



## CARTOGRAFIAS POROSAS: UM CAMINHO PARA COMPREENDER O(S) SENTIDO(S) DE ESPACIALIDADE(S) NA AMAZÔNIA

**Porous cartographs: a way to understand the sense of spatiality in the Amazon**

**Cartografías permeables: un camino para entender los sentidos de la espacialidad(es) en la Amazonía**

Thiara Vichiato Breda<sup>1</sup>

### RESUMO

Esse artigo focaliza a(s) Cartografia(s) em um campo político, problematizando os sentidos de espacialidade que estão em constante negociação e disputas nos processos de mapeamentos. Tais reflexões partem de uma perspectiva teórico-metodológica pós-estruturalista, sob a ótica da Teoria do Discurso de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, tecendo diálogos com estudos pós-coloniais e decoloniais, juntamente com as contribuições dos estudos da cartografia crítica e humanista. Percebe-se com isso os impactos da universalização de uma concepção de linguagem que no limite ocultam outras Cartografias ao negarem as diferenças no que tange ao processo de representação espacial. Através dessas reflexões é proposto o reconhecimento de uma Cartografia Porosa (e, portanto, pluralista) na tentativa de legitimar e respeitar outras práticas de conceber, representar e mapear o mundo.

**Palavras-chave:** Teoria do discurso, Cartografia porosa, produção de sentidos

### ABSTRACT

This article focuses on Cartography (s) in a political perspective, problematizing the senses of spatiality that are in constant negotiation and disputes in mapping processes. Such reflections start from a poststructuralist theoretical-methodological perspective, from the point of view of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe's Discourse Theory, weaving dialogues with postcolonial and decolonial studies, to additions of critical and humanistic cartography studies. Next, the aim is to perceive the impacts around universalization of a certain concept of language that conceals other Cartographies by denying the differences regarding the process of spatial representation. With these reflections it is suggested the recognition of a porous Cartography (and therefore pluralistic) as an attempt to legitimize and respect other practices of conceiving, representing and mapping the world.

**Key-words:** Discourse theory, Porous cartography, meaning production

### RESUMO

Este artículo enfoca en la Cartografía (s) en un campo político, problematizando los sentidos de espacialidad que están en constante negociación y disputas en los procesos de mapeo.

<sup>1</sup> Doutora em Ciências pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e Doutora em Educação pela *Universidad Autónoma de Madrid* (UAM). É professora do curso de Licenciatura em Geografia da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa/IETU), Xinguara/PA. E-mail: thiarav@gmail.com.

Tales reflexiones parten de una perspectiva teórico-metodológica postestructuralista, desde la perspectiva de la teoría del discurso de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, tejiendo diálogos con estudios poscoloniales y decoloniales, junto con las contribuciones de estudios críticos y humanísticos de la cartografía. Así, se perciben los impactos de la universalización de una concepción del lenguaje que en el límite oculta otras Cartografías al negar las diferencias con respecto al proceso de representación espacial. A través de estas reflexiones, se propone reconocer una Cartografía permeable (y por lo tanto pluralista) en un intento de legitimar y respetar otras prácticas de concebir, representar y mapear el mundo.

**Palabra-claves:** Teoría del discurso, cartografía porosa, producción de significado

## INTRODUÇÃO

*“Ao visualizar o mundo, também nos localizamos e nos definimos”*

Neil L. Whitehead

De início, alerto às leitoras e aos leitores que este trabalho se propõe a fazer uma reflexão teórica sobre os *sentidos de espacialidades* e suas representações cartográficas, os quais suscitam mais questionamentos do que propriamente respostas ou conclusões. As inquietações aqui compartilhadas têm como referência uma modesta experiência com povos *A'uwe* da região da Serra do Roncador e *Kalapalos* do Alto do Xingu (BREDA, 2019), além dos trabalhos do antropólogo Neil L. Whitehead com cartografias de/com povos indígenas da América do Sul.

Parto de questionamentos sobre a cartografia moderna hegemônica, como também da própria definição habitual de ‘mapa’, por considerarmos que seus procedimentos meramente técnicos dificultam uma compreensão das representações (carto)gráficas indígenas, uma vez que estas trazem uma referência de mundo de uma vida cotidiana que apresenta uma cosmovisão integrada entre humanidade e divindades, corpo e alma/espiritualidade. Nossa compreensão do que é (e do que não é) um ‘mapa’ foi tradicionalmente atrelada a uma concepção específica de cartografia, a da cartografia moderna, que ao ser construída de forma hegemônica universalizou uma definição do que seria/teria um mapa, conforme podemos observar na definição de mapa do *Dicionário Cartográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística* (IBGE):

Representação gráfica, geralmente numa *superfície plana* e em determinada escala, das características naturais e artificiais, terrestres ou subterrâneas, ou, ainda, de outro planeta. Os acidentes são representados dentro da mais *rigorosa localização* possível, relacionados, em geral, a um sistema de referência de coordenadas. Igualmente, uma representação gráfica de uma parte ou total da esfera celeste. (...) mapa histórico: mapa de elaboração remota, cujo interesse atual é histórico, artístico ou decorativo (OLIVEIRA, 1993, p. 322-323, grifo próprio).

Tal conceituação de mapa está ligada a um rigor matemático que toma como referência primeira e padrão a representação plana cartesiana-euclidiana dentro de certas normativas. Com isso, a finalidade do mapa, no limite, não é a apresentação e/ou representação do espaço, mas a técnica do mapa-instrumental que segue uma normativa rígida e pouco expressiva/afetiva. Trata-se, portanto, do apagamento das possibilidades de representações espaciais que tenham outra cosmovisão.

Segundo Harley (1991) as produções que carecem de orientação, escala ou de elementos da geometria euclidiana, estão à margem do progresso cartográfico ocidental racionalista. Tal concepção, marcada pela civilização ocidental, ao não reconhecer o(s) Outro(s) nega conseqüentemente seus saberes, seus espaçostempos, suas representações espaciais ou outras formas de expressão, resultando em um processo violento de apagamento cultural e da própria ideia de humanidade nos Outros.

Nessa perspectiva, Harley e Woodward, a partir de um viés pós-moderno e pós-estruturalista, conceituaram o mapa “como representações gráficas que facilitam uma compreensão espacial das coisas, conceitos, condições, processos ou eventos no mundo humano”<sup>2</sup> (1987, p. XVI). Dessa forma, os autores reconhecem também como mapas as representações gráficas que não necessariamente possuem uma rigorosa localização ou que estejam em determinada escala cartográfica.

Se concebermos o mapa – e conseqüentemente a Cartografia – dentro dessa concepção mais ampla, abrimos uma brecha para considerarmos uma grande variedade de representações espaciais/gráficas de épocas e culturas diferentes, que não necessariamente possuem o rigor da ciência moderna ou pensam o mapa apenas como um simples registro técnico, mas também como um instrumento que possibilita capturar o modo como pensamos e agimos sobre o mundo e sobre o que está cartografado.

As representações espaciais indígenas em geral – e a amazônica em especial – não utilizavam os métodos cartográficos europeus de orientação e localização, e tampouco superfícies planas/papel. E isso, como destaca Whitehead (1988) (...), não indica falta de conhecimento espacial indígena ou ausência de interesse ativo em suas representações. “A terra e o céu foram mapeados ativamente através de uma ampla variedade de mídias, incluindo escultura em pedra e pintura, cestaria, carpintaria, dança, canto, adorno pessoal e arquitetura” (WHITEHEAD, 1998, p. 301). É por isso que precisamos ouvir essas outras narrativas,

---

<sup>2</sup> Os textos dos autores Harley e Woodward (1987) e Whitehead (1998) são citados a partir de traduções livres.

contemplar essas artes, ver/ler essas representações, sentir esses espaçotempos, para assim respeitá-los como legítimos.

Nesse contexto, este trabalho propõe uma problematização das (carto)grafias e dos sentidos de espacialidades a partir das diferentes relações entre concepções espaciais e cosmovisões, para assim explorar a possibilidade de construção/formação /existência de outras representações que extrapolem a cartografia clássica/cartesiana, que abram possibilidades para cartografias que proponham uma grafia espacial atrelada a uma experimentação vital. Em outras palavras, uma “cartografia mais humanística” (SEEMANN, 2005) que busque abrigar dimensões da existência e de sentidos da vida (valores, emoções, vivências, percepções etc.). Para isso é necessário avançarmos na construção de um arcabouço analítico e conceitual imerso em uma postura política pluralista que reconheça as possibilidades de ampliação da linguagem e de práticas cartográficas para além dos conhecimentos institucionalizados e hegemônicos.

Assim, as reflexões aqui apresentadas perpassam por uma perspectiva teórico-metodológica pós-estruturalista, sob a ótica da *Teoria do Discurso* de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (MOUFFE, 2003; LACLAU, 2011; STRAFORINI e LEMOS, 2018), tecendo diálogos com aportes nos *estudos pós-coloniais e decoloniais* (ACSELRAD, 2012; PORTO-GONÇALVES, 2012; SOUZA SANTOS 2004, 2011; SPIVAK, 2010; ALMEIDA, 2013; MASSEY, 2004, 2015) juntamente com as contribuições dos estudos da *cartografia crítica* (HARLEY, 1989,1991, 2009; KATUTA 2005, 2013; GIRARDI, 2011, 2012) e da *geografia/cartografia humanista* (WOOD, 1978, 1991; SEEMANN, 2002, 2005, 2012; HOLZER e HOLZER, 2005).

Essa triangulação teórico-metodológica (Figura 1) pode nos ajudar a ‘desaprender’ (SPIVAK, 2010) determinadas versões dominantes do conhecimento (cartográfico) e com isso resgatar, reconhecer e fortalecer outros sentidos espaçotemporais que possam servir de subsídios ao estímulo por formas outras de representações (carto)gráficas.

**Figura 1:** Esquema de triangulação teórico-metodológica para a construção e análise dos dados da pesquisa.



**Fonte:** Elaboração própria.

Assim, para discutirmos aqui a compreensão da(s) cartografia(s) dentro de um campo de disputas políticas, ideológicas e simbólicas, o texto foi dividido em três partes: na primeira, realizaremos uma discussão teórica sobre as concepções espaciais e as (carto)grafias para compreendermos melhor algumas disputas no processo dessas significações em diferentes cosmovisões. Na segunda parte abordaremos os modos de conhecimento e suas representações espaciais. Por fim, buscaremos tecer algumas considerações.

### **Cosmovisões, concepções espaciais e as (carto)grafias**

Compreender mapas de uma sociedade com traçados e limites não é uma atividade simples. Nem todos os mapas construídos identificam e reconhecem organizações e representações espaciais diferentes da nossa racionalidade eurocêntrica-cartesiana. As relações entre *cartografia*, *território*, *identidade* e *cosmologia* são intrínsecas a este(s) processo(s) de mapeamento(s). Massey (2015) defende que o modo como imaginamos a espacialidade é crucial, pois está atrelado às heranças de discursos filosóficos que criam *cartografias do poder* e *geografias imaginativas* a partir da concepção de espaço que cada uma traz. Para a autora, “o espaço é uma dimensão implícita que molda nossas cosmologias estruturantes. Ele modula nossos entendimentos do mundo, nossas atitudes frente aos outros, nossa política” (MASSEY, 2015, p. 15).

Nesse sentido, Massey (2015) aponta três discursos filosóficos (colonial, moderno e global) e suas concepções espaciais ocidentais<sup>3</sup>. A imaginação do espaço como uma superfície contínua no *período colonial* foi reforçada pela ideia do espaço em “que o colonizador, como o único agente ativo, atravessa para encontrar aquele a-ser colonizado simplesmente lá” (MASSEY, 2015, p. 100). Assim, a colonização foi uma forma universal que silenciou as vozes dos povos colonizados. Na *modernidade*, o espaço foi concebido como dividido em lugares delimitados, em que a diferença espacial era concebida em termos de sequência temporal. “Lugares’ diferentes eram interpretados como estágios diferentes em um único desenvolvimento temporal (...). A Europa Ocidental é ‘avançada’, outras partes do mundo encontram-se ‘um pouco atrás’, e outras, ainda, são ‘atrasadas’ ” (MASSEY, 2015, p. 107). Já na visão do *espaço global*, a geografia imaginativa de espaços divididos e delimitados foi substituída por um espaço sem barreira e aberto, mas que igualmente reforçou a narrativa hegemônica de uma história

---

<sup>3</sup> Usarei a expressão “ocidente” no sentido simbólico, pois é um discurso majoritariamente produzido por países ocidentais com uma racionalidade eurocêntrica.

universal. A heterogeneidade espacial e a desigualdade foram conectadas a uma única série temporal em que as culturas, filosofia e conhecimento dos que estavam “um pouco atrás” foram ligados a situações de “atrasos”.

Essa perspectiva da *monocultura do tempo linear* (SOUZA SANTOS, 2004) compreende que a história tem apenas um sentido único, formada por estágios e etapas sucessivas de uma única forma de desenvolvimento, que vai dos mais “selvagens”/“atrasados”/“subdesenvolvidos” até os mais “civilizados”/“avançados”/ “desenvolvidos”. Para Lander (2005), essa cosmovisão colonialista da modernidade ocidental eurocêntrica, ao pensar e organizar a totalidade do tempo e do espaço para toda a humanidade apenas do ponto de vista da sua própria existência, coloca suas especificidades histórico-culturais como padrão de referência superior e universal. Nas palavras do autor,

Uma forma de organização e de ser da sociedade transforma-se mediante este dispositivo colonizador do conhecimento na forma normal do ser humano e da sociedade. As outras formas de ser, as outras formas de organização da sociedade, as outras formas de conhecimento, são transformadas não só em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-modernas. São colocadas num momento anterior do desenvolvimento histórico da humanidade (FABIAN, 1983), o que, no imaginário do progresso, enfatiza sua inferioridade. Existindo uma forma natural do ser da sociedade e do ser humano, as outras expressões culturais diferentes são vistas como essencial ou ontologicamente inferiores e, por isso, impossibilitadas de se superarem e de chegarem a ser modernas (devido principalmente à inferioridade racial) (...). Aniquilação ou civilização imposta definem, destarte, os únicos destinos possíveis para os outros (LANDER, 2005, p. 13).

Assim também Cruz (2006), apoiado nos conceitos de *espaço vivido*, *espaço percebido* e *espaço representado* de Lefebvre, busca compreender a construção dessa racionalidade eurocêntrica a partir da *consciência socioespacial de pertencimento*. Significa compreender a consciência de pertencimento a um lugar, a um território, a partir das “práticas e das representações espaciais que envolvem ao mesmo tempo o domínio funcional/estratégico sobre um determinado espaço (finalidade) e a apropriação simbólico/expressiva do espaço (afinidades/afetividades)” (CRUZ, 2006, p. 76). Para o autor, existem dois “tipos ideais” de configurações das identidades territoriais: um mais ligado ao *domínio estratégico-funcional do espaço*, voltado para um poder econômico e político a partir das ideias de *valor de troca*, mercadoria-propriedade; e outro mais pautado em uma concepção de espaço com referenciais subjetivos de *apropriação simbólico-expressiva*, ligados ao valor de uso, ao vivido, ao afeto, aos sonhos, ao imaginário, ao corpo, ou ao prazer. Tem, portanto, suas “identidades construídas a partir do espaço dos “habitantes”, dos “usuários”. Valorizam o espaço vivido que contém uma



forte dimensão afetiva, contém os lugares da paixão e da ação; trata-se de um espaço essencialmente qualitativo, relacional e diferencial” (CRUZ, 2006, p. 77).

No mesmo sentido, Wertheim (2001) afirma que nossas concepções de espaço e as concepções que temos de nós mesmos estão inextricavelmente entrelaçadas em concepções mais amplas. Para a autora:

(...) a partir do final do século XVII, a nossa visão fiscalista foi invocada como uma poderosa foice epistemológica para extirpar tudo que não pudesse ser acomodado na concepção materialista da realidade. Ao longo dos três últimos séculos, a realidade passou a ser vista, cada vez mais, como o mundo físico apenas. (...) no vazio euclidiano infinito da cosmologia newtoniana não havia, literalmente, lugar para a existência de algo como ‘alma’ ou ‘espírito’ (WERTHEIM, 2001, p. 112).

Se a linguagem é o meio fundamental pelo qual damos sentido ao mundo, a cartografia “enquanto prática de registro e representação gráfica de informações espaciais” (KATUTA, 2005, p. 50) tem o poder de “fabricar” esses mundos. Ao darmos um sentido racional e/ou afetivo ao espaço em que vivemos através da produção de mapas, enquanto figurações espaciais, construímos/criamos sistemas de classificação de signos a partir de (nossos) referentes simbólicos e cosmológicos. A nossa noção e representação do espaço corresponde à nossa própria concepção cosmológica e ao nosso lugar no mundo. É por isso que não podemos reduzir nossas representações apenas em seus componentes físicos. Cada mapa produzido é feito por pessoas que adotam códigos “comuns”, representando e partilhando o espaço (e mundos) a partir das suas intencionalidades e concepções, em um jogo de negociação político e sociocultural. Ao reconhecermos a contingencialidade dessas várias concepções e suas inserções culturais em uma atitude mais pluralista, “aceitamos” e valorizamos outras representações de mundo.

Se pensamos o espaço e o tempo apenas em termos matemáticos, acabamos eliminando a possibilidade de considerarmos qualquer outra representação ou orientação espaçotemporal que não a cartesiana. É neste contexto que devemos entender as diferenças das concepções espaciais associadas às diferenças de culturas e de saberes: em um processo de democratização de uma expressão espacial que ameniza as assimetrias da produção de conhecimento (cartográfico). O povo Xavante, autodenominado *A'uwe*, por exemplo, devido ao seminomadismo, tem sua noção de território como espaços temporários e abertos (GOMIDE, 2011). Após a delimitação de Terras Indígenas (TI), eles foram forçados (aprisionados?) a permanecerem apenas nas TIs no estado do Mato Grosso. *O que significa “estar parado” para um povo que sempre buscou novos ambientes?* Conforme coloca Welch et al. (2013, p. 1), o vínculo dos povos indígenas com os espaços

(...) fazem-se geralmente de modo orgânico, sendo produzidos ao longo de muitas gerações e envolvendo diversas dimensões socioculturais. Para os povos indígenas, esses locais são comumente transformados pela experiência humana em fontes de subsistência física, locais de origem, territórios, símbolos de identidade étnica e espaços de pertencimentos.

Diferentemente da cosmovisão voltada para o *espaço lógico-racional/estratégico-funcional*, que tem um interesse voltado para um mapeamento político do seu território, de delimitações tanto internas dos sujeitos quanto de representações de populações externas e desconhecidas, os mapeamentos indígenas da América do Sul assumem uma preocupação diferente. As cartografias indígenas partem de uma relação do espaço com *apropriação simbólico-expressiva*, em que os motivos/processos de registros espaciais estão ligados ao valor de uso, do vivido, do espiritual, dos sonhos, do imaginário, do corpo.

Assim, os mapeamentos indígenas são direcionados para outros fins. O interesse voltado para o que será mapeado é muito mais amplo do que o voltado para o domínio/controlado do espaço físico e o seu valor de troca/mercadoria. A motivação das representações cartográficas se dá a partir de uma relação de um “lugar” e um “acontecimento”, em que o “nada” é representado como se não tivesse um significado presente ou particular. Em outras palavras, “lugar-nenhum” é exatamente onde “nada acontece”. Assim, o conceito de lugar, tal qual o conceito de acontecimentos, é culturalmente dependente, e, portanto, as “ideias Sul-Americanas nativas mostram entendimentos radicalmente diferentes do espaço-tempo que desafiam uma tradição racionalista de se opor ao “real” e ao “imaginado”” (WHITEHEAD, 1998, p. 303).

Por isso, para darmos significados aos processos de mapeamentos indígenas, precisamos apreciar o conjunto de ideias sobre o céu, o mar e a terra, observando como essas ideias do “real” e do “imaginário”, do “terrestre” e do “celeste”, estão relacionadas intimamente a um projeto de cosmos que não separa humanidade e divindade, nem o corpo da alma.

Por essas razões, é relevante distinguir essa concepção [indígena] de relações espaciais e suas representações nas suas variadas formas, como dança, música e palavras, de uma definição restrita de cartografia como a prática de renderizar<sup>4</sup> essas representações em forma gráfica. É necessária uma definição mais adequada de cartografia que expresse não apenas a presença de conhecimento geográfico, mas também informações cosmográficas ou biográficas, como o voo da alma dos xamãs ou a passagem e caminhos de deuses, heróis e ancestrais. (WHITEHEAD, 1998, p. 301).

---

<sup>4</sup> Apesar de no Brasil utilizarmos normalmente o termo “renderizar” para nos referirmos ao processamento digital dos dados, optamos por fazer a tradução literal, uma vez que a crítica do autor se dá devido ao fato de que a prática da renderização é uma compilação de dados para a obtenção do produto final (“cartography as the *practice of rendering* those representations in graphic form).



Na Figura 2, por exemplo, temos o mapeamento da rota entre a Terra e o cosmos, enfatizando a reciprocidade de homens e as divindades do povo *Tukano*, situado no noroeste amazônico. Na base do mapa, há sete colunas que representam músicas e correspondem a diferentes recitais dos mitos da criação. A fileira de elementos em forma de garfo representa uma série de pessoas que usam charutos nos rituais. À direita está a canoa que carregava os primeiros humanos e seus filhos, e acima deles aparece uma porta celestial. No canto superior esquerdo há uma figura humana, possivelmente *Pamuri-mahsê*, mergulhando na terra (WHITEHEAD, 1998).

**Figura 2:** Rotas entre divindade e humanidade e *Pamuri-mahsê* (o criador).



Fonte: Whitehead, 1998, p. 311.

Já na Figura 3 temos uma representação de uma imagem alucinatória através de rituais com *ayahuasca* dos *Tukanos*. Nela é representada uma busca pelo conhecimento cosmológico, tanto do universo normalmente invisível na observação diária, mas também de locais onde os xamãs podem lutar com as divindades celestes durante um transe, em uma viagem espiritual que vai para além do reino da materialidade. Na representação, é possível identificar a ordem social com o posicionamento de homens, mulheres e corpos celestes. O sol é tema central. Acima dele encontra-se um desenho de cobra com formas de diamante amarelo divididas ao meio. À direita da cobra aparece uma fileira de pontos indicando inseminação. Há também um

grupo de diamantes multicoloridos que representa as mulheres. Os dois motivos amarelos de rolagem dupla à esquerda da cobra são símbolos masculinos, enquanto logo abaixo o sol está aglomerado nas banquetas de madeira dos homens, cujas canções rituais ajudam a sustentar a regeneração do universo.

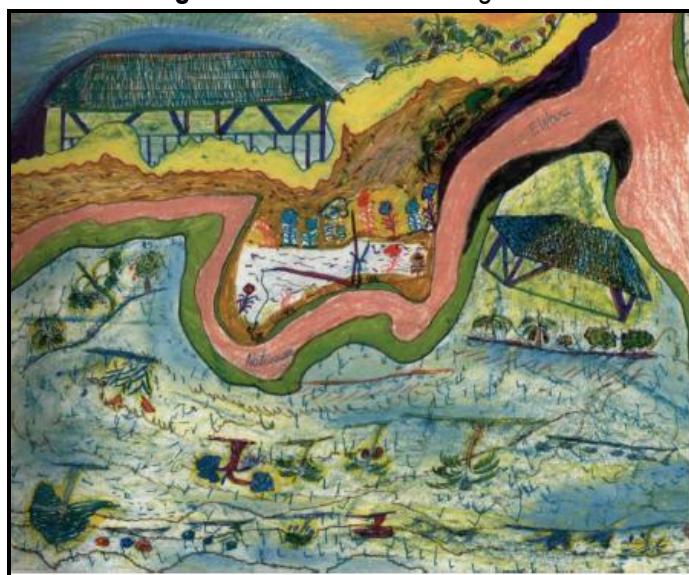
**Figura 3:** Mapeamento da fertilidade cósmica.



Fonte: Whitehead, 1998, s/p.

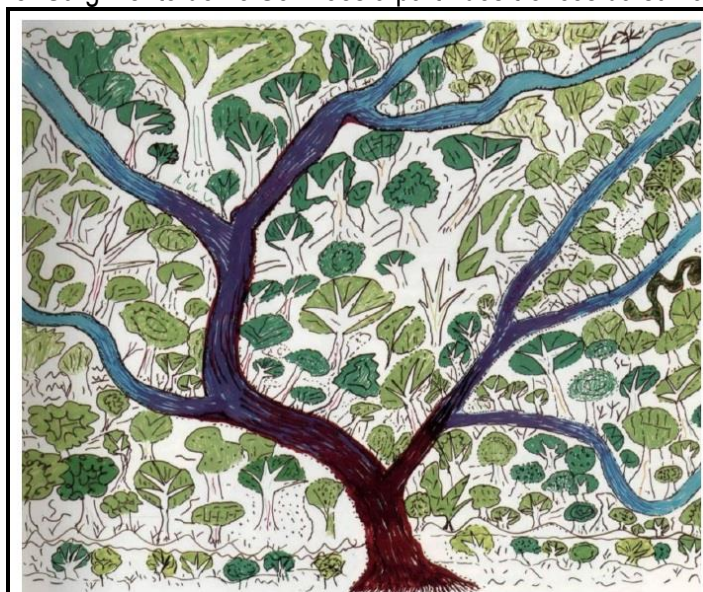
Os conteúdos cartográficos indígenas marcam em suas representações espaços naturais com importância posicional especial, tais como locais culturais. Assim, os *lugares-acontecimentos* de significados cosmológicos também são marcados juntamente com as referências geográficas. Por exemplo, os *Ticunas*, autodenominados *Maguta*, que habitam o Alto Solimões no estado do Amazonas, usam a árvore sagrada sumaumeira para marcar os locais de assentamento (Figura 4), porque no início do mundo, quando ela caiu, o seu tronco formou o rio Solimões e de seus galhos surgiram os afluentes: rios e igarapés (Figura 5).

**Figura 4:** *Eware - a terra sagrada.*



Fonte: Gruber, 1997, p. 23.

**Figura 5:** Surgimento do rio Solimões a partir dos troncos da sumaumeira.



Fonte: Gruber, 1997, p. 15.

Em seus trabalhos com cartografias da América do Sul, Whitehead (1998) definiu três tipos/categorias para compreendermos os mapeamentos indígenas:

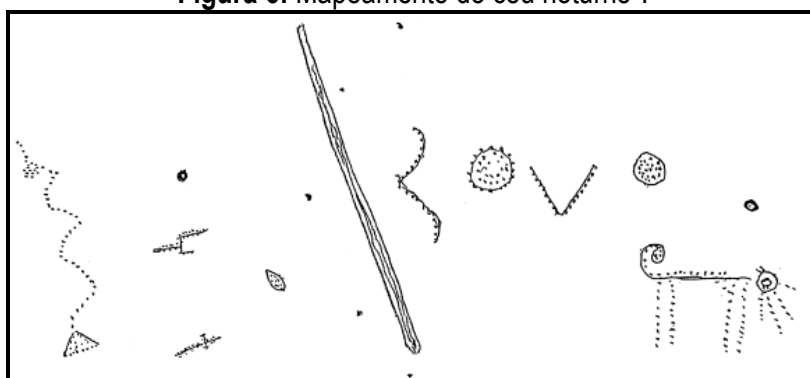
- I) *mapas celestes do céu diurno e noturno* – intimamente relacionados ao mapeamento cosmográfico, geralmente representando o conteúdo de visões xamânicas durante o voo da alma em regiões distantes, ou representando as relações espaciais codificadas na tradição telúrica. Um tema muito registrado é 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.
- II) *relatórios históricos de cartografia indígena "encomendados" por europeus* – essas informações, extraídas muitas vezes sob ameaça de morte ou tortura, 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.

- III) *ideias espaciais nativas incorporadas aos mapas europeus* – embora não sejam um mapeamento estritamente indígena, fornecem um contexto para a compreensão da cartografia indígena, em particular na representação gráfica das relações espaciais telúricas, que ao despertar a curiosidade dos observadores coloniais incorporou algumas descrições telúricas e ideias cartográficas indígenas expressas em forma de imagem bidimensional. Por exemplo, o vasto lago interior de *Parime*, em cujas margens ficava *Manoa*, a cidade dourada de *El Dorado*, permaneceu uma característica dos mapas europeus até meados do século XIX.

A partir dessas categorias, Whitehead (1998) se debruçou nos estudos dos mapeamentos celestiais indígenas, por identificar que o céu seja talvez uma das características físicas mais constantemente mapeada (Figura 6). É preciso esclarecer, no entanto, que a visão cosmológica indígena não deriva das ideias heliocêntricas europeias, mas de uma apreciação e observação cuidadosa dessa fonte de luz solar e calor que dá a vida e as chuvas, e que marca fortemente o ambiente da floresta tropical. “Em vista desse significado e do comportamento dos habitantes do céu - as estrelas, a lua e o sol -, as relações entre pessoas, animais e plantas na Terra são frequentemente entendidas ou representadas por referência aos fenômenos celestes” (WHITEHEAD, 1998, p. 304). Esse mapeamento sobre o movimento de corpos celestes é encontrado na organização e estrutura das aldeias, no desenho das casas, nas direcionalidades cardinais das procissões cerimoniais, nas pinturas corporais e em artefatos materiais, particularmente nas cestarias.

**Figura 6:** Mapeamento do céu noturno<sup>5</sup>.



Fonte: Whitehead, 1998, p. 308.

<sup>5</sup> No lado esquerdo encontra-se o caminho estelar da anaconda celeste. Logo ao lado são desenhadas várias constelações isoladas e o caminho de Vênus através do céu noturno. Depois da metade do desenho temos a constelação em forma de V, a constelação de armadilhas para peixes (cerca *umari*) e ao final, no canto inferior, temos a onça-pintada.



Como podemos observar nos exemplos anteriores, muitas tradições cartográficas indígenas mapeiam o universo e as suas experiências com os locais a partir de formas cartográficas abstratas e desconhecidas para nós, acostumados às representações cartográficas ocidentais cartesianas.

Isso revela um contraste não só cosmológico, conforme apontado anteriormente, mas epistemológico. Assim, mais do que o reconhecimento da existência desses saberes tradicionais, o reconhecimento da sua legitimidade exige uma reflexão sobre os processos de subalternização e exclusão histórica desses sujeitos, corpos e saberes. Por isso, na sequência apresentaremos sucintamente algumas contribuições da abordagem pós-estruturalista da *Teoria do Discurso* no campo operacional, a fim de avançarmos nas reflexões sobre o conhecimento (científico/cartográfico), articulando questões ideológicas e culturais numa perspectiva política.

### **Modos de conhecimento e suas representações espaciais: uma análise a partir da Teoria do Discurso**

A *Teoria do Discurso*, do teórico político argentino Ernesto Laclau, nos ajuda a compreender as cartografias dentro de um campo de disputas políticas, ideológicas e simbólicas, em busca de uma hegemonização de um sentido de espaço. Ao pensarmos a Cartografia por um viés político, reconhecemos as possibilidades de ampliação da linguagem e de práticas cartográficas que vão além dos conhecimentos institucionalizados e hegemonizados.

Pelo viés da *Teoria do Discurso* podemos analisar como a cartografia mantém um sentido discursivo hegemônico, como um campo de disputa dentro das constituições do que é científico e do que é “não científico”. Não se trata de contestar a importância da cartografia cartesiana, mas de observar em que medida ‘uma’ cartografia estaria negando as diferenças no que tange ao processo de mapeamento espacial de outras sociedades, como as indígenas da Amazônia. Conforme apresentado na seção anterior, há uma diversidade de culturas e visões cosmológicas, que por sua vez se manifestam em diferentes formas de conceber, representar e mapear o(s) mundo(s).

A forma como a cartografia moderna foi tradicionalmente construída estabilizou, de forma universal, os sentidos de espaços de outras culturas. A herança da matemática como reveladora da verdade no contexto cartográfico esteve diretamente ligada à construção dos instrumentos de navegação, que facilitaram o entendimento do mundo aliados ao pensamento sistemático sobre as coisas (e pessoas) com o uso normativo de regras “universais” para entender e analisar/dissecar o espaço. Essa cartografia traz uma valorização da descrição

detalhada dos fenômenos, pautada em modelos sistêmicos. A matemática, mais que instrumento de análise, forneceu à ciência moderna a lógica de investigação. O racionalismo cartesiano tornou-se reconhecido através da decomposição de seus elementos e com isso conhecer significa quantificar e classificar (como ocorreu com a linguagem cartográfica e suas representações). O rigor científico é, portanto, fundado em um rigor matemático quantificável, e “o que não é quantificável é cientificamente irrelevante” (SANTOS, 2008, p. 28).

O conhecimento científico com um tom de verticalidade rompe diálogos com os “*saberes tradicionais*”. Pensar as hierarquias de saberes, como limite é desconsiderar outras formas de conhecimento, conforme nos alerta Sousa Santos (2002). Para o autor, o processo da validade universal da verdade segue um modelo de racionalidade pautado nas categorias de espaço, tempo, matéria e número, constituídas a partir da revolução científica do século XVI. A partir da sua consagração, “naturalizou a explicação do real a ponto de não podermos conceber senão nos termos por ela propostos” (SANTOS, 2002, p. 84). Para o autor, essa racionalidade é derivada da *monocultura do saber* e do *rigor do saber*, que ao reconhecer apenas a ciência moderna e a alta cultura como critérios únicos de verdade e de qualidade estética, determinam com isso as produções de conhecimento e criação artística e, portanto, o que não é legítimo lhe é negado à existência (SANTOS, 2011).

O domínio global da ciência moderna tem como consequência a destruição e/ou o silenciamento de muitas outras formas de saber, dentre as quais os dos povos colonizados. A questão posta pelo autor é “como realizar um diálogo multicultural quando algumas culturas foram reduzidas ao silêncio e as suas formas de ver e conhecer o mundo se tornaram impronunciáveis?” (SANTOS, 2011, p. 30). O autor aponta para a necessidade urgente de (re)conhecermos outras maneiras simbólicas de ver a natureza e o conhecimento com cosmovisões não eurocêtricas, uma vez que o conhecimento eurocêntrico foi construído a partir da exclusão do(s) Outro(s).

Esses apontamentos encaixam-se na perspectiva da ideia da *política de diferença*. Ao trabalhar com o conceito de discurso hegemônico, particularismo, universalismo e demanda, Laclau (2011) expõe e busca compreender o processo e a luta entre os grupos dominantes e os grupos marginalizados, na tentativa de afirmarem suas identidades em torno de um processo de significação de algo, que nesse texto pode ser muito bem compreendido como uma concepção espacial, cosmológica, e, portanto, também cartográfica.

Laclau (2011, p. 60) defende que a partir de uma relação agonística, podemos “dar continuidade à diferença mantendo-se sempre uma referência ao outro; a rejeição do outro não é



a eliminação radical, mas uma renegociação constante das formas de sua presença”. Operar pela discursividade na ótica da *teoria do discurso* é reconhecer o outro não para sua negação ou aniquilação, mas como pertencente ao mesmo movimento na construção relacional (exterior constitutivo) no processo de ocupação de significantes vazios, permitindo assim constituir nossa identidade/diferença no encontrar-se ao lado com a alteridade, *junto* ao outro, e não *sobre* o outro.

Nessa ótica, no lugar de serem eliminadas, as cartografias oriundas de tradições não hegemônicas precisam estar presentes em uma relação mais justa entre as diferentes formas de representação, operando-se assim *em conjunto e não contra* uma cartografia mais sistematizada. Se o ato de mapear envolve questões de poder, ele é político. Mouffe (2003, p. 16) nos dá sinalizações de um possível caminho dentro da perspectiva da *política pluralista*<sup>6</sup>: na criação de um “nós” pela determinação de um “eles”, a superação não está “na distinção nós/eles, mas na maneira diferente de estabelecer essa distinção (...). No campo da política, isto pressupõe que o ‘outro’ não seja visto como um inimigo a ser destruído, mas como um “adversário”.

## CONSIDERANDO ALGUNS PONTOS

Há uma forte tendência, tanto na literatura acadêmica quanto em outras formas de discurso, de valorizarmos apenas um tipo de representação cartográfica, negligenciando outras grafias espaciais de produções sociais diferentes. Por isso as *geografias imaginativas*, em relação aos indígenas, muitas vezes estão ligadas a uma tendência de denegri-los, intitulando-os de “selvagens” ou “atrasados” devido a um suposto “naturalismo”. Ao fazermos isso, deixamos de reconhecer a coexistência simultânea de seus conhecimentos/cosmovisões.

Assim, para compreendermos as multiplicidades de representações cartográficas dos povos indígenas da/na Amazônia, precisamos entender os seus sentidos de espacialidade, ou seja, seus modos de agir, sentir, relacionar, pensar e (carto)grafar o espaço. Por isso analisamos alguns sentidos e conceituações de espaços e de conhecimento (cartográfico): para tentarmos entender as produções cartográficas que se dão em um contexto de uma sociedade em que os saberes/conhecimento se expressam em um sentido distinto da razão/ciência moderna.

---

<sup>6</sup> É importante destacar que Mouffe (2003, p. 15) distingue o político da política: “por ‘político’ refiro-me à dimensão do antagonismo que é inerente a todas as sociedades humanas, antagonismo que pode assumir formas muito diferentes e emergir em relações sociais diversas. ‘Política’, por outro lado, refere-se ao conjunto de práticas, discursos e instituições que procuram estabelecer uma certa ordem e organizar a coexistência”.

Ao identificar que essas representações partem de um ‘espaço vivido’ com *apropriações simbólico-expressivas*, em que os motivos/processos de registros espaciais estão ligados ao valor de uso, do vivido, do espiritual, dos sonhos, do imaginário, do corpo, a geografia humanista-fenomenológica passa a ser também um importante referencial teórico para a compreensão desses sentidos de espacialidades. Assim, não foi a partir dela, mas com ela, que agora (no *verão tropical* de 2019 em Xinguara) me vejo construindo diálogos para fortalecer algumas críticas à concepção científica moderna de um modo geral, e à cartografia cartesiana em particular.

Esclareço que não há uma pretensão de oposição com a razão cartesiana, como talvez tenha feito Husserl em *a Filosofia como ciência rigorosa* (HOLZER e HOLZER, 2005), mas de pensar em uma postura pluralista de uma *cartografia porosa* (BREDA, 2017) que se deixe penetrar por múltiplos sentidos e significados. Nessa cartografia porosa se infiltra tanto, por um lado, uma representação de espaço euclidiano – que nos ajuda em necessidades básicas do cotidiano: *Onde é, exatamente, Itapira?*, ou a encontrar um caminho: *Como vou de Xinguara até lá?* – quanto, por outro lado, também infiltra sensibilidade e expressividade, com as quais o mapeador reconheça a relevância das suas experiências/produções/cosmovisões nas representações espaciais. Estas combinações juntas conduzem para a construção de mapas em que todos os lugares (físicos e/ou psicológicos; “reais” e/ou “imaginários”), nas mais variadas concepções e cosmologias, possam ser representados (e legitimados) cartograficamente.

## REFERÊNCIAS

BREDA, Thiara Vichiato. Entre escritos, imagens, memórias e experiências espaciais. In: PORTUGAL, Jussara Fraga (org). **Geografias literárias: escritos, diálogos e narrativas**. Salvador: EDUFBA, 2019 - no prelo.

\_\_\_\_\_. **“Por que eu tenho que trabalhar lateralidade?”: experiências formativas com professoras dos anos iniciais**. Tese (Doutorado em Ciência e Doutorado em Educação) Universidade Estadual de Campinas, Universidade Autónoma de Madrid, Campinas, 2017.

BROTTON, Jerry. **Uma história do mundo em Doze mapas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

CRUZ, Valter do Carmo. R-existências, territorialidades e identidades na Amazônia. **Terra Livre**, Goiânia Ano 22, v. 1, n. 26, 2006, p. 63-89.

GIRARDI, Gisele. Apontamentos para uma cartografia da Cartografia Geográfica Brasileira. **Revista da ANPEGE**, v. 7, n. 1 (número especial), 2011, p. 237-250.

\_\_\_\_\_. Mapas alternativos e educação geográfica. **Revista percursos**. Florianópolis, v. 13, n. 02, 2012, p. 39 – 51.

GOMIDE, Maria Lucia Cereda. Território no mundo A'uwe Xavante. **Confins**, [Online], nov de 2011.



Revista da Casa da Geografia de Sobral, Sobral/CE, v. 21, n. 3, Edição temática "Espaço, sociedade e natureza na Amazônia do século XXI", p. 79-96, Dez. 2019, <http://uvanet.br/rcgs>. ISSN 2316-8056 © 1999, Universidade Estadual Vale do Acaraú. Todos os direitos reservados.

GRUBER, Jussara Gomes (org). **O livro das árvores**. Benjamim Constant: Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngües, 1997.

KATUTA, Ângela. Massumi. A Geografia, a Cartografia, a descrição e a alienação. In: **Anais... X Encontro de Geógrafos da América Latina**, São Paulo, 2005.

\_\_\_\_\_. A(s) natureza(s) da cartografia. In: SEEMANN, Jörn (org). **A aventura cartográfica: Perspectivas, pesquisas e reflexões sobre a Cartografia Humana**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2005, p. 39-60.

HARLEY, John Brian. Deconstructing the map. **Cartographica**, v. 26, .2, p. 1-20, 1989

\_\_\_\_\_. A nova história da Cartografia. **O Correio da UNESCO**, v.19, n. 8, p. 4-9, 1991.

\_\_\_\_\_. Mapas, saber e poder. **Confins**. Revista Franco-brasileira de Geografia, n. 5, jan./jul. 2009.

\_\_\_\_\_; WOODWARD, David. (Eds.). **The History of Cartography: Cartography in Prehistoric, ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean**. Chicago: University of Chicago Press, v. 1, 1987.

HOLZER, Werther; HOLZER, Selma. Cartografia para crianças: qual é o seu lugar? In: SEEMANN, Jörn (org). **A aventura cartográfica: Perspectivas, pesquisas e reflexões sobre a Cartografia Humana**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2005, p. 201-218.

LEFEBVRE, Henri. **A produção do espaço**. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: La production de l'espace. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2006

MASSEY, Doreen. Filosofia e política da espacialidade: algumas considerações. **Geographia**, Niterói, ano VI, n.12, 2004.

\_\_\_\_\_. **Pelo Espaço. Uma Nova política das espacialidades**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. **Política & Sociedade**, n. 3, out, p. 11, 26, 2003.

OLIVEIRA, Cêurio de. **Dicionário Cartográfico**. Rio de Janeiro: IBGE, 1993.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. v. 1: São João: Cortez, 2002.

\_\_\_\_\_. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SOUZA SANTOS, B. (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortês, 2004, p. 237-280.

\_\_\_\_\_. "Epistemologías del Sur". Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social: **Utopía y Praxis Latinoamericana**, Año 16, n. 54, 2011, p. 17-39.

SEEMANN, Jörn. Mapas e mapeamento como "geografia cultural em ação": Convite à discussão. In: **Anais... .XIII Encontro Nacional dos Geógrafos**, João Pessoa, p.259, 2002.

\_\_\_\_\_. Perspectivas humanísticas na relação entre a Percepção ambiental e a cartografia. In: **Anais ... Simpósio Nacional sobre Geografia, Percepção e Cognição do meio ambiente**, Londrina, 2005.

\_\_\_\_\_. Tradições humanistas na cartografia e a poética dos mapas. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia de. (Org.). **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Perspectiva, 2012, v. 1, p. 69-91.



WELCH, James R, et al. **Na primeira margem do rio: território e ecologia do povo xavante de Wedezé**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, Fundação Nacional do Índio, 2013.

WHITEHEAD, Neil. Indigenous Cartography in Lowland South America and the Caribbean. In: WOODWARD, David; LEWIS, G. Malcolm (orgs.). **The History of Cartography, Volume 2, Book 3: Cartography in the Traditional African, American, Australian and Pacific Societies**. Chicago: University of Chicago Press, 1998, p.301-326.

WOOD, Denis. Introducing the cartography of reality. In: LEY, D.; SAMUELS, M. S. (Orgs.) **Humanistic Geography: prospects and problems**. Chicago: Maaroufa Press, 1978, p. 207-219.

\_\_\_\_\_. Maps are territories/review. **Cartographica**, v. 28, n.2, 1991, p. 73-80.