

Cosmos, corporeidade e percepção espacial: contribuições etnográficas numa perspectiva fenomenológica¹

Luciane Monteiro Oliveira
Museu de Arqueologia e Etnologia Americana da UFJF

Resumo

O objetivo desta apresentação é trazer algumas experiências etnográficas abordadas pelo viés fenomenológico de modo a contribuir com elementos epistemológicos na interpretação dos dados arqueológicos. A espacialidade é tratada como modo de percepção que os indivíduos possuem do mundo por meio do corpo próprio. Para explicar estas questões apresento a relação que os Maxakali possuem com o espaço e a configuração de seu território. Para o grupo a relação com a terra (cosmos) não é de propriedade, mas de habitar a grande mãe, pois constitui espaço e tempo da dádiva. É nela que o tempo se faz presente e atua como a memória que registra todas as ações humanas e espirituais. Logo, os filhos da terra se reconhecem nela como fruto de sua concepção e a possuem numa relação de afetividade filial, pois dela recebem o alimento da alma e do corpo. A imagem que evoca essa mediação no contexto ambiental do grupo é o ponto que limita Céu e Terra, *coincidentia oppositorum* composto pelo arranjo de mares de morros e colinas, materializando a montanha sagrada que toca o céu no horizonte. É a conjunção de dois pólos, o visível e o invisível, realizada em um movimento verticalizante. Para os Maxakali o corpo é um processo contínuo de construção e transformação, seja pelo fluxo do sangue que marca o tempo ou pelo fluxo da palavra, que possibilita a transição entre os espaços terrenos e celestiais. Assim como pela corporeidade o *ser* se situa no mundo e *é*, este *ser no mundo*.

Palavras-chave: *Cosmologia; Espacialidade; Fenomenologia*

Delimitando o espaço

Um dos grandes desafios na pesquisa arqueológica está na compreensão dos usos e apropriações dos espaços físicos pelas sociedades pretéritas. As abordagens epistemológicas vigentes nos trabalhos desenvolvidos nesse campo ainda são marcadamente pelo paradigma científico moderno, em que o objeto de estudo é separado, categorizado, classificado e posteriormente são determinadas as relações sistemáticas que o envolvem. O esquema básico desse pensamento é a dicotomia, polarização de opostos, onde o homem e a vida são distintos da natureza. De certo modo, esse método possui um caráter descritivo, em que as ferramentas são de suma importância para a racionalização dos processos. No entanto, a exacerbação dos conhecimentos técnicos científicos, abstrato e unidimensional, acaba por limitar a compreensão da totalidade das coisas, resultando em uma crise paradigmática que será amplamente debatida na segunda metade do século XX. Desde então a ciência tem vivido um momento de incertezas e de possibilidades, marcando assim uma nova racionalidade e um

¹ “Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.”

alargamento do conhecimento em suas particularidades e totalidade num tecido conjunto e complementar.

Nesse contexto, o espaço enquanto categoria de análise vai se consolidar no campo da Geografia Humanística no início da década de 70, entre os geógrafos Yi-Fu Tuan, Edward Relph e Leonar Guelke, cuja tônica de seus trabalhos centravam-se na importância dos espaços, do mundo vivido, dos significados e representações (Kashiwagi, 2005). Essa perspectiva metodológica tinha por princípio uma visão de mundo distinta do pensamento cartesiano positivista, ao buscar valorizar as relações de afetividade desenvolvidas pelos indivíduos em relação ao seu ambiente. Os fundamentos filosóficos que deram suporte a essa proposição consistem essencialmente da fenomenologia, existencialismo, idealismo e hermenêutica, cujo cerne das assertivas está envolta na relação que o ser estabelece com o mundo em que vive. (Mello, 1990; Holzer, 1993; 1997).

Para essa vertente do pensamento, o espaço não é apenas um objeto e/ou atributo de localização, mas resultado das experiências vividas pelo homem e das formas de relação estabelecidas com o universo em que vive e reproduz a sua existência. Ou seja, são construções de significados desenvolvidas a partir da experiência, conforme assevera Tuan (1983). Logo, estão imbuídos de sensações emotivas, em especial de segurança, proteção e de recursos que possibilitem a manutenção de suas condições de vida, e de uma intencionalidade de habitar esse lócus. Parafraseando Buttimer (1986:78), “lugar é o somatório das dimensões simbólicas, emocionais, culturais, políticas e biológicas”. É o exercício da subjetividade humana que com seus interesses pré-estabelecidos se inscrevem num cenário físico e aí conferem seus atributos a partir da experiência dos sentidos, sensações, percepções e cognições. As ações, práticas e saberes construídas pelos seres humanos nos espaços correspondem ao que Little (2001:04) conceitua de cosmografia: “(...) inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele”.

Do mesmo modo que o espaço, o tempo surge da relação que o homem erige com as coisas do mundo. É também uma rede de intencionalidade, que vai angariando contornos indissociáveis à relação de apropriação e atuação do ser humano no território habitado. Portanto são “formas de percepção” presentes na natureza. Primeiro o homem percorreu o mundo em um movimento de sensações, percebeu, experimentou e conheceu esse mundo para circunscrever seus territórios e atribuir-lhes significados e memorizá-lo em sucessões temporais. Vale salientar que a dinâmica da experiência espaço-temporal vai variar conforme as relações e os

princípios de organização do universo cosmológico dados pelas particularidades da cultura. A atribuição de nomes e significados aos locais, de acordo com Tuan (1983) é um modo de reconhecê-lo conscientemente ao nível da verbalização.

Ao tratarmos da experiência humana em boa medida estamos tratando da “existência” dos seres humanos, problemática abordada por vários filósofos, entre os quais Merleau-Ponty (1999) que compreende a fenomenologia como a filosofia das essências, que as repõe na existência, buscando compreender o homem e o mundo através de sua “facticidade”.

Para o filósofo supracitado, o mundo existe a priori, está “aí”, é uma presença inalienável, antes da reflexão, uma percepção do espaço, do tempo e do mundo “vividos”. É uma tentativa de descrição direta de nossa experiência tal como ela é, pois o que se sabe do mundo foi por conta da visão ou experiência do mundo, sem a qual os símbolos da ciência não poderiam relatar coisa alguma. Trata-se, para o autor, de descrever, não de explicar nem de analisar, pois o mundo não é o compreendido pelo pensamento, mas apreendido pelo vivido. A percepção é a maneira pela qual o ser é afetado é a experiência de um estado de si mesmo.

A percepção do espaço traduzido posteriormente em pensamento perpassa pela experiência do corpo, que para Merleau-Ponty (1999) não é o corpo objeto ou físico, mas o corpo fenomênico, como rede de intencionalidades. É o vivencial, o que sentimos e somos, é fonte de intencionalidades plena de sentidos e significações, que nos projeta às coisas e da qual se esboçam os gestos da existência. O corpo é o sujeito da percepção, é o veículo do ser no mundo, é o ponto de vista sobre o mundo, como um dos objetos desse mundo. Assim que, para representar o espaço, é necessário mover-se nele para engendrar sentidos e significações. É por meio da percepção que se funda e inaugura o conhecimento. É o entroncamento da subjetividade no mundo, em que não há distância entre o que eu percebo e o objeto da percepção, está entrelaçado numa relação do ***Eu-Mundo, Eu-Outro***, numa unicidade.

Ao abordamos a questão da “existência do ser” é imperativo tratarmos da auto-referência pessoal, ***Eu*** ou coletiva, ***Nós***, possível na relação com o ***Outro***. Mounier (1963) um dos representantes da corrente personalista do existencialismo, ao referir-se ao outro, afirma que: “O outro pode ser um estranho distante de mim, quanto pode ser um outro surgido de mim e a mim ligado, um nada que não me deixa e que me obceca mais do que eu próprio” (Mounier, 1963:215).

Em sua concepção de pessoa, estabelece que esta é uma construção permanente, portanto subjetiva, na medida em que está na tensão entre a facticidade do mundo, no âmbito da experiência possível e da vontade humana de transcendência, mediada pela corporeidade.

Logo, a noção de pessoa refere-se a um corpo que se apresenta ao mundo, habita o mundo e é mundo. O ser é inacabado, é plástico, no sentido de que a cada experiência com o mundo, com as coisas do mundo e com o outro, ganha formas e contornos delineando o espaço-tempo em constante transformação. Portanto, a construção da pessoa decorre da identidade relacional, daí o seu caráter de incompletude ontológica. Ao longo desse processo de formação da pessoa é que ocorre a apreensão do mundo e do conhecimento do mundo e das coisas que o cercam.

Tal percepção subentende uma consciência de si próprio vivendo e agindo no mundo e para o mundo. Consciência que vai despertar no homem o desejo permanente de conhecer a si mesmo, ao outro e as coisas do mundo, como o espaço e o tempo. Consciência e ação expressam na alma, essência do ser, que juntamente com a substância e forma traduzida no corpo, constituem a pessoa, *persona*, de acordo com a noção de Mauss (1968). A pessoa representa uma imagem da sociedade por manifestar em suas ações e relações os valores sociocósmicos.

O corpo como substância aparente, aquela que se mostra visível aos olhos, é o modo pelo qual a alteridade é apreendida. No discurso fenomenológico, a alteridade é a variedade de experiências da receptividade, entremeadas de múltiplas formas no fazer humano. A receptividade, nas palavras de Ricoeur (1996), é entendida como afirmação da mesma alteridade resumida na experiência do corpo próprio. É mediadora entre o si e o mundo composto por variáveis de grau de transitoriedade e de estranheza.

O **Outro**, assim como o **Eu** é uma subjetividade ou intencionalidade, que compreende uma unidade, uma essência, uma constância e uma universalidade. Para Merleau-Ponty (1999), o corpo possui uma função de comunicação com o mundo, como uma trama de subjetividades que se comunica com o mundo, que se apresenta como horizontes de possibilidades. Neste sentido a descoberta do **Outro** se dá a partir de minha existência, pois somos compartimentos de um mesmo mundo. A percepção do **Outro** se dá pelo comportamento, como realização de uma série de movimentos que afetam o *ser-no-mundo*.

A união entre alma e corpo se realiza continuamente no movimento da existência. O corpo é um meio de ter um mundo. Por meio do corpo o indivíduo conhece o mundo e ao mesmo tempo se integra nesse mundo. “Ter um corpo é possuir um mundo ao qual as percepções se remetem continuamente” (Merleau-Ponty, 1999:122). Nesta perspectiva, o corpo e o mundo constituem uma única realidade. Realidade tratada como sensível e dimensional, na medida em que o corpo é a própria carne do mundo (Merleau-Ponty, 1971). É nesse sentido que o

autor vai asseverar que a união entre alma e corpo se realiza continuamente no movimento da existência, pela corporeidade.

Em outras palavras, a relação com o **Outro** se dá em virtude de que o corpo próprio, portador de uma existência, abre e ensina algo, ativando a consciência, sobre a existência do **Outro**, por meio de seu corpo próprio. O **Outro** é revelado a partir da própria existência, numa consciência de si mesmo. Essa consciência está carregada de intenções significativas.

Intenções traduzidas nas atividades que é uma das maneiras pelas quais os seres objetivam alcançar as expectativas da realidade coletiva e por meio delas desvendar e descobrir capacidades e habilidades criativas e simbólicas que dão conta das dimensões da existência, pois conhecer é personificar. Sintetizando essa perspectiva fenomenológica do corpo e sua possibilidade de transformação e reversibilidade, Merleau-Ponty enuncia: “Há ser, há mundo, há algo” (1999:203).

O corpo cósmico

Os apontamentos que exponho nesse texto são apenas alguns fragmentos da cultura Maxakali, que podem contribuir para o entendimento de sua relação no território. Na perspectiva fenomenológica, o espaço territorial constitui parte integrante do ser, pois é a própria carne do mundo. Portanto, assim como ocorre com os *Tikmũ'ũn*, há um controle cultural exercido pela coletividade, na medida em remete à ancestralidade. O território é ainda um patrimônio cultural pré-existente, categoria importante também na definição pelo grupo de sua identidade coletiva, ao compartilhar elementos e traços culturais e exercer ações sociais fundamentais para a reprodução do modo de vida. Os valores simbólicos conferidos ao território e o modo como os indivíduos atuam nesse espaço, são fundamentais para a compreensão da organização, distribuição e atuação dos indivíduos como ponto de referência de suas formas de vida.

O grupo Maxakali vive nas cabeceiras do rio Itanhém, no território que compreende os municípios de Bertópolis e Santa Helena, Vale do Mucuri, Nordeste do Estado de Minas Gerais, junto à divisa oriental do Estado da Bahia (lat. 16°, 50' long. 40° 40'). A área totaliza 3.441 hectares e é cortado pelo ribeirão Umburanas, formando as cabeceiras do rio Itanhém tributário da bacia do Mucuri². O território. O relevo dissecado pelo rio Mucuri é acidentado,

² A bacia do rio Mucuri abrange uma área de 13.691 quilômetros quadrados, compreendendo os rios Todos os Santos, Pampân, Marambainha e outras bacias como o rio Itanhém IBGE, 1976).

com altitudes entre trezentos e oitocentos metros sendo o extremo oeste mais montanhoso onde se situa o *Mikax xap*. O comportamento territorial do grupo sintetiza-se na percepção do espaço, na relação entre a organização espacial e organização social, que inclui a atuação do grupo na distribuição de habitações, roças e cemitérios, e o espaço sócio-ritual. Consiste ainda na zona de referência do local onde foi estabelecida a presença ancestral e, por conseguinte, delimitado o território sobre o qual ele criou mecanismos de segurança, defesa e comportamentos significativos. Esse espaço possui um valor social, pois condiciona o modo de vida dos indivíduos do grupo (Fischer, 1981).

O contexto espacial implica também numa auto-referência coletiva, pois é a própria extensão do *ethos* comunitário. A história territorial do grupo Maxakali é marcada por uma constante luta pela manutenção de seu espaço de atuação e pela preservação de identidade cultural. Durante muitos anos o território Maxakali esteve fragmentado em duas glebas de terra, intermediada por uma área ocupada por posseiros, aos quais tiveram enfrentamentos violentos para retomada de posse. Essa divisão em glebas resultou também na divisão do grupo em dois segmentos: Pradinho e Água Boa, denominação das áreas de localização espacial, atribuídos aos cursos d'água que cortam o território. A denominação das áreas faz parte também da denominação complementar dos membros do grupo, por exemplo, Fulano de tal, do Pradinho.

No território do Pradinho localiza-se o *Mikax xap*, ponto mais alto do território e é a partir dessa serra que a distribuição dos espaços ocorre. Como os limites ao norte, oeste e parte do sudoeste é composto por montanhas, o centro constitui-se de um vale. Em Água Boa as montanhas são esparsas o que vai ser determinante na distribuição dos espaços. A gleba faz divisa a norte/nordeste com a área Pradinho. O ponto de maior confluência da área se situa quase no extremo sul, onde se tem a sede do Posto Indígena Engenheiro Mariano de Oliveira.

As formas espaciais são as maneiras pela qual o grupo expressa suas ações sobre a organização de suas formas de vida. Portanto, podemos afirmar que as estruturas de funcionamento do grupo são definidas pelos papéis que cada indivíduo exerce no âmbito individual e coletivo. Na sociedade Maxakali a distribuição das habitações obedece aos períodos de concentração e dispersão a partir de um calendário ritual e econômico flexível e móvel, conforme as necessidades do grupo (Alvares, 1992).

Essa marcação do tempo coincide com os equinócios do sol, março e setembro. Esses períodos são responsáveis pelo comportamento e mobilização do grupo. Em períodos de concentração, que coincidem com o período de maior atividade ritual, as habitações se encontram praticamente uma ao lado da outra de modo a formar um semicírculo, cuja morfologia assemelha-se a uma ferradura. Em períodos de dispersão, em que há uma

intensificação da agricultura as habitações são construídas distantes uma das outras, sem porém deixar de ter uma morfologia semicircular. A distribuição espacial das habitações é geométrica com distâncias apresentando espaçamento regular.

Os espaços de atuação das aldeias são divididos em duas partes: o doméstico e o ritual. O espaço doméstico é externo, onde são montadas as fogueiras e realizadas as refeições, bem como a maior parte das atividades³. A abertura das habitações nunca se encontra direcionada ao espaço do pátio interno, pois esse é o espaço do ritual, encerrado pelo *Kuxex*. Segundo Fischer (1981), a configuração espacial materializa a estrutura social e religiosa da sociedade, pois a emergência de práticas e significações, modo como o indivíduo é formado e transformado na realidade social, estão ligados à produção do espaço.

Para os Maxakali a relação com a terra não é de propriedade, mas de habitar a grande mãe. A terra, *hãmhãm*, é sagrada, constitui espaço e tempo da dádiva. É nela que o tempo se faz presente e atua como a memória que registra todas as ações humanas e espirituais. Logo, os filhos da terra se reconhecem nela como fruto de sua concepção e a possuem numa relação de afetividade filial. Recebem dela o alimento da alma e do corpo e dela brotam os frutos semeados que vão dar novos frutos e alimentar os seres humanos e espirituais que habitam o grande cosmos.

Os seres que moram na abóbada celeste integram a cosmologia Maxakali. O céu, *pekox*, possui um formato arredondado, *xunnuk*, como uma cabaça que cobre a terra. Há uma integração das duas esferas, celeste e terrestre e não uma ruptura. O céu é o espelho da terra e a terra espelho do céu. No céu há um solo, um território sagrado onde se assentam os espíritos – *Yamĩy*. Entre as duas dimensões há uma troca incessante que se transforma e renovam daí o seu caráter dinâmico de infinitude.

A imagem que evoca essa mediação no contexto ambiental do grupo é o ponto que limita Céu e Terra, *coincidentia oppositorum*. No conjunto paisagístico do território Maxakali esse ponto de encontro é composto pelo arranjo de mares de morros e colinas, materializando a montanha sagrada, *Mikax xap*, que toca o céu no horizonte.

É nesse ponto que o sol nasce e o sol morre todos os dias. A fumaça úmida, *koho*⁴, (neblina) sobe em direção ao céu e depois desce do céu para a terra, sulcando-a e fecundando-a para o nascer de um novo ciclo de vida. É também o ponto onde os *yamĩy* se unem aos homens para

³ O espaço que estabelece uma ligação de uma casa à outra geralmente está associada aos laços de parentesco.

⁴ *Koho* – fumaça. Empregada também para a atribuição dos alimentos oferecidos aos espíritos.

partilharem da vida na terra. É a conjunção de dois pólos, o visível e o invisível, a dimensão do sagrado e do profano. Conjunção realizada em um movimento verticalizante.

Caráter também presente na concepção de corporeidade. Para os Maxakali o corpo, *yã*, é um processo contínuo de construção. Na implicação de complementaridade dos opostos, o interno e o externo, o feminino e masculino, o sensível e o inteligível, é forjada a pessoa. A constituição do corpo Maxakali se dá com o fluxo do sêmen e do sangue nos primeiros meses e posteriormente somente com o sangue. A pessoa aporta ao longo de sua vida essa condição corporal em conjunção com o alimento da palavra, *koxux*, que é o conhecimento, alma. Nesse sentido, a palavra/alma entra pela boca da criança ao nascer.

Esse movimento de con-fusão de substâncias sintetiza a ontologia Maxakali. O sangue e o sêmen são responsáveis pela reprodução física, expressão do interno, do feminino - *anima*, do sensível, atuando na esfera doméstica que circunda o centro da aldeia, onde erigem os postos sagrados, pináculo que re-liga os homens na terra. Já o externo masculino – *animus*, inteligível, são os papéis públicos, os rituais cerimoniais, os cantos e a ornamentação corporal, encerrados pelo pátio central da aldeia e estão relacionados à reprodução espiritual, trânsito dos *yãmĩy*.

O ser, *tikmũ'ũn* está em permanente transformação, seja pelo fluxo do sangue que marca o tempo ou pelo fluxo da palavra, *koxux*, que possibilita a transição entre os espaços terrenos e celestiais. A ideação de corporeidade é também revelada na conciliação de contrários tanto da diversidade de seres que participam de seu universo sócio-cósmico bem como seres que não pertencem a esse universo como os *ãynhuk*.

É por meio do corpo que os Maxakali conhecem o mundo e a orbe gira em torno dos saberes apreendidos nesse entrelaçamento. Os *tikmũ'ũn* são seres que vivem a existência de um princípio unificador. Não há separação em seu cosmos. Ao mesmo tempo em que é uno é plural, pois experienciam a existência de outros seres que constituem o seu cosmos. Assim como pela corporeidade o ser se situa no mundo e é, este ser no mundo está em permanente construção, pois só se é na relação com o outro. É no outro que o ser se constitui.

Essa fusão do visível e do invisível vai resultar na constituição da pessoa subjetiva, pois possui uma alma, *koxux*. Em outras palavras, os seres que constituem o cosmos possuem uma substância material que é o corpo e uma substância imaterial que é o espírito. Por conseguinte, todos podem ser considerados pessoa, humanos, pois se trata de uma condição.

A denominação compartilhada entre os seres não é o homem como espécie, mas a humanidade como condição. O que fundamenta essa implicação é o ponto de vista de referência, sintetizado no corpo próprio. Todo animal, espécie, sujeito que estiver ocupando um corpo pleno de significados, se verá a si mesmo como humano (Viveiros de Castro, 1996).

A autodenominação Maxakali, “nós seres humanos” reside na articulação ontológica de instauração do ser a partir do movimento temporal e espacial. Por isso, na cosmovisão dos *tikmũ'ũn*, pessoas estranhas ao grupo são denominadas de *ãynhuk*. São estranhas por possuírem um corpo distinto dos seres que integram a categoria de humanos, pois não possuem *koxux* e tampouco observam o resguardo do sangue, elemento essencial para preservar a condição existencial do ser. O destino post mortem dos homens é a transformação em *yãmĩy*, espíritos cantores, portadores de saber. Quando essas prescrições são desobedecidas o indivíduo pode se transformar em *Inmõxã*, alma finada dos não-Maxakali, pois esses não possuem *Koxux* e, portanto, não se transformam em espíritos cantores.

A morte é encarada como uma passagem de uma vida na dimensão terrestre para a vida na dimensão celestial. A materialização dessa passagem que reúne esses dois níveis são os postes rituais, *mĩmanã* afixados em frente ao *kuxex* para que os *yamĩy* possam descer a terra e compartilhar da vida com os Maxakali. Cada poste encarna um *yamĩy kup* que possui uma função no panteão de seres espirituais, *yamĩy xop*. A cisão entre o corpo e alma gera a doença que se não tratada leva a morte, compreendida não como separação definitiva de corpo e alma, mas como re-ligare na manifestação do canto.

Para a manutenção dessa estrutura cosmológica é necessária a realização de rituais, momento em que ocorre a mediação simbólica entre o visível e o invisível, em que os corpos se espiritualizam e os espíritos se corporificam. As pinturas corporais revestem a pele de imagens que denotam a presença do *koxux*. A alma nesse momento é corporificada na imagem. As marcas no corpo possibilitam a emanção do espírito no corpo. O que cobre o corpo é a pele, *xax*. Palavra que dá a idéia de envoltório como a casca que reveste as sementes.

Assim a partir da experiência do corpo próprio, é que a espacialidade e a temporalidade são vivenciadas e percebidas. O espaço e o tempo não são dimensões objetivas, já estruturadas, mas horizontes indeterminados, inesgotáveis e incontidos. É a posse do mundo apreendida por meio do corpo, que possibilita um certo poder do corpo próprio sobre o mundo. Portanto como coloca Merleau-Ponty, “ eu não estou no espaço e no tempo, eu não penso o espaço e o tempo, eu sou-no-espaço e no-tempo, meu corpo se aplica a eles e os abarca” (Merleau-Ponty,

1999:269). Nessa perspectiva, as coisas coexistem no espaço porque estão presentes no sujeito perceptivo e envolvidos na mesma ordem temporal, o que implica em dizer que a experiência espacial está entrelaçada a todos os outros modos de percepção vivencial.

Por fim o que pretendemos lançar enquanto reflexão epistemológica é uma compreensão do espaço que ultrapasse aos seus aspectos físicos e geométricos, de modo a compreender as suas variáveis na apropriação das comunidades pretéritas que possuíam uma racionalidade distinta do paradigma reflexivo característico do pensamento cartesiano moderno. São possibilidades que se abrem e revelam que o espaço não se resume ao ambiente onde as coisas estão dispostas, mas um meio pelo qual o arranjo das coisas se torna possível. Conforme postula Merleau-Ponty: “Tudo que nos reenvie às relações orgânicas entre o sujeito e o espaço, a esse poder do sujeito sobre seu mundo que é a origem do espaço” (Merleau-Ponty, 1999: 338).

Referências Bibliográficas

ALVARES, M. M. - *Yãmĩy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade Maxakali*. Belo Horizonte/UNICAMP, 1992 (Dissertação de Mestrado).

ANTUNES, M.D. *Pequeno dicionário Indígena: Maxakali/Português –Português/Maxakali*. Juiz de Fora, 1999.

BUTTIMER, A. O espaço social numa perspectiva interdisciplinar. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria A. (org.) *O espaço interdisciplinar*. São Paulo: Nobel, 1986. p.65-85.

FISCHER, G. *La psychosociologie de l'espace*. Paris, Presses Universitaire de France, 1981.

HOLZER, W. A Geografia Humanista: Uma revisão. In: *Revista Espaço e Cultura*. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, nº03, dez.1996 (8-19).

KASHIWAGI, H. M. A contribuição da fenomenologia nos processos de intervenção urbana em ocupações irregulares. *Geografia*. Universidade Estadual de Londrina, Departamento de Geociências.v. 14, n. 2, jul./dez., 2005.

LITTLE, P. Território sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da Territorialidade. *Série Antropológica*. Brasília, 2001.

MAUSS, M. *Oeuvres: 2 - Representations collectives et diversité des civilisations*. Paris: Ed. de Minuit, 1968.

MELLO, J. B. F. de. Geografia Humanística: A perspectiva da experiência vivida e uma crítica radical ao positivismo. In: *Revista Brasileira de Geografia*. Rio de Janeiro, 52 (4), out./dez.1990 (91-115).

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1971.

_____. *A fenomenologia da percepção*. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

MONTEIRO OLIVEIRA, L. *Produção cerâmica como reafirmação de identidade étnica Maxakali: um estudo etnoarqueológico*. São Paulo: MAE/FFLCH/USP, 1999.

MOUNIER, E. *Introdução aos existencialismos*. São Paulo: Duas Cidades, 1963.

NASCIMENTO, N. F. - *A luta pela sobrevivência de uma sociedade tribal do nordeste mineiro*. São Paulo/USP, 1984 (Dissertação de Mestrado).

RICOEUR, P. *Si mismo como otro*. Madrid: Siglo Veinteuno Editorial, 1996.

TUAN, Y *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL, 1983.

VIVEIROS DE CASTRO, E.B. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In *MANA – Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro, 1996a (2) 115-144.