentes. É o nosso dinheiro que mantém Carmésia. Eles deveriam ser mais gratos aos indígenas, mas o que fazem é nos tratar mal (Moradora da Aldeia Sede, 63 anos).

Sublinha-se, dessarte, a tensão simbólica proveniente da percepção contraditória da comunidade indígena em relação ao desenvolvimento do município de Carmésia.

Vimos nos parágrafos anteriores como se estabelece a percepção mútua entre a comunidade indígena Pataxó e a sociedade envolvente de Carmésia. No que diz respeito à Epistemologia do Lugar, algumas considerações são relevantes. Primeiramente, vimos que o Lugar é constituído de uma tensão proveniente de um universo simbólico que, por sua vez, denota um campo simbólico sobre o qual as interações entre os grupos que o integram serão estabelecidas. Quando as percepções são convergentes, abre-se aí uma possibilidade de interação, como no caso das festas indígenas, uma vez que nessas ocasiões os Pataxó pretendem mostrar sua indianidade e a sociedade envolvente tem o anseio de vislumbrar o estereótipo do “índio legítimo” atendido.

Por essa razão, nas festas tradicionais, 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 envolvente⁶³. 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 o espaço festivo como um lugar de encontro.

Grünewald (2005), ao problematizar sobre a apropriação da atividade turística por parte dos Pataxó do sul da Bahia⁶⁴ - 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 as festas tradicionais 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 apresentar 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 carmesenses⁶⁵.

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

⁶³ O que remete diretamente à indianidade.

⁶⁴ Na “Costa do Descobrimento”.

⁶⁵ 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.

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.

Por outro lado, quando as percepções são contrapostas, as possibilidades de interação sociogeográfica são reduzidas ao campo do que chamamos “tolerância inevitável”, como no caso do vínculo instrumental dos Pataxó com a sede urbana de Carmésia e a percepção acerca da relação entre a TI e o desenvolvimento do município.

Nessa linha, ressalta-se a manifestação de uma das grandes mazelas da sociedade brasileira em sua relação com as comunidades indígenas ao longo do tempo, que é o preconceito e a discriminação negativa reproduzidos sistematicamente contra os povos originários, conforme relatado pelos Pataxó e também observado no próprio discurso dos carmesenses.

De maneira geral, a Epistemologia do Lugar, segundo as percepções apresentadas, se revela como algo contraditório e circunstancial, dependente da *geosofia*, que se refere à experiência geográfica de mundo e à interpretação dessa experiência pelo sujeito que a detém (WRIGHT, 1947). A ideia de geosofia se vincula ao conhecimento geográfico que dá sentido à vida, fator que é precedido pela experiência geográfica do sujeito (geograficidade). No caso dos Pataxó e da sociedade carmesense, essa relação é construída com base na dicotomia “aqui” e “lá”, dois Lugares distintos e que, conseqüentemente, denotam interações sociogeográficas distintas, calcadas no universo simbólico que compõe cada contexto.

E é sugestivo notar que as percepções de um grupo sobre o outro são conhecidas mutuamente, o que torna possível a compreensão dos estímulos que cada um recebe para interagir desta ou daquela maneira. Nessa linha, o Lugar se mostra como o destino final de um conhecimento sociogeográfico prévio capaz de delimitar as vivências espaciais. Se o Pataxó pressupõe que os carmesenses são preconceituosos, logo os mesmos manterão uma relação instrumental com o município; se os carmesenses pressupõe que os Pataxó são “briguentos”, logo os mesmos buscarão o mínimo de envolvimento com eles. Cada grupo possui a sua racionalidade implícita que, neste caso, é espacialmente orientada. Cria-se, portanto, uma fronteira intangível, uma tensão simbólica, que orienta e delimita percepções, bem como a natureza das relações entre os dois grupos e se manifesta no mundo vivido.

[Carmésia] é uma cidade, um lugar, uma casa, de outras pessoas, não meu. (...) **O nosso lugar é aqui** [na aldeia], mas para os que vieram da Bahia, a gente tem duas histórias de vida. Vivemos uma vida diferenciada lá, os filhos não sentem saudade de lá, mas eu sinto falta de lá, do que vivi, mas o meu mundo e mundo dos meus filhos é aqui. Eles nasceram aqui, já tem os filhos aqui, os netos aqui. O nosso mundo é aqui (Cacica da Aldeia Encontro das Águas, 56 anos, grifo nosso).

A fala anterior, da cacica da aldeia Encontro das Águas, sintetiza a percepção geral apresentada pelos Pataxó em relação à vida na TI Fazenda Guarani. Com base nesse relato (e em todos os demais apresentados anteriormente), foi possível notarmos ao longo desta tese que a condição do Pataxó da TI Fazenda Guarani é transitória: por vezes é um sem-lugar, alguém que se deslocou do seu território originário, se reterritorializou, mas que deixou pra trás elementos relevantes de sua história e cultura que não são passíveis de recuperação em

Minas Gerais, como a relação com a culinária litorânea; noutros casos, convive com o não-lugar, com a percebida hostilidade do município de Carmésia em relação aos indígenas; porém, no contexto da aldeia, a forma de apropriação espacial sugere que este seja o Lugar de vida Pataxó. Aprofundaremos essa percepção no tópico a seguir.

3.3 “Nosso mundo é aqui”: a aldeia como o Lugar de vida Pataxó

Do norte de MG até o alto de Porto Seguro tudo é território tradicional Pataxó. Tradicionalmente o Pataxó ocupava parte do Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo e se concentrava na Bahia, pois era um povo nômade.

O Pataxó, quando o povo ia chegando, o Pataxó ia se afastando. A gente conflitava muito com os botocudos, se juntava com os Maxakali, os Malali, pra guerrear por território contra os botocudos, cujos remanescentes são os Krenak. O povo nômade se adapta muito fácil, por não ser sedentário e ter limitação geográfica, era muito comum para o Pataxó a migração. A migração era conforme as estações, por sermos caçadores/coletores.

No início pro nosso povo foi difícil a vida aqui, por ser muito frio. Quando nosso povo veio pra cá, o fator predominante foi a perda das terras na Bahia. O território que pertenceu à nossa família, tinha madeireiros tomando conta para tentar explorar e criando um clima de conflito. O nosso povo precisou sair de lá, se quisesse criar seus filhos e continuar vivendo.

Lá na Bahia ainda tem um preconceito muito grande com indígenas, é uma ameaça, os conflitos com fazendeiros.

Hoje nossa vida aqui é um paraíso, mas no começo passava até fome. Grande parte das famílias hoje são professores, são educadores, nossas crianças estudam, nossos mais velhos conseguiram aposentadoria por idade. Houve melhoria no que diz respeito à estrutura, alimentação. Essa melhoria se deu principalmente às lutas dos Pataxó desde que chegaram aqui. O indígena Pataxó é muito esforçado, ele percebe a necessidade de ir se aprimorando. Manter a nossa existência foi a base de muita resistência. Muito do que era próprio nosso já não existe mais.

Em 1990, principalmente, começa um processo de resgate, principalmente da língua, da música e da dança. O resgate da língua e das danças começou aqui, depois os Pataxó da Bahia começaram a praticar também.

A língua hoje tem mais de quatro mil palavras. Através desse resgate conseguimos traduzir textos. A nossa organização social nunca deixou de existir, a figura do cacique continua sendo a principal liderança, tem a figura do pajé. O povo continua fazendo artesanato, fazendo suas roças, o povo Pataxó gosta de trabalhar na roça.

Para os mais velhos, o território Pataxó sempre vai ser a Bahia, mas tem aqueles que estão adaptados. Tem Pataxó que já nasceu aqui.

[A TI Fazenda Guarani] pra nós é o nosso território, o nosso vínculo, a nossa vida. O que somos hoje é porque estamos aqui.

(Morador da Aldeia Sede, 38 anos).

O relato anterior foi apresentado durante a entrevista com o presidente da associação comunitária da Aldeia Sede. Nesse discurso, elementos relevantes do processo de desterritorialização e reterritorialização dos Pataxó na TI Fazenda Guarani foram elencados. Questões acerca do território tradicional, dos modos de vida e da atual condição dos indígenas foram abordadas durante a entrevista, no momento em que falávamos sobre a migração da Bahia às Minas Gerais e os impactos desse deslocamento sobre a cultura e a identidade territorial da etnia.

O que pudemos notar é que o entrevistado, assim como uma boa parcela de outros indígenas com os quais conversamos, fez questão de destacar que hoje o território dos Pataxó domiciliados na TI Fazenda Guarani se encontra em Carmésia, Minas Gerais. Embora haja um vínculo originário com a Bahia e alguns dos moradores mais velhos ainda tenham o desejo de regresso, o que está relacionado à transição geracional, uma vez que os mais velhos possuem a memória afetiva do tempo em que viveram em Barra Velha, hoje o Lugar dos Pataxó são as aldeias que integram a TI Fazenda Guarani. Não o estado de Minas Gerais, não o município de Carmésia, não a TI de forma geral, mas especificamente as aldeias para os seus moradores, como ressaltou a cacica da Aldeia Encontro das Águas ao afirmar *“o nosso mundo é aqui”*, referindo-se justamente à sua aldeia.

Esse cenário se estabelece em função de dois motivos: 1. A relação instrumental com o município de Carmésia, fazendo com que o mesmo possa ser compreendido como um não-lugar para os Pataxó; 2. Divergências provenientes de conflitos familiares que acabaram por desencadear uma fragmentação cultural, bem como a desarticulação territorial das aldeias. Acerca do primeiro item, abordamos de forma detalhada nos tópicos anteriores. Já o segundo, trataremos com maior acuidade na sequência.

Antes de adentrarmos ao cerne da questão que, em suma, se trata da desarticulação das aldeias Pataxó da TI Fazenda Guarani, é importante compreendermos como se deu a sua formação territorial. No capítulo 1 falamos sobre os motivos que levaram os Pataxó a se deslocar, no processo que Grunewald (1999) classificou como Diáspora Pataxó. Vimos que uma parte dos indígenas se dispersou no próprio litoral sul da Bahia, obrigados a sair de Barra

Velha para outras localidades visando sua segurança e sobrevivência. Todavia, uma parcela se deslocou à TI Fazenda Guarani, que abrigou o Reformatório Agrícola entre 1973 e 1979. E Grunewald (1999) apresenta esse histórico:

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).

Atualmente, os dois principais troncos familiares da TI Fazenda Guarani são justamente os do Sr. Manoel, que ainda se encontra vivo (97 anos), o qual visitamos durante nossa incursão de campo (tivemos inclusive a oportunidade de entrevistar sua filha) e cuja família integra a Aldeia Sede; e do Sr. Mangangá, já falecido, cuja família integra a Aldeia Imbiruçu (também falamos com dois de seus filhos em nossa incursão de campo) e que também deu origem às aldeias Kanã Mihay - o cacique Soim, liderança da aldeia, é genro de Mangangá (casado com a filha do mesmo) e também sobrinho do Sr. Manoel; e Encontro das Águas - a cacica Nete, liderança da aldeia, é casada com o irmão de Mangangá. Quanto ao terceiro morador citado por Grunewald (1999), Sr. José Terêncio (Baiara), foi cacique e morador da Aldeia Sede, porém, em função de dissidências internas, mudou-se com a maior parte de sua família para a região do município de Açucena (MG), embora uma filha continue a morar na comunidade.

O que observamos *in loco*, portanto, é que de fato o Sr. Manoel e o Sr. Sebastião foram os primeiros Pataxó moradores da TI Fazenda Guarani, conforme apresentado por Grunewald (1999) e, a partir deles, a comunidade indígena de Carmésia se formou no final da década de 1970.

A figura abaixo apresenta um panorama geral da composição familiar das aldeias que integram a comunidade indígena Pataxó de Carmésia atualmente.

Figura 3 - Composição dos troncos familiares das aldeias da TI Fazenda Guarani



Fonte: DIAS NETO (2023).

É relevante destacar que a formação da comunidade indígena Pataxó foi mencionada pela sociedade envolvente em nossa dissertação de mestrado sob um viés negativo, uma vez que com frequência os carmesenses 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 relatado no tópico 1.2 *Pataxó Muká Mukau: história da Terra Indígena Fazenda Guarani e da comunidade indígena Pataxó em Carmésia*.

Esse foi um fator que se fez presente na 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 entrevistados. Talvez esse aspecto simbólico seja um catalisador das

percepções a respeito dos índios como indivíduos “briguentos” e que “caçam confusão”, desencadeando um sentimento de medo e repulsa por parte dos moradores de Carmésia (DIAS NETO, 2019).

De toda sorte, a formação territorial da TI Fazenda Guarani se fundamenta em dois pilares principais: Sr. Manoel e Sr. Sebastião (Mangangá). Durante as entrevistas, foi possível notar que prevalece entre as quatro aldeias uma baixa interação sociogeográfica, calcada em conflitos familiares que provocou dissidência entre os grupos, bem como na forma de organização de cada uma das aldeias, muito embora os próprios indígenas tenham ressaltado que, quando é para reivindicar alguma questão coletiva para a comunidade, todas as aldeias se unem para agir de forma articulada.

Por essa razão, os Pataxó se referiram às suas aldeias como o seu Lugar. E, no curso da vida cotidiana, o fluxo de trocas e as dinâmicas sociais de fato estão centradas nas próprias aldeias, sobretudo em torno das atividades que acontecem nas escolas. Assim, cada aldeia se apresenta como uma unidade autônoma, um universo isolado, aspecto inclusive relatado pelos próprios Pataxó durante as entrevistas. Esse fato acontece em função da cisão das aldeias em virtude de divergências internas, trazendo um cenário de instabilidade intraétnica, o que parece ser uma característica comum a essa etnia, conforme abordado por Guardiola (2011) ao analisar conflitos na Aldeia Coroa Vermelha e Rego (2012) na abordagem de conflitos ocorrentes em aldeias da Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal, território onde se situa a Aldeia-Mãe. De acordo com este último:

A dúvida posta em relação à epígrafe retirada do livro de Cornélio Oliveira (1985) também não questiona este caráter, mas, sim, a possível interpretação de que o conflito intraétnico derive exclusivamente, ou se mantenha tão somente, pelo contato interétnico, resultando, ou tomando como suposto, que as divergências entre os pataxós não se dariam mediante situações alheias a este contato, ou, em versão mais elaborada, que não seria possível observar tal conflito sem relacioná-lo ao contato. Num certo sentido, esta última versão é extremamente pertinente, pois, como já destacado por João Pacheco de Oliveira (1988), não existe grupo social que seja espacialmente isolado, socialmente encerrado e estruturalmente equilibrado, condição esta que reclama a percepção da interdependência constitutiva destes grupos, bem como a compreensão da heterogeneidade que os marca individualmente. O sentido questionável desta versão seria aquele de sempre assumir a interferência não-indígena como causa maior, quicá exclusiva, dos conflitos indígenas. Não há dúvida de que tal interferência (também) ocorre. Porém,

nem sempre ela configura o principal motivo – ou mesmo entra em pauta – nos conflitos havidos entre pataxós. (REGO, 2012, p. 69).

Segundo o trecho anterior, podemos compreender o conflito intraétnico como um elemento presente na organização Pataxó, conforme explorado com maior acuidade a seguir:

Rogedo et al. (1985:16), por sua vez, também reconhecem uma “tendência ao faccionalismo” em certas comunidades, e remetem esta tendência às aldeias surgidas da “aglutinação de diversos núcleos familiares”, mas não vão além disso. Oliveira (1985) cita, embora de forma tímida, que os conflitos com os guardas do IBDF se transformaram, em determinado momento, também num conflito com a própria liderança do grupo, dada a relação que Luís Capitão cultivava com aqueles. Nos textos em que Sampaio (2000a; 2000b) explora a trajetória do grupo e o contexto das “retomadas”, nenhuma menção é feita a este respeito, enquanto uma constelação de conflitos interétnicos é aí denunciada. Grunewald (2001) assume o conflito como o motor da “constituição do grupo étnico”, mas, tendo em vista, especialmente, as “arenas” produzidas pela experiência turística em Coroa Vermelha (...) Ora, como apontou Assis (2004) e também Carvalho (2009), a miríade de conflitos elencados no relatório, afora outros, foi exatamente o que constituiu o grupo reconhecido como Pataxó, o que significa que estes conflitos também reorganizaram suas relações, ao invés de, apenas, debilitá-las. (REGO, 2012, p. 72; 70).

Esses conflitos se desencadeiam, sobretudo, no âmbito da organização familiar, nos quais os grupos dissidentes são denominados “faccionalismos”⁶⁶, como ressaltado no trecho de Grunewald (1999) que descreve a formação da comunidade indígena de Carmésia e também pontuado no recorte anterior. Essa cisão interna Pataxó decorre, segundo Rego (2012), da forma como a população se distribuiu pela região do Monte Pascoal, o que gerou uma relação de interdependência econômica entre algumas dessas aldeias e intensificou sua diversidade étnica, a partir da qual gerou-se uma distinção entre os “índios daqui” e os “tapuios”, termos para designar grupos de Pataxó de acordo com o seu grau de relacionamento com não-indígenas - os “índios daqui” seriam os “índios bravos”, que não se relacionavam com a sociedade envolvente e preferiam manter um certo isolamento, e os

⁶⁶ Termo derivado da ideia de facção, que à primeira vista, no senso comum, possui uma associação pejorativa ao crime organizado, mas que representa, na essência, a reunião de pessoas que se comportam ou pensam de uma maneira diferente em relação às pessoas que fazem parte do seu próprio grupo, de acordo com o Dicionário Online de Português.

“tapuios” seriam aqueles que já haviam consolidado as interações com a população não-indígena, inclusive cooperando com a mesma em algumas ocasiões.

Na comunidade indígena Pataxó em Carmésia, podemos observar uma reprodução dessa lógica uma vez que parte de sua dissidência se ancora na ideia de “uma aldeia se sentir mais indígena do que a outra”, conforme relatado pelos próprios Pataxó, em função das interações provenientes da união conjugal entre índios e não-índios, bem como da organização religiosa em cada lugar, uma vez que algumas aldeias encorajam a manutenção da religião tradicional indígena, enquanto outras possuem maior abertura religiosa. Este último fato, inclusive, é um aspecto que permeia a percepção de uma aldeia sobre a outra.

Nessa linha, vale sublinhar que alguns indígenas pontuaram que o relacionamento entre aldeias, em determinadas ocasiões, é mais difícil e complexo do que com os carmesenses. Por essa razão, é relevante pontuar que a cisão intraétnica é um elemento que serve para demarcar as interações sociogeográficas dos Pataxó da comunidade indígena em Carmésia. E esta é uma condição relevante na análise da sociabilidade Pataxó, conforme salienta Rego (2012):

Minha intenção com estas observações não é dizer que todo texto sobre o grupo deveria discutir esta questão, mas indicar que a ênfase na versão interétnica do conflito, muitas vezes acompanhada de uma completa omissão das disputas entre índios, fortalece, mesmo não sendo este o propósito, a ideia de que tais disputas não ocorrem ou, quando se dão, isto decorre da interferência não-indígena. Não se trata também de exigir a presença nestes textos de um assunto inexistente empiricamente. Como acredito haver deixado claro nas poucas indicações sobre tais disputas, elas sempre estiveram presentes. (REGO, 2012, p. 73).

Dessarte, a aldeia se revela como o Lugar, o mundo vivido Pataxó. É nela onde o curso da vida acontece, onde os indígenas estabelecem os seus vínculos afetivos e onde se baseiam os sentimentos topofílicos, como ocorre com o Centro Cultural Txywundayba - nome indígena do Sr. Manoel, primeiro morador - na Aldeia Sede. Durante nosso trabalho de campo, fomos convidados a conhecer o local e, na visita, conduzida por um indígena que é também um dos moradores mais antigos, o mesmo se referiu ao centro como “o nosso orgulho”, contando as histórias sobre a implantação da estrutura e os usos a ela atribuídos, como a reunião de moradores para tomar cauim e contar histórias e a realização das festas tradicionais.

Cada aldeia possui os seus lugares valorizados, que se referem justamente ao Centro Cultural (somente a Aldeia Kanã Mihay ainda não possui a estrutura) e a escola. É nos centros culturais que a cultura Pataxó é revelada e vivida, tanto para os visitantes quanto também de forma interna. E é a escola o principal meio de provimento de renda para as aldeias, dela vem o sustento das famílias - além da transmissão da cultura indígena para as crianças.



Foto 2 - Centro cultural Txywndayba, na Aldeia Sede.



Foto 3 - Centro cultural na Aldeia Encontro das Águas



Foto 4 - Escola da Aldeia Encontro das Águas.



Foto 5 - Escola da Aldeia Sede.



Foto 6 - Centro Cultural da Aldeia Imbiruçu
(Fonte: DIAS NETO, 2017)



Foto 7 - Dança dos Pataxó durante a Festa das Águas em 2018, na Aldeia Imbiruçu (Fonte: DIAS NETO, 2017)

Quando chegamos na Aldeia Encontro das Águas para falar com a cacica, estava acontecendo uma aula sobre o casamento tradicional Pataxó. As crianças da aldeia assistiam com atenção, enquanto era preparado um almoço. Parcela considerável dos moradores estavam ali, participando desse momento de preservação e multiplicação cultural. Assim como na visita que fizemos ao centro cultural da Aldeia Sede, foi possível perceber a importância da escola para a vida no Lugar. E assim também aconteceu nas escolas das demais aldeias.

O mundo da comunidade indígena Pataxó de Carmésia é a aldeia. É nela onde estão fixadas as raízes familiares e onde os indígenas conseguiram se reconstruir, mesmo com todas as dificuldades impostas pelo passado, inclusive no seu território originário. Com a desativação do Reformatório Agrícola na década de 1970, abriu-se a oportunidade para que algumas famílias Pataxó, que encontrava dificuldades de aceitação inclusive por parte de seus parentes indígenas no sul da Bahia, como revelado anteriormente, reconstruíssem sua vida em Minas Gerais, em um espaço cuja titulação lhes seria assegurada e com a possibilidade de terem maior estabilidade e segurança. Assim, a TI é Território, mas a Aldeia é Lugar.

3.4 Entre o pertencimento e a fragmentação: notas finais sobre a ambivalente condição dos Pataxó em Carmésia

Este breve tópico é uma tentativa de reordenar as ideias e retomar de forma sintetizada os principais achados deste capítulo, que constitui o coração da nossa tese. Primeiramente, vimos que o processo de desterritorialização e reterritorialização dos Pataxó do sul da Bahia às Minas Gerais proporcionou também um movimento de deslocamento e relugarização, que se fundamentou, sobretudo, na possibilidade de os indígenas resgatarem a sua identidade étnica com maior segurança, sem a perseguição a que eram submetidos no seu Território originário, em função dos intensos conflitos fundiários que perduram naquela região até os dias atuais.

Este foi um fator relevante na formação do Lugar Pataxó e que, mesmo com os impactos negativos do deslocamento na identidade territorial, sobretudo aquele relacionado aos hábitos alimentares tradicionais, operou como um elemento de fixação dos indígenas no novo Território, contribuindo para sua reterritorialização, uma vez que, em Carmésia, eles

poderiam assumir sua identidade étnica sem a preocupação de serem perseguidos e violentados por isso.

Por essa razão, identifica-se um conflito simbólico significativo prevalente na forma como a sociedade envolvente percebe a comunidade indígena, fundamentada no questionamento da indianidade dos Pataxó e da sua etnogênese, aspecto que opera como uma fronteira no âmbito das relações sociogeográficas e que tensiona a natureza dessas interações. Essa situação é reforçada pela preferência prevalente na percepção carmesense dos períodos em que a região onde se situa a comunidade indígena era uma “vila portuguesa” ou um “presídio indígena”, acompanhada da ideia de que após a sua delimitação como TI a área tenha se tornado improdutiva. De forma simbólica, nota-se uma tentativa de deslugarizar (novamente) os Pataxó, pois, segundo Souza (2015), a deslugarização se fundamenta em uma narrativa que desqualifica um determinado Espaço de vida, atingindo as vivências, as memórias, a história e a cultura das pessoas. E os Pataxó, ao buscarem se afirmar como indígenas, sobretudo nos momentos de realização das festas tradicionais nas quais os mesmos podem expor suas tradições resgatadas à sociedade envolvente, turistas e visitantes, abrindo-se aí uma zona de contato; de forma simbólica, na realidade, defendem a sua posição de relugarização na TI Fazenda Guarani.

A tensão prevalente no campo das interações entre sociedade envolvente carmesense e comunidade indígena Pataxó se materializa no cotidiano dos dois grupos através de uma relação que se estabelece de forma instrumental. A dicotomia perceptiva expressa pelos termos “aqui” e “lá”, trabalhada em nossa dissertação de mestrado como uma hipótese, se materializou tanto no discurso dos carmesenses quanto também dos Pataxó, delimitando a sede urbana do município e a comunidade indígena como dois lugares distintos de vida em que um dos grupos controla e o outro só frequenta pontualmente, de forma esporádica. Todavia, nas ocasiões em que os grupos precisam interagir, majoritariamente, as relações são permeadas por uma tolerância inevitável, sem qualquer tipo de envolvimento ou interação mais próxima que justifique uma possível integração sociogeográfica. Ainda que o contexto brasileiro tenha sido alterado desde as reflexões propostas por Darcy Ribeiro (RIBEIRO, 1996), a ausência de um processo equilibrado e integrativo ainda prevalece atualmente. Se a violência física foi uma marca registrada e indelével dos tempos *ribeirianos*, a violência

simbólica permanece como uma realidade a ser rompida na relação entre sociedade envolvente e comunidades indígenas no Brasil.

Porém, como vimos, a condição dos Pataxó na TI Fazenda Guarani é complexa, tanto em função dos processos de desterritorialização, deslugarização, reterritorialização e relugarização por eles vivenciados, quanto também da própria formação social da comunidade indígena. Conforme retratado, uma dissidência familiar entre os grupos que integram a TI Fazenda Guarani promoveu a cisão das aldeias que compõem a comunidade indígena, que se distinguem sobretudo quanto às suas matrizes religiosa e social, haja vista que algumas aldeias possuem maior abertura para outras religiões, com destaque para a cristã evangélica, e para o casamento entre indígenas e não-indígenas do que outras.

No cotidiano dos Pataxó, portanto, a dinâmica de vida centra-se nas aldeias. Elas são o Lugar do Pataxó da TI Fazenda Guarani. Cada aldeia possui sua organização própria que, embora sejam semelhantes, distinguem-se em alguns pontos cruciais, como os apresentados anteriormente referentes à organização social e religiosa. No entanto, embora não haja uma integração no campo do **mundo vivido** entre as aldeias, é relevante destacar que, quando necessário, elas se articulam para reivindicar e defender pautas comuns, sobretudo no que diz respeito à atuação do Poder Público de Carmésia, como relatado em nossa dissertação de mestrado sobre a ocasião em que a Prefeitura Municipal interrompeu o recolhimento de lixo nas aldeias e toda a comunidade indígena se uniu para protestar na sede urbana do município, levando os seus resíduos e despejando-os na porta do prédio do Poder Executivo local (DIAS NETO, 2019). Essa foi uma ação coordenada entre as quatro aldeias que, deixando de lado suas diferenças, uniram-se em prol de uma causa que lhes era comum. E esse não foi um episódio isolado, outras situações similares em que as aldeias se uniram foram relatadas tanto por parte da sociedade envolvente quanto também dos Pataxó, inclusive no que diz respeito a votação nas eleições municipais - no último pleito, os indígenas elegeram dois vereadores e foram decisivos na eleição do Prefeito.

Dessarte, justifica-se a ideia de que a TI é o Território dos Pataxó, no qual os mesmos se unem para protegê-lo/defendê-lo; mas a aldeia é o Lugar. E mesmo esse Lugar, por vezes, não possui uma delimitação clara e definitiva para os indígenas, uma vez que, como vimos anteriormente, sua condição é ambígua e transita entre o “sem-lugar” (calcada no sentimento de perda em relação ao deslocamento forçado do seu Território originário), o “não-lugar” (em

função da relação instrumental e da tolerância inevitável com a sede urbana de Carmésia, muitas vezes baseada no preconceito) e o Lugar, no qual a relugarização oportunizou inclusive um movimento de insurgência identitária, com o resgate/reinvenção de costumes, tradições e língua.

Em síntese, vimos ao longo desta tese que o Lugar possui uma espacialidade que lhe é própria. E, no caso dos Pataxó da TI Fazenda Guarani, além de atribuir sentido e significado à vida, serviu também como elemento de ancoragem territorial, possibilitando o resgate e afirmação de sua identidade étnica em Carmésia, trazendo-lhes estabilidade. Adicionalmente, a condição ambígua vivenciada pela comunidade, que transita entre o Lugar, o não-Lugar e o sem-Lugar, opera como um horizonte de alcance (BUTTIMER, 2015), inacabado e em constante movimento.

As nuances presentes nas interações sociogeográficas estabelecidas entre os Pataxó e a sociedade envolvente de Carmésia e, de forma interna, entre as próprias aldeias, desvelam a complexidade em se pensar a Epistemologia desse Lugar, que por vezes transita entre o pertencimento e a fragmentação e se revela, sobretudo, no cotidiano dos sujeitos.

E PARA NÃO CONCLUIR...

Este é o capítulo final desta tese, porém, está distante de ser uma conclusão. Escrevo estas linhas com a mente fervilhando por novos e intrigantes questionamentos. No total, foram seis anos e alguns meses refletindo sobre a relação sociogeográfica entre a comunidade indígena Pataxó e a sociedade envolvente de Carmésia. E o percurso ainda se encontra inacabado.

Iniciamos nossa trajetória no mestrado em 2017, com a finalidade de avaliar a percepção da sociedade envolvente de Carmésia acerca da comunidade indígena Pataxó domiciliada na TI Fazenda Guarani, situada no município. Percebemos que, embora haja uma proximidade física, a mesma não é refletida no âmbito das relações sociogeográficas, que se estabelecem de forma sazonal e instrumental em momentos específicos, como as festas tradicionais realizadas nas aldeias. “Aqui” e “Lá”, dois elementos constituintes da percepção estabelecida pelos carmesenses que dão o tom da interação estabelecida com os indígenas. Assim como apontado por Ribeiro (1996) na ocasião de realização das pesquisas para análise do hipotético milagre da democracia racial brasileira, os resultados revelaram a ausência de integração entre comunidade indígena e sociedade envolvente e a prevalência de uma “tolerância inevitável” estabelecida no âmbito das relações cotidianas.

Todavia, no mestrado ouvimos apenas um lado da história. Era necessário conhecer a percepção dos Pataxó acerca da relação com a sociedade envolvente e, mais do que isso, compreender as especificidades que envolveram o processo de migração desses indígenas, realizado de forma involuntária do seu Lugar de origem para se estabelecer em outro território, com características geográficas e sociais distintas.

A partir da análise das percepções dos grupos que compõem esse espaço vivido, seria possível deslindar a forma na qual o Lugar é constituído, revelando os seus elementos topofílicos e topofóbicos, bem como suas possibilidades de integração, assimilação ou os elementos que intermediam um possível afastamento. A finalidade aqui foi avaliar como o Lugar é constituído para, eventualmente, contribuir com novas pesquisas que tenham por objetivo avaliar a forma de composição dos lugares.

Deste modo, ao longo deste trabalho, buscamos compreender os elementos revelados através das percepções que se interconectam para atribuir significado, influenciando na relação entre as pessoas e o seu mundo vivido, ou seja, nosso intento foi mensurar os aspectos revelados na percepção da sociedade envolvente e da comunidade indígena que embasam as interações e dinâmicas sociogeográficas, deslindando um conhecimento sobre como esse Lugar é constituído, aqui denominado Epistemologia do Lugar.

A ideia de Epistemologia do Lugar se aproxima da concepção de Geosofia, de John Wright (WRIGHT, 1947). E este se mostrou um dos conceitos mais relevantes, complexos e sofisticados no campo da Geografia Humanística, em virtude de sua dinamicidade e das inúmeras possibilidades que lhe são inerentes. A Geografia, segundo essa abordagem, é construída cotidianamente, através da relação entre indivíduos e mundo, denotando um conhecimento que atribui sentido à vida.

Segundo sugere Amorim Filho (2018), os novos caminhos trilhados pela Geografia, ao que tudo indica, remetem 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.

A Epistemologia do Lugar se revela a partir da forma como os grupos que o integram revelam o seu conhecimento acerca dele. E esse conhecimento está presente na imaginação, na percepção, na apropriação cotidiana, delimitando e atribuindo significado às interações sociogeográficas. Por essa razão, Claval (2002) defende que só é possível captar esse Lugar através da descrição densa, mediante o emprego da Etnogeografia, aproximando a abordagem geográfica à antropológica, sobretudo do interpretativismo cultural de Clifford Geertz (2008). Esse intento exige imersão, assim como proposto pela etnografia no campo das

análises estabelecidas pela Antropologia, uma vez que não se pode chegar às terras incógnitas da mente sem uma abordagem densa, profunda.

Por essa razão, almejamos com este trabalho avaliar as formas pelas quais as relações subjetivas e intersubjetivas com o Lugar são construídas 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.

Cumpramos 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, de modo que os próprios atores do universo analisado assumam 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.

A viagem rumo às terras incógnitas da mente dos Pataxó em Carmésia e sobre a comunidade indígena por parte dos carmesenses, em certos momentos, apresentou confluências. Vimos que a sociedade envolvente possui um olhar crítico em relação à etnogênese Pataxó que chega, inclusive, a questionar a sua indianidade. Esse é um aspecto percebido pelos indígenas e que opera como um elemento topofóbico em relação às interações realizadas pelos mesmos no contexto da sede urbana. Somado a este fato, há uma percepção dos Pataxó de que a sociedade envolvente possui um olhar preconceituoso a

respeito da presença da comunidade indígena no município, aspecto corroborado pelos próprios carmesenses ao se referirem aos Pataxó como “briguentos”, “bravos”, “arruaceiros” (DIAS NETO, 2019). Esses fatores fazem com que os indígenas tenham uma certa restrição em relação à sede urbana municipal, fazendo deste um espaço de relações instrumentalizadas, quando da necessidade de acessar algum serviço, por exemplo.

Paradoxalmente, este é o fator de maior vinculação topofílica dos Pataxó com Carmésia, sobretudo se comparado ao tempo em que residiram na Bahia. O fato de terem um acesso mais facilitado a serviços públicos, com destaque para a saúde, é um ponto positivo para que os indígenas avaliem satisfatoriamente a sua permanência em Minas Gerais e, inclusive, sirva como atrativo para que os indígenas continuem a realizar a migração da Bahia para a TI Fazenda Guarani, principalmente quando da necessidade de realizar algum tratamento médico ou na busca por melhores condições econômicas de vida.

As **terrae incognitae** dos Pataxó nos revelaram a ambiguidade de sua interação com Carmésia. Sua condição transita entre a permanência e a descontinuidade: por ora calcada na vinculação topofílica do acesso a serviços e da dinâmica da vida na aldeia - que possibilitou inclusive o resgate de sua identidade étnica; por ora fundamentada na fragmentação cultural proporcionada pela desterritorialização da Bahia e reterritorialização em Minas Gerais. Tais elementos nos revelaram que a relação entre indivíduos e meio ambiente, como sugere Claval (2002), de fato precisa ser lida como 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).

Nessa linha, podemos 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). É o que observamos na relação topofílica dos Pataxó com a TI Fazenda Guarani, entendida como um Lugar que proporciona uma melhor qualidade de vida, mesmo que isso tenha impactos nos seus costumes tradicionais, com destaque para a alimentação.

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. É aqui que entra a centralidade da vida na aldeia, pois é nela que os Pataxó se articulam para reconstruir sua vida, inclusive no que diz respeito à sua identidade (como ressaltado pelos entrevistados, a TI Fazenda Guarani é considerada por seus moradores como um local de renascimento da cultura Pataxó, em função da possibilidade de assumirem sua indianidade, o que não acontecia na Bahia, em virtude da forte repressão e perseguição sofrida). É na aldeia que os Pataxó se mostram como indígenas à sociedade envolvente, durante suas festas tradicionais, sendo este inclusive um momento de vinculação topofílica da relação entre Carmésia e comunidade indígena, conforme ressaltado em nossa pesquisa de mestrado (DIAS NETO, 2019). A aldeia é o espaço de vida, de segurança, o lar dos Pataxó de Carmésia.

Assim, nessa confluência entre estabilidade e movimento, entre permanência e descontinuidade, o Lugar é constituído e revelado. Vimos a interferência do processo de desterritorialização e reterritorialização na composição da identidade étnica do Pataxó de Minas Gerais e como essa questão, alicerçada nas terras incógnitas desses indígenas (mesmo da geração que não vivenciou esse movimento⁶⁷), fazem do Pataxó, em momentos específicos, um sem-lugar: ele não é mais da Bahia, mas também não é totalmente de Minas. Ademais, ficou claro também que a sede urbana de Carmésia para os Pataxó é um espaço de

⁶⁷ Como pudemos notar no relato do morador que afirmou que mesmo os mais jovens já nascidos em Minas Gerais, quando visitam Barra Velha e experimentam os temperos, a praia, a farinha, etc., sentem que o seu “umbigo está por lá” (sic), fazendo referência a aquele ser o seu território de origem.

transitoriedade, de relação instrumental, de impermanência, ou seja, o município onde se localiza a comunidade indígena trata-se de um não-lugar, no sentido empregado pelo antropólogo Marc Augé (AUGÉ, 2004). Já as aldeias, como já sublinhado, mesmo com as cisões familiares que desencadearam a desagregação territorial das mesmas, é o Lugar, o espaço da vida, das relações sociais horizontalizadas, dos vínculos e das conexões.

Por essa razão, temos ainda muito a que refletir, e não a concluir. Isso, pois, a própria experiência Pataxó em Carmésia não é passível de conclusões definitivas: as terras incógnitas não estão acabadas, a história se encontra em construção.

Para a Geografia de Carmésia, a comunidade indígena Pataxó ganha cada vez mais relevância e notoriedade, inclusive do ponto de vista político e demográfico. É crescente a importância dos indígenas no quadro político local, com dois representantes na Câmara de Vereadores e papel decisivo nas eleições para o executivo. As taxas de crescimento também sugerem uma gradativa relevância da população indígena na composição populacional, uma vez que os Pataxó têm aumentado sua participação no percentual do contingente de Carmésia nas últimas décadas.

É possível então que, em alguns anos, Carmésia se torne um *case* de estudo relevante no Brasil de município que passou pelo processo de colonização inverso àquele tradicionalmente observado no que diz respeito a aproximação de indígenas e não-indígenas. Dessa vez, o estrangeiro não seria o colonizador, mas o indígena, que chega em uma região já povoada, em alguma medida urbanizada e que, inicialmente, não lhe era familiar. Esta é uma lacuna que ainda precisa ser analisada e que depende do tempo para provar ou refutar uma hipotética aculturação do município de Carmésia por parte da comunidade indígena Pataxó.

Outro aspecto que gostaríamos de pontuar na conclusão deste trabalho é a instigante curiosidade acerca de sua capacidade em ter o seu aparato conceitual e metodológico replicado em outros trabalhos que tenham objeto de pesquisa similar, cuja finalidade seja avaliar a relação sociogeográfica entre comunidades indígenas e sociedade envolvente, campo de pesquisa profícuo e inacabado, conforme pontuado por Darcy Ribeiro (RIBEIRO, 1996).

Nessa linha, buscamos na construção deste trabalho dialogar com a Antropologia, ao tratar dos estudos culturais; com a Filosofia, ao empregarmos o método fenomenológico; com

a Psicologia, ao aplicarmos um estudo de percepção; e repousando, 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. 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: o Lugar é cultura, e a cultura se estabelece no Lugar.

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 nutrindo-se delas.

Assumindo este espírito, foi neste espectro que buscamos nos situar. Ao longo desses anos de imersão, a compreensão das percepções mútuas constituídas entre a sociedade envolvente de Carmésia e a comunidade indígena Pataxó na constituição do Lugar evidenciaram uma trama complexa de sentimentos topofílicos e topofóbicos, de estabilidade e movimento, de permanência e transitoriedade. A Epistemologia do Lugar, delineada neste estudo, revelou-se como um caminho profícuo à compreensão desse Espaço vivido, calcando-se em uma Geografia moldada pela interconexão de percepções, experiências e significados. E o fim desse caminho, na realidade, não se trata de um ponto final, mas um convite para prosseguirmos na busca por compreender as transformações e (des)continuidades desse Lugar em constante (re)construção.

REFERÊNCIAS

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.

AGOSTINHO, Pedro. **“Identificação Étnica dos Pataxó de Barra Velha, Bahia”**. In: Memorian António Jorge Dias. Vol. II. Lisboa: Instituto de Alta Cultura – Junta de Investigações Científicas do Ultramar. 1974, pp. 393-400.

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.

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.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Para além das crenças sobre alimentos, comidas e sabores da natureza. **Mercator (Fortaleza)**, v. 16, 2017. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mercator/a/fWy6NkfJLCgLTkk7q3r3fCj/?lang=pt>> Acesso em 15 de novembro de 2023.

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, Salette (org.). **Mapas Mentais: Dialogismo e Representações**. 1 ed. Curitiba: Appris, 2018.

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 cartografa 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> 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> 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> 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.

BUTTNER, Anne. Society and Milieu in the French Geographic Tradition. Chicago: Association of American Geographers, 1971.

BUTTNER, Anne. Values in Geography. Commission on College Geography, Resource Paper 24. Washington DC: Association of American Geographers, 1974.

BUTTNER, Anne. Aprendendo o dinamismo do mundo vivido. In: CRISTOFOLETTI, Antonio. **Perspectivas da Geografia**. São Paulo: Difel, 1985. p. 165-193.

BUTTNER, 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.

CAMPOS, Marilena Altenfelder de Arruda. **Na roça com os Pataxó: etnografia multiespécie da mandioca na aldeia Barra Velha do Monte Pascoal, Sul da Bahia**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. 2016. Disponível em:
<<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/91/91131/tde-09112016-164937/en.php>>
Acesso em 15 de novembro de 2023.

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.

“Carta do Desembargador Ouvidor de Porto Seguro José Xavier Machado Monteiro. Porto Seguro 10 de maio de 1768, dirigida ao Rei, na qual relata os acontecimentos e progressos da sua Capitania no ano anterior”. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia**, 1968, n. 42, n. 84, pp. 197-199. Anais da Biblioteca Nacional, v. 32, n. 8.215

“Carta do Ouvidor José Marcelino da Cunha ao Conde de Linhares em 8 de dezembro de 1811”. In: CERQUEIRA e SILVA, Coronel Ignácio Accioli de. Memórias Históricas e Políticas Província da Bahia mandadas reeditar e anotar pelo Governo deste Estado. Anotador Dr. Braz do Amaral, v. III. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1931, pp. 56.

CARVALHO, Maria Rosário de. O Monte Pascoal, os índios Pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico. **Caderno CRH**, v. 22, p. 507-521, 2009. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ccrh/a/sBdgrZpFcPHxrmZ8Z5jGPzL/>> Acesso em 12 de fevereiro de 2024.

CARVALHO, Maria Rosário G. de. **Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico**. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais, concentração em Antropologia).

CARVALHO, Maria Rosário; MIRANDA, Sarah. Pataxó. Povos Indígenas do Brasil. Verbete publicado originalmente em 01/2013, atualizado pela última vez em 25 de janeiro de 2021. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Patax%C3%B3>> Acesso em 24 de agosto de 2023.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CASTELLS, Manuel. **La Era de la información**: economía, sociedad y cultura. México: Siglo Veintiuno Editores, 1999.

CASTRO E ALMEIDA, Eduardo de (Org.). **Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil Existentes no Arquivo de Marinha e Ultramar de Lisboa**. Bahia 1801 – 1807. Oficinas Graphics da Biblioteca Nacional: Rio de Janeiro, 1918.

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> 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. **A geografia cultural**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014. 4 ed. rev.

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> 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>

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> 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> 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> Acesso em 04 de dezembro de 2018.

DIAS NETO, José. **AQUI E LÁ: Olhares e fronteiras entre a comunidade indígena Pataxó e a sociedade envolvente no município de Carmésia/MG**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Belo Horizonte, 2019. 334 p. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/1843/33838>> Acesso em 25 de abril de 2022.

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.

FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de História e Cultura Tupinambá. Da Etnologia como Instrumento crítico de conhecimento etno-histórico” in: CUNHA, Manuela C. da (org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras. (2ª edição), 1998. p. 381-396.

FÁVARO, Thatiana et al. Segurança alimentar em famílias indígenas terena, Mato Grosso do Sul, Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 23, n. 4, p. 785-793, 2007.

FERNANDES, Mariane. **Os conceitos de território e lugar na contemporaneidade: a produção nas teses de Pós-Graduação em Geografia de 2001-2011**. 2013. 153f. 2013. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado em Geografia e Geociências)-Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul, Santa Maria, 2013. Disponível em: <<https://repositorio.ufsm.br/handle/1/9389>> Acesso em 29 de dezembro de 2021.

FERREIRA, Maria Evanir Vicente; MATSUO, Tiemi; SOUZA, Regina Kazue Tanno de. Aspectos demográficos e mortalidade de populações indígenas do Estado do Mato Grosso do Sul, Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 27, n. 12, p. 2327-2339, 2011.

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.

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.

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.

GRATÃO, Lúcia Helena Batista; JÚNIOR, Eduardo Marandola. Sabor da, na e para Geografia. **Geosul**, v. 26, n. 51, p. 59-74, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/geosul/article/view/2177-5230.2011v26n51p59>> Acesso em 27 de novembro de 2023.

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.

GUARDIOLA, Carolina Llanes. **Autoridades, Lideranças e Administração de Conflitos na Aldeia Indígena Pataxó de Barra Velha**, Dissertação apresentada ao Programa de Pós-

Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2011. 140 p.

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; BRUCE, Glauco. A desterritorialização na obra de Deleuze e Guattari. **GEOgraphia**, v. 4, n. 7, p. 7-22, 2002.

HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialização à multiterritorialidade. **Boletim Gaúcho de Geografia**, v. 29, n. 1, 2003.

HAESBAERT, Rogério. **Desterritorialização, multiterritorialidade e regionalização**. Oficina sobre a Política Nacional de Ordenamento Territorial, p. 15-29, 2003b.

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> 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> 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, Livia 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, Círcia 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.

KOHN, Karen; MORAES, Cláudia Herte de. O impacto das novas tecnologias na sociedade: conceitos e características da Sociedade da Informação e da Sociedade Digital. In: XXX **Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação**. 2007. p. 1-13. Disponível em: <<https://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2007/resumos/R1533-1.pdf>> Acesso em 05 de maio de 2022.

KOZEL, Salette. 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, Salette (org.). **Mapas Mentais: Dialogismo e Representações**. 1 ed. Curitiba: Appris, 2018.

KÜHL, Adriana Masiero et al. Perfil nutricional e fatores associados à ocorrência de desnutrição entre crianças indígenas Kaingáng da Terra Indígena de Mangueirinha, Paraná, Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 25, n. 2, p. 409-420, 2009.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: INL. 1941-1945. 5 v.

LEVI-STRAUSS, Claude. **A Eficácia Simbólica**. In: _____. Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

LEVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

LIMA, Angélica Macedo Lozano. Mapas mentais em pesquisa geográfica: em busca “da santa felicidade”. In: KOZEL, Salette (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> 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, Andrébio 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> 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.

MENEZES, Sônia; DEUS, José Antônio Souza de; CHELOTTI, Marcelo; CALDAS, Alcides. **Geografia dos Alimentos: Territorialidades, Identidades e Valorização dos Saberes e Fazeres**. Aracaju: Criação Editora, 2021.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

MÉTRAUX, Alfred. Les migrations historiques des Tupi-Guarani. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, n. 19, 1933.

MONTANARI, Massimo. **Comida como Cultura**. São Paulo: Ed.Senac, 2009.

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> 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> Acesso em 04 de outubro de 2018.

NAVARRO, Luiz T. “Itinerário de Viagem que fez por Terra da Bahia ao Rio de Janeiro, por Ordem do Príncipe Regente, em 1808, o Desembargador Luiz 343 Thomaz Navarro (manuscrito inédito, oferecido ao Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, pelo seu sócio correspondente, Francisco Adolpho Varnhagen). in: **Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, 1846.

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.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Mapa Etno-Histórico**. Rio de Janeiro, IBGE, 1980.

NITSCHKE, Letícia Bartoszeck; KOZEL, Salete. 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> 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> 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.

PALHARES, Virgínia de Lima; MOREIRA, Matheus Rodrigues. Geografias nas receitas de comida: Linguagem, Lugares e Memória. In: MENEZES, Sônia de Souza Mendonça; DEUS, José Antônio Souza de; CHELOTI, Marcelo Cervo; CALDAS, Alcides dos Santos (orgs.). **GEOGRAFIA DOS ALIMENTOS: Territorialidades, Identidades e Valorização dos Saberes e Fazeres**. Criação Editora: Aracaju, 2021.

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.

PEKELMAN, Renata; SANTOS, Alexandre André dos. Território e lugar-espacos da complexidade. 2009. Disponível em: <https://www.researchgate.net/profile/Renata-Pekelman/publication/268360744_TERRITORIO_E_LUGAR_-_ESPACOS_DA_COMPLEXIDADE/links/5b63a7ff0f7e9b00b2a24426/TERRITORIO-E-LUGAR-ESPACOS-DA-COMPLEXIDADE.pdf> Acesso em 29 de dezembro de 2021.

PICKLES, John. **Phenomenology, science and geography: spatiality and the human sciences**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

PINTO, Antônio da Costa. Falla recitada na abertura d'Assemblea Legislativa da Bahia pelo Presidente da Província no dia 1º. de março de 1861. Bahia, Typographia de Antonio Olavo de França Guerra, 1861, pp. 36.

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> Acesso em 11 de novembro de 2018.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. **Horizontes antropológicos**, v. 4, n. 8, p. 151-167, 1998. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/ha/v4n8/0104-7183-ha-4-8-0151.pdf>> Acesso em 25 de abril de 2022.

RAMOS, Élvís 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.

RAUPP, Ludimila et al. Condições de saneamento e desigualdades de cor/raça no Brasil urbano: uma análise com foco na população indígena com base no Censo Demográfico de 2010. **Revista Brasileira de Epidemiologia**, v. 20, p. 1-15, 2017.

REGO, André Gondim do. "**Uma aldeia diferenciada**": conflitos e sua administração em Coroa Vermelha/BA. Universidade de Brasília – UnB, Instituto de Ciências Sociais – ICS, Departamento de Antropologia – DAN, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS. Tese de doutorado, agosto de 2012. 209 p.

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> 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.

ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

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> Acesso em 27 de novembro de 2018.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. "Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal." **Cadernos de História** 5.6 (2000): 31-46. Disponível em:
<<http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernohistoria/article/view/1703>> Acesso em 24 de agosto de 2023.

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_jl/dialogos/dialogos_5/clelio_santos.pdf> Acesso em 25 de janeiro de 2018.

SANTOS, Gilberto Vieira dos. Governo Bolsonaro: o retorno da velha política genocida indígena. **Revista da ANPEGE**, v. 16, n. 29, p. 426-457, 2020. Disponível em:
<<https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/anpege/article/view/12527>> Acesso em 18 de maio de 2022.

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/gthistoriaculturals/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.

SERPA, Angelo. Ser lugar e ser território como experiências do ser-no-mundo: um exercício de existencialismo geográfico. **GEOUSP Espaço e Tempo** (Online), v. 21, n. 2, p. 586-600, 2017. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/geousp/article/view/125427>> Acesso em 29 de dezembro de 2021.

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.

SILVA, Vera Lúcia; LEITÃO, Maria do Rosário Fátima Andrade. **A regulação jurídica da pesca artesanal no Brasil e o problema do reconhecimento do trabalho profissional das pescadoras**. In: 17º Encontro Nacional da Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher e Relações de Gênero. 2012.

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.

SIMÕES, Bárbara dos Santos et al. Condições ambientais e prevalência de infecção parasitária em indígenas Xukuru-Kariri, Caldas, Brasil. **Revista Panamericana de Salud Pública**, v. 38, n. 1, p. 42-48, 2015.

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. **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.

SPIX, Johann B.; MARTIUS, Carl F. von. **Viagem pelo Brasil**. São Paulo, Melhoramentos, 1976.

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, Fernanda Valeria. Territorio y lugar: potencialidades para el análisis de la constitución de sujetos políticos. **Geograficando**, v. 7, 2011. Disponível em: <<http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/13995>> Acesso em 29 de dezembro de 2021.

TORRES, Marcos Alberto. Os mapas mentais na compreensão dos lugares (e) da vida. In: KOZEL, Salette (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.

URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

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.

VAZ DE CAMINHA, Pero. Carta a El-Rei Dom Manuel sobre o achamento do Brasil (1500). Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1974.

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.

VIEIRA, Vislandes Bonfim. **A importância do canto dentro do ritual Awê Pataxó**. Trabalho de conclusão de curso. Formação Intercultural de Educadores Indígenas. Universidade Federal de Minas Gerais, 2016. Disponível em: <<https://www.fae.ufmg.br/biblioteca/wp-content/uploads/sites/7/2022/04/vislandes-bonfim-vieira.pdf>> Acesso em 04 de outubro de 2023.

VILHENA, Luis dos Santos. **A Bahia no Século XVIII**. Livro II. Salvador: Editora Itapuã, 1969 [1759].

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> 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> 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.

WIED-NEUWIED, Maximiliano (Príncipe de). **Viagem ao Brasil**. Belo Horizonte, Itatiaia, 1989. 536 p.

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.

ANEXOS

ANEXO A - Parecer consubstanciado do Conselho Nacional de Ética em Pesquisa

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



PARECER CONSUBSTANCIADO DA CONEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: ENTRE O CONVÍVIO E O "FINGIMENTO": Mecanismos de reprodução das relações socio-geográficas entre a comunidade indígena Pataxó e a sociedade envolvente do município de Carmésia/MG

Pesquisador: Weber Soares

Área Temática: Estudos com populações indígenas;

Versão: 5

CAAE: 47630621.5.0000.5149

Instituição Proponente: UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 6.288.467

Apresentação do Projeto:

As informações elencadas nos campos "Apresentação do Projeto", "Objetivo da Pesquisa" e "Avaliação dos Riscos e Benefícios" foram retiradas do arquivo Informações Básicas da Pesquisa (PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1686960.pdf, gerado pela Plataforma Brasil em 28/07/2023).

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

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-040

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 6.288.467

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” rousseauiano 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 comunidade indígena Pataxó domiciliada na Terra Indígena Fazenda Guarani acerca da sociedade envolvente do município de Carmésia, estado de Minas Gerais, no qual a mesma se encontra situada. A partir de uma abordagem etnogeográfica, que buscará propiciar um diálogo entre os métodos etnográfico e fenomenológico, serão levantados dados em campo, no intuito de identificar a forma pela qual a comunidade indígena Pataxó percebe e se vincula à sociedade envolvente. Neste sentido, buscaremos 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.

HIPÓTESES

Hipótese 1: as percepções de um grupo e do outro servirão para revelar as estratégias de encobrimento da verdade empregadas pelos dois grupos em sua relação socio-geográfica, o que nos leva a pensar em um possível “fingimento” ou “tolerância inevitável” envolta no convívio entre a sociedade envolvente de Carmésia e a comunidade indígena Pataxó da TI Fazenda Guarani.

Hipótese 2: do confronto de percepções poderíamos chegar em uma espécie de Epistemologia do Lugar: o que queremos salientar é que através dessa tensão entre o que percebe a sociedade envolvente a respeito do Pataxó e o que percebe o Pataxó a respeito de si mesmo e da sociedade envolvente, será possível nos aproximarmos da compreensão da lógica socioespacial que confere existência ao Lugar, ou aos lugares.

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-040

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 6.288.467

METODOLOGIA

O principal aporte metodológico desta pesquisa é a Etnogeografia de Paul Claval, que dialoga de forma estreita com a Antropologia Interpretativista de Clifford Geertz. Assim, a abordagem etnogeográfica dos processos territoriais envolvendo os Pataxó da TI Fazenda Guarani será conduzida a partir do emprego da “descrição densa”, para aplicação da Etnogeografia. 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, o objeto da descrição densa são as estruturas culturais significantes que são, subjetiva e coletivamente, produzidas, percebidas e interpretadas. A etnografia, ao aplicar a descrição densa, apresenta-se como uma proposta de interpretação da realidade, mas não uma interpretação empiricamente desprovida, descontextualizada, distanciada, pois, 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. Segundo a literatura existe nenhuma interpretação possível que se faça desconexa de uma realidade empírica; ou, em outras palavras, sem trabalho de campo; assim, toda descrição que não se proponha a estabelecer uma interpretação é uma descrição superficial. Deste modo, nos trabalhos de campo que serão realizados para a consecução dos objetivos esta pesquisa, será realizada a imersão antropológica orientada pelo método etnográfico com o propósito de desvelar a forma pela qual os Pataxó sentem, percebem e experienciam o seu Lugar de domicílio e como se vinculam ao seu Lugar de origem e à sociedade envolvente de Carmésia. Ademais, para captar de forma aprofundada a percepção dos próprios Pataxó sobre os aspectos sociais, culturais e territoriais decorrentes de sua relação com a sociedade envolvente carmesense, serão realizadas entrevistas semiestruturadas e uma linha direta de diálogos com indígenas será aberta. 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, propiciando um diálogo aberto e em profundidade, o que favorece a busca pela apreensão de sentidos e significados da realidade experimentada pelos sujeitos. Importa sinalizar que, na coleta de dados, serão privilegiadas entrevistas com índios que tenham vivenciado o processo de deslocamento Pataxó à TI Fazenda Guarani, para reconstituição da memória sobre as vivências anteriores e posteriores a essa dinâmica, o que deve trazer elementos

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-040

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 6.288.467

fundamentais para uma interpretação mais assertiva desse processo ou experiência. Uma primeira proposta de questionário para levantamento dos dados sobre os indígenas encontra-se em anexo ao final deste documento. Por fim, para análise das entrevistas semiestruturadas, será empregado o procedimento metodológico. A análise do discurso oportuniza a compreensão dos símbolos e sentidos envolvidos na fala dos entrevistados, aspecto aderente à tipologia analítica que orienta este projeto de pesquisa.

CRITÉRIOS DE INCLUSÃO

- Indígenas maiores de 18 anos estarão aptos a integrarem o estudo.

CRITÉRIOS DE EXCLUSÃO

- Indígenas menores de 18 anos estarão inaptos a integrarem o estudo.

Objetivo da Pesquisa:

OBJETIVO GERAL

Identificar elementos que possam contribuir com a compreensão de uma Epistemologia do Lugar a partir do confronto da percepção entre dois grupos culturalmente distintos: comunidade indígena Pataxó e sociedade envolvente de Carmésia/MG.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Avaliar, a partir perspectiva etnogeográfica, a natureza das relações socio-geográficas entre os Pataxó da TI Fazenda Guarani e a sociedade envolvente carmesense, dialogando com os resultados observados em nossa pesquisa de mestrado.
- Refletir sobre a percepção do Lugar estabelecida pelos Pataxó da TI Fazenda Guarani, com ênfase na sua interação com a sociedade envolvente carmesense;
- Interpretar o Lugar a partir de referenciais simbólicos e culturalmente distintos.
- Diagnosticar os vínculos topofílicos e topofóbicos da comunidade indígena Pataxó em relação ao município de Carmésia, qualificando-os;
- Identificar como o processo de desterritorialização do sul da Bahia e reterritorialização no Vale do Rio Doce, em Minas Gerais, apresenta interferências na percepção constituída pelos Pataxó em relação à sociedade envolvente carmesense e na constituição da identidade (cultural/territorial) dos próprios Pataxó da TI Fazenda Guarani.

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-040

UF: DF

Município: BRASILIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 6.288.467

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

RISCOS

Dentre os riscos identificados, é importante destacar o contato intercultural entre pesquisador e comunidade indígena Pataxó, no sentido de desencadeamento de algum desconforto em relação a abordagem do discente José Dias Neto (p.ex. comportamento ríspido ou desrespeitoso). Todavia, a comunidade indígena já possui uma rotina de relacionamentos e contatos com a sociedade envolvente de Carmésia, não ocasionando, assim, nenhum dano de ordem cultural ou étnica. Ademais, seguindo os princípios da ética em pesquisa social, o pesquisador se compromete a se portar de maneira clara e respeitosa, para não gerar desconforto ou constrangimento aos entrevistados. Outro risco identificado são possíveis constrangimentos por parte dos indígenas no momento da entrevista, que podem estar relacionados a linguagem/complexidade das perguntas realizadas, bem como outros fatores de ordem pessoal/cultural. Para minimizar tais riscos, será utilizada linguagem clara e compreensível no formulário de pesquisa, com termos simples e cotidianos. Além disso, o entrevistado poderá, a qualquer tempo, solicitar o interrompimento imediato da entrevista, assim como requisitar pausas ou pular alguma questão que não se sinta confortável para responder.

BENEFÍCIOS

- * Contribuir com as reflexões sobre a relação entre comunidade indígenas e sociedade envolvente, sobretudo em um contexto de aculturação consolidada, como é o caso dos Pataxó.
- * Contribuir com a consolidação da Geografia Cultural enquanto área de conhecimento de significativa relevância no campo da Geografia e das geociências.
- * Possibilitar uma análise interdisciplinar envolvendo a temática indígena no Brasil.
- * Avaliar os processos sociais, culturais e etnogeográficos envolvendo a etnia Pataxó, um dos mais antigos agrupamentos da sociedade brasileira.
- * Contribuir para uma melhor inserção dos Pataxó da Terra Indígena Fazenda Guarani no município de Carmésia, estado de Minas Gerais.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Trata-se de um estudo que tem como objeto central de análise a “tensão simbólica” no âmbito das relações socio-geográficas estabelecidas entre a comunidade indígena Pataxó domiciliada na Terra Indígena (TI) Fazenda Guarani e a sociedade envolvente do município de Carmésia. O objetivo geral do trabalho é analisar a percepção constituída pelos Pataxó da Terra Indígena Fazenda

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-040

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 6.288.467

Guarani acerca deles mesmos e da sociedade envolvente do município de Carmésia/MG, buscando compreender, a partir perspectiva etnogeográfica, a natureza das relações socio-geográficas entre os Pataxó da TI Fazenda Guarani e a sociedade envolvente carmesense, dialogando com os resultados observados em nossa pesquisa de mestrado.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Vide campo "Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações".

Recomendações:

Considerando a Resolução CNS nº 510 de 2016 (Art. 2º, I) "Termo de Assentimento Livre e Esclarecido é a anuência do participante da pesquisa – criança, adolescente ou indivíduos impedidos de forma temporária ou não de consentir, na medida de sua compreensão e respeitadas suas singularidades, após esclarecimento sobre a natureza da pesquisa, justificativa, objetivos, métodos, potenciais benefícios e riscos. A obtenção do assentimento não elimina a necessidade do consentimento do responsável". No caso desse protocolo NÃO há previsão de inclusão de menores de 18 anos, portanto, não caberia um Registro do Assentimento Livre e Esclarecido. Recomenda-se que o protocolo, portanto, adote o Registro do CONSENTIMENTO Livre e Esclarecido, e não de assentimento.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Análise de resposta ao parecer consubstanciado nº 6.190.184, emitido pela Conep em 24/07/2023:

1. Quanto às informações básicas do projeto cadastradas na Plataforma Brasil, descritas no arquivo "PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1686960.pdf", gerado na Plataforma Brasil em 25/05/2023, o Cronograma de Execução apresentado não está adequado, pois informa que o estudo já teve início. Solicita-se esclarecimento sobre a divergência entre a versão de 2021 e a atual data, e a adequação do cronograma com relação à data de início do estudo, com o compromisso explícito do pesquisador de que a pesquisa somente será iniciada a partir da aprovação pelo Sistema CEP/Conep (Norma Operacional CNS nº 001 de 2013, item 3.3.f).

RESPOSTA: O cronograma executivo de fato está inadequado, pois é a versão apresentada na ocasião do primeiro cadastro do projeto na plataforma e não foi atualizado posteriormente. Em síntese, o cronograma ficou prejudicado em função da Pandemia de Covid-19 e as restrições impostas pelas diretrizes sanitárias no Brasil no que diz respeito ao acesso de pesquisadores a comunidades indígenas. Vigorou até 22 de maio de 2022 a Portaria nº 419, de 17 de março de

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-040

UF: DF

Município: BRASILIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 6.288.467

2020, que restringia o acesso a Terras Indígenas durante o estado de emergência sanitária. Isso fez com que a análise e autorização do processo por parte da Funai demorasse mais do que o previsto inicialmente. De toda sorte, foi realizada a adequação do cronograma executivo da pesquisa Plataforma Brasil e também no Projeto de Pesquisa, que segue novamente anexado no rol de documentos referentes a este processo. Por fim, assumimos o compromisso de que a pesquisa somente será iniciada após aprovação pelo Sistema CEP/Conep, conforme recomendado. Pontuamos, no entanto, sobre a importância de um retorno célere por parte do CONEP, em função dos prazos exíguos para conclusão do trabalho junto ao departamento de Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais.

[Vide PB Informações Básicas da Pesquisa e PROJETO_DOUTORADO_JoseDiasNeto_BrochuraPesquisa.pdf]
ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA.

2. Quanto aos critérios de inclusão e exclusão dos participantes da pesquisa, no Projeto Detalhado (PROJETO_DOUTORADO_JoseDiasNeto_BrochuraPesquisa.pdf) e nas informações básicas do projeto cadastradas na Plataforma Brasil, embora a seleção aleatória seja coerente com a proposta metodológica, observa-se no protocolo um Registro do Assentimento Livre e Esclarecido para participantes com menos de 18 anos. No entanto, não foi identificada informação sobre critério etário e sobre participantes com menos de 18 anos na pesquisa. Conforme o item 3.4.1.11 da Norma Operacional CNS nº 001 de 2013, solicita-se detalhar os critérios de inclusão/exclusão de participantes no estudo.

RESPOSTA: Como a participação de menores de 18 anos não é um elemento de significativa relevância para a composição da pesquisa, optamos por excluir a possibilidade de participação desse público na coleta de dados. Deste modo, o Projeto de Pesquisa bem como as informações básicas do trabalho na plataforma foram atualizados, com a descrição expressa de que todos os integrantes do estudo deverão ser indígenas com mais de 18 anos de idade. Essa delimitação foi incluída nos critérios de inclusão e exclusão da pesquisa. O Termo de Assentimento Livre e Esclarecido é um documento complementar ao Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), que possui linguagem mais objetiva e simplificada, e a proposta é de que seja utilizado desta forma, também para indígenas maiores de 18 anos nas ocasiões em que os entrevistados não souberem ler e apresentem dúvidas em relação ao TCLE. Todavia, caso não seja obrigatório, é possível que o TALE seja excluído do rol de documentos deste estudo na Plataforma Brasil. [Vide PB Informações Básicas da Pesquisa, PROJETO_DOUTORADO_JoseDiasNeto_BrochuraPesquisa.

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-040

UF: DF

Município: BRASILIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 6.288.467

pdf, TALEdestaques.pdf e TALElimpo.pdf]

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA.

3. Quanto ao Registro do Consentimento Livre e Esclarecido – referente ao arquivo "TCLE.pdf", postado na Plataforma Brasil em 27/08/2021:

3.1. Considerando que o estudo também foi analisado pela Conep, solicita-se, para melhor informar os participantes de pesquisa, que seja incluída no Registro do Consentimento uma breve descrição do que é a Conep, qual sua função no estudo, e suas formas de contato, conforme Resolução CNS nº 510 de 2016, Art. 17, inciso IX [Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - Conep: SRTVN - Via W 5 Norte - Edifício PO700 - Quadra 701, Lote D - 3º andar - Asa Norte, CEP 70719-040, Brasília (DF); Telefone: (61) 3315-5877. Horário de atendimento: 09h às 18h].

RESPOSTA: Inclusão do texto e das informações realizada conforme orientações da CONEP. [Vide TCLEdestaques.pdf e TCLElimpo.pdf]

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA.

3.2. Considerando os direitos dos participantes, dispostos na Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 9º, de terem sua privacidade respeitada; de terem garantida a confidencialidade das informações pessoais e de decidirem, dentre as informações que fornecem aquelas que podem ser tratadas de forma pública, solicita-se inserir opções excludentes ("sim, autorizo a gravação E/OU divulgação da minha imagem e/ou voz" e "não, não autorizo a gravação E/OU divulgação da minha imagem e/ou voz"; "autorizo a gravação mas não a divulgação de minha imagem e/ou voz") no Registro do Consentimento/Assentimento Livre e Esclarecido, para que os participantes possam exercer tais direitos.

RESPOSTA: Inclusão do texto e das informações realizada conforme orientações da CONEP. [Vide TCLEdestaques.pdf e TCLElimpo.pdf]

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA.

3.3. Considerando que o Registro do Consentimento Livre e Esclarecido pode estar sob a forma escrita, sonora, imagética, ou em outras formas que atendam às características da pesquisa e dos participantes (Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 15), recomenda-se a retirada do campo para impressão datiloscópica, com o objetivo de evitar a estigmatização e/ou constrangimento do participante de pesquisa.

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-040

UF: DF

Município: BRASILIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 6.288.467

RESPOSTA: O campo para impressão datiloscópica foi retirado tanto do TCLE quanto do TALE, conforme orientações da CONEP.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA.

4. Quanto ao Registro de Assentimento Livre e Esclarecido - referente ao arquivo "TALE.pdf", postado na Plataforma Brasil em 27/08/2021, não é informada qual a faixa etária alvo do referido documento. O Registro de Assentimento Livre e Esclarecido deve ser elaborado pelo pesquisador em linguagem acessível à compreensão dos participantes da pesquisa, em suas diferentes faixas etárias, não sendo adequado que seja elaborado somente um Registro do Assentimento para todos os participantes com menos de 18 anos. Devem ser elaborados de modo apropriado para as diferentes faixas etárias, ou seja, na medida de sua compreensão. Solicita-se, portanto, que seja informada a faixa etária, adequando o Registro de Assentimento Livre e Esclarecido em linguagem adequada, podendo ser mais uma modalidade para as diferentes faixas etárias, utilizando-se de argumentos gráficos como desenhos, personagens, histórias ilustrativas, para que a criança compreenda em sua linguagem a importância, os procedimentos e objetivos da pesquisa (Resolução CNS nº 510 de 2016, Art. 2º, incisos I e XXII).

RESPOSTA: Conforme relatado anteriormente, não serão realizadas entrevistas com menores de 18 anos de idade, aspecto que não possui qualquer tipo de impacto negativo sobre a metodologia da pesquisa proposta. Esse critério de inclusão/exclusão foi registrado de maneira expressa no Projeto de Pesquisa, no cadastro do estudo na Plataforma Brasil e também nos Termos de Consentimento (TCLE) e Assentimento (TALE) da pesquisa.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA.

5. Tendo em vista que está previsto o recrutamento de participantes com menos de 18 anos, é necessário apresentar o Registro de Consentimento Livre e Esclarecido para pais ou responsáveis desses participantes, informando-os sobre a pesquisa e convidando-os a anuir com a participação das crianças/adolescentes sob sua responsabilidade. Solicita-se adequação (Resolução CNS nº 510 de 2012, Art. 12, parágrafo único).

RESPOSTA: Conforme relatado anteriormente, não serão realizadas entrevistas com menores de 18 anos de idade, aspecto que não possui qualquer tipo de impacto negativo sobre a metodologia da pesquisa proposta. Esse critério de inclusão/exclusão foi registrado de maneira expressa no Projeto de Pesquisa, no cadastro do estudo na Plataforma Brasil e também nos Termos de Consentimento (TCLE) e Assentimento (TALE) da pesquisa.

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-040

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 6.288.467

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA.

Considerações Finais a critério da CONEP:

Diante do exposto, a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - Conep, de acordo com as atribuições definidas na Resolução CNS nº 510 de 2016, na Resolução CNS nº 466 de 2012 e na Norma Operacional nº 001 de 2013 do CNS, manifesta-se pela aprovação do projeto de pesquisa proposto.

Situação: Protocolo aprovado.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1686960.pdf	28/07/2023 14:29:28		Aceito
Outros	CartaRespostaCONEP.pdf	28/07/2023 14:28:34	JOSE DIAS NETO	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TALEdestaques.pdf	28/07/2023 14:27:40	JOSE DIAS NETO	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TALElimpo.pdf	28/07/2023 14:27:26	JOSE DIAS NETO	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLEdestaques.pdf	28/07/2023 14:27:15	JOSE DIAS NETO	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLElimpo.pdf	28/07/2023 14:27:03	JOSE DIAS NETO	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETO_DOUTORADO_JoseDiasNeto_BrochuraPesquisa.pdf	28/07/2023 14:26:35	JOSE DIAS NETO	Aceito
Outros	AutorizacaoFUNAI.pdf	25/05/2023 19:27:00	JOSE DIAS NETO	Aceito
Outros	CartaAnuenciaAssinada.pdf	25/05/2023 19:26:13	JOSE DIAS NETO	Aceito
Folha de Rosto	FOLHA_DE_ROSTO_02.pdf	25/05/2023	JOSE DIAS NETO	Aceito

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-040

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 6.288.467

Folha de Rosto	FOLHA_DE_ROSTO_02.pdf	14:21:51	JOSE DIAS NETO	Aceito
Outros	CARTA_RESPOSTA_CEP_II.pdf	27/08/2021 15:52:25	Weber Soares	Aceito
Outros	CARTA_ANUENCIA_LIDER.pdf	27/08/2021 15:50:43	Weber Soares	Aceito
Outros	CARTA_RESPOSTA_CEP.pdf	28/07/2021 15:14:06	Weber Soares	Aceito
Outros	SEI_UFMG_aprovacaoadreferendum.pdf	13/05/2021 11:33:43	JOSE DIAS NETO	Aceito
Outros	PARECER_COEP_JoseDiasNeto.pdf	13/05/2021 11:31:58	JOSE DIAS NETO	Aceito

Situação do Parecer:
Aprovado

BRASILIA, 12 de Setembro de 2023

Assinado por:
Láís Alves de Souza Bonilha
(Coordenador(a))

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar
Bairro: Asa Norte **CEP:** 70.719-040
UF: DF **Município:** BRASILIA
Telefone: (61)3315-5877 **E-mail:** conep@saude.gov.br

ANEXO B - Autorização de ingresso em Terra Indígena

14/02/2024, 10:26

SEI/FUNAI - 5202652 - Autorização de Ingresso em TI Pessoa Física



5202652

08620.010408/2021-37



MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS
FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS

ASSESSORIA DE ACOMPANHAMENTO AOS ESTUDOS E PESQUISA

Autorização de Ingresso em Terra Indígena nº 50/AAEP/2023

IDENTIFICAÇÃO			
NOME:	José Dias Neto	PROCESSO Nº:	08620.010408/2021-37
NACIONALIDADE:	Brasileira	IDENTIDADE:	10449440 SSP/MG
INSTITUIÇÃO/ENTIDADE:	Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG)		
PATROCINADOR:			
OBJETIVO DO INGRESSO			
Desenvolver o projeto de pesquisa científica “Entre o convívio e o ‘fingimento’: mecanismos de reprodução das relações socio geográficas entre a comunidade indígena Pataxó e a sociedade envolvente do município de Carmésia/MG”.			
EQUIPE DE TRABALHO			
NOME	NACIONALIDADE	DOCUMENTO	
*****	*****	*****	
LOCALIZAÇÃO			
TERRA INDÍGENA:	Fazenda Guarani	POVO INDÍGENA:	Pataxó
COORDENAÇÃO REGIONAL:	Minas Gerais e Espírito Santo	CTL:	
VIGÊNCIA DA AUTORIZAÇÃO			
INÍCIO:	1º junho de 2023	TÉRMINO:	30 de julho de 2024.
Autorizo.			

RESSALVAS:

- Esta autorização inclui licença para uso de imagem, som e som de voz dos indígenas, para além do objeto desta autorização;
- Esta autorização não inclui acesso ao conhecimento tradicional associado à biodiversidade;
- Esta autorização não inclui acesso ao patrimônio genético;

14/02/2024, 10:26

SEI/FUNAI - 5202652 - Autorização de Ingresso em TI Pessoa Física

- Remeter à Assessoria de Acompanhamento aos Estudos e Pesquisas – AAEP/Presidência/Funai, mídia digital contendo: relatórios, artigos, livros, gravações audiovisuais, imagens, sons, outras produções oriundas do trabalho realizado e informações sobre o acesso na internet.



Documento assinado eletronicamente por **Joenia Wapichana registrado(a) civilmente como Joenia Batista de Carvalho, Presidente**, em 24/05/2023, às 15:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site:

http://sei.funai.gov.br/sei/controlador_externo.php?

[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](#), informando o código verificador **5202652** e o código CRC **1A378C8D**.

Referência: Processo nº 08620.010408/2021-37

SEI nº 5202652

ANEXO C - Ofício Funai: Autorização de ingresso em Terra Indígena

14/02/2024, 10:28

SEI/FUNAI - 5202677 - Ofício



5202677

08620.010408/2021-37



MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS
FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS
ASSESSORIA DE ACOMPANHAMENTO AOS ESTUDOS E PESQUISA

OFÍCIO Nº 290/2023/AAEP/FUNAI

Brasília, data da assinatura eletrônica.

Ao Senhor

JOSÉ DIAS NETO

Mestre em Geografia

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Rua Antônio Moreira Pacheco, 157 A - Bairro São Bernardo

CEP: 31741-382 - Belo Horizonte/MG

Assunto: Ingresso em Terra Indígena - Projeto de Pesquisa Científica.

Referência: Processo nº 08620.010408/2021-37.

Senhor pesquisador,

1. Sirvo-me do presente expediente para encaminhar o documento digital *Autorização de Ingresso em Terra Indígena Pessoa Física nº 50/AAEP/2023*, para conhecimento e providências cabíveis, referente à solicitação de ingresso na terra indígena Terra Indígena Fazenda Guarani, grupo étnico Pataxó, com o objetivo de desenvolver o projeto de pesquisa científica “Entre o convívio e o ‘fingimento’: mecanismos de reprodução das relações sociogeográficas entre a comunidade indígena Pataxó e a sociedade envolvente do município de Carmésia/MG”, Departamento de Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais (IGC/UFMG)

2. Sem mais para o momento, esta Assessoria de Acompanhamento aos Estudos e Pesquisas (AAEP) segue à disposição para esclarecimentos necessários por meio dos telefones (61) 3247-6026 / 6024 e/ou correio-eletrônico aaep@funai.gov.br.

3. Anexos: **Autorização de Ingresso em Terra Indígena nº 50/AAEP/2023** - SEI [5202652](#)

Atenciosamente,

(assinado eletronicamente)
MAIAL PAIAKAN KAIAPÓ
Assessora Presidência

14/02/2024, 10:29

SEI/FUNAI - 5202677 - Ofício



Documento assinado eletronicamente por **Maial Paikan Kaiapó, Assessor(a)**, em 29/05/2023, às 15:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site: http://sei.funai.gov.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5202677** e o código CRC **1546209E**.

Referência: Caso responda este Ofício, indicar expressamente o Processo nº 08620.010408/2021-37

SEI nº 5202677

SCS Quadra 09 Edifício Parque Cidade Corporate Torre B Sala 1102 11º andar, Setor Comercial Sul - Bairro Asa Sul
CEP 70308-200 Brasília - DF (61) 3247-6022 - <http://www.funai.gov.br>

**ANEXO D - Aprovação ad-referendum do projeto de pesquisa pelo Departamento de Geografia
(IGC/UFMG)**

13/04/2021

SEI/UFMG - 0671710 - Ofício



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA

OFÍCIO Nº 27/2021/IGC-SEC GEO-UFMG

Belo Horizonte, 13 de abril de 2021.

Ao

CEP - Comitê de Ética em Pesquisa da UFMG

Assunto: Aprovação de parecer em projeto de pesquisa.

Prezados,

Informamos que a Câmara Departamental, aprovou *ad referendum* em 13/04/2021, o parecer de projeto de pesquisa "*Entre o Convívio e o Fingimento: mecanismos de reprodução das relações sociogeográficas entre a comunidade indígena Pataxó e a sociedade envolvente do município de Carmésia/MG*", coordenado pelo Prof. Weber Soares, emitido pela Prof. Carlos Fernando Ferreira Lobo.

Atenciosamente,

PROFESSOR DIEGO RODRIGUES MACEDO
Chefe do Departamento de Geografia



Documento assinado eletronicamente por **Diego Rodrigues Macedo, Chefe de departamento**, em 13/04/2021, às 11:03, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0671710** e o código CRC **96187311**.

Referência: Processo nº 23072.201222/2021-32

SEI nº 0671710

ANEXO E - Parecer e avaliação do projeto de tese pelo Departamento de Geografia (IGC/UFMG)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINASGERAIS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA

Parecer e avaliação de Projeto de Tese do aluno José Dias Neto, conforme portaria 2381 de 06 de março de 2021.

Documentos utilizados: (i) Projeto de Tese, (ii) questionário semi-estruturado e (iii) modelo de termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE).

O projeto de pesquisa de tese, intitulado **Entre o convívio e o “fingimento”: mecanismos de reprodução das relações socio-geográficas entre a comunidade indígena Pataxó e a sociedade envolvente do município de Carmésia/MG**, vem sendo, sob a orientação do professor Weber Soares, e coorientação do professor José Antônio Souza de Deus, desenvolvido pelo discente **José Dias Neto** do Programa de Pós-Graduação em Geografia

Analisar a percepção dos Pataxó da Terra Indígena Fazenda Guarani sobre eles mesmos e da sociedade envolvente do município de Carmésia/MG sobre os Pataxó constitui o objetivo desse projeto. Com base na perspectiva etnogeográfica, a natureza das relações entre os Pataxó da TI Fazenda Guarani e a sociedade envolvente carmesense dialoga com os resultados da pesquisa de mestrado do discente. À luz da interação entre os Pataxó da TI Fazenda Guarani e a sociedade envolvente carmesense, da natureza dos vínculos topofílicos e topofóbicos e do processo de desterritorialização no sul da Bahia e reterritorialização no Vale do Rio Doce, Minas Gerais, a pesquisa serve ainda propósito de refletir sobre a percepção de lugar dos Pataxós.

Ao iluminar as especificidades culturais e territoriais das sociedades envolvidas e das comunidades indígenas, o conhecimento a respeito da natureza dessas relações socioterritoriais que resulta desta pesquisa pode consistir em instrumento de reafirmação da identidade e dos direitos das comunidades indígenas em contextos de aculturação consolidada, em especial, o da comunidade Pataxó da TI Fazenda Guarani. Ademais, quanto ao campo dos saberes geográficos, a expectativa é a de chegar a uma espécie de Epistemologia do Lugar com base na equiparação das percepções dos dois grupos estudados. Nesse sentido, a percepção da população-alvo será confrontada com a dos moradores do entorno (ou seja, sociedade envolvente do município de Carmésia) através de um instrumento de coleta com questões semiestruturadas que integram o projeto.

Segundo os documentos enviados (metodologia/questionário e TCLE), os participantes do

inquérito são os moradores da Terra Indígena Fazenda Guarani, que serão devidamente esclarecidos sobre o objetivo da pesquisa e, caso concordem em participar, terão sua identificação coletada e poderão interromper sua participação a qualquer momento. No TCLE não há menção sobre a participação de menor, logo **não é necessária a apresentação do Termo de Assentimento Livre e Esclarecido (TALE)**, conforme as normas vigentes na resolução CNS466/2012, item II-24.

O questionário foi elaborado com questões abertas, mas simples. Os possíveis riscos são relacionados a algum desconforto em relação a abordagem do discente José Dias Neto (p.ex. comportamento rispido ou desrespeitoso). Contudo acredito que o aluno se comportará de maneira clara e respeitosa para não gerar desconforto nos ou constrangimento aos entrevistados. Os entrevistados não irão aferir benefícios monetários ou materiais, contudo, o resultado da pesquisa pode auxiliar na afirmação da comunidade em face das ações exercidas pelo entorno em relação a uma possível destituição dessa mesma comunidade.

Em relação ao Termo de Consentimento, acredito que ele contém as seguintes características:

- Concisão e objetividade;
- Linguagem adequada ao nível sócio-cultural dos sujeitos de pesquisa; Descrição suficiente dos procedimentos;
- Identificação dos riscos e desconfortos esperados;

A proposta é exequível em termos financeiros e o proponente apresenta a capacitação técnica para execução.

PARECER: Com base no exposto, considera-se que o referido projeto e metodologia correlata cumpre os requisitos elencados nas normas do COEP, salvo melhor juízo, somos favoráveis a sua **APROVAÇÃO**.

Belo Horizonte, 12 de abril de 2021.



Carlos Fernando Ferreira Lobo
Professor Associado do
Departamento de Geografia
IGC/UFMG

Carlos
Fernando
Ferreira
Lobo:88202488672
88672

Assinado de forma
digital por Carlos
Fernando Ferreira
Lobo:88202488672
Dados: 2021.04.12
17:30:08 -03'00'

APÊNDICES

APÊNDICE A - Roteiro de entrevista aplicado no levantamento de dados junto à comunidade indígena

Nome:
Idade:
Sexo:
Há quanto tempo mora na Fazenda Guarani:
Você nasceu aqui ou chegou depois? Veio de onde? Fale um pouco sobre sua chegada na Fazenda Guarani.
Você tem alguma relação com Barra Velha? Qual?
Fale um pouco sobre sua vida aqui na TI Fazenda Guarani.
O que mudou na sua vida depois de vir para a Fazenda Guarani.
Me fale um pouco sobre as tradições e costumes dos Pataxó da TI Fazenda Guarani. Rituais, danças, cantos, jogos, comidas típicas, festas, etc.
Como é morar na Terra Indígena ao lado de Carmésia?
Como é sua relação com Carmésia?
O que é Carmésia pra você?
Como você sente que as pessoas de Carmésia enxergam os Pataxó?
Quando falo em Carmésia, qual a primeira coisa que vem à sua mente?
<ul style="list-style-type: none"> - Percepção de preconceito por parte da sociedade carmesense: - Percepção de que os indígenas são briguentos/arruaceiros/causam confusão: - Percepção de que os Pataxó não são “índios originais”:

APÊNDICE B - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

1 de 3

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE
Comunidade Indígena Pataxó - Terra Indígena Fazenda Guarani**

Prezado (a) Senhor (a)

Você está sendo convidado (a) para participar de uma pesquisa chamada – Entre o convívio e o “fingimento”: mecanismos de reprodução das relações socio-geográficas entre a comunidade indígena Pataxó e a sociedade envolvente do município de Carmésia/MG – que tem como objetivo analisar a percepção dos Pataxó da Terra Indígena Fazenda Guarani sobre eles mesmos e sobre a sociedade envolvente do município de Carmésia/MG, de modo a analisar as relações entre os Pataxó da TI Fazenda Guarani e a sociedade envolvente carmesense.

A finalidade deste trabalho é contribuir com a produção de conhecimento a respeito da relação entre sociedade envolvente e comunidades indígenas, temática que é objeto de pesquisas no campo das Ciências Humanas no Brasil, além de servir como um instrumento para reafirmação da identidade e dos direitos das comunidades indígenas, especificamente a comunidade Pataxó da TI Fazenda Guarani, identificando suas particularidades culturais e territoriais, bem como necessidades para reprodução de seus direitos.

Solicitamos a sua colaboração para responder a entrevistas por meio de conversas presenciais, que serão registradas por escrito e por meio de gravador de voz, com duração máxima de uma hora, como também autorização para frequentar a comunidade, caso seja possível e se não estivermos em processo de isolamento social. Esta pesquisa, após sua conclusão terá seus resultados apresentados em eventos da área de Geografia, com publicações em revista científica nacional e/ou internacional, o que também demanda sua autorização. É importante lembrar que, por ocasião da publicação dos resultados, seu nome será mantido em sigilo absoluto e o anonimato será assegurado como forma de evitar riscos de constrangimentos e outros problemas de natureza ética. Informamos que essa pesquisa é de caráter qualitativo, e algumas das perguntas possuem questões de caráter pessoal que podem ser desconfortáveis para o participante. Caso não se sinta à vontade com algumas perguntas, você não precisará respondê-las. Além disso, caso se sinta constrangido ou desconfortável em qualquer momento por alguma pergunta realizada, você poderá solicitar o interrompimento imediato da entrevista, assim como solicitar pausas ou pular alguma questão que não se sinta confortável para responder.

A sua participação é muito importante! Para isso, é necessário que você seja maior de 18 anos de idade. A pesquisa não oferece benefícios monetários ou materiais, entretanto, os resultados podem auxiliar na afirmação da comunidade em seu território, e os possíveis impactos positivos poderão ser usufruídos por todos, uma vez que a pesquisa busca considerar como as pessoas percebem seus lugares e a transformação deles, para que o processo de relação e convívio entre comunidades indígenas e sociedade envolvente, temática central na configuração social brasileira, possa ser melhor elucidado e mais harmonioso/inclusivo.

Esclarecemos ainda que sua participação no estudo é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisador Assistente. Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, você não sofrerá nenhum dano. O pesquisador assistente, bem como seu orientador, pesquisador responsável, estarão a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa. Eles poderão ser contactados, através dos contatos e endereços descritos abaixo. A pesquisa tem como responsável o Professor Weber Soares (orientador) e está sendo desenvolvida pelo aluno de mestrado, José Dias Neto, no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais.

No caso de dúvidas de aspecto ético, ou em caso de desvios de procedimentos ou quaisquer outros problemas de natureza ética durante a realização da pesquisa, o Comitê de Ética em Pesquisa (COEP) poderá ser acionado. O endereço, telefone e e-mail e os horários de funcionamento, também estão descritos abaixo.

Vale ressaltar ainda que este estudo está registrado na Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) sob o número 47630621.5.0000.5149, tendo sido avaliado e aprovado pela mesma. A CONEP analisou toda a documentação apresentada para realização da pesquisa, bem como os critérios técnicos e metodológicos apresentados para condução da mesma. O endereço, telefone, e-mail e horários de funcionamento da CONEP encontram-se descritos abaixo, ao final deste termo.

Importante ressaltar que enquanto perdurar o estado de emergência de saúde pública decorrente da Covid-19, serão adotados os protocolos de pesquisa estabelecidos pela CONEP para pesquisas envolvendo seres humanos observando, ainda, no que couber, as diretrizes adotadas pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa) e pela Fundação Nacional do Índio (Funai) no que tange ao ingresso em pesquisadores em Terras Indígenas.

Caso a situação e as regulamentações supracitadas permitam a realização do levantamento de dados presencial, as entrevistas serão realizadas em estrita observância aos protocolos de distanciamento social adotados no país, a saber: manutenção de distância de segurança entre pesquisador e entrevistados (no mínimo 1,5 m), utilização de máscara de proteção facial cobrindo nariz e boca, utilização de álcool gel para higienização de mãos e objetivos de uso particular e não-estabelecimento de contato físico (como aperto de mãos) entre pesquisador e entrevistados.

Caso não seja possível a realização das entrevistas presencialmente, serão estabelecidas tentativas de realização das entrevistas de forma virtual, caso os indígenas se sintam confortáveis e autorizem essa forma de coleta dos dados.

Os dados levantados neste trabalho ficarão armazenados por cinco anos após a sua coleta. Após esse período, os registros serão excluídos. Os documentos elaborados serão digitalizados e armazenados em mídias digitais (pendrive, hd externo, notebook, etc.), as cópias físicas serão arquivadas pelo período supracitado pelo pesquisador assistente, José Dias Neto. Caso queira, você poderá solicitar uma cópia dentro do período de arquivamento.

Considerando, que fui informado (a) dos objetivos e da relevância do estudo proposto, de como será minha participação, dos procedimentos e riscos decorrentes deste estudo, declaro o meu consentimento em participar da pesquisa, como também concordo que os dados obtidos na investigação sejam utilizados para fins científicos (divulgação em eventos e publicações). Estou ciente que receberei uma via desse documento.

- sim, autorizo a gravação E/OU divulgação da minha imagem e/ou voz
- autorizo a gravação, mas não a divulgação de minha imagem e/ou voz
- não, não autorizo a gravação E/OU divulgação da minha imagem e/ou voz

Carmésia, _____ de _____ de 2023

Assinatura Participante

Weber Soares (Orientador)
Pesquisador responsável junto ao CEP UFMG
E-mail: weber.igc@gmail.com
Telefone: (31) 9 9488-5055

José Dias Neto (Doutorando)
Pesquisador assistente
E-mail: josedineto@yahoo.com.br
Telefone: (31) 9 8597-0513

Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - Conep:
SRTVN - Via W 5 Norte - Edifício PO700 - Quadra 701, Lote D - 3º andar - Asa Norte, CEP 70719-040,
Brasília (DF)
Telefone: (61) 3315-5877
Horário de atendimento: 09h às 18h

CEP-UFGM - Comissão de Ética em Pesquisa da UFGM
Av. Antônio Carlos, 6627. Unidade Administrativa II - 2º andar - Sala 2005. Campus Pampulha. Belo
Horizonte, MG - Brasil. CEP: 31270-901.
E-mail: coep@prpq.ufmg.br / Tel: 31 34094592
Horário de atendimento: 09:00 às 11:00 / 14:00 às 16:00

Programa de Pós Graduação em Geografia - Instituto de Geociências
Secretaria do Colegiado de Pós-graduação em Geografia -
Av. Antônio Carlos, 6627 - Bairro Pampulha
Caixa Postal 719 - Belo Horizonte - MG / CEP 31270-901
E-mail: posgeog@igc.ufmg.br / Telefone: (31) 3409-5404
Horário de atendimento: 13h às 16h