
MAPAS (DE) INDÍGENAS NA AMAZÔNIA: POR UMA CARTOGRAFIA DECOLONIAL

MAPAS (DE) INDÍGENAS EN LA AMAZONÍA: PARA UNA CARTOGRAFÍA DECOLONIAL

(OF) INDIGENOUS MAPS IN THE AMAZON: FOR A DECOLONIAL CARTOGRAPHY

Thiara Vichiato Breda¹

RESUMO: Há mapeamentos de terras indígenas, mapeamentos com participações indígenas e mapeamentos feito por indígenas, todos decorrentes de intenções cartográficas, motivos de mapeamento e sentidos de espacialidade distintos. Ao partir do questionamento acerca *do que move um sujeito a querer conhecer o espaço e a mapeá-lo*, o presente artigo procura tanto identificar os pontos que esses três tipos de mapeamentos se assemelham e se cruzam, como distingui-los e debatê-los, dando destaque para os mapas feitos por indígenas. Essa abordagem é feita a partir de interpretações de mapeamentos *Mebêngôkre* (Kayapó) e *A'uwe* (Xavante) procurando entendê-los como um dispositivo de organizações e representações espaciais. Fazendo isso, (re)posicionamos os povos indígenas como sujeitos cartógrafos possuidores e produtores de saberes cartográficos/geográficos, ao mesmo tempo que tensionamos o legado eurocêntrico, expresso em um exclusivismo da cartografia oficial/acadêmica.

Palavras-chave: Mapeamentos indígenas. Cartografia decolonial. Espaços míticos e orientações indígenas.

RESUMO: Hay mapeos de tierras indígenas, mapeos con participación indígena y mapeos hechos por pueblos indígenas, todos ellos resultado de intenciones cartográficas, motivos cartográficos y distintos significados de espacialidad. Partiendo del cuestionamiento en torno a *los impulsos del sujeto hacia su búsqueda del conocimiento del espacio y su mapeo*, este artículo busca tanto identificar los puntos clave que estos tres tipos de mapeo típicamente se asemejan e intersecan, como distinguirlos y debatirlos. mientras se destacan mapas hechos por pueblos indígenas. Este enfoque se basa en interpretaciones de mapeos de *Mebêngôkre*

¹ Professora do curso de licenciatura da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa) no Instituto de Estudos do Trópico Úmido (IETU), campus de Xinguara/PA. Colaboradora do Magistério Indígena/PROEJA do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará, Campus Rural de Marabá/PA. E-mail: thiarav@gmail.com.

Agradecimento:

Agradeço às parceiras de trabalho Anniele Freitas, pelos constantes diálogos reflexivos/intensivos, e Elionete Garzoni, pela leitura cuidadosa e comentários a este texto.

Artigo recebido em outubro de 2020 e aceito para publicação em fevereiro de 2021.

(Kayapó) y A'uwe (Xavante), buscando entenderlos como un dispositivo de organizaciones y representaciones espaciales. Al hacerlo, (re) posicionamos a los pueblos indígenas como sujetos cartógrafos de que poseen y producen conocimiento cartográfico / geográfico mientras tensamos el legado eurocéntrico, expresado en una exclusividad de la cartografía oficial / académica.

Palabras clave: Cartografía indígena. Cartografía decolonial. Espacios míticos y orientaciones indígenas.

ABSTRACT: There are mappings of indigenous lands, mappings with indigenous participation, and mappings made by indigenous people, all of them resulting from cartographic intentions, mapping motives, and distinct meanings of spatiality. Starting from the questioning around *the drives of the subject towards his search for knowledge of the space and its mapping*, this article seeks to both identify the key points that these three types of mapping typically resemble and intersect, as well as to distinguish and debate them while highlighting maps made by indigenous people. This approach is based on interpretations of Mebêngôkre (Kayapó) and A'uwe (Xavante) mappings, seeking to understand them as a device of spatial organizations and representations. In doing so, we (re) position indigenous peoples as subject cartographers who possess and produce cartographic / geographic knowledge while we tension the Eurocentric legacy, expressed in an exclusivity of official / academic cartography.

Keywords: Indigenous mappings. Decolonial cartography. Mythical spaces and indigenous orientations.

INTRODUÇÃO

“Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte”

Desenhos de escrita – Davi Kopenawa

Como resultado do processo civilizatório colonial europeu, muitas sociedades foram aniquiladas ou silenciadas onde as observações e descrições geográficas – com suas informações detalhadas das “novas” terras – foram determinantes. Além de uma narração minuciosa das *terras brasilienses* (como a carta de Pero Vaz de Caminha²), muitos mapas foram produzidos com o “auxílio” de comunidades indígenas, o que Whitehead³ (1998) chamou de *cartografia colonial*.

A partir do momento em que Colombo chegou ao Novo Mundo, a informação geográfica foi fundamental para uma maior exploração. Tal conhecimento era necessário não só para identificar a localização de recursos naturais e rentáveis, mas também porque o alargamento do mundo que o evento implicava perturbou a visão do mundo europeu; uma região desconhecida precisava de ser incorporada na cosmografia europeia existente (WHITEHEAD, 1998, p. 324).

Nesse processo, conhecimentos da tradição⁴ referentes à representação espacial de mapeamentos astronômicos e à marcação do tempo por meio de calendários cíclicos (CAMPOS, 1994) foram afetadas, resultando “em uma mistura de convenções indígenas e europeias de representações espaciais” (WHITEHEAD, 1998, p. 301), com a supremacia das normativas eurocêntricas e uma apropriação do poder/conhecimento indígena.

Nesse contexto, ao estudar cartografias da América do Sul, de alguns grupos cultural-linguísticos como Carib, Arawak e Tukano e Gê, Whitehead (1998) definiu três tipos de mapeamentos indígenas:

Quadro 1. Tipos de mapeamento indígena a partir de Whitehead (1998).

Categorias	Tipos	Características	Exemplos
Mapeamento estritamente indígena	Mapeamentos astronômicos	Intimamente relacionados ao mapeamento cosmográfico, geralmente representando o conteúdo de visões xamânicas durante o voo da alma em regiões distantes, ou representando as relações espaciais codificadas na tradição telúrica.	Um tema muito registrado é a ligação da terra e do céu em um complexo sistema cosmográfico, no qual o desenho das características terrestres é refletido de perto nos padrões de estrelas no céu.
Mapeamento indígena (ou colaborativo) de interesse ou influência não-indígena	Mapeamentos “encomendados” por não indígenas	No período colonial, muitas dessas informações eram literalmente extraídas sob ameaça de morte ou tortura e tinham como finalidade estrita o mapeamento das terras “conquistas”.	Tinham o objetivo de obter informações geográficas como de trabalho missionário, conquista militar, demarcação de fronteiras e a busca por vários recursos naturais como minerais, cacau e borracha.
		Recentemente, tais informações são oferecidas “voluntariamente”, para etnógrafos e antropólogos	Muitos pesquisadores solicitam mapas de povos indígenas para estudos cosmológicos.
	Ideias espaciais nativas incorporadas aos mapas não indígenas	Elementos ou grafias que despertam a curiosidade dos observadores não indígenas e que são incorporadas.	Há um interesse principalmente na representação gráfica das relações espaciais telúricas.

Fonte: Elaborado pela autora a partir de Whitehead (1998).

Para esse artigo, em específico, centrarei as análises na primeira categoria, a de mapas “estritamente” indígenas de alguns povos da Amazônia. Será dada uma ênfase maior no debate da cartografia decolonial pois interessa aqui, e nesse momento, discutir a relação do saber-poder cartográfico para além de métodos cartesianos inventados por não indígenas. Se por um lado tivemos avanços em termos de pesquisa, desenvolvimento e produção da construção coletiva de bases cartográficas, atuando diretamente em comunidades indígenas que habitam o local mapeado, por outro, muitos desses mapeamentos estão dentro da razão cartográfica cartesiana. Assim, a intenção é de unir forças a esses movimentos que questionam os códigos cartográficos universais a partir de processos de mapeamentos “tipicamente” indígenas.

É importante esclarecer que não se trata de fazer um estudo de aplicação desses mapas, mas de procurar entendê-los como um dispositivo de organização e representação espacial, posicionando os povos indígenas como sujeitos cartógrafos possuidores e produtores de saberes cartográficos/geográficos. Tal abertura não é um fim último, que apenas adicionaria os mapas (de) indígenas ao nosso acervo cartográfico. Trata-se de um processo que pode desestabilizar as formas universais e pragmáticas de mapeamentos, estimulando uma descolonização da cartografia. É como nos provoca Laplantine (2003) ao escrever sobre a “necessidade” de estranhamento que pode ser provocada pelos encontros culturais:

De fato, presos a uma Única cultura, somos não apenas cegos à dos outros, mas míopes quando se trata da nossa. A experiência da alteridade (e a elaboração dessa experiência) leva-nos a ver aquilo que nem teríamos conseguido imaginar, dada a nossa dificuldade em fixar nossa atenção no que nos é habitual, familiar, cotidiano, e que consideramos “evidente”. [...] O conhecimento (antropológico) da nossa cultura passa inevitavelmente pelo conhecimento das outras culturas; e devemos especialmente reconhecer que somos uma cultura possível entre tantas outras, mas não a única (LAPLANTINE, 2013, p. 12-13).

1 O QUE MOVE UM SUJEITO A QUERER CONHECER O ESPAÇO E MAPEÁ-LO?

“Que elementos da cultura da sociedade e do ambiente físico afetam as habilidades espaciais e o conhecimento das pessoas?

Que condições encorajam as pessoas a experimentar seu meio ambiente e ter consciência dele ao ponto de procurarem captar sua essência em palavras e mapas?”

Habilidades espaciais, conhecimento e lugar - Yi-Fu Tuan

Tuan, ao colocar em contraste sociedades com diferentes culturas – umas com características de agricultura subsistência restritas a uma localidade, outras com características desbravadoras e expedicionárias, ou ainda seminômades – trouxe contribuições importantes sobre a diversidade cultural e o desenvolvimento de habilidades espaciais. Algumas delas são as perguntas que estão na epígrafe que abre essa seção (TUAN, 2013, p. 101). Acrescento outras, mais específicas ao nosso diálogo para este texto: *O conhecimento cartográfico só tem validade quando o mapa é grafado em um meio material de comunicação? O que move um sujeito a querer conhecer o espaço e mapeá-lo? Será que os motivos e interesses de mapeamentos indígenas são os mesmos? Quais são as formas e a intenções cartográficas indígenas?*

Compartilho aqui essas questões não com a pretensão de respondê-las em um único artigo. Elas estão aqui como engrenagens que têm o propósito de nos estimular à possíveis reflexões sobre ‘motivos de mapeamento’, a partir da necessidade (ou da ausência!) de registros permanentes. Sendo assim, envolvem uma concepção específica de conhecimento e relação com o mundo.

Muitas culturas indígenas são marcadas pela tradição oral, na qual não estava presente, até a colonização, uma necessidade de registros permanentes, seja de uma escrita linear ou de grafias com informações espaciais, em materiais duradouros característicos da sociedade ocidental, conforme podemos observar nas palavras do xamã David Kopenawa:

Eu não tenho velhos livros como eles, nos quais estão desenhadas as histórias dos meus antepassados. As palavras dos *xapiri*⁵ estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São as palavras de *Omama*⁶. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo [...] o pensamento dos brancos é outro. Sua memória é engenhosa, mas está enredada em palavras esfumaçadas e obscuras. O caminho de sua mente costuma ser tortuoso e espinhoso. Eles não conhecem de fato as coisas da floresta. Só contemplam sem descanso as peles de papel⁷ em que desenharam suas próprias palavras. Se não seguirem seu traçado, seu pensamento perde o rumo. Enche-se de esquecimento e eles ficam muito ignorantes. Seus dizeres são diferentes dos nossos. Nossos antepassados não possuíam peles de imagens e nelas não inscreveram leis. Suas únicas palavras eram as que pronunciavam suas bocas e eles não as desenhavam, de modo que elas jamais se distanciavam deles. Por isso os brancos as desconhecem desde sempre. Eu não aprendi a pensar as coisas da floresta fixando os olhos em peles de papel. Vi-as de verdade, bebendo o sopro de vida de meus antigos com o pó de *yäkoan*⁸ que me deram [...]. *Omama* não nos deu nenhum livro mostrando os desenhos das palavras de *Teosi*⁹, como os brancos. Fixou suas palavras dentro de nós. Mas, para que os brancos as possam escutar, é preciso que sejam desenhadas como as suas. Se não for assim, seu pensamento permanece oco (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 65, 75 e 77).

É importante enfatizar com isso que as formas e funções dos registros de transmissões de informações espaciais indígenas são distintos dos das sociedades não indígenas. Se formos buscar por mapas indígenas, precisamos expandir também a concepção de mapa para além dos mapas grafados em *peles de papel*. Tuan (2013), por exemplo, questiona quais são as ocasiões em que seria necessário um mapa “físico”, “desenhado”, e quando um mapa mental¹⁰, com apenas a descrição verbal do caminho e da natureza do terreno, já seria suficiente. Ele traz alguns apontamentos importantes sobre *mapas de curta duração*:

Um mapa esquemático, rabiscado rapidamente na areia, barro ou neve, é a maneira mais simples e mais clara de revelar a natureza da região. A habilidade cartográfica pressupõe por parte do cartógrafo “primitivo” o talento de abstrair e simbolizar, assim também um talento comparável da pessoa que observa, pois ela deve conhecer como traduzir pontos e linhas contorcidas em realidades do terreno. Os mapas esquemáticos desse tipo provavelmente desenhavam casas e sendas (para indicar a direção do movimento), e aspectos naturais como riachos ou lagos. Têm curta duração (TUAN, 2013, p. 100).

Woodward e Lewis (1998) apresentam uma classificação de produção e registros espaciais de culturas não-ocidentais, organizada em três categorias que podem nos ajudar aqui em nossa reflexão.

Tabela 1. Categorias de representações espaciais do pensamento e expressão não-ocidentais.

INTERNO (experiência interna)	EXTERNO (processos e objetos que realizam ou externalizam a experiência interna)	
CARTOGRAFIA COGNITIVA (Pensamento, Imagens)	CARTOGRAFIA DE PERFORMANCE (Performance, Processos)	CARTOGRAFIA MATERIAL (Registro, Objetos)
Imagens organizadas como constructos espaciais	Não material e efêmero gesto ritual canto poema dança oração Material e efêmero modelo croqui	In situ arte rupestre mapa visualizados Objetos móveis comparáveis pinturas desenhos croquis modelos tecidos cerâmica registros de mapas performáticos

Fonte: Woodward e Lewis (1998, p. 3).

Nessa perspectiva, o que muitas vezes poderíamos julgar ser apenas um artefato cultural, são também *cartografias em processos* (RUNDSTROM, 1991) de *movimentos de mapeamentos* (COSGROVE, 1999) que registram uma organização espacial, uma forma de ser/estar no mundo, ainda que não se encaixem nos moldes e modelos cartográficos que nós (não indígenas) criamos. Muitas delas usam a comunicação oral e performática para transmitir informações significativas. “As ações, que duram horas ou dias, carregam um significado maior do que qualquer objeto que produzem” (RUNDSTROM, 1991, p. 3). Talvez a transferência de informações espaciais para materiais de comunicação permanentes, criando formas e normas de visualizações cartográficas, sejam particularmente um interesse ocidental onde “ver é conhecer e desenhar é poder” (WHITEHEAD, 1998, p. 321).

É como afirma Whitehead “[...] aqui parece ser menos uma questão de capacidade cartográfica do que uma questão de formas e propósitos cartográficos” (1998, p. 320). No mesmo sentido, Pinheiro (2005, p. 154) nos lembra que “[...] o mapa cartográfico não é a superfície sobre a qual está colocado. O meio físico funciona apenas como um suporte, pois o verdadeiro mapa é uma abstração”. Ittnelson (1996, p. 171) complementa: “As marcações aparecem em uma superfície, mas não se referem à superfície [...] o sistema visual humano também pode fazer algo drasticamente diferente”. Tuan já fornecia reflexões importantes para esses argumentos, afirmando que a “[...] habilidade espacial é essencial para a subsistência, enquanto o conhecimento espacial¹¹, no nível da articulação simbólica em palavras e imagens, não é” (2013, p. 97). Uma pessoa pode não saber dar a sua localização ou desenhar um mapa “preciso” (que seria na cultura ocidental o conhecimento espacial sistematizado atrelado a técnicas cartográficas), mas pode ter a habilidade de se encontrar, de ter uma intuição de direção na própria ação com o ambiente. Assim, a ausência de um conhecimento geográfico consciente e/ ou conceituado não significa diretamente a inexistência de habilidades espaciais e de competências geográficas (espontâneas) (BREDA, 2020b).

Tuan endossa esse diálogo ao afirmar que “[...] o conhecimento consciente pode até atrapalhar o desempenho de uma habilidade” (2003, p. 90). Saber os pontos cardeais

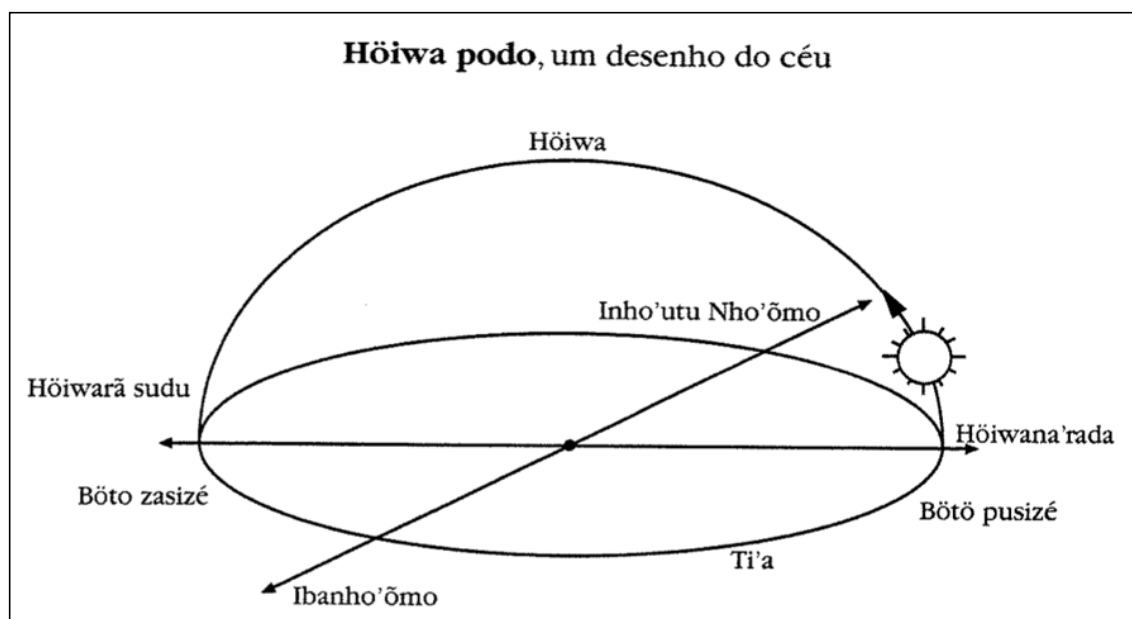
e colaterais ou manusear com astúcia mapas topográficos não é garantia suficiente para um deslocamento em uma floresta desconhecida, por exemplo. Isso pode exigir outras habilidades espaciais e mnemônicas.

Olhando nessa direção, podemos observar que muitos mapeamentos indígenas integram habilidades espaciais a elementos celestiais, sociais, filosóficos e cosmológicos, e estão codificados na história de suas origens, na arquitetura de casas, na organização das aldeias e em artefatos materiais, particularmente na cestaria.

Esta integração é evidente na disposição leste-oeste das aldeias, na codificação e colocação das estruturas das aldeias de acordo com o movimento diário das entidades celestes, na direção cardinal das procissões cerimoniais, no movimento dos homens para diferentes casas da vila durante seus ciclos de vida, a localização de unidades de parentesco específicas dentro da aldeia, e no posicionamento coordenado das aldeias que trocam parceiros matrimoniais (WHITEHEAD, 1998, p. 311).

1.1 Pontos cardeais e o caminho do sol do povo A'uwe¹²

Para os A'uwe a distribuição das casas e as divisões dos clãs *Poreza'õno* (girino) e dos *Öwawê* (água grande), a localização do *hö* (casa dos meninos) e a delimitação de alguns caminhos exprimem simbolicamente alinhamentos do caminho do sol (pontos cardinais leste-oeste) e estão conectados com a história da criação do universo (Figura 1). Durante minha visita na aldeia¹³ *Êtêñiritipa*¹⁴, perguntei ao cacique suas origens. Jurandir Siridiwê Xavante, apontando para a direção leste, me disse: “viemos de lá. Lá, onde sai Siruro, aquela estrela bem grande de onde surge o sol”.



Fonte: Shaker *et al.* (2012, p. 79).

Figura 1. Ilustração da concepção de mundo Xavante e formas de orientações espaciais.

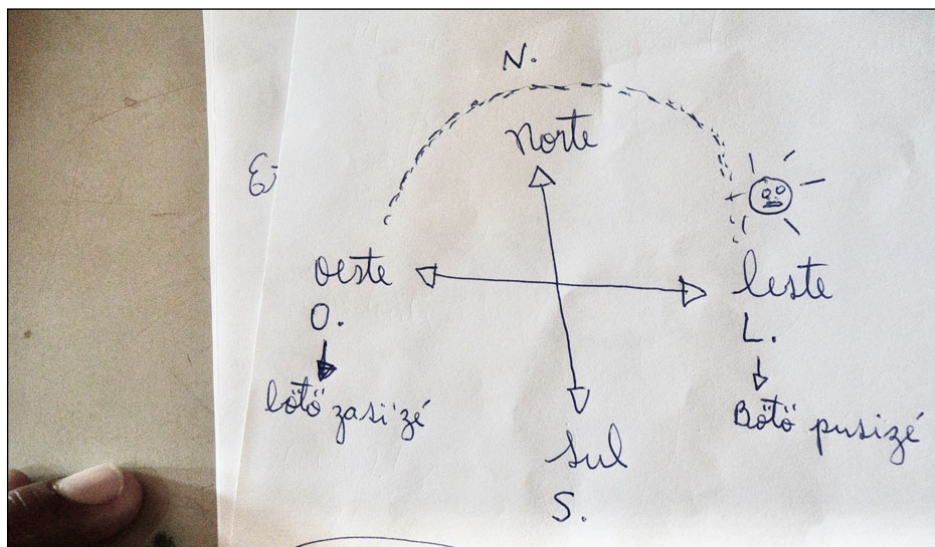
Shaker *et al.* (2012), ao registrarem por escrito a origem dos A'uwê (*höiwana'rada*) e a história da criação do tempo da escuridão (*Rómraréhã rówasu'u*) do mundo xavante, afirmam que:

Höiwana'rada é a raiz de onde se originam os A'uwê. É a raiz de tudo. As histórias irão narrar: é a raiz do céu; de lá o céu surgiu, e de lá se produzirá o movimento de seu fechamento e espalhamento; é a raiz da lua e do sol, das estrelas. Os A'uwê também saíram de lá; foi de lá que eles começaram a andar. É o leste, o oriente, o nascedouro de tudo que foi criado. Etimologicamente, é a raiz, a origem (*na'rada*) do céu (*höiwa*). É a raiz do espaço, dos lugares (*ro*). É um lugar, apontado pelo gesto dos antigos, “sempre o povo apontava, apontava, lá (o Leste)”. Mas é mais que um lugar físico; é a raiz cosmológica de onde nasce o que será criado, o céu, a lua, o sol, as estrelas, o povo A'uwê. O outro extremo do céu, o poente, o oeste, a ponta do céu para baixo, é *höiwarã sudu*, onde, com o seu espalhamento, irá se fechar o céu. *Höiwana'rada* é origem como espaço físico e temporal; é origem como raiz cosmológica. E é a porta por onde se ingressa no caminho pós-morte (SHAKER *et al.*, 2012, p. 54).

Neste sentido, gostaria de detalhar algumas anotações realizadas durante minha permanência em *Êtêniritipa*. Foram rascunhadas ali mesmo, e agora organizadas para a escrita desse texto¹⁵.

Anotações de campo – Outubro de 2017

Em uma de nossas rodas de conversa sobre geografias A'uwe e geografias waradzu¹⁶, Eurico Xavante, coordenador da escola, retirou do armário cinza de metal uma bússola que havia recebido junto com outros materiais escolares, e me perguntou como utilizar. Fiz um esboço na lousa indicando os pontos cardeais sinalizados na bússola e rapidamente Valmir Xavante (um dos professores) fez um desenho no papel indicando os termos böto puisizé (onde o sol nasce) e böto zasizé (onde o sol se põe). Quando perguntei sobre os pontos norte e sul, Valmir, Eurico e Vinicius se olharam, conversaram entre eles em gê e me disseram que não tinham um termo. Chamaram um dos anciões mais antigos e ali começaram uma longa conversa em Gê. Em alguns momentos, traduziam as questões levantadas. Uns sugeriam termos, outros discordavam. Um deles citou os termos romhöimo e ropi'reba. Mas rapidamente houve rejeição dos demais. Na hora não compreendi o motivo da discórdia. Apenas anotei os termos em meu diário. Ao final me comunicaram que chegaram na decisão que não tinham uma palavra em Gê para expressar esses dois pontos (norte e sul). Não lhes interessavam ali naquele momento “traduzi-los”. Indicaram no esboço os pontos, finalizaram o assunto, me entregaram o esquema dizendo “aqui está o höiwa podo, o desenho do céu”. Um deles rapidamente complementou “böto nebdzé rob u”. Houve consenso com esse segundo termo. Perguntei se era a tradução de pontos cardeais. Me disseram, que não, que significava “caminho que o sol faz para um lugar de referência”. Em um outro dia, quando uma das mulheres me mostrava o dicionário Xavante = Português da missão salesiana (LANCNITT, 1987), encontrei a seguinte definição para os termos: Romköimo, ro (lugar) e köimo (em cima); e ropi'reba, ro (lugar) e pi'reba (embaixo).



Fonte: Registro de campo, 2017.

Figura 2. O caminho do sol (eixo leste-oeste) - Desenho de Valmir Xavante.

A partir do relato podemos fazer duas discussões: a primeira é sobre a utilização de nomenclaturas de referências cartográficas relacionadas a saberes geográficos vernaculares com a cosmologia daquela cultura e que podem revelar habilidades, sentidos e representações espaciais que estão além da apreensão conceitual (BREDA, 2020b). Eles podem orientar-se e deslocar-se facilmente, sem que o conceito ou nomenclaturas dos pontos cardeais apareçam, ou ainda, sem que as direções sejam grafadas/mapeadas.

Os xavante de *Êtêñiritipa*, na sua maioria, não viajam mais grandes distâncias. Seus deslocamentos muitas vezes são para pesca, caça, coleta de ovos e frutos. Isso limitado pela marcação das terras indígenas, diferentemente de antes da colonização, quando apresentavam características de seminomadismo. Hoje, eles têm um conhecimento detalhado das terras da Terra indígena (TI) e de pontos de referência no céu e no relevo, constituindo um “verdadeiro mapa mental” (BREDA, 2020b). Conforme aponta Tuan: “[...] é possível determinar o caminho por meio de cálculos de posição sem usar observações astronômicas e mediante a considerável experiência em procurar desenhar as relações espaciais globais de localidade” (TUAN, 2013, p. 101).

Já o segundo ponto é sobre a tradução “forçada”, resultado de uma necessidade do *warazu* de encontrar uma tradução para os pontos de referências eurocêntricos e que aparentemente, para os xavantes, não têm utilidade, uma vez que eles confiam em aspectos naturais para se orientarem. Apenas leste e oeste são pontos visíveis a partir do “caminho que o sol faz” no céu. Soma-se ainda que o oriente e poente são diferenciados não apenas como leste ou oeste, mas como de uma analogia do nascer do sol associado à luz e ao céu, e o poente com a escuridão e com a terra.

A problemática se intensifica ainda mais com o fato de a tradução feita pelos missionários salesianos se dar a partir de uma imagem que fixa o norte “acima” e o sul “abaixo” a partir do leste “à direita”, e o oeste “à esquerda”, como normalmente estamos acostumados a desenhar nas rosa dos ventos e a orientar nossos corpos (dando as costas para o sul!).

Se observarmos a trajetória da cartografia, por muitos anos a direção leste (oriente) foi referência principal à atitude de orientar-se. A própria origem do verbo “orientar” vem do latim “dirigir-se para o oriente”. Foi somente com a invenção da bússola, através da descoberta de que a agulha magnetizada se alinha ao eixo magnético da Terra, que foi

definido o sentido de direção de orientação norte-sul. Com isso, ao longo do Renascimento europeu, conveniu-se que a bússola apontaria para o norte, pintando de vermelho o N, e/ou criando um seta com direção ao norte (figura 3). Assim, determinar que a bússola “aponta” para o norte é uma convenção cartográfica europeia, uma vez que a agulha não aponta para uma única direção (com a insistência ao norte), mas sim suas pontas (ou polos magnéticos) alinham-se aos polos magnéticos terrestres: o *polo norte da agulha da bússola* aponta para o *polo sul magnético da Terra (norte geográfico)* ao mesmo tempo que o *polo sul da agulha da bússola* aponta para o *polo norte magnético da Terra (polo sul geográfico)*¹⁷.

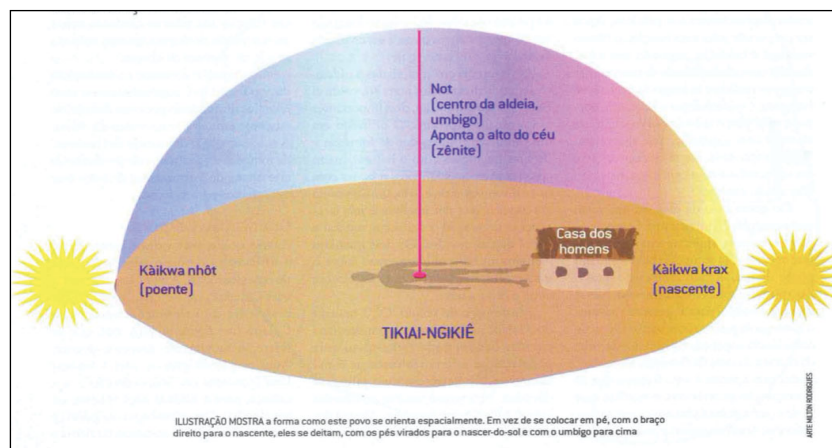


Fonte: a autora.

Figura 3. Bússola com a indicação da direção norte.

Espaços míticos orientados e o universo do povo *Mebêngôkre*¹⁸

A orientação do eixo leste-oeste (nascente-poente) citada anteriormente também ocorre na sociedade Kayapó, porém com algumas diferenças. Segundo Campos (2006; 2016), ao invés de se colocarem de pé para buscar os pontos *Káikwa nhôt* (poente) e *Káikwa krax* (nascente) como normalmente se faz na cultura ocidental, eles se deitam no chão, com os pés virados para nascente e o umbigo para cima, conforme esquematizado na Figura 4:



Fonte: Campos (2006, p. 66).

Figura 4. Orientação Kayapó.

Esse seria um esquema cosmológico em que o homem não apenas se posiciona no centro para se orientar como ele é o “centro do mundo” e o plano espacial é definido pelos pontos de referência sol-corpo. Tuan denominou tais características como espaço mítico, afirmando que “[...] satisfaz as necessidades intelectuais e psicológicas; salva as aparências e explica os acontecimentos” (CAMPOS, 2006, p. 118). Por isso algumas características dessas representações são comuns entre as etnias, a saber:

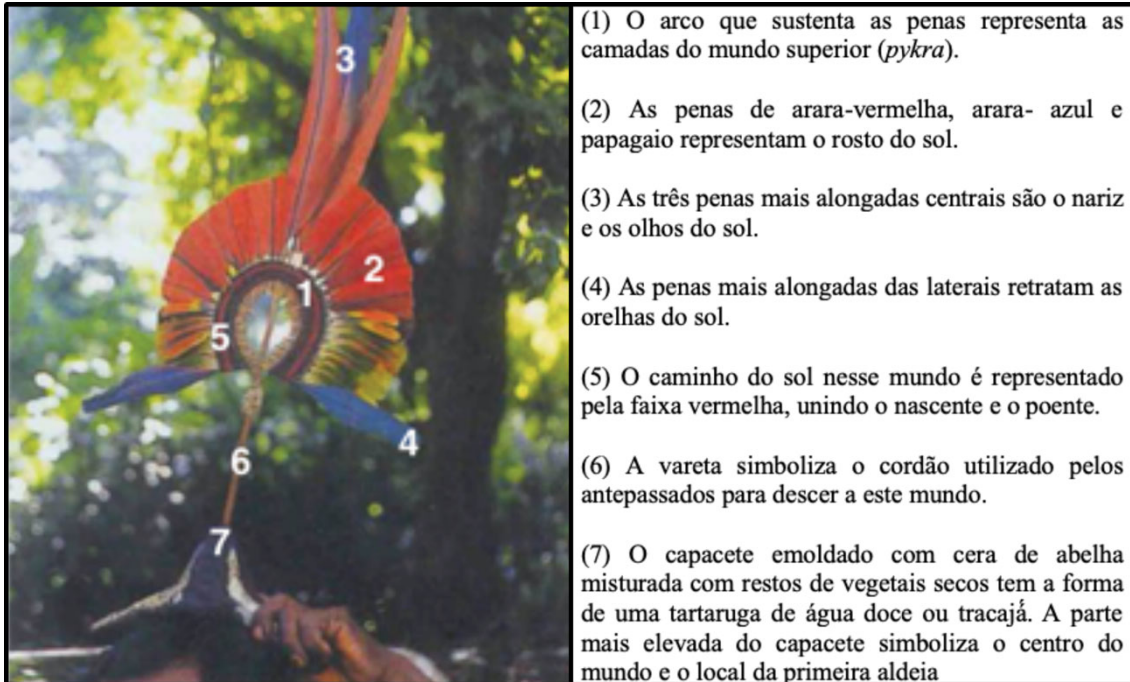
Organiza as forças da natureza e da sociedade associando-as com localidades ou lugares significantes dentro do sistema espacial. Tenta tornar compreensível o universo por meio da classificação de seus elementos e sugerindo que existem influências mútuas entre eles. [...] Atribuir personalidades ao espaço, conseqüentemente transformando o espaço em lugar (CAMPOS, 2006, p. 117).

Conforme destaca Whitehead (1998), nas concepções indígenas

[...] as ideias sobre a interligação entre as pessoas e o cosmos podem ser postas em prática diretamente em ritual, através da concepção de movimentos de fantasia e dança, ou em canções e cânticos, uma vez que num universo participativo é apenas através do ritual que a ordem cósmica é mantida. Tanto os figurinos dos bailarinos como os movimentos xamânicos que estes fazem referem-se ao cosmos (WHITEHEAD, 1998, p. 316).

O cocar e capacete cerimonial *mekutom* utilizados pelos Kayapó, por exemplo, contêm códigos altamente simbólicos ligados à história de sua criação e revelam muito dessas concepções que incluem referências espaciais (Figura 5), conforme podemos observar no relato seguir:

O universo na concepção mebêngôkre é composto de várias camadas (pyka) circulares sobrepostas como um ninho de vespa (amjy). Opyka onde hoje moram os mebêngôkre foi descoberto por um caçador de uma camada superior, ao cavar um buraco seguindo um tatu. Os antepassados desceram então para esse pyka através do buraco, utilizando um cordão de algodão. Nem todos tiveram coragem para descer; as fogueiras dos que ficaram são hoje visíveis como estrelas no céu. Tendo descido ao centro da camada inferior, construíram a primeira aldeia circular à imagem do buraco no céu e das camadas do ninho de amjy (HAMÜ, 1987, p. 42).



Fonte: Adaptado de Campos (2006, p. 67).

Figura 5. Cocar e capacete cerimonial *mekutom*.

Assim, o *mekutom* representa regiões desses discos, exprimindo não só a localização, mas a identidade Kayapó e algumas relações com as divindades, provocando analogias que delineiam o espaço físico e o espaço espiritual, codificados no cocar. São, portanto, “[...] mapeamentos de terrenos físicos e metafísicos, uma vez que é vital estabelecer o lugar correto dos seres humanos em relação a múltiplos domínios, e não apenas os geográficos” (WHITEHEAD, 1998, p. 312).

Essa importância dada ao eixo nascente-poente que citamos anteriormente, bem como o mapeamento do universo do reino da materialidade e do “real”, incorporando elementos de divindades celestes no *mekutom*, já foram realizados pela cartografia europeia do início da renascença (WHITEHEAD, 1998), bem como pela cartografia medieval cristã e suas representações de mistérios religiosos, do céu e do inferno (SEEMANN, 2013).

NOTAS FINAIS

“A mãe do Brasil é indígena, ainda que o país tenha mais orgulho de seu pai europeu que o trata como um filho bastardo. Sua raiz vem daqui, do povo ancestral que veste uma história, que escreve na pele sua cultura, suas preces e suas lutas.”

A mãe do Brasil é indígena - Mirian Krexu

Como vimos aqui, muitos mapas produzidos por indígenas não são necessariamente mapeamentos centrados em suas referências espaciais, crenças cosmológicas e condições de vida. Em alguns projetos, os motivos de mapeamentos são estimulados pelo pesquisador e a preocupação está atrelada mais a uma conservação ambiental em defesa do meio ambiente que às questões propriamente indígenas. Muitas vezes, convocamos

comunidades indígenas como agentes mapeadores para assumirem o compromisso da conservação do meio ambiente, ou seja, de recursos naturais (AGUIAR, 2012). Entretanto a preocupação da conservação ambiental hoje é marcadamente em torno do estilo de vida do não indígena. É como nos provoca Aguiar: “[...] se não houvesse a preocupação com a conservação ambiental, haveria destaque para a discussão sobre a criação e demarcação das áreas indígenas?”¹⁹ (Id, p. 239).

É fundamental o reconhecimento da importância desse tipo de mapeamento ao incluir, por exemplo, as comunidades indígenas como sujeitos mapeadores de seus próprios territórios. Mas é preciso também reconhecer que, se por um lado esse mapeamento tem sido útil e desejado, e dá visibilidade para algumas grafias indígenas (principalmente nas escolhas das legendas dos mapas), por outro criou-se uma confusão de que esses mapas são mapeamentos (de) indígenas.

Embora muitos projetos de cartografias culturais/sociais envolvam mapas participativos em tentativas sensíveis de incorporar elementos/temáticas indígenas, como na determinação dos temas (motivos de mapeamentos), por exemplo, nem sempre esses mapas se configuram como mapas (de) indígenas. Ao serem encomendados/induzidos por não indígenas, está implícita certa forma de conceber e representar o espaço, e muitas vezes eles são incapazes “[...] de explicar o mapeamento em culturas não textuais e não cartesianas, onde a ação e o processo costumam ser cruciais” e “[...] é ainda mais paradoxal o objetivo de incluir os excluídos – empoderar os destituídos – e não fazer reivindicações de superioridade textual” (RUNDSTROM, 1991, p. 1 e 6).

Assim, é preciso prudência quando nos referimos a “mapa (de) indígena”, uma vez que esse termo vem sendo utilizado em diversas situações, incluindo mapeamentos participativos nos quais o interesse e a razão cartográfica são do pesquisador, etnólogo, ou até mesmo de curiosos. Dadas as ideias expostas aqui em nosso diálogo, minha compreensão é a de que devemos utilizar esse termo para mapeamentos que contenham explicitamente conhecimentos, motivos e formas representacionais indígenas, mesmo que estas sejam “abstratas”, “indecifráveis” ou “impossíveis” para nós geógrafas e geógrafos não indígenas. Minha intenção aqui não é criar elementos ou critérios que identifiquem o que é cartografia (de) indígena, mas verificar indícios de uma originalidade em seus mapeamentos.

Nesse sentido, Whitehead destaca que muitas representações cartográficas têm sido produzidas atualmente por indígenas para ajudar a aprendizagem exógena

[...] e para compensar a falta de compreensão linguística, tanto quanto geográfica, por parte dos interrogadores. Como resultado, não podemos simplesmente assumir que tais exercícios faziam parte de uma tradição nativa. Eles devem ser vistos como prova providencial da flexibilidade da prática cartográfica indígena, bem como de realçar as diferentes necessidades cartográficas dos “locais” e dos “estranhos” (1998, p. 319).

Muito do que chamamos de “mapas indígenas” se formam como um palimpsesto, em que se apagam os motivos cartográficos colonialistas de dissecamento das riquezas naturais para se grafarem motivos novos em cima, mesmo que ainda dentro da razão cartográfica ocidental, com tradições e codificações cartesianas. Muda-se o estilo e a cor da grafia, mas o papel é o mesmo! Com isso o apagamento é imperfeito e evidente, deixando resquícios de um dualismo ocidental de mente e mundo, e de uma objetificação da Terra. O ponto de vista de

um mapeamento do alto, distante e desapegado da Terra, prevalece (RUNDSTROM, 1991). Homem e natureza seguem desunidos e a Terra é mapeada como provedora de recursos naturais. Não podemos esquecer que compreender a natureza como exterior ao homem foi e ainda é uma manobra que permite explorar o espaço “vazio” (MASSEY, 2015).

Em algumas cosmologias indígenas a natureza é compreendida no seu sentido global, em que tudo é natureza, incluindo cada um de nós (KRENAK, 2019). Isso significa que, ao contrário da (minha) cosmologia cristã eurocêntrica naturalista, que objetifica (e explora) a Terra, muitas etnias indígenas a “personificam” a partir da presença de espíritos em animais, plantas, objetos ou lugares. É preciso, como nos alerta Rundstrom (1991), um cuidado para não sermos niilistas e sufocarmos, distorcemos ou isolarmos os mapeamentos (de) indígenas a partir de nossos projetos/pesquisas de situações cartográficas/geográficas transculturais que também incluem visões de mundo e o nosso lugar nele. Tomar consciência da herança cartográfica colonial/colonizadora exige, como coloca o Rundstrom um “[...] equilíbrio entre manter algumas diferenças e superar outras, se quisermos alcançar uma sociedade que é tolerante com as diferenças e ainda assim justa para todos de nós” (1991. p. 06), e que tem sido um dos desafios do giro decolonial.

Ao analisar o pensamento decolonial na geografia, Cruz (2017) pontua que mesmo com o fim do período colonial econômica e política (historicizada entre os séculos XVI e XIX), a colonialidade ainda é um resíduo irreduzível em nossa formação social e na nossa forma de produzir conhecimento, “[...] manifestando-se das mais variadas maneiras em nossas instituições políticas e acadêmicas, nas relações de dominação/opressão, em nossas práticas de sociabilidades autoritárias, em nossa memória, linguagem, imaginário social, em nossas subjetividades [...]” (CRUZ, 2017, p. 15). Ao eliminarmos formas de viver, de nos relacionar e representar, ou de nos autorrepresentar, cometemos um *epistemicídio* (SOUZA SANTOS, 2002) que inviabiliza ou expropria (d) o outro (d) as suas subjetividades e, no caso da cartografia, de seus sistemas simbólicos cosmológicos que o outro tem do mundo e de si mesmo “[...] bem como de suas formas concretas de representações e registro de suas memórias e experiências” (CRUZ, 2017, p. 17).

A crítica à forma colonial das representações cartográficas implica um compromisso epistemológico, político e ético de mapeamentos participativos de/com/para indígenas. Por isso defendo uma cartografia decolonial e não uma contra-cartografia. Este movimento não é contra, mas vai por um caminho diferente, que segue na mesma direção das cartografias sociais e culturais, que têm gerado debates preciosos ao “tensionar” a cartografia oficial/acadêmica ocidental. Em outras palavras, a cartografia decolonial é um movimento que, ao “[...] colocar nosso passado colonial como ponto de partida para pensarmos a especificidade de nossas sociedades” (CRUZ, 2017, p. 23) questiona o exclusivismo cartográfico vinculado à ciência moderna e seu projeto de sociedade, marcada por uma cosmovisão eurocêntrica que concebe o espaço como recurso (TUAN, 2013), como superfície a ser dominada (MASSEY, 2015), e como produto mercadológico/propriedade (CRUZ, 2006)²⁰.

Uma cartografia decolonial indígena se propõe a ser uma abordagem mais justa e inclusiva, que nos permite (re)conhecer uma forma de viver, de ser, de pensar, de representar diferentemente do modelo predominante da sociedade ocidentalizada (BREDA, 2021). Ela abre espaço para mapas que não sejam apenas prescritivos, centrados na utilidade ou necessidade do sistema capitalista de controle de território e explorações de recursos grafados em peles de papel.

Para finalizar, gostaria de deixar claro que esta é uma reflexão de uma pesquisadora brasileira, branca, descendente de europeus, e que vem desenvolvendo projetos nesta área²¹.

Por isso, compartilhei aqui algumas angústias cartográficas e cuidados cosmológicos que me parecem importantes quando falamos de cartografias indígenas. Ter a decolonialidade como postura epistemológica e ser motivada por interesses transculturais tem me levado a rever radicalmente o meu lugar desconfortável de pesquisadora e de pessoa no mundo. Assim como Théo Evan²² se preocupou em entregar uma bússola ao líder Tuschaua, precisamos tomar consciência de nossos atos/projetos cartográficos com/de/para indígenas.

NOTAS

2 “Esta terra, Senhor, me parece que da ponta que mais contra o sul vimos até à outra ponta que contra o norte vem, de que nós deste porto houvermos vista, será tamanha que haverá nela bem vinte ou vinte e cinco léguas por costa. Tem, ao longo do mar, nalgumas partes, grandes barreiras, delas vermelhas, delas brancas; e a terra por cima toda chã e muito cheia de grandes arvoredos. De ponta a ponta, é toda praia parma, muito chã e muito formosa. Pelo sertão nos pareceu, vista do mar, muito grande, porque, a estender olhos, não podíamos ver senão terra com arvoredos, que nos parecia muito longa. Nela, até agora, não pudemos saber que haja ouro, nem prata, nem coisa alguma de metal ou ferro; nem lho vimos. Porém a terra em si é de muito bons ares, assim frios e temperados como os de entre Douro e Minho, porque neste tempo de agora os achávamos como os de lá. Águas são muitas; infindas.” (CAMINHA, 2020)

3 Os textos dos autores Ittnelson (1996), Rundstrom (1991), Woodward e Lewis (1998) e Whitehead (1998) são citados a partir de traduções livres realizadas pela autora.

4 Como já sinalizado em outros trabalhos considero o termo “conhecimento/saber tradicional” como pejorativo e ambíguo por estar ligado a uma cadeia de significados (“mais simples”, “primitivo” ou até “inferior”) tendendo a significar apenas uma oposição ao científico moderno ocidental. Daí a utilização do termo “conhecimento da tradição”, que além de ser utilizado por algumas etnias indígenas, implica a transmissão de habilidades por gerações, enraizada na longevidade.

5 Nome dos espíritos que dançam para os xamãs durante os rituais. Nas visões de Kopenawa, eles têm a forma de partículas de poeira cintilantes (KOPENAWA; EALBERT, 2015).

6 Para os yanomami *Omama* é criador da floresta e da vida que nela há.

7 “Os yanomami chamam as páginas escritas e, de modo mais geral, os documentos impressos contendo ilustrações (revistas, livros, jornais) de *utupa siki* (“peles de imagens”). Para o papel, utilizam a expressão *papeo siki*, “peles de papel”. Referem-se à escrita com termos que descrevem certos motivos de sua pintura corporal: *oni* (série de traços curtos), *turu* (conjunto de pontos grossos) e *yãikano* (sinusoides). Escrever é, assim, “desenhar traços”, “desenhar pontos” ou “desenhar sinusoides”, e a escrita, *tRë ã oni*, é um “desenho de palavras” (KOPENAWA; EALBERT, 2015, p. 610).

8 Pó feito de folhas e cascas de árvore com o mesmo nome. É inalado durante rituais para ouvir os espíritos *xapiris*.

9 *Teosi* refere-se ao “Deus” cristão. Essa expressão comoseu a ser utilizada durante as expedições dos missionários evangélicos fundamentalistas da organização americana *New Tribes Mission* (Missão Novas Tribos), que fez sua primeira visita a essa região em 1958.

10 Tuan (1975) compreende mapa mental como um tipo especial de imagem, que não necessariamente será grafado em materiais, como o papel.

11 Tuan (2003) em seus estudos diferencia *habilidade espacial* de *conhecimento espacial* e de *competência geográfica*. A **habilidade espacial** está atrelada “ao que podemos realizar

com nossos corpos. Seu significado se aproxima ao de agilidade. Em um sentido amplo, a habilidade espacial é manifestada em nossa capacidade de libertar-nos dos laços que nos prendem a um lugar, na amplitude e velocidade de nossa mobilidade” (TUAN, 2003, p. 98). Esta se transforma em **conhecimento espacial** quando “podem ser intuídos os movimentos e as mudanças de localização [...] Esse conhecimento pode ser transferido para outra pessoa mediante uma instrução explícita em palavras, em diagramas e, em geral, mostrando o movimento complexo em partes que podem ser analisadas ou imitadas” (TUAN, 2003, p. 89-90). Já o **conhecimento geográfico** pode “significar uma familiaridade com o meio ambiente local apenas conceituada” e “também quer dizer uma apreensão consciente e teórica das relações espaciais entre os lugares que a gente raramente visita” (TUAN, 2003, p. 104).

12 É como se autodenomina o povo conhecido pelos não indígenas como Xavante. Muitos nomes que utilizamos hoje para designar os povos indígenas no Brasil foram atribuídos por outros povos (frequentemente inimigos).

13 A palavra aldeia está atrelada a um movimento colonial de aldeamento/aprisionamento e traz consigo uma carga pejorativa, assim como os termos ‘tribo’, ‘primitivo’ e ‘selvagem’, atrelados a uma narrativa colonizadora de uma suposta linha evolutiva de um grupo de pessoas que vivem isoladas. Alguns optam pelo termo maloca ou comunidade. Aqui o uso desse termo se deu por ser o que utilizavam na referida aldeia.

14 Essa aldeia é um desmembramento da aldeia Pimentel Barbosa localizada na porção oeste do Rio das Mortes. Essa área foi recentemente identificada pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio) como Terra Indígena (TI) Pimentel Barbosa. Este território é apenas uma pequena fração da terra ocupada por eles no século XX.

15 Outros fragmentos dessa experiência já foram publicados (BREDA, 2020a e 2020b).

16 *Waradzu* é o termo em Gê-xavante utilizado para se referir ao branco, não-índio.

17 É preciso esclarecer que a Terra tem vários polos (os geográficos e os magnéticos). Os *polos geográficos norte e sul* foram os primeiros a serem definidos e se referem as extremidades do eixo de rotação da Terra. Já os polos magnéticos, compreendidos e definidos posteriormente, se referem ao campo magnético terrestre, determinado pelo movimento da camada de ferro derretido no núcleo terrestre, formando um “grande ímã”. Como a agulha da bússola e a Terra são ímãs e a atração se dá pelos polos opostos (negativo e positivo), para evitar confusão de nomenclaturas adotou-se chamar de *polo norte magnético terrestre* o polo que está próximo ao polo norte geográfico, e *polo sul magnético terrestre* o polo que está próximo ao polo sul geográfico.

18 É como os Kayapó se autodenominam. Atualmente habitam em áreas nos estados do Pará e Mato Grosso.

19 Ao analisar a produção de narrativas ocidentalizadas sobre os povos indígenas, Aguiar aponta uma tendência de caracterizarmos os povos indígenas (principalmente aqueles que habitam a Amazônia e terras que apresentam condições ambientais focadas no plano ecológico) como aqueles que podem ajudar na conservação da natureza, principalmente quando suas atividades produtivas são consideradas de baixo impacto ambiental.

20 Essa relação dos sentidos de espacialidade em processos de mapeamentos se encontra de forma mais detalhada no artigo Cartografias porosas: um caminho para compreender o(s) sentido(s) de espacialidade(s) na Amazônia (BREDA, 2019).

21 Os projetos são desenvolvidos na Unifesspa/ IETU através do projeto de extensão *A construção de atlas escolares indígenas: um caminho para uma cartografia participativa* e do projeto de pesquisa *Cartografias indígenas, sentidos de espacialidades e razões cartográficas na Amazônia*, ambos sob minha coordenação.

22 Referência ao diálogo de um etnógrafo alemão e um xamã indígena no filme *El abrazo de la serpiente* (EL ABRAZO, 2016): “Théo: Eu não posso deixar a bússola aqui [...] O sistema de orientação deles se baseia no vento e nas estrelas, se aprenderem a usar a bússola esse conhecimento poderá se perder. / Karamakate: Não pode proibi-los de aprender. O conhecimento é de todos.”

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, J. V. de S. **Narrativas sobre povos indígenas na Amazônia**. Manaus: Edua, 2012.
- BREDA, T. V. Cartografias porosas: um caminho para compreender o(s) sentido(s) de espacialidade(s) na Amazônia. **Revista da Casa da Geografia de Sobral**, v. 21, p. 79-96, 2019.
- BREDA, T. V. Entre escritos, imagens, memórias e experiências espaciais. In: PORTUGAL, J. F. (org.). **Geografias literárias: escritos, diálogos e narrativas**. Salvador: EDUFBA, 2020a.
- BREDA, T. V. Políticas curriculares em contextos amazônicos: os desafios para uma educação indígena com/na/pela diferença. **Revista Ciência Geográfica Ensino - Pesquisa – Método: Dossiê Ensino de Geografia**. v. 24, n 1, p. 353-674, 2020b.
- BREDA, T. V. Razões cartográficas e motivos de mapeamentos: notas sobre representações espaciais indígenas. Número temático A Amazônia pela “lente” da geografia em suas múltiplas escalas. **Ra e’ga**, 2021, no prelo.
- CAMINHA, P. V. de. **Carta a El Rei D. Manuel de 1 de maio de 1500**. 2020. Disponível em: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf. Acesso em: 01 maio 2020.
- CAMPOS, M. D’O. A cosmologia dos Caiapós. **Revista Scientific American Brasil: Especial Astronomia**. n. 14, p. 62-71, 2006.
- CAMPOS, M. D’O. Fazer o tempo’ e ‘o fazer do tempo’: ritmos em concorrência entre o ser humano e a natureza. **Ciência & Ambiente**, v. 8, p. 7-33, 1994.
- CAMPOS, M. D’O. Por que SULear? astronomias do Sul e culturas locais. In: FAULHABER, P.; BORGES, L. C. (orgs.). **Perspectivas etnográficas e históricas sobre as astronomias**. Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins, 2016, p. 215-240.
- COSGROVE, D. **Mappings**. London: Reaktion Books, 1999.
- CRUZ, V. do C. Geografia e pensamento descolonial: notas sobre um diálogo necessário para a renovação do pensamento crítico. In: CRUZ, V. do C.; OLIVEIRA, D. A. de (orgs.). **Geografia e giro descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017, p. 15-36.
- EL ABRAZO de la sierpiente. Direção de Ciro Guerra. Esfera Cultural, 2016. (124 min).
- ITTELSON, W. H. Visual perception of markings. **Psychonomic Bulletin & Review**, n. 3, v. 2, p. 171-187, 1996.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2019.
- KREXU, M. A mãe do Brasil é indígena. 2020. Disponível em: <https://www.xapuri.info/sagrado-indigena/a-mae-do-brasil-e-indigena/>. Acesso em: 02 set. 2020.
- LACHNITT, G. **Romnhitsi’ubumro, Waradzu Mreme, A’uwê Mreme**: dicionário Português-Xavante. Campo Grande: Editora Experimental, 1987.
- LAPLANTINE, F. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- MASSEY, D. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

- PINHEIRO, J. Q. Mapas cognitivos do mundo: representações mentais distorcidas? *In*: SEEMANN, J. **A aventura cartográfica: perspectivas, pesquisas e reflexões sobre a cartografia humana**. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2005, p. 151-169.
- RUNDSTROM, R. Mapping postmodernism: indigenous people and the changing direction of North American cartography'. **Cartographica**, v. 2, n. 28, p. 1-12, 1991.
- SEEMANN, J. Histórias da cartografia, imersão em mapas e carto-falas: métodos para estudar culturas cartográficas. *In*: CAZETTA, V.; OLIVEIRA JUNIOR, W. M. **Grafias do espaço: imagens da educação geográfica contemporânea**. Campinas: Alínea, 2013. p. 87-106.
- SHAKER, A. *et al.* **Romhōsi'wai hawi rowa'ōno re ihōimana mono: a criação do mundo segundo os velhos narradores Xavante**. São Paulo, 2012. (Fundamentos Primeiros para uma Antropologia Espiritual).
- SOUZA SANTOS, B. de. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. São João: Cortez, 2002. v. 1.
- TUAN, Y.-F. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Londrina: Eduel, 2013.
- TUAN, Y.-F. Images and mental maps. **Annals, Association of American Geographers**, v. 65, n. 2, 1975.
- WHITEHEAD, N. Indigenous cartography in Lowland South America and the Caribbean. *In*: WOODWARD, D.; LEWIS, G. M. (orgs.). **The history of cartography**. Chicago: University of Chicago Press, 1998. v. 2, book 3: Cartography in the traditional African, American, Australian and Pacific Societies, p. 301-326.
- WOODWARD, D.; LEWIS, G. M. Introduction. *In*: WOODWARD, D.; LEWIS, G. M. (orgs.). **The history of cartography**. Chicago: University of Chicago Press, 1998. v. 2, book 3: cartography in the traditional African, American, Australian, and Pacific Societies.