

Interethnic@

REVISTA DE 
ESTUDOS EM RELAÇÕES
INTERÉTNICAS 

Volume 20 ■ Número 3 ■ nov/dez. 2017

A SEMENTE PESADA NAS TERRAS DA DISCÓRDIA

O Santuário dos Pajés e o signo imóvel

Christian Ferreira Crevels

Monografia de Graduação apresentada
ao Departamento de Antropologia da
Universidade de Brasília



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia

A semente pesada nas terras da discórdia
O Santuário dos Pajés e o signo imóvel

Christian Ferreira Crevels

Brasília, 2014

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia

Monografia de Graduação

A semente pesada nas terras da discórdia
O Santuário dos Pajés e o signo imóvel

Monografia apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília como um dos requisitos para obtenção do grau de bacharel em Ciências Sociais, com habilitação em Antropologia.

Christian Ferreira Crevels

Banca examinadora:

Cristhian Teófilo da Silva (CEPPAC/DAN/UnB) – Orientador

Stephen Grant Baines (DAN/UnB)

Brasília,
Março de 2014

Às crianças do Santuário, e a seu futuro, ainda incerto.

Agradecimentos

Esta empreitada não teria sido possível, nem na menor das instâncias, não fosse por aqueles e aquelas envolvidos nesta outra empreitada, mil vezes mais desafiadora e eminente, que é a resistência do Santuário. É por isso que dedico e agradeço esta monografia a Santxiê, Awamirim, Gilberto, Xoá, Tainã, Olavo e Aldenora, e todos os pequenos contentes que ali aceitaram a minha presença, me confiaram conselhos e conhecimento, e me presentearam com a experiência de sua companhia. Ao pajé, em especial, por sua esperança inabalável.

Agradeço a todos e todas apoiadores que em algum momento se dedicaram ao Santuário dos Pajés, com vontade, produção, dedicação, suor e, infelizmente, às vezes sangue. Reservo especial apreço por Artur, Bele, Adriele, Delano, Yuriê e tantos outros por permanecerem incansáveis, e dividir comigo tantas experiências e energias. Ao Gabriel, pelo qual devo tamanha parte das considerações que adiante apresento, que seria até difícil numerá-las, por ser um grande indigenista, e compartilhar comigo os cigarros na hora do aperto.

À família. Agradeço à minha querida mãe, Flordeliz, meu porto seguro. Agradeço a meu grande pai, Paul, por sua memória que me provém de forças. Ao meu irmão, Eric, por ser meu companheiro desde sempre. À minha irmã, carinhosamente Anne, por ser meu modelo de dedicação e vida. Não fossem vocês, eu simplesmente não seria também.

À família que escolhi, meus amigos. Agradeço ao Conrado, ao Cássio e ao Marco Antônio, pela esquina do Morro do Engenho, que me levou a pensar sobre o mundo, e à antropologia, enfim. Ao Roberto, por me dar um exemplo de amizade. Ao Daniel, por acompanhar os terrores da escrita e pelos almoços. Ao Pedro pela música, e ao Brunete pelos jogos, pois relaxar também é parte do processo produtivo. A ambos, por tentarem fazer com que esse trabalho fosse feito no boteco. Com muitos amores, à Ana, por me dar aqueles conselhos que mais precisei ouvir; e à Luiza, por entender minhas maluquices. Ambas, pelas conversas e pelo café.

Agradeço a Iara, por me acompanhar. Por estar ao meu lado durante momentos fáceis e difíceis dentro e fora do Santuário. Por instigar em mim o desejo de mudança sobre o qual se baseia essa monografia.

Aos moradores da república na qual me refugiei quando precisei fugir um pouco do estudo: Tiago, Facó, Goiano e Greg. Ao Farage, que também sempre estava lá. Aos que também

dividiram comigo uma república, Gabriel, Igor, Sávio, Flávio, Nativo, Ugo e Martin. Agradeço também à Jocelina e à Rita, por me darem apoio e teto quando muito precisei.

Agradeço imensamente ao meu orientador, Cristhian, pelas ideias e grande paciência com meus atrasos. Por aceitar encarar o desafio que lhe coloquei, e me aconselhar acerca das peripécias de se fazer uma antropologia engajada. Agradeço também o professor Stephen, por aceitar compor a banca examinadora.

Saúdo aqueles que também decidiram estudar a questão, e assim fizeram com que o meu estudo ganhasse muito em qualidade. A Thaís, o Rafa, o Pedro, o Alan. Agradeço especialmente o Humberto pela consultoria jurídica e dedicação voluntária.

Finalmente, com especial atenção, agradeço aos esquecidos. Pois quem sabe o que tudo seria sem eles.

Resumo

Este trabalho percorre as trajetórias dos grupos envolvidos ao longo da resistência de uma comunidade indígena urbana frente à tentativa de implantação de um bairro sobre sua área de culto sagrado. Por meio de distintos caminhos metodológicos entre etnografia, análise de documentos jurídicos e legais, observação da mídia produzida sobre o tema, o estudo do conflito é realizado por um olhar fenomenológico em busca das operações simbólicas envolvidas nas construções narrativas das partes no esforço de construir suas histórias. O objeto que se tem localiza-se em Brasília, no Distrito Federal, e se mostra como um modelo para a diversidade da existência indígena no Brasil contemporâneo, por sua complexidade. Assim, para esclarecer a posição frágil do índio frente ao programa nacional, que transita em meio à administração e a opinião pública, como também as estratégias indígenas de retomar sua autonomia perante a própria história.

Sumário

Prefácio	11
Participação em campo	
Introdução	17
Capítulo 1	23
de trajetórias e do conflito	
Capítulo 2	44
de terra e de identidade	
Capítulo 3	79
de narrativas	
Considerações finais	105
Referências Bibliográficas	114

Lista de Figuras

17 - Figura 1. Santuário Sagrado dos Pajés. Fonte: arquivo pessoal.

28 - Figura 2. Localização do bairro Setor Noroeste. Fonte: Secretaria de Desenvolvimento Urbano e Meio Ambiente do Distrito Federal

35 - Figura 3. Localização do Santuário dos Pajés. Fonte: OLIVEIRA; PEREIRA e BARRETO, 2011.

90 - Figura 4. Comparação da ocupação urbana próxima ao Santuário dos Pajés. Fonte: arquivo pessoal.

“Pois que a terra não é só nitrato, e também não é só fosfato; e a extensão das culturas de fibras de algodão não é a terra. Carvão não é o homem, nem é sal, nem água, nem cálcio. Ele é tudo isso, mas é muito mais que isso, e também a terra é muito mais que o simples resultado de sua análise. O homem, que é mais que sua composição química, caminhando na terra, batendo numa pedra e entortando seu arado, empurrando firmemente a rabiça de seu arado para suspender os torrões de terra, calcando os joelhos na terra para comer sua singela refeição – esse homem, que é mais que os elementos que o compõem, sabe também que a terra é mais que o simples resultado de sua análise química.” John Steinbeck - As vinhas da ira.

Prefácio

Participação em campo

Segui correndo atrás das estacas, percorrendo o perímetro no sentido anti-horário, derrubando as estacas de forma mais rápida possível até chegar ao canto oposto da área, onde as pessoas que faziam o sentido horário já chegavam, mostrando que a cerca estava no chão. No meio do caminho um alto som de madeira quebrando me chamou a atenção para o outro lado do terreno cercado, era a torre de guarita no chão. Gritos de vitória e palmas se seguiram prontamente, mas por pouco tempo. Anotação de campo. 12 de outubro, 2011.

Quando visitei pela primeira vez a comunidade indígena do Santuário Sagrado dos Pajés, já pensava em realizar o trabalho de minha monografia sobre o local, de acordo com interesses de pesquisa bem diferentes do texto que agora apresento. Depois de algumas semanas adiando a visita, a notícia de que existiam novos conflitos na área retirou qualquer dúvida sobre a intenção de estudar o local e acendeu a urgência de conhecer logo a área.

Como disse, até então pretendia outra abordagem de pesquisa. Estava interessado nos mecanismos de memória acionados por grupos sociais participantes de grandes transformações e como se dava a construção de significados sobre eventos passados. Com o conflito outra vez aceso na situação do Santuário dos Pajés, resolvi que seria uma boa oportunidade para melhor estudar a própria significação presente em um contexto tão complexo como o de um conflito interétnico. Mais e mais temas se somaram a esse, fazendo com que o trabalho terminasse de modo muito diferente ao previsto, embora eu não considere isso ruim. A inclusão de discussões acerca de urbanismo, legislação indígena e prática administrativa, apesar de não completamente inscritas em meu gosto pessoal, se mostraram necessárias para o entendimento do caso. Além do

mais, ao longo da pesquisa, me encontrei com essas considerações pela necessidade do próprio conflito, que aproximou os envolvidos nele em discussões destas temáticas, além daquelas às quais eu já estava familiarizado pelo contexto antropológico.

Desde o princípio dos estudos, estive em campo como antropólogo. Logo na segunda visita ao local exprimi minha intenção de realizar ali minha monografia de conclusão de curso, então minha posição de antropólogo e estudante era conhecida por todos os integrantes do Santuário logo de início, mas não somente. Também desde o princípio dos estudos, estive em campo como apoiador da causa indígena. Em verdade, já participara de manifestações e discussões acerca do Santuário antes da minha entrada no movimento como estudante. Conhecia de antemão os processos envolvidos em sua resistência e a conjectura de sua história. Meu apoio, desde o início, não se deu por antever as características identitárias do grupo indígena, mas antes por harmonizar com ideologias que eu possuía anteriormente.

Assim, sempre estive presente no Santuário dos Pajés como estudante de antropologia, pesquisador de monografia e apoiador da resistência. A separação entre estas posições, ou papéis, não é de todo rastreável e visível, conquanto na maioria do tempo todas as categorias se aliavam. Sempre me esforcei em oferecer todas minhas considerações para a avaliação dos indígenas e dispor meu conhecimento antropológico para o melhor resultado das demandas indígenas, por vezes isso condizia com o que esperava, por vezes não. Por parte dos indígenas, sinto que também me enxergaram como uma mistura entre esses papéis, e arriscaria dizer que pensavam todos os apoiadores e apoiadoras, ou ao menos aqueles próximos o suficiente, de acordo com suas características específicas, especialmente com o direcionamento do que poderia ser útil ao movimento de resistência e como. Assim, por vezes fui indagado a elaborar resumos de importantes documentos antropológicos para a divulgação, como o laudo coordenado por Jorge Eremites, em uma tarefa de tradução do jargão antropológico para o melhor uso indígena e para a divulgação de notícias entre a rede de apoio. Por outras vezes, por outro lado, coube-me apresentar as diferentes partes do Santuário e seus usos para visitantes e curiosos.

[Santxiê] Me pediu em seguida para levar as pessoas para ver a casa de orações e eu fui. Eram quatro estudantes de comunicação social da Universidade Fortium, que fazem o trabalho de conclusão do semestre sobre a questão do Santuário. Pareciam já

possuírem algumas experiências com indígenas, principalmente a garota (eram três homens e ela). Anotação de campo. 19 de novembro, 2011.

No entanto, houve também momentos em que o apoiador se dividia do antropólogo. Tive que adaptar meu conhecimento segundo o interesse e a necessidade dos indígenas, que sem cerimônia me cobraram incluir coisas (ou retirar) dos textos que produzi sobre a área, pedido que sempre acatei prontamente. A separação ocorreu grandemente em função das informações que eu coletava, os índios me aconselharam a deixar meu caderno de campo sempre em segurança (depois que expliquei o que era que eu tanto anotava ali), pois nele estavam registrados as preocupações e as estratégias da resistência, o que consideravam perigoso se caísse nas mãos das empreiteiras, certamente com o receio de que chegasse até os advogados e que assim eles pudessem saber de antemão tudo o que planejavam os índios. Certa feita me pediram para que eu não anotasse o conteúdo discutido em uma reunião:

Finalmente, os indígenas começaram a contar sobre a audiência, assim que Bele chegou. Pediram para que eu não anotasse, pelo perigo que isso pode significar, então não o fiz. Anotação de campo. 13 de dezembro, 2011.

O engajamento do antropólogo com o interesse político de seus sujeitos de pesquisa ainda é uma posição problemática dentro do campo de discussão da ciência. Há a preocupação de que a etnografia tende a esconder os fatos em função do interesse final do antropólogo em ajudar os indígenas que estuda e apoia. Não concordo com essa visão. Assumi a posição engajada junto à postura científica com a certeza de que *todo* texto etnográfico é um recorte interpretativo da realidade, e se todo antropólogo termina por imprimir seus próprios interesses em seu trabalho, a diferença do meu é que isto é manifesto abertamente.

“Se por um lado, o comprometimento político do antropólogo pareceria (aos olhos de alguns autores) ser constituído da própria disciplina no Brasil, por outro, existe uma demanda de diversos setores pelo seu posicionamento político e técnico, seja ela dos próprios índios e/ou das organizações indígenas, seja dos órgãos governamentais

(FUNAI, PGR), ou não-governamentais (ISA, etc.)” (BARRETTO FILHO. & SOUZA LIMA, 2005. P 143).

Igualmente, creio que teria sido impossível realizar este estudo não fosse a minha posição de apoiador, disposto a passar minhas interpretações e conhecimento pelo crivo dos indígenas. É sabido que o estudioso acadêmico detém, invariavelmente, poder sobre as comunidades que estuda por ser o meio de transição da informação sobre eles para o meio científico. Assim, no caso da antropologia, a intimidade do estudo etnográfico com a feitura de narrativas que vão discorrer sobre a identidade indígena é especialmente delicada em termos de relações e efetivação de poder.

Este conceito, o de identidade, por ser tão peculiarmente vago, é causa de uma série de angústias na situação de campo. Lidei com a interpretação crítica do papel da antropologia nos direitos indígenas ao longo do conflito do Santuário, em especial porque diversos pareceres contrários à sua demanda foram formulados por antropólogos inseridos entre os quadros da FUNAI. Por vezes, tive que lidar mesmo com a descrença na disciplina por parte de alguns apoiadores mais radicais. Não nego que eu mesmo considerei essa descrença e a experimentei em alguns momentos, mas dos indígenas nunca me foi negada nenhuma informação ou direcionada acusação por causa de minha proximidade com a mesma antropologia que lhes trouxe diversos problemas.

Não estou aqui defendendo a necessidade de um conceito concreto para as questões de identidade, pelo contrário, tento evidenciar minha posição que é, em última instância, a de enaltecer a posição chave e crítica do etnólogo enquanto em trabalho junto a grupos indígenas. Não penso esclarecer aqui o que seria algo como “a identidade indígena do Santuário dos Pajés”: não é meu objetivo.

Acontece também, como foi o caso, de que os povos indígenas conhecem os processos os quais tem de frequentar em meio à sociedade nacional, e também qual o papel que o antropólogo possui neles. Assim, é cada vez mais comum e frequente que povos indígenas escolham se um antropólogo pode realizar trabalho com eles, e até quais antropólogos, de acordo com o seu posicionamento político (IDEM). É parte da estratégia da tomada de posição e responsabilidade

pela história dos próprios povos, conscientes da situação de contato irrevogável que se encontram e dos mecanismos da sociedade nacional de interação com o outro.

Meu trabalho de campo foi realizado em uma metodologia incomum, mas não nova. Não permaneci em campo por períodos longos de tempo. Como resido na mesma cidade do Santuário dos Pajés, mantive minhas visitas a campo em paralelo com outros compromissos cotidianos, como trabalho, aulas etc. Durante os meses mais tensos de conflito, visitava o local quase diariamente e pernoitava a maioria das vezes, para sair em direção ao trabalho no dia seguinte pela manhã. Isso me permitiu acompanhar os embates entre os apoiadores e as empreiteiras e também estar presente à noite, quando ao redor da fogueira os índios e alguns apoiadores discutiam os acontecimentos do dia. Esses momentos foram os mais proveitosos em termos de perceber a interpretação dos indígenas da situação e ação dos demais envolvidos.

A presença de outros estudantes de antropologia, e outros cursos também, me presenteou com um número de reflexões e considerações que não consigo discriminar ao longo do texto, em uma espécie de construção coletiva de conhecimento. Soma-se a isso que vários professores e especialistas das mais variadas áreas também frequentavam as discussões. Muito das ideias que desenvolvo ao longo do texto não são necessariamente minhas, mas advêm desses momentos de discussão e reflexão junto a outros apoiadores e apoiadoras.

Em diferentes níveis, as relações entre brancos e índios no Santuário dos Pajés se mostraram, variante à situação, segundo os declives sociais ali presentes. Esses, de toda sorte e tipos. Os apoiadores nunca (nem os antropólogos) se tornaram indígenas, apenas afins (embora alguns possam ter tentado). Os atos de pintarem-se os rostos, braços; de montarem-se acampamentos na área; em suma, de *aproximar* apoiadores e indígenas é um devir que não ignora a identidade nem dos primeiros nem dos segundos, que se sabe e entende como devir mesmo, que, em última instância, não se concretiza, sendo sempre marcado pelo processo. Muito embora por vezes algum apoiador ou apoiadora, ao alcançar um nível de proximidade muito alto, possa ter sido considerado como “*de dentro já*”, essa transição entre *de dentro* e *de fora* nunca se completou, e aqueles assim referidos não passaram funcionalmente a exercer as atividades específicas de quem é da *comunidade* do Santuário (i.e dos indígenas Fulni-ô ali residentes com seus afins) como, por exemplo, exercer liderança e decisão razoavelmente inquestionáveis frente aos outros apoiadores. O advérbio “já” demarca claramente uma condição. Embora

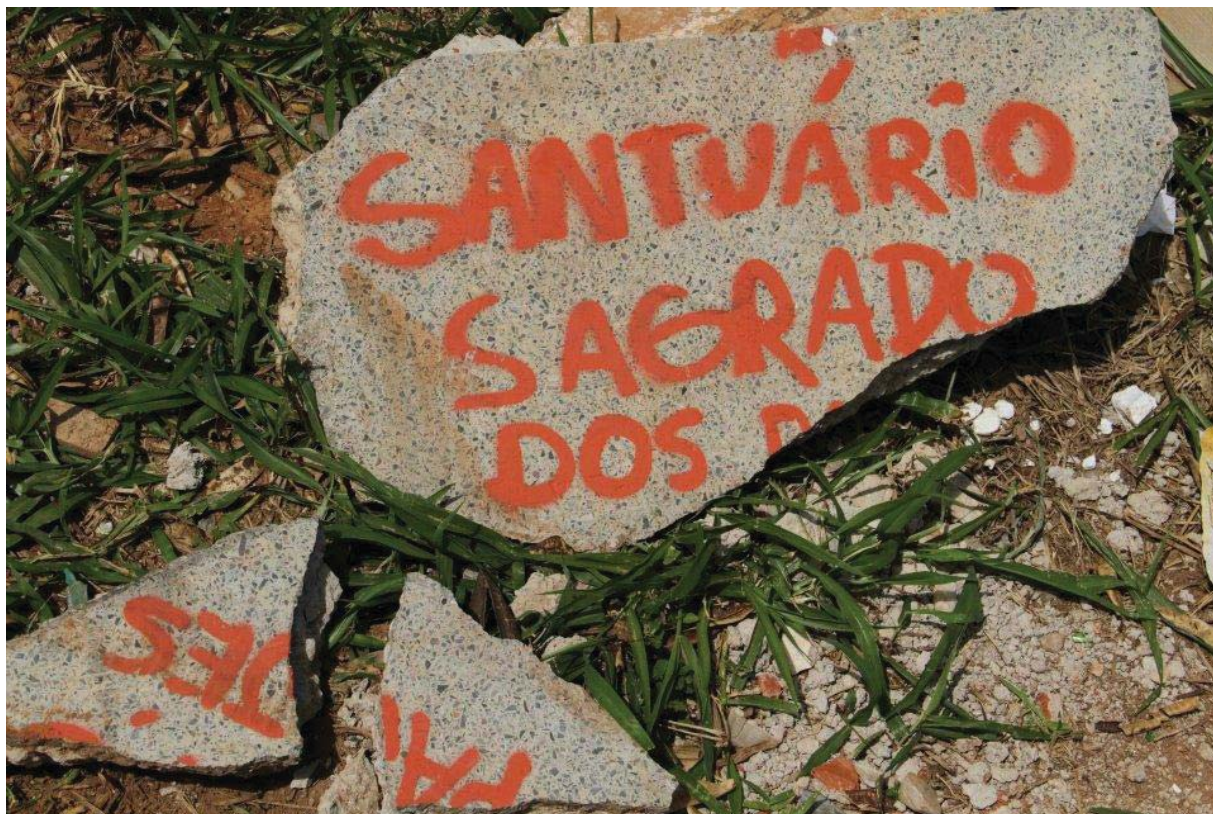
aparentemente uma questão temporal, no que tange às relações de proximidade e intimidade entre indígenas e apoiadores, um fator de igual importância para que a confiança de usar o signo “*de dentro já*” para algum não indígena foi o de engajamento aguerrido para com a causa e a situação.

Devo muito da ideia de considerar as linhas de determinação sobre pessoas envolvidas no conflito pelas categorias “de dentro” e “de fora” ao livro de Cristhian Teófilo da Silva, “Borges, Belino e Bento”; que traz essas condições para os tapuios da TI do Carretão com clareza ímpar (2002). No meu caso, mostrou-se relevante acrescentar essa especificidade, enquanto clivagem de contato, de “de dentro já”, que me chamou a atenção às estratégias de “arregimentação” de pessoal entendidas como “*trazer para dentro*”, bem como a dimensão temporal inscrita ao longo do conflito, e suas intermitências. Apoiadores se aproximaram e se afastaram, como um todo seguindo um padrão relacionado às épocas e situações variadas do conflito, mas individualmente independentes e sempre indo e vindo, sendo que, mesmo nos períodos de maior comoção social e maior número de frequentadores, poderia ser notado o afastamento de alguns (cada qual com suas razões) e, inversamente, nos tempos de apatia ou calma, também seria possível notar a aproximação de outros.

Fiquei esta última semana sem ir ao Santuário, pois a situação lá estava relativamente tranquila e houve outras atividades fora do Santuário, aproveitei para adiantar estudos e tarefas, bem como o artigo com o Rafa, e também fiquei doente. Anotação de campo. 28 de novembro, 2011.

Introdução

Figura 1: Santuário Sagrado dos Pajés. Fonte: arquivo pessoal.



A escolha deste tema reside em minhas considerações sobre as causas que levaram ao conflito, enquanto que participante direto e pessoal do movimento de resistência movido no desenrolar da questão. Enquanto uma questão fundiária, pode ser aparente que nos vemos diante de uma situação problemática, porém simplória. No entanto, mostrarei que essa concepção não é suficiente para abordar a complexidade do processo ou da história da ocasião. Poderíamos simplificar o ponto central de todo o conflito dessa forma: um novo projeto de bairro é planejado no local em que existe a residência de uma comunidade indígena que não está disposta a sair. Seguindo esta definição (que não é a que adoto), podemos entender que o conflito entre as partes envolvidas seja possível e mesmo provável, no entanto ele não parece por demais complexo para que a resolução não seja logo alcançada pelas instâncias de justiça. Se, ademais, continuarmos a detalhar e esmiuçar a questão em busca de uma definição mais acurada das motivações e especificidades presentes na narrativa, iremos expor pouco a pouco as complicações existentes.

Vejamos dessa nova forma: um novo projeto de bairro, concebido pelo governo e a ser construído por corporações empreiteiras multimilionárias, é planejado no local de residência antiga, mas não originária, de uma comunidade indígena que não está disposta a sair ou a ser realocada por considerar o espaço de importância sagrada. Já agora é claro que estamos lidando com uma questão em que não só a terra é o objeto de interesse e discussão mútua, mas também há um âmbito de motivação e significado que é determinante em toda a relação. Fica óbvio que o estudo antropológico deve se deter etnograficamente sobre a comunidade indígena para compreender tais significados e mais, para averiguar a posição jurídica em que a residência da comunidade na terra se encaixa legalmente, segundo a legislação indigenista brasileira. Logo, quando adentramos o âmbito legal, nossa atenção explica-se porque dividida, a princípio. Torna-se também um estudo das formas e modos pelos quais a relação entre entidades indígenas e a sociedade e Estado brasileiro é mediada e *regulada*.

É importante, no entanto, ter em mente que a situação conflituosa entre entidades é, em primeira e última instância, vivida pelos indivíduos que as compõem, não podendo ser reduzida finalmente entre a relação entre duas culturas *strictu sensu*, mas sim por atores de ambas as culturas em uma situação profundamente específica. O quanto o papel de representação individual (ou quase) de uma causa ou objetivo social faz com que a posição de cada um dos atores sociais seja qualificada ou afinada segundo o ideal de outro e sua imagem, bem como a autoconsciência frente às idealizações e imaginações do outro sobre si mesmo, é um dos aspectos pontuais que pretendo discorrer adiante no texto. Agora, porém, ousou colocar que é apenas necessário ressaltar que de nenhuma maneira a relação entre as partes engajadas no conflito pode ser resumida em uma relação de duas culturas abstratamente e nas formas de mediação de conduta previstas pelo aparato legal, porque no plano de ação em que vemos a atualização do conflito no presente e seu desenrolar, “aqui e agora”, importâncias fenomenológicas da relação interpessoal estarão presentes nos atores, de forma a guiar sua ação e influir no repercutir dos fatos e sua futura significação e resolução. É por isso que em minha intenção de inverter o olhar para o estudo de categorias que dizem respeito à interação *para com* os indígenas busco entender fenômenos tais como a criação de imagens do indígena brasileiro, e racismo.

Tratar da história de um conflito de forma crítica é, com alguma certeza, um dos maiores desafios deste trabalho, como também posso assegurar que é de onde vem grande parte das

considerações úteis que desejo contribuir para a causa indígena e a resistência do Santuário dos Pajés. O assunto é delicado pois meu objetivo aqui será o de esboçar como, em um conflito de tal natureza como o que acompanhei, o que se mostrou determinante como “estruturador de sua história” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999) foi justamente um cenário de *negociação* da história; ou seja, o que caracterizou em grande parte o conflito (a meu ver), foram as *tentativas*, por variados lados, de *caracterizar* o conflito e seus atores.

É por esse motivo que começo e termino com capítulos destinados às histórias e a formas de *seu contar*, respectivamente; colocando entre eles as discussões que julgo importantes e significativas para a compreensão segundo a análise antropológica aqui tomada. Recortei os dois capítulos, que poderiam formar um só, propositadamente, esperando alcançar maior grau de clareza tanto em minhas ideias quanto para o entendimento do(a) leitor(a). Assim, este que se segue trará uma versão mais *crua* dos acontecimentos, livre de maiores aprofundamentos analíticos e críticos, que guardo para o capítulo final, e estruturada prioritariamente em bases cronológicas e fatos localizáveis no tempo. Admito o quanto pode saltar aos olhos uma divisão materialista entre os dois capítulos, sendo o primeiro um relato sisudo, (aparentemente) construído sobre fatos e datas; e o outro dedicado às abstrações simbólicas e considerações que se valem ao universo da ideologia e da imaginação. No entanto, tal divisão acontece aqui, intencionalmente, apenas como um recurso heurístico e didático e não representa o modo como a situação está definida. Creio que isto se faça perceptível ao longo das discussões do texto, em especial no capítulo terceiro e na conclusão. Ressalto que essa monografia enquadra-se também como uma das *formas de se contar* que pretendo estudar, sem que seja dotada de maior veracidade apenas por sua proposição científica, e que não hesitarei assumir como errada caso me falseie frente à interpretação da realidade feita pelos indígenas que a viveram e que aqui relatarei.

Poderíamos dizer, fosse nossa intenção, que o conflito entre o Santuário dos Pajés, e as instituições responsáveis (ou interessadas) na construção do Setor Noroeste se dividiu em fases, ou etapas, que poderiam ser aqui divididas e exemplificadas por momentos icônicos. Mas não é desta forma que tratarei, pois não intento recortar os processos e micro-processos que se fazem presentes por toda a situação. Somo a isso, também, o fato de que poderia falar com relativa autoridade apenas de parte dessas etapas, às quais estive presente enquanto participante.

Tentarei, por outro lado, ressaltar linhas dominantes e constantes ao longo da retórica do conflito. Penso ser prudente por enxergar que as razões e essências do conflito não terminem nele mesmo, sendo que partem de séries lógicas e culturais muito mais antigas e muito mais abrangentes que ele, de forma que o próprio lócus do conflito, suas partes, não se finda em si, projetando e atualizando uma terceira entidade envolvida, que não seus polos antagônicos: a história.

Não proponho nem uma supremacia materialista, quanto menos uma desencarnada análise ideológica para essa abordagem. Entendo, sim, que apenas os acontecimentos de fato existam, mas não os vejo terminados em si. Digamos que a repercussão simbólica destes, a meu ver, possui sim potência sobre sua estrutura prática, que é para mim, nada menos que o próprio mundo da vida, das coisas, dos atos. Colocado de outra maneira, os acontecimentos que presenciei no Santuário dos Pajés carregam em sua materialidade factual toda a sua história enquanto *Dasein*¹, junto ao conjunto simbólico que mobiliza para se contextualizar. Conjunto este que é a possibilidade de mudança tanto estrutural quanto simbólica, então sua realidade não é menos material que simbólica, devido a isso. Se só os acontecimentos de fato existem, então existem material e simbolicamente. Assumo uma aproximação à teoria de Marshall Sahlins, afirmando-a, embora certamente com ressalvas.

Sinto que devo aqui dispor brevemente minha posição frente à noção de “estrutura” como é entendida no contexto acadêmico da antropologia. Admito a influência neste trabalho por parte de vários autores que discutiram e construíram o conceito e as chaves de entendimento da tradição estruturalista do estudo antropológico, tais como Lévi-Strauss, Marshall Sahlins, Edmund Leach, e, no cenário brasileiro, mesmo Eduardo Viveiros de Castro. No entanto, não partilho da escolha deste conceito enquanto um modelo teórico para a análise da realidade simbólica. Se, em meu entendimento, tal corrente na antropologia compreende o universo simbólico que rege a cultura enquanto *estruturado*, dotado um todo lógico sistemático que o define, bem como define também seu modo de operação, e que encontra as bases de sua lógica dentro de si mesmo; distancio-me por compreender que, sim, existe lógica estruturada nas operações simbólicas de um dado universo simbólico, mas é na dialética desta com a história de

¹ Neste caso tomo a interpretação deste termo em alemão como próxima ao entendimento de “presença”, mas escolho por manter a palavra alemã pois considero que ela traz também consigo a ideia de carga histórica incutida nesta presença.

sua existência que acredito seja construída a lógica interna dos sistemas simbólicos. É por esse motivo, acredito, que se explicam as aparentes contradições e ambiguidades que podemos encontrar em todos complexos culturais e que são, não obstante resultado do processo histórico, como também operações simbólicas. Assim, tento aproximar o foco destes cânones sobre o símbolo com a análise de uma “situação histórica” (PACHECO DE OLIVERIA, 1994) para compreender o conflito de acordo com seu significado perante o processo social ao qual ele está vinculado. Este é o núcleo de meu referencial teórico.

No mais, a parte mais relevante do meu apanhado bibliográfico consiste em trabalhos acadêmicos realizados sobre o Santuário dos Pajés e sua resistência frente à construção do bairro Noroeste. Ao longo do primeiro e segundo capítulos, utilizo da dissertação de mestrado em antropologia de Thaís Brayner, “É terra indígena porque é sagrada: Santuário dos Pajés”, e da monografia de especialização em desenvolvimento sustentável de Frederico Flávio Magalhães, “Terra Indígena Bananal: Territorialização Tapuya”, ambas pela Universidade de Brasília, como aporte de dados daquilo que também observei em campo e referencial teórico particular do caso. Conto também com a monografia de conclusão de curso em antropologia de Rafael Moreira da Silva, “O plano dos brancos”, pela UnB, e a dissertação de mestrado em Sociologia pela Universidade Federal de Goiás de Pedro Penhavel, “Urbanização por expropriação: o caso do Setor Noroeste (Brasília – DF)”, utilizadas majoritariamente ao longo do segundo capítulo, para situar a compreensão urbanística do bairro Noroeste e sua relação com o território indígena, incluindo suas contradições e ambiguidades. Para incrementar as discussões acerca das narrativas e discursos ao longo do conflito, no terceiro capítulo, trago as reflexões de Alan Schvartsberg em sua monografia “A construção do bairro Setor Noroeste feita pelo Correio Braziliense”, em comunicação social.

Apesar de ter enumerado os capítulos nos quais utilizo estes trabalhos, sua presença perpassa todo o texto, desconsiderando os limites por mim delineados entre os temas. Esta abundância de bibliografia produzida sobre objetos de pesquisa próximos e até coincidentes com o meu traz, invariavelmente, contribuições em todos os aspectos do trabalho, dado mesmo as proximidade de alguns destes autores a mim devido ao apoio à comunidade do Santuário e mesmo à amizade. Acredito que seria desmedido, para não dizer enfadonho, suscitá-los repetidamente em referências ao longo de todos os dados aqui apresentados e demonstrados de

que eles compartilham ou que se repetem ao longo de todos os trabalhos. Sendo assim, aponte as partes específicas em que cada um deles mais contribuiu em minhas reflexões para esclarecer o diálogo envolvido.

Por último, mas não menos importante, resolvi por configurar toda a sequência narrativa deste texto junto à apresentação de dados provenientes do processo jurídico relativo à problemática do Santuário dos Pajés e o Bairro Noroeste, o qual tive acesso em primeira mão para ler e estudar. Poderia ser de boa medida que fosse dedicado neste trabalho um espaço ou mesmo capítulo específico para as considerações sobre ele, porém, por considerar que todo um capítulo unicamente sobre processos administrativos e jurídicos seria por demais enfadonho, resolvi seguir a estética e a linha de minha interpretação de que neste conflito todas as instâncias se interligaram na situação para constituir sua complexidade, deixando enfim as considerações e os fatos jurídicos espalhados pelo texto seguindo o contexto sobre o qual acho interessante que se façam presentes. Este material me forneceu, junto com diversos pareceres antropológicos ou técnicos (às vezes ambos) sobre o Santuário dos Pajés, uma visão geral de como todo o conflito foi entendido e gerido jurídica e administrativamente, o que se mostrou muito benéfico para o entendimento da questão. Procurarei mostrar diante destes documentos como a relação retórica e narrativa se engendra com a construção de identidades mesmo nos âmbitos legais, e que a simbolização engendra-se mesmo nos âmbitos mais sisudos para compor discursos que são, em última instância, estruturadores da realidade dos povos indígenas.

De trajetórias e do conflito

A cerca que levantamos foi encontrada derrubada semana passada por tratores, que continuam avançando pouco a pouco à surdina. O caminho para o Santuário pela entrada do Extra está completamente cheio de barro, e também a área do Santuário, embora menos. A água se empoça e pequenos escorredores se formam, fazendo fácil para atoleiros. Anotação de campo. 22 de fevereiro, 2012.

Já em 2008, os primeiros embates acontecem na área em que se localiza o Santuário dos Pajés², a antiga Fazenda do Bananal, por parte dos índios, para impedir a derrubada do cerrado e o início das obras de infraestrutura; pela parte dos seguranças, para garantir os trabalhos iniciais de construção do bairro Noroeste. O conflito segue pelos anos seguintes, até 2012, quando uma sentença da juíza Clara da Mota Santos garante a legitimidade do território enquanto reserva indígena e finaliza os confrontos até o fim de 2013, quando o Juiz Federal Paulo Ricardo de Souza Cruz reconhece o caráter tradicional da ocupação Fulni-ô na área.

Durante o governo de José Roberto Arruda (2007 – 2010), marca-se a votação do novo Plano Diretor para Brasília, que irá gerir diretamente a construção e concepção de um novo bairro no Plano Piloto, o Setor Noroeste. O bairro já vinha sendo anunciado em jornais e reportagens de televisão há anos, mas até então não saía do papel (SCHVARSBERG, 2009). O grupo de indígenas residente no Santuário dos Pajés, preocupado com a integridade de seu território e a invisibilidade que sentiam junto aos órgãos os quais buscavam por ajuda, decide

² Usarei ao longo do texto os nomes de Santuário, Santuário dos Pajés, Santuário Sagrado dos Pajés, e Santuário Sagrado Tapuya dos Pajés, por questões de conveniência descritiva que, no entanto, condiz com os usos locais. Os indígenas ali residentes também se utilizam de todos estes nomes, de acordo com a situação. Os nomes mais completos (Santuário Sagrado dos Pajés, e Santuário Sagrado Tapuya dos Pajés) apareceram sendo usados quando em situações e contextos mais formais; enquanto que cotidianamente as versões condensadas eram usadas para referência (Santuário, ou Santuário dos Pajés). Discorrerei sobre cada um dos termos contidos no nome em diferentes partes do texto, mas sempre usarei de letras maiúsculas quando me referir a ele, em contraste do uso de letras minúsculas quando me referir unicamente aos termos.

pedir apoio à população para se manifestarem contra o implemento do novo bairro. Sob a liderança do pajé Santxiê, começa a se formar um grupo de apoiadores da resistência dos indígenas junto a seus contatos da sociedade brasileira, que atua conjuntamente com estes e sob o pedido e a supervisão dos próprios indígenas. Os primeiros apoiadores e apoiadoras, que por uma ou outra razão já possuíam relações com os indígenas, divulgam a situação pelas mídias sociais, fazendo o germen do movimento de apoio com a chegada de mais pessoas dispostas a ajudar. Ainda não completo em sua visibilidade, tamanho e potencialidade política, o movimento a partir daqui passa a tomar suas primeiras formas. É nesse contexto que o mote “santuário não se move” surge e começa a se difundir, ainda não simbolicamente tão expressivo e carregado como posteriormente, mas já potente em dimensões metafóricas e metonímicas. Tratarei deste e de outros pontos significantes da resistência mais à frente, em um capítulo dedicado às narrativas e ao simbolismo do conflito.

Parte da população de Brasília se solidarizou com a causa e respondeu ao chamado. O movimento “O Santuário não se move!” começa, e essa frase espalha-se em pichações e gritos pela cidade. Ao longo de toda a propaganda e apresentação à cidade do projeto do novo bairro, os apoiadores manifestam no que se decorre o ano de 2008. A mobilização, embora crescente, não consegue alterar o cenário político e o projeto invariavelmente passa, no entanto, o movimento consegue chamar a atenção de inúmeras pessoas que se aliam à causa, e também da FUNAI, que abre novo processo de estudo do local. Durante 2009, alguns embates se seguem entre os manifestantes e o Governo Distrital, representado então pela TERRACAP – Companhia Imobiliária de Brasília - e as primeiras invasões de território são paradas pelos apoiadores: são tentativas de início das obras de infraestrutura realizadas pelo órgão responsável pela gestão das terras do Distrito Federal. Longos caminhos entre os hectares do Santuário são abertos em desmatamento, mas as obras não se concluem devido às constantes manifestações. Consta que o Ministério Público foi alertado que tratores de empresa licenciada pela TERRACAP adentram o local, na data específica de 27 de outubro de 2009.

Correm em separado ações jurídicas expedidas pelos advogados aliados à causa do Santuário dos Pajés e os autos dos processos de número 08620.000.207/09 e 08620.002418/07, referentes à questão, se enchem de pedidos e protocolos do Ministério Público, preocupado com as possíveis transgressões aos direitos humanos e indígenas que parecem se decorrer do

empreendimento de construção do bairro. Apontam, eminentemente, a omissão da FUNAI em resolver sobre a tradicionalidade da área ou fazer-se presente na resolução do conflito. De fato, durante os embates na área e as manifestações realizadas, nota-se estranhamente a falta de representantes da FUNAI para intermediar a situação ou mesmo apenas mostrarem-se cientes da demanda indígena. Isso não quer dizer que a Fundação restou inerte e inativa sobre o caso do Santuário, como veremos adiante, mas é significativo que não demonstra interesse inicialmente em tomar a questão para si e envolver-se intimamente com ela ou com seus atores, fosse para ajudá-los ou apenas aconselhá-los frente a tão complexo imbróglio. Ou pior, demonstra deliberado desinteresse.

Durante o ano de 2010 e o início de 2011 o Santuário dos Pajés vive um breve período de calma, vez que o Plano Diretor conseguiu ser aprovado. Subsiste, no entanto, o sentimento de apreensão, vez que não se sabe exatamente onde o bairro será construído e como será a decisão da FUNAI e do Ministério Público sobre o território dos indígenas. O antropólogo Jorge Eremites coordena uma investigação de campo para fornecer um laudo inicial, segundo pedido da FUNAI. Em seu relatório, ele ressalta a necessidade de abertura do Grupo de Trabalho para a demarcação das terras, pontuando que considera a ocupação como tradicional e merecedora da homologação³. No entanto, seu parecer é ignorado e a autarquia não instaura o processo, afirmando por algum tempo que este não lhe chegou em mãos, ao que o Ministério Público aplica multa diária ao órgão e a Jorge Eremites. Então o próprio antropólogo se vê na posição de divulgar virtualmente seu laudo para desmentir isso. O bairro começa a ser erigido ao redor do Santuário dos Pajés, tornando-se realidade na paisagem dos indígenas.

Em agosto do ano 2011, a TERRACAP começou obras de infraestrutura na área, alarmando os Fulni-ô. Já no dia 3 de Outubro, o primeiro local dentro dos 50 hectares reivindicados pelo Santuário foi adentrado pela Emplavi Incorporações Imobiliárias LTDA, gerando protestos e manifestações por parte do grupo de apoio aos indígenas. Tal data coincide com o início de meu trabalho de campo, bem como de minha atividade como apoiador da causa e membro do movimento. Nas semanas seguintes, juntaram-se a ela mais duas construtoras, Brasal Incorporações e Construções de Imóveis LTDA e João Fortes Engenharia S/A, adentrando a área e desmatando o cerrado para iniciar a construção dos condomínios das Superquadras SQNW 108

³ Laudo antropológico de Jorge Eremites de Oliveira (2011).

e 107. Ao longo do período, a FUNAI absteve-se em continuar o processo de demarcação da área pelo GT de identificação e delimitação, alegando que não a considera como território de ocupação tradicional (Informação Técnica nº 67/CGID/2011), apesar do laudo feito para o órgão por Jorge Eremites e os pareceres e relatórios de Rodrigo Nacif, Stella da Matta Machado e Marcos Paulo Fróes Schettino afirmarem o contrário. Por meio do seu procurador-geral, Antônio Salmeirão, a instituição nega o relatório que ela mesma encomendou. “Aquela não é uma área tradicionalmente ocupada. Esse é o entendimento da FUNAI”, disse (reportagem por Tadeu Breda, 13 de outubro de 2011).

O Laudo Antropológico coordenado por Jorge Eremites foi constituído pela Portaria nº 73, de 26 de janeiro de 2010, incumbido de: a) verificar as reivindicações indígenas; b) verificar se a demanda é individual ou coletiva; c) verificar a imprescindibilidade simbólica da permanência da área para o grupo; d) atualizar a população e o contexto sociopolítico local; e e) verificar a pertinência da alegação de tradicionalidade da ocupação. Conclui que o “Santuário dos Pajés é, de fato, terra de ocupação tradicional indígena, conforme determina o Art. 231 da Carta Constitucional de 1988. Logo, a reivindicação apresentada pela comunidade é pertinente do ponto de vista dos direitos dos povos originários no Brasil”. E ressalta que se faz imperativo que a FUNAI constitua um Grupo de Trabalho para proceder os estudos necessários à identificação, delimitação e demarcação da área.

Não obstante, A FUNAI, por meio da Informação Técnica nº 67/CGID/2011, assinada por Leila Silvia Burger Sotto-Maior e Erika Yamada, contesta a conclusão do Laudo, afirmando: “sem se estabelecer qualquer conexão com os dados apresentados e baseando-se na requisição do MPF/DF, afirma que a área Bananal é uma terra tradicionalmente ocupada”. Analisaremos esta argumentação e os textos jurídicos com mais afinco nos próximos capítulos.

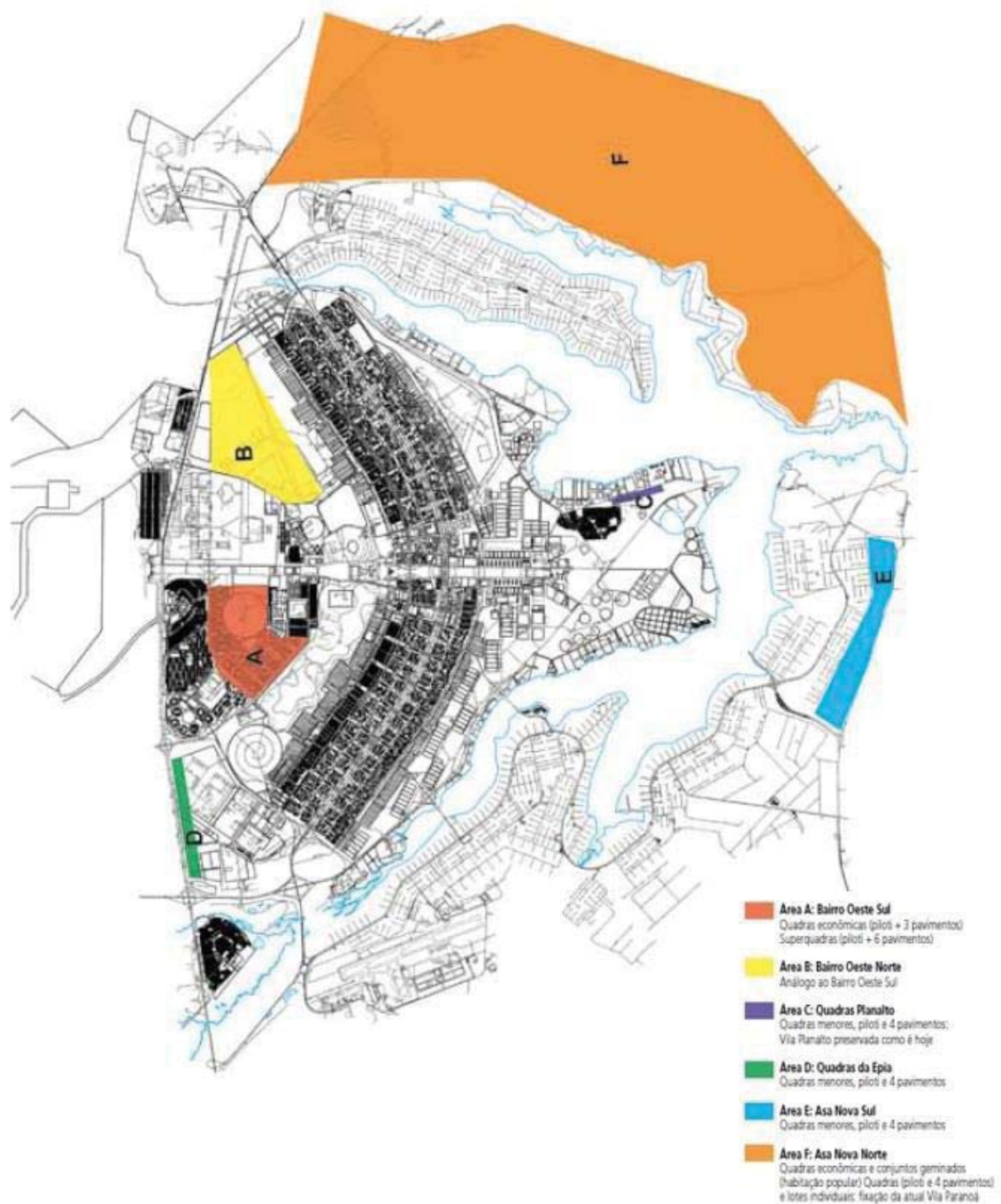
“Era visível através da faixa fina de cerrado de cerca de cem metros um alto e extenso morro de terra revirada. Comentei com Olavo que aquilo era novo para mim e ele disse: ‘é das construtoras, foi a concessão que demos quando levantamos a cerca para eles não avançarem mais; aquela concessão da juíza. Mas o que nós vemos agora é que eles não adentraram, mas estão sem estacionamento, aí vão entrar depois. ‘Com certeza’”.
Anotação de campo. 02 de novembro, 2012.

Se o objetivo geral dos indígenas sempre foi o de garantir sua permanência na área, nos primeiros anos do conflito o objetivo intermediário foi impedir a aprovação da construção do bairro na votação do novo Plano Diretor de Brasília, inspirado no documento “Brasília Revisitada” de Lúcio Costa. Em suma, este primeiro objetivo não foi alcançado, logo coube aos anos posteriores proteger fisicamente o território das incursões das empreiteiras, e pressionar legalmente a resolução sobre a legitimidade do espaço dos indígenas para que, ao menos ali, as projeções de edifícios não transgredissem suas fronteiras.

Por diversas vezes, a TERRACAP ofereceu realizar a transferência dos indígenas para outros terrenos, incluindo uma chácara disposta com edificações para o alojamento. O grupo dos Fulni-ô sempre recusou tal tipo de oferta, mas, na data de 18 de outubro de 2011, os Kariri-Xocó e os Tuxá firmaram acordo com a agência de mudaram-se para um terreno de 12 hectares disponibilizado pela TERRACAP. O Correio Braziliense anuncia pela notícia “Indígenas serão transferidos para área próxima ao Noroeste após acordo” o acordo vivazmente como o fim do conflito, indicando que então o Noroeste não deveria mais encontrar empecilhos para sua instalação. É sensível que não noticiam que o grupo Tapuya Fulni-ô, que tomam o espaço como sagrado, diferentemente das outras etnias ali inseridas, não fazem parte deste acordo. Tudo que o jornal indica sobre isso é que oito das nove famílias residentes firmaram o acordo, reduzindo todo um grupo e uma significação distinta à alcunha de meramente “uma família”, sem ao menos se aprofundar no ponto e sequer mencionando os Guajajara, que ali também já se encontravam. A TERRACAP também faz uso desta posição, afirmando por meio de um escritório contratado de advocacia que se tratava “de uma minoria que não aderiu ao acordo, ou meros ‘baderneiros’ e

desocupados, sem compromisso ou interesse na presente causa” (Pedido de urgência, 25 de outubro de 2011. Nader Franco & Advogados Associados).

Figura 2: Localização do bairro Setor Noroeste. Fonte: Secretaria de Desenvolvimento Urbano e Meio Ambiente do Distrito Federal.



Segue-se um período de vários meses de resistência ferrenha e direta, sempre balizada por decisões judiciais intermediárias e violência entre os seguranças particulares contratados pelas empresas de construção, a polícia militar, de um lado, e os apoiadores e indígenas do outro. Nessa época, centenas de pessoas visitaram e conheceram o local, e grande parte delas atuou em algum momento na resistência; a comunidade dedicada ao movimento na mídia social online alcançou seu ápice de seguidores e de uso, com mais de mil e quatrocentos membros. Os confrontos aconteceram em razão dos desmatamentos preliminares para o início das obras e o levante de cercas para delimitar as projeções, em contínuo vai e vem do controle das áreas; uma situação que para todos os presentes nesse período se mostrou sombriamente similar à importância tática de conquista de território em cenários de guerra, muito embora não fosse essa a preocupação indígena – veremos a seguir – de certa forma foi o que viveram.

Ao longo de outubro, do ano de 2011, a situação *in loco* era instável, no plano jurídico, a incerteza do tamanho da área reivindicada pelos indígenas mantinha-se constante, contribuindo para que, no variar dos dias, as projeções passassem por períodos inertes, e outros com ação de trabalhadores. A estratégia dos indígenas mudava segundo essas balizas, sendo necessário em ocasiões que se impedisse o trabalho, sob medida liminar ou não, e em outras que se manifestasse publicamente para o que ocorria ali. O relativo silêncio das mídias locais mobilizou com que o grupo de apoiadores e índios constituísse e divulgasse mídia própria, o que chamava mais e mais pessoas para a causa e tentava conscientizar a população de Brasília.

Perto do fim do mês, a pressão exercida pela mídia alternativa chama a atenção das mídias convencionais, e dois eventos marcam o início do interesse pela questão. Notadamente, atos de violência. O primeiro, transmitido por câmera aérea da Record, por meio de helicóptero, mostra Beatriz, uma das apoiadoras do Santuário, em um momento de disputa contra a colocada de cercas nas projeções, apanhando de um segurança privado da Snake Empresa de Segurança LTDA, contratada pelas empreiteiras. O segundo, um vídeo amador filmado por um dos apoiadores registra o momento em que a segurança privada em uma das projeções agride e rende Xoá, um dos indígenas Fulni-ô residentes do Santuário, enquanto ameaçam de cortar seu cabelo e o algemam e levam em um camburão. O jovem índio não fica muito tempo no poder da segurança, mas a imagem dele rendido por spray de pimenta por cerca de meia dúzia de

seguranças circula pelas mídias sociais na internet e causa comoção na cidade para a forma com que a situação (não) está sendo tratada pelas autoridades. Em um dos atos de conscientização, em que os apoiadores circulam pelos bares e locais movimentados da Asa Norte para conversar com o público e alertá-los da situação, fica claro que cada vez mais pessoas estão cientes do que ocorre na construção do novo bairro, e, mesmo aqueles que não defendem a permanência dos indígenas, mais e mais julgam que o envolvimento da FUNAI e da Justiça deve se fazer necessário para que a resolução não se transforme em violência.

Na madrugada do dia 06 de novembro, as empreiteiras abrem recurso junto a um juiz federal de plantão, alegando a insegurança dos trabalhadores e a posse legítima da área para solicitar proteção da Polícia Militar para o encaminhamento das obras. O juiz expede uma decisão de urgência garantindo tal apoio, e a corporação militar comparece em peso no local no dia seguinte. Doze manifestantes são detidos pela polícia por desobediência na ocasião. Logo no próximo dia, a decisão é cassada, por ser considerada ilegal. O Ministério Público e a juíza encarregada do caso atestam para o uso indevido da litigância por parte das empreiteiras, que não eram partes ou intervenientes no processo, e o mau uso da Polícia Militar, vez que é à Polícia Federal que cabe lidar com situações que envolvem indígenas. Por esse movimento, as empresas Emplavi Incorporações LTDA; Emplavi Realizações Imobiliárias LTDA; Reserva Empreendimentos Imobiliários LTDA; NS Empreendimento Imobiliário Noroeste ISPE LTDA; são autuadas e punidas com multa por litigância de má-fé. Não obstante que a juíza Clara da Mota Santos expede uma decisão de urgência afirmando que “a atuação policial, para além do cumprimento da decisão, somente pudesse se dar a título de flagrante de delitos de outra natureza que não o de desobediência”, ainda sim aqueles manifestantes detidos respondem processo exatamente por esse delito. Pouco tempo depois as mesmas empreiteiras utilizam dos dados recolhidos durante a detenção destas pessoas para processá-las por danos materiais a cercas e utensílios de construção inutilizados das projeções onde ocorreram os embates, em uma clara tentativa de intimidar o apoio à causa, vez que centenas estiveram envolvidas e apenas aqueles que foram injustamente detidos e autuados receberam a título de réus o processo com pedido de multa de mais de duzentos mil reais dos advogados das empresas.

A rotina de apoiadores e indígenas passa a ser moldada de acordo com a situação. A instabilidade deste período exige que a forma de atuação varie dia após dia, em um constante

esforço para manter o território de cinquenta hectares livre de mais invasões ou desmatamento por parte das empreiteiras licenciadas ou da TERRACAP. Apesar de todo o esforço e dos territórios passarem, em questão de dias, da “posse” de um lado a outro, pouco se podia fazer naqueles espaços cuja vegetação já havia sido limpa e o processo de preparação do solo para a construção já houvesse começado. Por motivos muito específicos, essas áreas já eram perdidas, como veremos mais à frente. A focalização do conflito nestes pontos, no entanto, mostrou-se uma estratégia para impedir a abertura de novos espaços e o crescimento da extensão perdida.

A situação ganhou no início do ano de 2012 tal proporção que o conflito direto amansou. Constantes pareceres e pedidos do Ministério Público engordam os autos do processo. A esta altura, tanto a mídia comum quanto a alternativa criada pelo movimento de apoiadores produziram vasto material e um grande número de pessoas e instituições já estava ciente do que se passava nas construções do Setor Noroeste. Independente de qual opinião possuíssem, era impossível negar que os órgãos judiciais deveriam mostrar-se eficazes no intermédio do caso. Foi o que fizeram, de certa forma. Mesmo que ainda sem resoluções finais ou assertivas, e pendendo constantemente para ambos os lados, o conflito passou pouco a pouco do plano físico, *in loco*, para o plano jurídico, em audiências dos processos abertos e reuniões de conciliação. Mesmo com algumas poucas e pequenas invasões, e alguns atentados⁴, a frequência e o número de pessoas não moradoras da comunidade indígena ali caiu drasticamente, e os embates diretos pararam.

Três audiências de conciliação aconteceram no mês de novembro e dezembro, nas quais a FUNAI esboçou propostas de criação de Reserva Indígena para o Santuário e a TERRACAP ofereceu um novo terreno contíguo àquele destinado aos Kariri-Xocó e Tuxá, situado na ARIE (Área de Relevante Interesse Ecológico) Cruls, a Oeste do Santuário. Em cada reunião, o tamanho do território oferecido varia, mas nunca chegando ao aporte de 50 hectares. As reuniões acontecem com a presença de representantes dos povos indígenas, seus advogados, procuradores do Ministério Público, representantes da FUNAI, da TERRACAP e a Juíza Federal Clara da Mota Santos. A agência imobiliária também oferece o transporte da edificação da casa de reza, realizado por especialistas, acreditando ser o cerne da questão. Os indígenas recusam as propostas, bem como também o faz a TERRACAP quando o proposto incluía que o Santuário

⁴ Foram registrados dois incêndios criminosos no cerrado ao redor das moradias dos índios nesse período.

permanecesse no local, deixando claro que sua intenção era unicamente retirar os indígenas de lá. Acontecem também duas inspeções judiciais, em que a juíza e representantes da TERRACAP, do MP, e da FUNAI vão até o Santuário para coletar mais informações sobre o território e verificar as informações contidas nos autos. É importante notar o que se passa na ata da inspeção de 02 de dezembro de 2011 sobre os dados georreferenciais sobre os supostos 4,1815 hectares reconhecidos pela Superintendência de Assuntos Fundiários (SUAF) da FUNAI como o território dos indígenas:

“Iniciou-se discussão acerca da necessidade de se localizar a exata posição das coordenadas referentes ao perímetro de 4,1815 hectares, tendo os técnicos presentes constatado que, à luz das coordenadas referenciadas pela SUAF/FUNAI em 1991, as antigas coordenadas dos 4,1815 hectares medidos pela FUNAI estariam deslocadas em direção à ARIE Cruls, em relação a onde hoje se encontram as edificações do Santuário dos Pajés”.

Também se constata em uma das inspeções judiciais, de 17 de novembro, que a empresa Emplavi também tinha um mapa com pontos referentes que não coincidiam com o local do Santuário; e, muito importante, que diversos pontos de relevância simbólica apontados no Laudo Antropológico “de fato existem e são utilizados como descrito”.

Pouco depois, em Março, a Juíza responsável pelo julgamento do caso, Clara da Mota Santos, expediu uma sentença, o que em termos jurídicos corresponde a uma resolução final⁵. Nela, a juíza retorna a uma proposta de acordo confeccionada pela FUNAI em uma das reuniões de conciliação, que na data foi recusada pela TERRACAP. Versava o seguinte: que o local fosse declarado uma reserva indígena - não uma TI pelo fato de não se encaixar plenamente na definição⁶ - composta por todo o terreno ainda preservado dos cinquenta hectares originais, algo próximo a trinta e cinco hectares; e que as projeções não iniciadas deveriam ser realocadas para não coincidirem com tal área, embora aquelas já em construção fossem garantidas. A notícia foi recebida com grande alegria pelos apoiadores que ainda frequentavam e discutiam diretamente a

⁵ Embora caiba recurso, o que é decidido em uma sentença possui valor de Lei e deve ser cumprido pelas partes ali citadas; só podendo ser revisado sob a avaliação de uma junta de juízes e posterior julgamento de mérito.

⁶ Esta foi a proposta e argumento da FUNAI sobre a interpretação da área segundo a lei de demarcação de terras indígenas, que é incondizente com o proposto no laudo antropológico de Jorge Eremites, último a ser realizado pela FUNAI no território do Santuário dos Pajés.

situação atual do Santuário, mas foi tomada com suspeita pelos indígenas e Santxiê. Essa sentença mantém-se como a palavra final que encerra o conflito no próximo período, remanescendo apenas a apreensão pelos novos caminhos de expansão do bairro, e de cumprimento da decisão por parte do Governo do Distrito Federal, até dezembro de 2013, quando é publicada no diário da União a decisão do juiz Paulo Ricardo Souza Cruz reconhecendo o Santuário dos Pajés como Terra Indígena Tradicionalmente Ocupada, segundo o previsto no Art. 231.

A decisão do juiz, no entanto, restringe a área ocupada tradicionalmente aos meros 4,1815 hectares onde supostamente se encontram as edificações. Tal colocação é, a meu ver, errônea e falha ao que ignora diversos documentos baseados em investigações antropológicas realizadas na área e que apontam para que o tamanho da área fosse o superior, de 50,91 hectares aproximadamente, como a nota complementar do laudo de Jorge Eremites; sem mencionar o fato de que esse valor de tamanho de aproximadamente quatro hectares da área reflete o recibo de compra e venda possuído por Santxiê, argumento pouco relevante para a problemática da ocupação tradicional e que, como ficou claro na inspeção judicial e também foi constatado pelo CIMI em uma tentativa de georreferenciamento, não corresponde à área em que se localizam as residências, fosse essa parte aquela unicamente ocupada tradicionalmente pelos Fulni-ô do Santuário.

Não obstante, a notícia foi recebida com grande entusiasmo pelos apoiadores e apoiadoras envolvidos no conflito, e recebeu grande visibilidade nas mídias sociais. De fato, apesar da controvérsia acerca do tamanho da área, é digno de nota que, em termos simbólicos, constitui uma vitória da resistência indígena frente aos conceitos restritivos do entendimento administrativo sobre terras indígenas e a pressão dos órgãos distritais de gerenciamento da terra e propriedade para a retirada dos indígenas do local. O reconhecimento do Santuário dos Pajés acontece por via jurídica, ultrapassando uma FUNAI desinteressada em resolver suas responsabilidades e preconceitos, e demonstra que terras indígenas tradicionalmente ocupadas e, assim, plenas de seus direitos, podem existir em áreas urbanas.

Já esboçado um pequeno resumo de como se deu o conflito do Santuário dos Pajés, cabe agora traçarmos as trajetórias que levaram todos esses grupos a se encontrar em tal situação, e explicar um pouco mais a fundo como se deu a composição do Santuário e também a história dos povos que ali residem. No caso, foco minha atenção especialmente para o grupo Tapuya Fulni-ô, que é aquele que entende o local como sagrado e que está à frente da resistência.

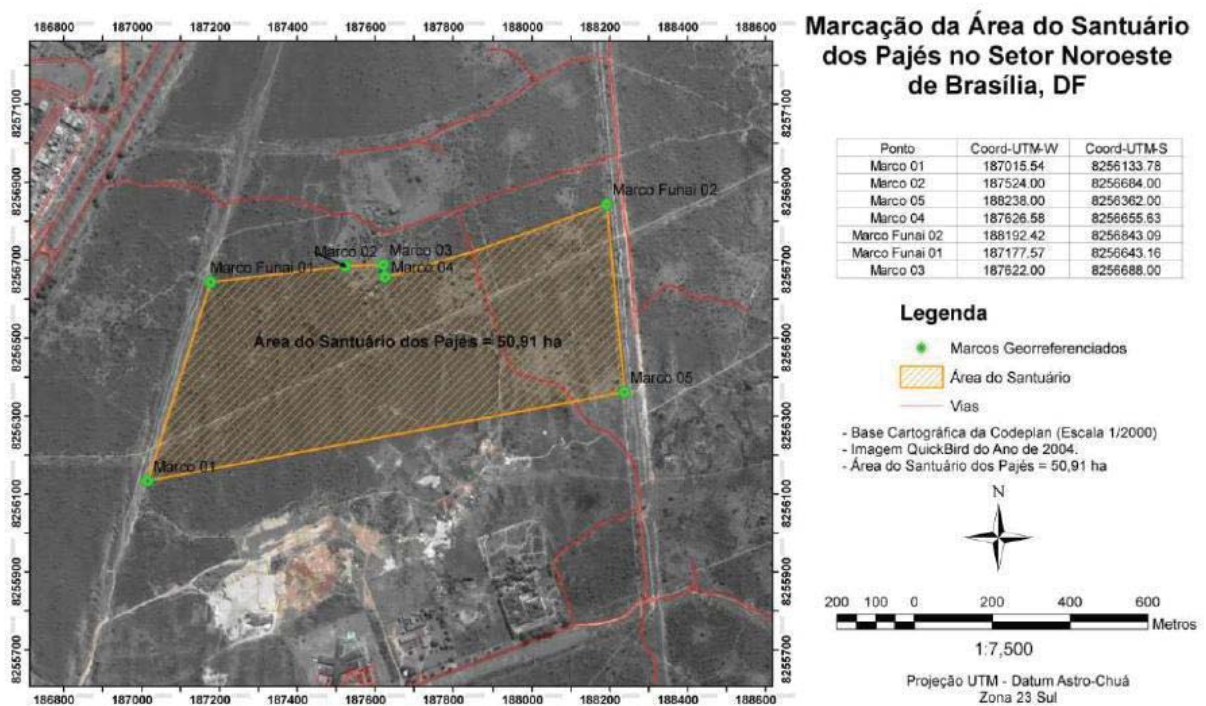
Atualmente no Santuário dos Pajés residem indígenas das mais variadas etnias, Fulni-ô, Guajajara, Kariri-Xocó, Tuxá, Uapixana, Tupinambá, entre outros. Grande parte desta variação vem de índios que se somaram ao Santuário em apoio à causa da resistência, ou que vieram a se alojar no local com o passar do tempo. No geral, vê-se que hoje podem ser divididos em basicamente três grupos: aquele dos Fulni-ô; os Kariri-Xocó; e os Guajajara, sendo que os indígenas de outras etnias podem ser entendidos como *agregados* nestes três grupos.

Na ocasião da construção de Brasília, membros de povos indígenas se somaram a tantos outros como os candangos que migraram em busca de oportunidades de emprego para construir a nova Capital Federal. Dentre estes, alguns trabalhadores eram Fulni-ô de Pernambuco, vindos pelo mesmo motivo dos demais; José Ribeiro, Elói Lúcio, João Carlos Veríssimo (tio de Santxiê) e Antônio Inácio Severo, este último conhecido pelos outros trabalhadores como “índio Juscelino” e pelos demais indígenas como Cacique Zumba. O pajé Santxiê conta que procuraram e estabeleceram um local para exercer sua espiritualidade longe dos olhos brancos, o Santuário dos Pajés. Ainda segundo ele, atual pajé e líder dali, isso aconteceu em 1957. O antropólogo Rodrigo Nacif fala da existência de muitos relatos que atestam a história do Cacique Zumba contada por Santxiê. Um desses relatos é proveniente do arquiteto Carlos Guimarães, que supervisionou as obras durante a construção de Brasília. Ele confirma que os trabalhadores comentavam sobre o hábito dos índios de se ausentarem para praticar seus rituais em algum lugar do cerrado (2008). Ao que tudo indica, este “lugar do cerrado” é o que viria a ser o Santuário Sagrado dos Pajés. A partir daí, o pajé Santxiê é o narrador direto da história do local, tendo-a vivido.

O território do Santuário dos Pajés está situado dentro de uma área maior, referente às antigas dimensões da Fazenda do Bananal, definida ao norte pelo Córrego Bananal; a oeste pela Estrada Parque Indústria e Abastecimento (EPIA); ao sul pelos Setores Militar Urbano (SMU) e de Recreação Pública Norte (RPN) e a leste pelo Parque Ecológico Norte ou Burle Marx; em um total de mais de oitocentos hectares, dos quais perto de cinquenta são entendidos como o Santuário.

Devo a Frederico Flávio Magalhães, que realizou monografia de especialização sobre o tema⁷, grande parte deste apanhado histórico dos primeiros anos do Santuário dos Pajés, os quais uso em conjunto com os relatos de Santxiê.

Figura 3: Localização do Santuário dos Pajés. Fonte: OLIVEIRA; PEREIRA e BARRETO, 2011.



A partir dos anos sessenta, chegaram Dona Maria Veríssimo e suas filhas, também acompanhadas de seus filhos pequenos, e se instalaram na área do Bananal. Logo depois, em

⁷ MAGALHÃES, Frederico Flávio. Terra Indígena Bananal: Territorialização Tapuya. A materialização da presença indígena em Brasília. Monografia de Especialização. Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília. Brasília, 2009.

1969, chega José Mário Veríssimo, Santxiê Tapuya Fulni-ô, junto de seu irmão Towê e a esposa. Os irmãos são filhos de Dona Maria Veríssimo, sobrinhos do pioneiro João Carlos Veríssimo (MAGALHÃES, 2009). Mais Fulni-ô continuam a vir para Brasília e se instalar no Bananal ao longo dos anos setenta, junto com mais indígenas das etnias Tuxá, Guajajara, Pankararu e Kariri. O pai de Santxiê não faz a mudança com sua família, pois já era falecido. De acordo com Stella Ribeiro da Matta Machado, no Relatório de Levantamento Prévio (Instrução Executiva nº 09/DAF, de 27 de novembro de 2003), a migração dos familiares de Santxiê se deu devido ao loteamento das terras indígenas Fulni-ô em Águas Belas, que manteve o padrão de posse privada e individual sobre os lotes, o que resultou em várias famílias de índios não receberem parte da terra. O pajé também relata que uma forte seca na região durante o período foi uma das causas para sua família deixar suas terras em Pernambuco.

Quando da demissão dos empregados na construção da capital, os indígenas do Santuário, no mesmo fluxo que muitos candangos das construções, permaneceram em Brasília. Ocuparam-se com atividades pecuárias para os vizinhos da Fazenda Bananal, campeando gado e conduzindo boiadas para Formosa ou Luziânia (idem) e também em serviços de construção como ajudantes de pedreiro.

Em seguida de seus anos iniciais, o a ocupação dos índios entrou em um estado de submersão no que diz respeito às suas interações com a sociedade circunvizinha, com exceção talvez daquelas pessoas com as quais já mantivessem contato anterior. Os ali residentes tentaram deixá-lo de certa maneira invisível do imaginário e do conhecimento em relação à Brasília e ao governo em geral, durante a ditadura, devido à ameaça simbólica do plano de integração nacional ferrenho e dispositivo buscado pelos militares na época, que significava a absorção das culturas indígenas e sua consequente dissolução. Ao longo desse período, alianças surgiram entre os grupos, marcadamente entre os Fulni-ô e Tuxá, aproximação do qual resultaram casamentos e os primeiros nascimentos no território. Talvez seja devido a essa “submergência” que tantos moradores de Brasília desconheciam a presença de um santuário indígena antes do conflito que povoou as mídias regionais.

Para entender melhor a trajetória do conflito, devemos voltar nossa atenção para os caminhos jurídicos e administrativos pelos quais a questão do Santuário dos Pajés tramitou antes dos conflitos de 2011 e 2012, e como foi abordada neste âmbito paralelo ao movimento de apoio

e as querelas *in loco* que previamente resumi. Veremos que muito do que se viveu ao longo do conflito no território tem como causas repercussões das posturas assumidas pelas agências e órgãos que, em outra linha de ação, também estavam envolvidas com o futuro do Santuário e do bairro Noroeste.

Após o período da Ditadura Militar, em 1996, o Santuário dos Pajés busca a regularização do próprio território, e abre um pedido de reconhecimento de território dominial indígena pela apresentação de um recibo de compra e venda de imóvel de 4,1815 hectares, datado de 1980. O processo é aberto pela FUNAI com a referência Processo Nº 1.607/1996, mas perde-se depois de encaminhado à TERRACAP. Esse é o marco do início da luta dos índios da Fazenda do Bananal pelo reconhecimento de seu território junto à Asa Norte em Brasília, o qual culmina anos mais tarde com a concepção do Bairro Setor Noroeste.

Frente ao pedido, a FUNAI determinou o levantamento antropológico, realizado pelo antropólogo Ivson José Ferreira, com indicação demarcatória da área com dados geográficos, concluído em 15 de maio de 1996. Enquanto o processo tramitava na burocracia do GDF, a Companhia Imobiliária de Brasília (TERRACAP) atual Agência de Desenvolvimento do Distrito Federal, tratava a Comunidade Indígena Bananal como invasora de terras públicas, apesar de ter conhecimento da sua existência “no referido processo encaminhado àquela agência imobiliária do DF, através do Ofício 336/DAF/06, contendo a consulta da FUNAI quanto à necessidade de regularização fundiária do território indígena na área do Bananal. Na TERRACAP este processo foi transformado no de Nº 111.000.628/1997, mas jamais foi devolvido à FUNAI, apesar da solicitação do órgão indigenista federal” (MAGALHÃES, 2009. P. 30). É possível que a isso se dê o desaparecimento do processo de dentro da autarquia. Os índios do Santuário, no entanto, sabidamente ainda preservam cópia do documento.

Pouco se ouve nos anos seguintes sobre qualquer continuidade no processo. Pelo menos desde 1999, a FUNAI sabia da intenção da TERRACAP de “desobstruir” a área, pois que em 22 de janeiro, pelo Ofício nº 95/DAF solicita a agência imobiliária que informe as providências para a regularização do imóvel, ao que, pelo Ofício nº 29 de 29 de janeiro do mesmo ano, o Chefe de Gabinete da TERRACAP responde que providenciará a retirada dos índios. Em 31 de dezembro de 2001, por meio do Ofício nº 492/PRES, o presidente da FUNAI solicitou ao Governador do Distrito Federal a regularização do Santuário dos Pajés, ao que o GDF responde pelo Ofício nº

1193/2002-GAB/PRG de 23 de dezembro do ao de 2002 e o Parecer Técnico nº 127/2002/GLOEM/DLFMA/SUMAM/SEMARH, do dia 14 do mesmo mês, que “o referido empreendimento não se localiza na área do futuro Setor Noroeste”. É neste ano que a Superintendência de Assuntos Fundiários da FUNAI (SUAF) recolhe os pontos de GPS sobre os supostos 4,1815 hectares do Santuário dos Pajés. Talvez não sem porquê, eles vieram a se provar distorcidos para Oeste em relação às residências dos índios. Solicitar ao Governo que regularize a situação do imóvel é, em adiantado, atestar que não se entende o local como uma ocupação indígena tradicional, vez que tal incumbência é unicamente do órgão federal. No entanto, a Fundação nada resolve nos próximos dois anos, levando Marcos Paulo Fróes Schettino a afirmar na Nota Técnica nº 185-P/2003 que “o ato inicial e norteador dado pela FUNAI, sem a devida fundamentação, em delegar para o Distrito Federal a competência pelo reconhecimento do direito à terra requerida pelos indígenas, gerou em cadeia a continuidade do equívoco”.

De novo, em 2003, a FUNAI é solicitada a adotar medidas para a demarcação da área. O Centro Integrado de Operações, Segurança Pública e Defesa Social do Distrito Federal (CIOSPDS) solicita à FUNAI para definir e demarcar a área com o objetivo de garantir a proteção aos ocupantes indígenas do Bananal (relatório CIOSP 008/2002-NPO de 15 de outubro de 2002, encaminhado através do Ofício Nº 1654 / 15.10.2002/GEPLA/CIOSPDS). Desta vez, a Diretoria de Assuntos Fundiários (DAF) da FUNAI determina a realização de estudos e levantamentos da situação fundiária da área ocupada pelos indígenas, realizado pela Antropóloga Stella Ribeiro da Matta Machado, conforme Instrução Executiva Nº 09/DAF de 27 de janeiro de 2003. A Antropóloga apresenta em 18 de junho do ano o seu “Relatório do Levantamento Prévio” e sugere a adoção de providências para regularização fundiária do território da Comunidade Indígena Bananal. Não há registros de encaminhamentos administrativos após o relatório.

A 6ª Câmara de Coordenação e Revisão de Índios e Minorias/ Procuradoria Geral da República (PGR) do Ministério Público Federal (MPF) encaminha a FUNAI, ainda em 2003, a Nota Técnica 185-P/2003, recomendando a adoção de procedimentos administrativos para a Identificação e Delimitação da área ocupada pela Comunidade Fulni-ô no Bananal, como terra indígena tradicionalmente ocupada nos termos do Artigo 231 da Constituição Federal, conforme a análise pericial do Antropólogo Marco Paulo Fróes Schettino. A antropóloga da FUNAI,

Andréia Luiza L. B. Magalhães no seu parecer N° 143/CGID/2003, solicita ao órgão indigenista compor GT de Identificação e Delimitação para a regularização fundiária do território da Comunidade Indígena Bananal, e afirma: “Os Fulni-ô representam os índios citadinos que residem longe de suas aldeias de origem, mas mantém a ocupação de sua área de modo tradicional”.

O processo, ademais das sucessivas recomendações e determinações continua sem posterior encaminhamento, e a TERRACAP, apesar de conhecer da situação daquela comunidade, segue tratando os indígenas como “invasores de terras públicas”, como é possível observar nas entrevistas a seus dirigentes publicadas pelo Correio Braziliense (SCHVARBERG, 2009). Mesmo com todas as recomendações e relatórios ao longo do ano de 2003, todavia, o parecer assinado por Nadja Havit Bindá (045/CGID – 28 de setembro de 2005), desfavorável à demarcação, foi utilizado unicamente e assim a FUNAI arquiva o processo.

Nos anos seguintes, nada consta no âmbito judicial, e se algum processo chegou a lidar com o Santuário dos Pajés, não foi apensado ao que comporta todos aqueles relevantes à questão. Então, em 2008, o antropólogo da FUNAI, Rodrigo Thurler Nacif, no seu “Parecer Histórico e Antropológico sobre os Indígenas da Reserva Bananal”, conclui pela adoção de medidas legais para a proteção do modo diferenciado de ocupação do território da Comunidade Indígena do Bananal. Este é o último capítulo do processo legal para a demarcação do território antes do conflito, já em meio a um clima de tensão entre a comunidade indígena e a perspectiva da construção do bairro Setor Noroeste, então anunciado freneticamente⁸.

Em 24 de janeiro de 2008, a Procuradoria regional dos Direitos do Cidadão no DF instaurou o procedimento administrativo, posteriormente convertido em Inquérito Civil Público, pela portaria PRDF/MPF n° 332/2009. No mesmo ano, tenta-se estabelecer dois Termos de Ajustamento de Conduta (TAC), para melhor gerenciar as tensões. O primeiro – de 17 de julho - entre MPF, IBRAM e GDF, tinha por objetivo “assegurar a compensação das condições de moradia (...) através da destinação de área alternativa pela TERRACAP”. O Segundo TAC, 006/08 de 01 de agosto entre MPF, IBAMA, GDF e TERRACAP, um pouco menos específico, tinha por objetivo assegurar os direitos de moradia e a locomoção para nova área de maneira

⁸ Só no período do final de 2007 e início de 2009 o Correio Braziliense noticia o Noroeste por trinta e oito vezes (SCHVARBERG, 2009).

respeitosa, caso fosse essa a opção final. A FUNAI não assinou qualquer um dos termos, e por isso eles foram anulados. No fim do ano e início do próximo, registram-se atentados contra o Santuário dos Pajés. A oca de Cláudio é demolida por agentes do SIVSOLO/TERRACAP, e a casa de Towê é incendiada, o que faz com que ele deixe a área, juntamente com as mulheres e crianças, em direção a Águas Belas, receosos com as ameaças e o perigo da situação. Assim, a PRDF e o IBAMA expedem Recomendação à FUNAI, de números 05/09 e 04/09, para que se posicione nas mediações.

O documentário *Sagrada Terra Especulada*, de direção de Zé Furtado e produção do Centro de Mídia Independente (CMI), mostra que nesta época agentes da TERRACAP vão ao Santuário na tentativa de convencer os indígenas a se mudarem do local. Obviamente, os indígenas se mostraram irredutíveis e a visita apenas demonstra o interesse irredutível da agência em um bairro de alto luxo, e não em uma terra indígena.

Reabertos processos sobre o Bananal, nesta época acontece uma das maiores controvérsias administrativas da FUNAI, o Parecer Técnico nº 34/CGID/DAF de 15 de maio de 2009, assinado por Juliana Gonçalves Melo e Leila Burger Sotto-Maior. O documento se embasa no Parecer de Rodrigo Thurler Nacif e no Relatório de Stella da Matta Machado, ignorando os trabalhos de Marcos Paulo Fróes Schettino e Andréia Luiza Magalhães sob a alegação de que manifestam posicionamento ideológico frente à situação. Porém, o parecer se utiliza dos dois trabalhos deturpando suas conclusões, afirmando que as informações colhidas em seus relatórios mostram ser impossível o entendimento da área como uma ocupação indígena tradicional, muito embora ambos afirmem o contrário, que sim, a área pode ser reconhecida como tal.

Diante do fato, os antropólogos Marcos Paulo e Rodrigo escrevem réplicas condenando o uso equivocado que o parecer faz dos documentos. Nacif afirma claramente ao concluir que: “Portanto, não justifica afirmar que os pareceres não encaminham propostas de estudos de identificação, essa afirmação não é verdadeira”. Não obstante, o Parecer nº 34 passa a ser o principal documento utilizado pela FUNAI para expor e defender seu ponto de vista, como podemos perceber dois anos depois quando o então presidente da Fundação, Marcos Augusto de Freitas Meira, alude apenas a esse Parecer, corroborando suas conclusões, ao responder por meio do Ofício 440/Pres-Funai à Deputada Federal Manuela D’Ávila, na época Presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados. Em verdade, parece que o

alto escalão da FUNAI já detinha essa postura interpretativa acerca do Santuário dos Pajés, pois um ano antes do parecer nº 34, Maria Auxiliadora Cruz de Sá Leão, Diretora de Assuntos Fundiários, já aludira no Ofício 577/DAF, em resposta à Procuradora da República Luciana Lourenço Oliveira, que o Relatório de Levantamento Prévio de Stella Machado não caracteriza a área Bananal como terra de ocupação tradicional, da mesma forma equivocada como seria posteriormente colocado no Parecer.

Anos após a abertura do pedido de reconhecimento, mesmo com todos os trâmites do processo jurídico, a área do Santuário dos Pajés, também conhecida judicialmente como Fazenda Bananal, continuava sem demarcação ou qualquer encaminhamento no sentido de sua regularização. Tal omissão possibilitou a aprovação do Plano Diretor de Ordenamento Territorial – PDOT em 2009, durante o governo de José Roberto Arruda. Até então o projeto estava parado, sem receber encaminhamentos nos governos de Cristóvão Buarque e Joaquin Roriz. No plano revisado, inicia-se o bairro Setor Noroeste. A própria votação do Setor Noroeste figura repleta de controvérsias, entre outras várias, até mesmo acusações de corrupção.

O Setor Oeste Norte, previsto por Lúcio Costa no plano “Brasília Revisitada” nunca chegou a existir, e certamente não irá. Junto de seu irmão, Oeste Sul, a proposta inicial foi deturpada em nome da especulação imobiliária do Distrito Federal. Renomeados, os Setores Noroeste e Sudoeste, é difícil afirmar que guardam de sua proposta original mais que sua localização geográfica. O Setor Oeste Norte foi inicialmente previsto por Lúcio Costa como um espaço de expansão de moradias para classes C, D e E, já que a população do DF crescia além do esperado e novas áreas de moradia deveriam ser criadas “se necessário for”. Não é assim que o bairro foi previsto no novo PDOT, entretanto.

O plano de bairro que foi instalado em Brasília é de um total de mais de quinze mil unidades de imóveis, com capacidade para abrigar até sessenta mil pessoas, em um total de

duzentos e vinte edifícios residenciais, além de 198 prédios comerciais; tudo isso em um terreno de 825 hectares (PENHAVEL, 2013).

A localização do bairro projeta-se sobre o território do Santuário dos Pajés, e por isso afirmo que a aprovação do projeto só se fez possível devido à morosidade do processo de demarcação. Então começa o longo conflito fundiário, marcado por indiferença dos órgãos públicos e atentados aos direitos indígenas e humanos. A TERRACAP (Companhia Imobiliária de Brasília) loteou os primeiros cinquenta e cinco lotes no terreno, no dia 29 de janeiro de 2009, e vendeu-o a diversas empreiteiras e construtoras para que construíssem os edifícios do bairro previsto para ser de alto luxo, em um montante total de quinhentos e trinta e sete milhões de reais. Ao final dos loteamentos licitados no Setor Noroeste, o valor negociado das terras no mercado imobiliário alcançou aproximadamente setecentos e quarenta milhões de reais.

Com um valor tão alto, e a promessa de que o preço de venda metro quadrado dos imóveis ultrapassaria o montante de dez mil reais, é possível visualizar o interesse dos setores ligados à construção e à especulação imobiliária. Certo é que são exatamente estes setores que impulsionam a apresentação do Noroeste para a cidade e o *lobbying* para que ele fosse aprovado. O projeto do Noroeste foi apresentado ao Governo do Distrito Federal pela ADEMI – Associação dos Dirigentes de Empresas do Mercado Imobiliário, na época em que Paulo Otávio era seu presidente. Notadamente, é na gestão de José Roberto Arruda, com o próprio Paulo Otávio como vice-governador, que a proposta do Noroeste avança e ganha realidade. O antigo presidente da ADEMI e ex-vice-governador do Distrito Federal é notoriamente um dos maiores empresários do campo imobiliário do Brasil. O ex-governador Arruda também possui ligação com o setor de empreendimento imobiliário, ele começou sua carreira política na direção da NOVACAP no fim dos anos 70, órgão predecessor da TERRACAP na gestão de terras em Brasília (FURTADO, 2011).

Conjecturas à parte, através da operação Caixa de Pandora da Polícia Federal, autorizada pelo Supremo Tribunal de Justiça, sabe-se que dezoito deputados distritais da base do Governador Arruda receberam quatrocentos e vinte mil reais de propina para aprovar o Plano Diretor que previa o Setor Noroeste como idealizado pelo governo de Arruda e Paulo Otávio, no esquema que ficou conhecido como “Mensalão do DEM” (FORTES, 2010).

“(…) uma vez consolidados os grupos interessados na especulação imobiliária, instaura-se o fenômeno da falsa escassez de terras, justamente o fator mais abundante da área. O resultado é que aumentam desproporcionalmente os preços da terra urbana, alimentados por um urbanismo seletivo, fazendo aparecer sintomas das cidades subdesenvolvidas.” (PAVIANI & GOUVÊA, 2003).

De terra e de identidade

Ninguém fabrica a terra, pra vender a terra. Porque pertence a nossos ancestrais, patrimônio do Grande Espírito. Santxiê – Sagrada Terra Especulada (Zé Furtado, 2011).

A relação dos povos indígenas com a terra é sabidamente diferenciada. Exatamente por esse motivo, a legislação que regulamenta a posse indígena sobre a terra é específica, não se confundindo com o conjunto legal destinado à propriedade civil comum. Neste capítulo, iremos esmiuçar como o tratamento às terras indígenas está escrito, e de que forma isso se deu no caso do Santuário dos Pajés. Veremos como a FUNAI faz uso das categorias de ocupação da terra; como os índios ali se estabelecem e o que a área significa para eles; e como a terra é tratada em Brasília, pelos agentes imobiliários envolvidos na cena, as empreiteiras privadas e sua contraparte pública, a TERRACAP. Conto com a ajuda da dissertação de Thaís Brayner, de título “É terra indígena porque é sagrada: Santuário dos Pajés – Brasília/DF” (2013), para discutir a territorialidade inscrita na identificação do grupo Fulni-ô ao local do Santuário dos Pajés. E também a dissertação de Pedro Penhavel, “Urbanização por expropriação: o caso do Setor Noroeste (Brasília-DF)” (2013), para entender melhor como se dá o interesse e a concepção do espaço enquanto bairro urbano, o Setor Noroeste, assim como as considerações que trazem sua implementação.

O conceito de *espaço*, a partir do entendimento de Lefébvre, ultrapassa uma dimensão meramente formal e física e assume uma posição dialética com a *ação* – o *espaço vivido* -, sendo, portanto, indissociável à *prática social* (2008). O espaço caracteriza-se como a condensação espontânea e contínua das relações sociais, constantemente (re)estruturado de acordo com suas determinadas lógicas. Dessa maneira, o espaço pode ser entendido como um *produto* específico de cada sociedade, de modo que a produção do espaço se configure como um reflexo dos seus respectivos modos de produção e reprodução social.

No entanto, não se pode entender o espaço qualquer mercadoria ou produto dada a sua condição de *meio* ou *mediação* (IDEM), na medida em que o espaço não somente é receptáculo, mas

participa como *agente ativo* da dinâmica social influente nas próprias dinâmicas sociais que abriga e das quais é produto, pois “reproduz em si objetos materiais e relações sociais” (CHAGAS, 2013) mas também possui um caráter material próprio. Em outras palavras, o espaço tem a capacidade de incorporar e gerar subjetividade, e, logo, “não pode ser compreendido como um meio livre de intenções. Ao ser apropriado por um grupo dominante, ele passa a ser usado como instrumento para imposição de normas e valores (de forma dissimulada ou não) e é, portanto carregado de ideologia” (IDEM). Dessa forma, para Lefébvre, o espaço e a sua própria capacidade de fazer transbordar uma determinada subjetividade são apropriados e definidos constantemente pelas variáveis relações de poder, constituindo-o como *território* (SOUZA, 1995). Deve-se compreender, sobretudo, que o espaço é apropriável e manipulável, carrega em si e interage com elementos da sociedade que o estrutura.

Na lei, regularização de terras indígenas conta com um processo de cinco fases: identificação; delimitação; demarcação; homologação; e registro. Ocorre desta forma, pois, que o entendimento legal do que são as terras indígenas é respaldado por um “direito originário”, ou seja, elas são terras indígenas pela ocupação que os índios dela fazem, cabendo à União apenas o dever de reconhecê-las enquanto tal e protegê-las de ameaças. Para tanto, entende-se que são terras indígenas aquelas as quais os grupos indígenas ocupam de maneira tradicional, i.e., conforme seus usos, costumes e tradições, condizendo assim com o quesito da originalidade de seu direito sobre elas. As terras reconhecidas desta forma são as chamadas “terras tradicionalmente ocupadas” previstas no art. 231 da Constituição Federal de 1988.

A etapa da identificação é realizada pela criação e o trabalho de um grupo técnico multidisciplinar através da publicação de portaria do presidente da FUNAI. A delimitação, por sua vez, acontece por publicação da Portaria Declaratória do Ministro da Justiça. Ambas as instâncias contam com a ida a campo de um grupo de trabalho, embora sejam os dois de natureza e objetivos diferentes. “No contexto da identificação e delimitação, o ‘campo’ passa a ser concebido como uma ‘investigação *in loco*’ ou ‘levantamento’, que em nada se assemelha a uma co-residência. É uma análise das circunstâncias sociais e políticas para avaliar a possibilidade de o mapa virtualmente esboçado [da terra indígena] vir a se concretizar, e não um estudo preliminar com vistas à construção desse mapa” (TEÓFILO DA SILVA. In BARRETTO FILHO & SOUZA LIMA, 2005. p 251).

“Aqui não se trata de conceito de propriedade, domínio ou posse como bem material, mas habitat de um povo, pois o que interessa à Constituição são os aspectos culturais de seus habitantes. Somente a relação diferenciada com a terra é capaz de garantir a identidade indígena.” (MAGALHÃES, 2009. P. 38).

Existem, no entanto, mais dois tipos de terras indígenas abarcados na legislação brasileira, que versam sobre aqueles territórios que não se enquadram na categoria acima. São as reservas indígenas, e as terras dominiais indígenas. As reservas indígenas se caracterizam por espaços reservados ao uso, por indígenas, de variadas formas, por meio da doação da terra à União por parte do estado onde se situa a reserva. Já as terras de domínio indígenas são terras de posse indígena adquiridas segundo a legislação civil comum relativa à propriedade fundiária, são aquelas compradas ou mesmo adquiridas por meio de usucapião.

Em janeiro de 1996, a reformulação do procedimento de regularização pela Portaria Nº14 e o Decreto nº 1775/96, abriram a possibilidade aos não-índios contestarem os trabalhos de identificação e delimitação promovidos pela Funai.

“O entendimento restritivo da definição constitucional de ‘terras tradicionalmente ocupadas pelos índios’ consolida-se na norma jurídica como conceito consubstanciado, ‘em conjunto e sem exclusão’, pelas ‘quatro situações previstas no inciso 1º do artigo 231 da Constituição’ (...) quais sejam: (1) as áreas habitadas pelos índios em caráter permanente; (2) as áreas utilizadas para suas atividades produtivas; (3) as áreas imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar; (4) as áreas necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.” (BARRETTO FILHO & SOUZA LIMA, 2005. P 124).

Ademais da alocação de tais pontos agir em função de especificar um pouco a noção abstrata do que se entende como uma terra indígena, e logo, o que deve ser observado pelo antropólogo dedicado a tal tarefa, é difícil ignorar uma margem funcionalista na disposição destes quesitos de avaliação. É, em última instância, tomado como um pressuposto que o uso tradicional de uma terra, segundo sua concepção indígena, corresponde necessariamente com tais características fundamentais, mesmo sendo elas de tamanha abrangência como a que se propõe. Por outro lado, essa determinação atualiza dois modelos: primeiro, entende a propriedade no

sentido “civilista”, segundo o qual a “posse” de um território manifestar-se-ia pela presença de edificações e áreas de cultivo permanente como vitória cultural sobre a natureza; segundo, pressupõe a centralidade da habitação de forma funcional e concêntrica (urbanista). Tudo isso resulta em um entendimento de que terras tradicionais indígenas apenas poderiam ser aquelas terras utilizadas como moradia, mais especificamente segundo o modelo de aldeamento difundido ao longo do período colonial. “A terra indígena ‘hiper-real’ seria assim uma invenção do Estado nacional que encontra sua ressonância na imagem ambigualmente romântica e depreciativa do ‘índio hiper-real’.” (TEÓFILO DA SILVA. In BARRETTO FILHO & SOUZA LIMA, 2005. p 252).

No entanto, essa conjectura advém necessariamente de uma interpretação conservadora da lei, sendo outras possíveis. Esta exposição é interessante para o estudo do caso do Santuário dos Pajés precisamente porque o processo legal esbarrou com essa mesma problemática por diversas vezes e durante muito tempo. Podemos perceber pela visão defendida pela FUNAI ao longo dos autos que esta admitiu como relevantes aqueles pareceres que adotaram tal posição, conquanto que desacreditou todos os outros que expunham diferentes argumentos sobre a interpretação do que é plausível de ser reconhecido como terra indígena. Rodrigo Nacif e Marcos Paulo Fróes Schettino atestam para tal postura, acusando a FUNAI de gerir o processo de forma ideológica, expondo o que seria uma postura difundida em certos setores da administração pública (Parecer nº 99/MPF).

O conceito de “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios” resultou de uma solução de meio termo no político da forjadura da lei, entre as posições polarizadas de “terras (simplesmente) ocupadas pelos índios”, proposta indigenista; e “terras permanentemente ocupadas”, sugestão dos antagonistas ao conceito mais amplo. Fosse essa segunda categoria aquela que compõe a letra da lei, excluiria parcela significativa dos povos indígenas de compreensão e abrangência. Assim, a solução retórica foi a de “terras tradicionalmente ocupadas”, sobre o que diz Barretto Filho: “Advérbio ambíguo, que transita entre o tempo e o modo, fazendo ecoar ao mesmo tempo a ideia de imemoriabilidade e a noção de modo de ocupação” (BARRETTO FILHO & SOUZA LIMA, 2005, p 121). É um problema conceitual grave que congela a ocupação legítima de terras indígenas ao passado, “conjunto fixo, imutável e fossilizado no tempo, de regras, condutas e crenças coletivas de determinado grupo,

impermeáveis à história e à dinâmica características dos processos socioculturais e ecológico-adaptativos (Idem).

Como o autor coloca, a Portaria 14 pode ser subvertida, e mais, deixa ela mesma lacunas para que isso ocorra, em um campo suscetível à ação política de interesses governamentais. Finalmente, a Portaria coloca o resultado do estudo de identificação sempre na situação de ser contestado (IBID.). São essas mesmas lacunas, reforçadas pela ambiguidade que o termo “tradicionalmente” traz, que permitem aos administradores usufruir de relativa liberdade corporativa na sua prática, que aproveitam no sentido de realizar suas preferências ideológicas. Vez que a ambiguidade entre a ideia de tempo e modo, como esclarece o autor, reflete uma ambiguidade entre uma leitura conservadora e outra não. Na prática, a vagueza do termo reluz uma ontológica faca de dois gumes, por um lado, o termo amplo resguarda de certa maneira a multiplicidade das experiências indígenas com suas terras; por outro, permite a administração interessada que manipule o discurso segundo quesitos já ultrapassados pela antropologia, para deslegitimar requisições de identificação.

No âmbito internacional, o Brasil é signatário da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Este documento versa sobre a relação dos estados nacionais para com seus povos autóctones, em especial no que diz respeito a projetos nacionais ou regionais que venham a lhes causar algum tipo de impacto. Segundo a Convenção, todo projeto deve passar pelo conhecimento dos povos afetados, e os impactos devem ser levados em consideração. Chama-se isso de direito de consulta dos povos, e ele está descrito nos artigos nº 6 e 7:

Art. 6º 1. a) “Consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados (...)”.

Art. 7º 1. “(...) esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente”.

Não obstante a assinatura deste tratado internacional, Henyo Barretto observa que: “A participação do(s) grupo(s) indígenas envolvido(s) é reduzida e limitada, no artigo 2º [da Portaria nº14], a uma mera ‘manifestação’, cujo conteúdo deverá ser registrado pelo GT (...) O GT, por sua vez, poderá acolher ou rejeitar, total ou parcialmente, a manifestação do grupo”

(BARRETTO FILHO & SOUZA LIMA, 2005. P 128). Logo, apesar de estarem garantidos no direito de consulta dos povos “participar da formulação, aplicação e avaliação” dos planos suscetíveis de afetá-los, estranhamente sua participação nos processos de identificação das próprias terras indígenas é severamente limitado a uma “manifestação”, cabendo aos técnicos envolvidos no Grupo de Trabalho escolher como lidar com a opinião dos índios.

“Por que você não pode criar identidade, ou você nasce com ou você não é nada!” – Santxiê. Anotação de campo. 21 de outubro, 2011.

O povo que hoje se conhece como a etnia indígena Fulni-ô possui sua trajetória histórica similar a tantos outros povos indígenas da ocasião da chegada dos europeus ao Brasil, relacionada intimamente com esse fato, bem como com a própria constituição do que seria tal projeto nacional brasileiro. É uma história de expulsões, migrações, resistência e contato interétnico. Hoje, a maioria dos Fulni-ô reside na aldeia de Águas Belas, em Pernambuco, conjugada à cidade vizinha de mesmo nome.

Entendo por contato interétnico todo o conjunto de relações históricas entre povos culturalmente distintos, seguindo a concepção de *situação histórica* de João Pacheco de Oliveira (1994). Esta concepção não é, no entanto, vazia de problemas. Como suscita o autor, logo a multiplicidade de formas e significações com que a interação cultural ocorre não condiz com sua conceituação; e é exatamente desta forma que utilizo esse termo para a análise da história Fulni-ô e do conflito do Santuário dos Pajés. Antes uma categoria de um conjunto de situações que um conceito essencial sobre esse conjunto. Para as intenções aqui presentes, cabe suscitar um pouco da história de contato que lhes diz respeito, tanto de suas migrações, a formação da aldeia de Águas Belas, dos seus movimentos cosmológicos de resistência, e a presença de alguns deles no Distrito Federal, no Santuário dos Pajés.

De acordo com os indígenas do Santuário, mais especificamente do conhecimento do pajé Santxiê⁹, e da bibliografia dedicada, os Fulni-ô advieram de povos que se uniram e assumiram esse nome, após a instalação do Posto Indígena General Dantas Barreto, pelo SPI, em 1924 (DANTAS, 2011). O pajé fala em um tempo memorial, mas não datado, sobre as migrações dos povos Jê saindo do cerrado, em fuga da colonização, em direção à Amazônia, e à caatinga nordestina. Dentre aqueles com esta última como destino, cinco povos pertencentes a uma organização (ou confederação, como diz Santxiê) relacional que ele chama de Tapuya¹⁰: Karapotó, Kaiaté, Garanhas do Piauí, Carijó e Carnijó, sendo que considera os dois últimos como um mesmo povo com dois nomes. Estes remanescentes dessa estrutura organizacional intertribal cujas características permanecem um mistério para a história, enfraquecidos e reduzidos em número, juntaram-se para formar o povo Fulni-ô.

Detalhes mais específicos sobre esse processo são obscuros, visto que embaso este curto relato apenas nas informações passadas a mim por Santxiê, carecendo de referencial etnohistórico, bibliográfico e historiográfico que disso aborde. No entanto, existem pontos de congruência com alguns conhecidos trabalhos sobre as migrações dos povos indígenas ao longo do período colonial. Primeiramente, a paulatina, mas constante, incursão de ocupação rural e bandeirante do Brasil português rumo ao Oeste que empurrou tanto os povos Tupi-Guarani para fora da faixa litorânea que antes ocupavam, em direção ao interior, como pressionou a expulsão daqueles povos que no interior já moravam, os chamados tapuios.

O termo “tapuio” aqui se refere ao modo pelos quais os portugueses e os povos tupis litorâneos chamavam os povos arredios do interior do Brasil, os quais não falavam idiomas do tronco Tupi-Guarani, e que por estes últimos eram assim chamados: tapuios, tapuias, tapuyos ou tapuyas. Hoje se crê que se tratavam em sua maioria de povos do tronco Macro-Jê, embora essa teoria não negue a generalização de etnias das mais variadas sob o signo do mesmo termo. A escolha do Pajé Santxiê em assumir o etnônimo “Tapuya Fulni-ô” (ver nota) como seu sobrenome não se fundamenta por essa trajetória histórica, mas não é, com certeza, nenhuma coincidência. Em sua visão, a resistência que protagoniza no Santuário dos Pajés envolve-se com

⁹ Não ignoro que este conhecimento é, com certa certeza, dividido entre os outros indígenas do Santuário, mas me foi confiado por via de Santxiê. É a ele, por sua liderança e seu status de pajé, que coube a transmissão da maioria da informação entre os apoiadores do Santuário, e também a mim.

¹⁰ Sobre o etnônimo “Tapuya”, ver a dissertação de mestrado em antropologia de Thais Brayner, “É terra indígena porque é sagrada: Santuário dos Pajés – Brasília/DF” (2013).

um esquema histórico de resistência indígena como um todo, tanto nacional, como até internacional, latino-americano. É uma questão de identidade relacionada a todos os povos indígenas brasileiros como um povo semelhante, da mesma forma que interpreta as etnias que já residiram em Brasília, e marcam o Santuário arqueologicamente, como seus ancestrais¹¹.

É esse contexto que Santxiê escolhe como início referencial quando descreve a história de seu povo. Liga ancestralmente os Fulni-ô com os tapuios pressionados para fora de suas terras de residência (não chamo de nativas, pois o Pajé nos lembra de que, à época, os povos que constituíram os Fulni-ô eram seminômades¹²), em um constante que os leva do cerrado ao seu destino final, a caatinga de Pernambuco. A partir daqui, posso fundir a história contada oralmente por Santxiê com um trabalho realizado por Mariana Albuquerque Dantas, que estuda sob o viés da antropologia histórica o processo de constituição da aldeia e da cidade de Águas Belas, chamado “Estratégias indígenas: dinâmica social e relações interétnicas no aldeamento do Ipanema no final do século XIX”, e publicado na coletânea *A presença indígena no Nordeste*, de organização de João Pacheco de Oliveira (2011: 413-446).

O aldeamento do Ipanema, ou Panema, é o precursor da aldeia e da cidade de Águas Belas. Chamado assim à época dos aldeamentos missionários, passou a ser conhecido como aldeia de Águas Belas depois de sua reconstituição em 1924, após a extinção em junho de 1871, baseada na legislação vigente do Diretório Pombalino de 1757, e a Direção de Pernambuco, de 1758 (Idem, p 432)¹³. Segundo a autora, ele foi constituído por “fluxos diversos de populações que habitavam a região”, em meados do século XVIII, populações essas “Carnijós, Carapotó e Xocó”. Ela não esclarece, no entanto, se esses povos se reuniram para formar um mesmo povoamento, ou se apenas alguns deles, mas segue ao longo do texto referindo-se aos índios do Ipanema como Carnijós. Não sem motivo, vale perceber que dois deles combinam com aqueles referidos por Santxiê como formadores do povo Fulni-ô.

¹¹ Para esclarecer a divisão entre a que me refiro quando uso dos termos similares, estabelecerei a partir de agora o uso do termo “tapuios” para os povos assim chamados ao longo do processo colonial, residentes do Brasil interiorano; e “Tapuya” quando me referindo à identificação étnica dos indígenas do Santuário dos Pajés. Devo ressaltar, no entanto, a existência da comunidade indígena do Carretão, que detém também o etnônimo “Tapuios”, localizada no Goiás (ver da Silva, Cristhian. 2002. E Almeida, Rita. 1985).

¹² Esta referência de Santxiê condiz com a análise arqueológica da ocupação indígena no Planalto Central: “Parece que índio algum vivia em permanência nestas chapadas do Distrito Federal (...) [os restos arqueológicos] parecem referir-se, em sua maior parte, a acampamentos de caça e pequenas roças” (BERTRAN, 2011. P65).

¹³ Para mais informações sobre o contexto da constituição, extinção, e reconstituição da aldeia de Águas Belas, ver DANTAS, M. In PACHECO DE OLIVEIRA, 2011: 413-446.

Assim, a autora segue sua análise do contexto e reviravoltas políticas em torno do aldeamento, e nos fornece uma visão interessante sobre a permanência do território e a ação política dos Fulni-ô, então Carnijós. Mesmo frente à extinção do aldeamento, consequente da ação de posseiros sobre as terras, e de complexos encadeamentos políticos no povoado, os Carnijó continuaram a ser organizar enquanto um grupo, residir na antiga área que os pertencera de direito, bem como a serem reconhecidos como “os índios da antiga aldeia do Ipanema”. Este fator, junto à realização do ritual do Ouricuri (relatado sem maiores esclarecimentos em documentação dos anos 1864, 1905 e 1911), revelou-se crucial para que posteriormente eles pudessem ser reconhecidos como um povo indígena, e seu território, tanto quanto possível, restituído. A autora levanta documentos históricos para mostrar como, durante esse período, os Carnijós realizaram alianças políticas, influências com as instâncias de poder na cidade de Águas Belas, para mobilizar o tema do aldeamento enquanto um assunto e uma problemática política que por várias vezes entra em pauta no jogo político municipal. Isto deixou a questão da extinção do aldeamento do Ipanema em aberto e, mesmo que já efetuada juridicamente, o manteve vivo.

O Ouricuri é o principal ritual religioso Fulni-ô. Acontece todo ano, entre os meses de agosto a outubro, e se estende por semanas. O pouco que se sabe sobre este ritual é que acontece no sítio do Ouricuri, distante poucos quilômetros da cidade e da aldeia de Águas Belas, e que tudo o mais referente ao ritual permanece um interdito para qualquer um que não seja um Fulni-ô, e um segredo mantido pelos membros da etnia. Santxiê conta que o ritual nem sempre foi segredo, mas que torná-lo assim fez parte de uma estratégia de manutenção da cultura e identidade frente ao *branco*, que inclui também a manutenção da língua Yathê. É certo, posteriormente, que o segredo se projetou sobre toda a cosmologia Fulni-ô, e seus membros não revelam detalhes sobre ela para ninguém que também não partilhe da etnia: o ensino dos jovens acontece, majoritariamente, durante o Ouricuri; bem como o ensino do idioma, que figura como o único de idiomas indígenas nordestinos ainda vivo e ativo. É possível dizer que essa extensão do segredo para a cosmologia seja continuação da estratégia política de proteção, mas não tratarei mais deste tema neste trabalho segundo combinado com a comunidade Fulni-ô do Santuário dos Pajés.

De qualquer maneira, Mariana Albuquerque Dantas (2011) ressalta que a realização deste ritual é um dos fatores que influenciaram para a possibilidade da reconstituição do aldeamento

do Ipanema, por suscitar uma prática cabível de ser entendida como “tradicional” de indígenas, assim como a permanência destes no local do aldeamento, mesmo quanto estava ele juridicamente extinto.

“Dito de outro modo, a permanência num território específico e a realização de um ritual, tal como relatado na documentação do início do século XX, sugerem a existência de elementos internos de coesão ao grupo Carnijó que contribuíram para o seu reconhecimento como coletividade em face do Estado brasileiro, culminando com a implantação do Posto indígena General Dantas Barreto, em 1948” (IDEM).

A continuidade destas ações dos Carnijó foi um ato deliberado e político de manutenção da sua identidade indígena, em um sistema relacional com a cidade de Águas Belas e o Governo de Pernambuco em que se entendem como indígenas de acordo com o contexto situacional em que se encontram. Contexto esse que está permeado pela lógica histórica de seu contato. (PACHECO DE OLIVEIRA, 2011).

“(...) esses índios aprenderam a flexibilizar suas ações, relações e culturas, de modo a interagir de forma efetiva na localidade em que viveram, sendo preciso entender a mistura como aspecto constitutivo de sua identidade” (DANTAS. In PACHECO DE OLIVEIRA, 2011:444).

Apesar da reconfiguração das terras Fulni-ô em Águas Belas, sua delimitação é feita de maneira que os lotes são distribuídos individualmente para as famílias, de acordo com o modelo ocidentalizado de propriedade privada de imóveis. Ainda, o território utilizado para isso é embasado na comarca de terras inscrita na doação feita pela Carta Régia, em 1705, em muito já defasada com a ocupação da época, o que deixa diversos índios e suas famílias sem a propriedade de nenhum lote e partes importantes da área indígena de fora da demarcação, como o seu cemitério.

Segundo os dados da Associação Nacional Indigenista (Anai), em 2011 a situação do processo de reconhecimento da Terra Indígena Fulni-ô era o de terra tradicional em regularização, em fase de identificação. É de membros desse povo, hoje habitantes da capital federal, que se trata esta monografia, vemos como traços reconhecíveis na resistência do Santuário dos Pajés encontram-se firmados em contextos históricos longos e interligados, que

nos levam remissivamente até Pernambuco e nos mostram a trajetória de resistência Fulni-ô como uma característica tradicional de sua existência.

Já esboçamos em parte o que é o Santuário Sagrado dos Pajés, como se deu sua constituição e resumidamente sua história, sabemos onde se localiza, quais grupos o habitam e como se deu este conflito que aqui nos interessa. Entretanto, ainda não nos é possível, com este pequeno abarcado de dados, compreender os significados mais profundos e os motivos pelos quais os indígenas não estão dispostos a deixar o local, ou entender que tipos de relações ali existem, entre os grupos e o território. Não é minha intenção, deixo claro, responder a estes questionamentos, o que presumo que seja em certo nível impossível, mas julgo que devemos nos enveredar tão a fundo quanto possível e desejável na descrição do local, se nos propomos à tarefa de interpretar o conflito em termos de narrativas e discursos simbólicos e significantes.

O Santuário, como o próprio nome sugere, é um local sagrado para os indígenas dali. É a partir deste ponto que devemos seguir com nosso olhar sobre aquele território. A sacralidade do espaço é eminentemente a base de toda a significação por trás de sua importância para os indígenas. Não por acaso contém o vocábulo na versão estendida do nome pelo qual é conhecido: Santuário Sagrado dos Pajés.

Conceituar o sagrado é uma tarefa perigosa no âmbito da antropologia, que pode levar a ignorar importantes características das complexas relações cosmológicas ou então a simplificá-las por demais, furtando-as do peso que exercem no dia a dia daqueles que delas partilham e com elas vivem e significam a própria vida. Acontece comumente que a coisa sagrada (não necessariamente física, que fique claro) dispõe de uma importância tão grande para o universo significativo em que se insere que apresenta muitíssimas diferentes interpretações e simbolizações (BELLO, 1998). Sendo assim, compreender de que forma os indígenas do Santuário entendem a sua sacralidade necessita de um esforço holístico e hermenêutico, já que suas expressões encontram-se espalhadas nas atividades, discursos, compreensões e no cotidiano

dos ali residentes. Todo nosso estudo seria apenas para tecer uma colcha de retalhos incompleta, inacabável e translúcida dos contornos dessa cosmovisão local. Soma-se a isso o fato de grande parte da religiosidade e cosmologia Fulni-ô ser um segredo para não-indígenas o qual os índios do Santuário não estão dispostos a violar, e percebemos o tamanho do desafio. No entanto, sem pretender por minha parte adentrar no que é velado por este povo e desonrar o combinado que tive com o grupo, creio ser possível vislumbrar como se dá essa relação, mesmo que seja impossível alcançar o sua totalidade.

Se quisermos saber mais sobre o que é o Santuário, e como sua narrativa se confronta na situação que viveu, necessitamos saber ao menos basicamente o que significa que ele seja um Santuário, e mais ainda, Sagrado. Para tanto, me atarei ao modo pelo qual o próprio pajé o explica e define.

Nesta seção de entrevista que realizei com Santxiê durante uma estadia na área, no dia 09 de setembro de 2012, perguntei-o o que viria a ser o Santuário, e em seguida continuei a perguntar pelo significado dos conceitos que ele utilizou para tecer a primeira resposta.

Christian: “O que é o Santuário dos Pajés?”.

Santxiê: “Ele é um acervo espiritual de nações, onde viveram meus antepassados, ele é focado nisso, nessa profundidade, na ciência religiosa desses povos”.

Christian: “E o que você quer dizer com ‘acervo’?”.

Santxiê: “É o saber acumulado, que passa de geração a geração, que é vivo, contínuo, é dinâmico, mas que é diferente do museu, o museu tem matéria estática”.

Christian: “Ciência religiosa, como assim, Santxiê?”.

Santxiê: “A religião de qualquer humanidade é uma ciência, onde se pesquisa através de fatos religiosos. Ele não é empírico, ele é documentado nas rochas, nas cavernas, com grafismos, o valor espiritual. É um saber espiritual, como funcionam os mitos dos antepassados, que são transmitidos de geração a geração”.

Embora curta, a explicação de Santxiê traz diversas possibilidades interpretativas a jogo. É impressionante o paralelismo que o pajé faz com conceitos caros aos estudos por parte da

sociologia do conhecimento e da antropologia da ciência. Quando diz que o Santuário é um acervo acumulado, contínuo e dinâmico entre geração e geração, focado na ciência religiosa dos povos antepassados do índio brasileiro, Santxiê resgata ideia semelhante a de “acervo social de conhecimento” de Berger & Luckmann (2010). Esse conceito baseia-se fundamentalmente na característica de acumulação dinâmica do conhecimento social significativa da experiência cotidiana através do tempo, em que os agentes de produção simbólica passam de geração a geração seu entendimento sobre as relações do mundo vivido. É por isso que a cosmologia indígena de Santxiê se baseia no culto aos antepassados, e nesse caso, à terra que os remete.

Com certeza, é uma visão de mundo fenomenológica, mas que contraria “A construção social da realidade” no ponto em que é consciente. Berger & Luckmann acreditam que tanto a transmissão deste acervo, quanto a lógica de sua disposição acontecem a priori na socialização dos indivíduos, que as tomam por naturais e então, por assim dizer, mantêm-se como estruturas interpretativas veladas (IDEM). No caso do Santuário, a naturalização do acervo social (ou espiritual, como chama Santxiê) não acontece da mesma maneira. O que é entendido como natural é a ligação entre a terra e os indivíduos, estes e a cultura dos antepassados, enquanto que a estrutura simbólica é percebida.

Se o pajé vê o Santuário como a encarnação do acervo espiritual de seus antepassados e sua religião, como ele mesmo aponta, é porque o “valor espiritual” não é empírico, é ou marcado no espaço, fazendo com que o local seja uma espécie de caminho para seus ancestrais, fonte da própria religiosidade. Afinal, é lá que está “documentado”, para usar das palavras de Santxiê, a relação de seu povo com a espiritualidade. Se a cosmologia, como indica o pajé, é vista como uma ciência, é da terra que se propaga a interpretação, é nela que está imiscuída a vivência indígena.

Já desde Águas Belas, podemos perceber que os Fulni-ô possuem um grande comprometimento político e religioso com sua terra. Praticam sua religiosidade de forma obstinada sempre no mesmo local, atribuindo constantemente endereços à sua cosmologia. A força da ligação de sua crença à terra de onde ela emana é tamanha que mantiveram seu culto mesmo quando sua propriedade legítima sobre a terra foi extinta, e é exatamente isso que, em última instância, garante sua final vitória e recuperação da área.

É importante frisar que essa posição política aferrada à auto-identificação indígena por parte dos Fulni-ô também é o motor que levaram a guarnecer sua prática religiosa no Ouricuri como um segredo, e, eventualmente, toda sua cosmologia. Este ritual, com espaço e tempo demarcado todo ano, interdito para todos aqueles que não são Fulni-ô, serve-lhes também como um santuário para sua cultura. Sabe-se que na época do Ouricuri os mais velhos repassam conhecimento sobre a religião para os mais novos, bem como também sobre a própria cultura indígena e Fulni-ô. As crianças aprendem o Yahté, e existem uma série de interditos sobre as práticas não relacionadas à tradicionalidade indígena, como por exemplo escutar músicas que não aquelas músicas rituais (HERNÁNDEZ DÍAZ, 1983). Não é minha intenção esboçar o que acontece no Ouricuri, se também não é a deles, mas pretendo frisar que muito da forma como o ritual acontece é fundamentada em uma política de proteção e estímulo cultural, que só pode ser compreendida pela antiga e constante relação deste povo com o mundo não-índio. Esse pensamento persiste nos membros da comunidade Tapuya Fulni-ô do Santuário dos Pajés, e pode ser entendido já como uma característica tradicional, já que é uma especificidade cultural antiga deste povo.

Towê: “O índio quando acaba a sua cultura, quando não pisa na mãe-terra, quando ele não fala mais sua língua, não se interessa, acaba a identidade de um índio. A identidade de um índio é o seu dialeto tribal, é viver na terra. Mesmo que more na cidade grande, mas seja um índio tribal, não esqueça que você nasceu índio e vai morrer índio, tem que manter aquilo ali até o fim, até quando o Grande Espírito levar”.

Não é novidade a comparação entre ciência e religião como dois modos diferentes de sistemas de interpretação da realidade. Lévi-Strauss é continuador de uma perspectiva antropológico que reconhece uma simetria analítica entre os conceitos científicos e as categorias do pensamento indígena, com *O pensamento selvagem* (1989). Ele dá nova interpretação à discussão sobre a racionalidade dos povos indígenas, marcando data no pensamento antropológico que a partir de então deixa de ignorar a capacidade de abstração dos povos indígenas, para, ao invés disto, reconhecer a diferença um tipo de possibilidade conceitual de bases semelhantes à científica.

Doemos atenção ao que Santxiê disse sobre as marcas concretas do saber espiritual. Ele diz que o saber não é empírico, mas é documentado fisicamente no espaço, ressalta porém que

isso não acontece como em um museu, pois o que está no museu é “matéria estática”. A tradicionalidade remete ao passado em uma relação presente, dinâmica, baseada na prática da interação entre os grupos e sua memória. A terra indígena é tradicional quando funde estes dois aspectos temporais em uma temporalidade específica em que não mais é possível distingui-los, pois o passado é revivido no presente, significando-o; dialeticamente, é no presente ativo que o passado pode ser transformado no que ele é significativamente.

É no Santuário que essa relação de identidade do indígena com seu passado pode acontecer. Ele remete os Fulni-ô ao seu histórico de constituição, à busca do Cacique Zumba e os outros pioneiros Fulni-ô que para Brasília vieram em busca de trabalho, e em Brasília escolheram um local para praticar seus cultos e tradições, da forma como faziam em Águas Belas. Por estas pessoas, ligadas ao centro da cultura Fulni-ô em Pernambuco, ele liga-se da mesma forma com a antiga aldeia. Ele se fez Fulni-ô assim, na prática de seus membros, sua presença no local; e mesmo no conflito, em oposição às terras destribalizadas do que passaria a ser a área do Distrito Federal.

Pois as terras do Distrito Federal já foram tradicionalmente ocupadas por povos indígenas.

Segundo Lévi-Strauss a “transferência da capital federal para o coração do Brasil, a construção das estradas e aeródromos em regiões recônditas do país, revelaram a existência de pequenas tribos isoladas exatamente onde se acreditava na ausência de toda e qualquer vida indígena” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 60). A noção de um território “incivilizado” justificou a tomada de posse e a colonização do interior do Brasil¹⁴.

Data-se de doze mil anos atrás a mais antiga ocupação humana no Planalto Central. Sítios arqueológicos revelam que durante todo o tempo até a colonização portuguesa houve a presença de povos indígenas na região (BERTRAN, 2011.). O último período arqueológico de ocupação, a fase Jataí, refere-se ao último milênio AP (antes do presente), o qual engloba as populações que viveram no Distrito Federal concomitantemente aos portugueses no Brasil. É nessa fase que

¹⁴ Ver a monografia de conclusão de curso em Antropologia de Rafael Moreira Silva, “O Plano dos Brancos e a Marcha para o Setor Noroeste”. Universidade de Brasília. Departamento de Antropologia (Dan). 2011. E “E no começo era o ermo? O passado ainda presente da colonização de Brasília”. SILVA, R. & CREVELS, C. Revista Tempus – Actas de Saúde Coletiva.

acontece os primeiro encontro entre os povos nativos do cerrado do planalto e as bandeiras, como Paulo Bertran expõe:

“Traçaram-se por todo o país ‘caminhos’, melhor dizendo, ‘estações’, indígenas que serviriam depois de rastilho mortífero para a sanha dos bandeirantes paulistas e nordestinos” (BERTRAN, 2011. P 46).

A expedição Anhanguera II foi uma das primeiras bandeiras a encontrar indígenas no território que seria futuramente o Distrito Federal, os Crixás ou Quirixás, em 1722. A seguir mais e mais povos indígenas são encontrados, em especial na área aonde viria a ser o município goiano de Planaltina. É notável que a antiga Fazenda Bananal seja registrada pela Comarca de Terras desse mesmo município, cuja extensão à época adentrava o Distrito Federal pelo Oeste.

Outro ponto que Santxiê sempre traz a tona quando definindo o Santuário dos Pajés, ou mais especificamente, o porquê daquela localização, é que o espaço seria exatamente o de um cruzamento de trilhas ancestrais daqueles indígenas em migração pelo país. Para ele, alguns destes povos migrantes fugiam do esbulho colonial, outros eram, como o seu próprio, antigos povos seminômades, em constante movimento. Certos desses povos permaneceram por algum tempo na área e a habitaram, trazendo marcas a ela, bem como significação. A grande maioria deles provenientes do tronco etno-linguístico Macro-Jê, o mesmo dos Fulni-ô. Marcelo Gonçalves Oliveira e Silva, em sua monografia de conclusão do curso de geografia pela UnB, escreve: “Do ponto de vista cultural e religioso, não parece ter sido por acaso que a Reserva Indígena Bananal se formou sobre uma área possuidora de um importante sítio arqueológico (...). Acreditam os moradores da reserva que estão protegendo a memória e os espíritos de seus ancestrais que moravam nesta região” (2006).

Tais antepassados não necessariamente são da linha genealógica dos indígenas do Santuário, mas isso não retira a eminência deles. É sabido que os indígenas brasileiros, mesmo de diferentes etnias, se veem como correlatos em termos étnicos, chamando-se “parentes”. É um movimento que cresce e acontece em função da situação similar que se encontram frente à comunidade nacional. Obviamente é que existem separações identitárias entre os diferentes povos, mas apresentam uma aproximação maior frente aos “brancos”, enfim, o cidadão nacional. Barth inaugura o pensamento antropológico sobre a identidade contrastiva dos grupos (1969),

nesta linha, Santxiê e os demais membros do grupo Tapuya Fulni-ô identificam-se ao povo indígena brasileiro como uma generalidade da qual fazem parte e que traz para eles significância sobre a terra em que residem. Por um lado, a identidade Fulni-ô do Santuário foi constituída desde 1957, por outro, a identidade indígena é criada na solidariedade histórica dos povos indígenas brasileiros. Segundo Frederico Magalhães:

“Casa de Reza ou Hehdjadwália Ehty é o nome do Templo na língua Ya:tê, constituído no Território Sagrado dos Pajés em sua dimensão místico-religiosa, desde as primeiras visitas dos líderes espirituais, os indígenas pioneiros na construção de Brasília em 1957, que definiram o local como ponto de contato com a ancestralidade e identidade etnolingüística macro-gê” (MAGALHÃES, 2009).

A analogia do acervo de saberes e ciência espiritual que nos dá o pajé traz à mente um sentido específico dos usos que se faz da palavra santuário. Um local específico para que se resguarde algo, um asilo sagrado e inviolável, onde se pretende guardar, no caso, a religião e a tradicionalidade indígenas. Essa visão corrobora a proposta inicial de se configurar um local para as rezas e cultos dos indígenas candangos, da forma com que são concebidos, na mata, alheio à lógica urbana, e junto aos ancestrais.

É por isso também que o Santuário dos Pajés não se pretende uma aldeia “comum”. A própria ideia de “uma aldeia comum” é cega às especificidades dos diferentes povos indígenas, é uma noção congelada baseada em pressupostos sobre os povos indígenas e por isso defasada da realidade. A situação dos Fulni-ô da capital é uma que se repete por todo nordeste, de onde inclusive vieram estes. Eles são indígenas que vivem junto ao ambiente urbano, o espaço do Bananal é seu santuário e sua moradia, mas não termina suas relações com a cidade circunvizinha. Todos os índios dali mantêm laços cotidianos com a cidade de Brasília, não só os Fulni-ô. Seus filhos vão a escolas na Asa Norte, eles trabalham na cidade, fazem suas compras nos supermercados. No entanto, isso nada tem a dizer sobre a tradicionalidade do local, como bem assinala Patrício, citado por Andréia Luiza Barbosa Magalhães em um parecer sobre o local para a FUNAI (143/CGID/2003 14 de novembro 2003): “estes indivíduos vivem e trabalham na cidade desenvolvendo atividades diversas, não tendo quase nenhuma diferença visual em relação ao restante da população. Apesar disso, mantêm sua identidade e pontos de ligação com seus locais de origem, neste caso, as aldeias” (2002, P. 02).

A sua existência enquanto indígenas no contexto urbano advém desde Águas Belas, onde se encontra a aldeia Fulni-ô, contígua à cidade homônima. Lá eles vivem por, sabidamente, mais de trezentos anos junto ao conjunto urbano, sem no entanto perder sua identidade ou tradição. Devemos entender as ocupações urbanas indígenas através da noção de sua situação histórica de contato com a sociedade nacional. Como vê João Pacheco de Oliveira, “o índio citadino constrói uma territorialidade simbólica, que é o lugar onde procura manter uma relativa forma de organização e sustentação de um pequeno grupo, mas não o faz perder o sentimento de referência e pertencimento do grupo étnico de origem” (1973:63).

O Santuário dos Pajés, como área indígena urbana, também abriga aqueles índios que vêm à Brasília por um ou outro motivo. Na área já residiram, por algum tempo ou por longa duração, estudantes indígenas da UnB, como é o caso de Olavo Wapixana e sua família; como também várias lideranças indígenas que vêm à capital manifestar por algum motivo, ou resolver problemas administrativos junto à FUNAI. Fornece a essas pessoas local de estadia próximo ao centro urbano e propício para a continuação de suas práticas religiosas. Cláudio Fulni-ô, um dos residentes, diz dali: “É aqui que desenvolvemos nossa cultura e nossa tradição, mesmo fora da nossa aldeia de origem”.

Os moradores entendem o Santuário como um espaço aberto religiosamente para receberem intercâmbios de conhecimento, cultura e conhecimento. Diversas escolas costumavam levar seus alunos para conhecer o local e o modo de vida indígena. Vários dos índios ali vendem seus artesanatos para contribuir com sua renda nos diversos eventos que ocorrem no espaço. Diversos artistas já visitaram o local e Santxiê é uma pessoa conhecida entre aqueles de Brasília interessados na questão indígena. Aconteceram lá as Jornadas de Arqueologia e História Indígena, em sua primeira e segunda edição, em parceria com a Universidade de Brasília, e a ACPI - Associação Cultural Povos Indígenas da Comunidade Tapuya/Fulni-Ô do Santuário Sagrado dos Pajés. A grande maioria destas atividades deixou de acontecer nos últimos anos, assim como o premiado herbário de Santxiê, com o qual ele ensina medicina tradicional e permacultura, devido à intensidade do conflito e a instabilidade em que se viram reféns os índios.

No Santuário também funciona a sede da Confederação Nacional dos Pajés, ligada ao Conselho Mundial dos Pajés (Toronto/EUA), e como parte de sua iniciativa na difusão e estudo da religiosidade e espiritualidade indígena. Diversos pajés e lideranças espirituais frequentam o

local, e trocam conhecimentos dos mais diversos. Santxiê possui largo conhecimento de línguas e tradições indígenas devido a isso.

O Santuário dos Pajés é um santuário pois veicula-se com aspectos religiosos de culturas indígenas de uma forma única, possibilita sua vivência e dinâmica, enquanto que resguardando sua ancestralidade e história no presente. Nas palavras de Álvaro Tucano, em entrevista dada para o documentário *Sagrada Terra Especulada*, de Zé Furtado: “Aqui no Santuário encontramos a liberdade para falar nossas línguas, expressar nossos valores, nossa sabedoria, todas as riquezas que acumulamos antes e após a vinda dos colonizadores”.

É importante lembrar, no entanto, que os povos que residem no Santuário o enxergam e se relacionam com ele de uma maneira diferente. A constituição dele enquanto espaço sagrado advém prioritariamente dos Fulni-ô, para, daí, se estender para as outras etnias que ali frequentam e consideram também como um local de valor espiritual. Isso nem sempre é o caso, como por exemplo a situação dos Guajajara, que chegaram ao local recentemente e que, embora tenham prestado apoio aos Fulni-ô durante os embates com as empreiteiras e policiais, ali ficaram por falta de opções de moradia. Certamente que cada um desses grupos possui sua própria relação com a área, merecedora de estudo, mas neste trabalho, minha atenção recai sobre todos os moradores apenas quando das situações relacionadas ao conflito e à história e dinâmica cotidiana do local. No que tange à significação religiosa dele, e à territorialidade envolvida nele, atento-me somente no que diz respeito aos Fulni-ô, por serem eles que guardam o território com resistência e por, em última instância, possuírem todo um complexo sagrado com ele.

“O que distingue a ocupação dos Fulni-ô das demais não é somente o tempo em que estão vivendo nas terras que hoje são o Santuário dos Pajés, mas toda relação simbólica que construíram com o território (...). Para os índios, especialmente para Santxiê, tanto os registros arqueológicos (o cemitério indígena que existia no local, mas que alega ter sido destruído pelas máquinas quando do início das construções do bairro), quanto culturais deixados por todos os índios que passaram pelo local foram o abrigo do qual conseguiram dar continuidade às práticas religiosas de sua terra natal, assim como estabelecer junto aos índios de passagem pela cidade, um local sagrado e ecumênico” (BRAYNER, 2013).

Ao longo do processo de estudo sobre a área, organizado por vezes pela FUNAI, ou por outras pelo Ministério Público, diversos especialistas e antropólogos visitaram a área e sobre ela redigiram pareceres no que tange à questão de sua ligação espiritual com a terra e sua identidade. Vejamos um pouco do que observaram.

Andréia Luíza Leandro Barbosa Magalhães, no Parecer 143/CGID/2003, argumenta que como os índios vieram para o Distrito Federal devido à perda parcial de seu território, a sua permanência na área deve ser entendida como uma estratégia de sobrevivência física e cultural do grupo. Ressalta que indígenas em situação urbana podem adquirir traços e práticas culturais diferentes dos comumente entendidos como indígenas, mas que nem por isso estes indivíduos perdem sua identidade. A autora conclui com a sugestão de “compôr um Grupo Técnico de Identificação e Delimitação (GT) para fins de estudo da área pleiteada pelos índios Fulni-ô”, oferecendo mesmo a sua disponibilidade para tal.

Já Marcos Paulo Fróes Schettino aborda a questão de maneira diferente, na Nota Técnica nº 185-I/2003. Ele coloca em paralelo a descrição do local e da ocupação presente no Ofício 336/DAF com a interpretação do Artigo nº 231 da Constituição Federal, desta forma:

FUNAI – “Lá estão fixados os Fulni-ôs, últimos Tapuyas, em número de 27...”

C.F. – “São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente”;

FUNAI – “cultivam a terra, criam pequenos animais, plantam ervas medicinais”

C.F. – são terras tradicionalmente ocupadas pelos índios “as utilizadas para suas atividades produtivas”;

FUNAI – “praticam cultos religiosos, fabricam seus artesanatos e transmitem o conhecimento da medicina tradicional”

C.F. – são terras tradicionalmente ocupadas pelos índios “as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”.

Explorado as características que o autor julga serem necessárias para o entendimento da área, e colocado sua opinião sobre o Relatório Preliminar, ele conclui que “há indícios quase irrefutáveis de que esta área é ocupada de modo tradicional”.

Vamos então a um dos documentos mais importantes realizados sobre o Santuário dos Pajés, especialmente porque foi utilizado por quase todos os demais pareceres produzidos, tanto aqueles contrários quanto aqueles favoráveis ao reconhecimento da terra como uma ocupação indígena tradicional. A saber, o Relatório de Levantamento Prévio – Instrução Executiva nº 09/DAF, de 2003, assinado por Stella Ribeiro da Matta Machado.

A autora, após levantamento do histórico da ocupação no local e do povo Fulni-ô, ressalta que “a área reivindicada constitui-se como uma importante memória viva do conhecimento tradicional, tanto dos índios Tapuya como daquelas etnias que procuram resgatar suas origens”. Assim, ela demonstra claramente a tradicionalidade do modo como o Santuário dos Pajés é elaborado pelos indígenas. Ao final ela considera sobre a importância da área para o grupo e para sua manutenção, aludindo sobre o modo de resistência étnica Fulni-ô: “a despeito do longo tempo de contato dos Fulni-ô com a sociedade nacional, cerca de 300 anos, e do processo de violência a que os membros dessa etnia foram submetidos através da influência missionária, esse grupo indígena pode ser considerado um símbolo de resistência cultural (...). Estes aspectos estão também presentes entre o grupo de Santxiê”.

Baseada nesta e em outras considerações, a autora conclui seu relatório sugerindo o encaminhamento das “devidas providências para a constituição de uma área indígena que contemple os interesses desses índios Tapuya”. É certo que nesta época, 2003, os indígenas ainda não reivindicavam administrativamente o reconhecimento do Santuário dos Pajés como uma terra indígena tradicionalmente ocupada, no entanto, a autora define que as ações contemplem “os interesses” dos índios, que sabemos versar pela permanência no local, o que mais adiante só se mostraria possível com o reconhecimento de acordo com o artigo 231, face à inação da FUNAI em solucionar o caso, e ao desinteresse da TERRCAP em conceder aquele espaço aos indígenas.

Quando da transposição da capital para o interior, o discurso adotado por seus idealizadores forjou a proposta como um ato de desbravamento, à menção das bandeiras e da formulação de uma próspera nação jovem, de olhos apontados para o futuro, para o progresso. Não obstante, um futuro idealizado, já imaginado há tempos. Um futuro do passado. A proposta urbanista, ao se identificar em projetos antigos e moldes já utilizados, prossegue a ideia de que o país, a muito esperando por seu futuro, iria finalmente alcançá-lo. Nenhum novo ideal de futuro surge, antes é resgatado, para constituir o sonho de Brasília. A capital é um projeto fãustico, bandeirante, não sem razão inspirado em Anhanguera por Juscelino Kubitschek quando planejada (PELUSO, 2003).

Esse sonho, e tudo longamente propagandeado junto dele, contrasta com o projeto urbanístico vencedor para a capital. O Plano Piloto, como imaginado, é um plano que tudo prevê, que nada escapa (FLÓSCULO & GUNTHER. In PAVIANI & GOUVÊA, 2003). Planejada já velha, estática, sem previsão do crescimento, no entanto, encarna em sua concepção a imagem de “capital da esperança”, de um novo padrão de desenvolvimento, sociabilidade e vida, enfim, de “futuro” (CIDADE. In IDEM, 2003). Essa imagem projeta um ideal sobre a cidade e sobre seus cidadãos e funcionamento, deixando invisíveis, por outro lado, as arestas que não domina, com todas as contradições sociais que delas advém.

Como Rafael Moreira afirma em sua monografia de conclusão de curso em antropologia, pela UnB, “O plano dos brancos”, a transposição da capital para o interior é a continuação da colonial marcha para o Oeste, das próprias bandeiras de desbravamento do interior (2011). O ideal de “futuro” contido no monumental empreendimento segue o modelo colonial, propondo-se a desbravar os recôndidos selvagens do Brasil e trazer-lhes a civilização modernista.

“a pretensão de uma capital imune às profundas contradições da sociedade brasileira revelou-se, na melhor das hipóteses, um discurso profundamente ingênuo ou, o mais provável, uma bem sucedida manobra demagógica” (PAVIANI & GOUVÊA, 2003. P 18).

Ao longo do crescimento de Brasília, o poder público manteve controle sobre a organização do espaço de Brasília, encarregado dos planos de urbanização para organizar o crescente inchaço populacional. É conhecido que ocorre o problema de que não se esperava que os candangos permanecessem na região, esperançosos de novas oportunidades de trabalho. Para sanar essa demanda por moradia, espaços marginais e periféricos foram destinados aos trabalhadores, para que mantivessem fora do Plano Piloto, como é o caso de Ceilândia, que adveio do CEI, Centro de Erradicação de Invasões. Não obstante, a cidade continuar a crescer, e o Plano atinge seu máximo mesmo com a exclusividade de moradores de classes mais altas. Com esse cenário inicia-se a valorização da terra no Distrito Federal.

“Esta dupla fragmentação do espaço – público e privado – estabelece um conflito entre o interesse público de manter o projeto do Plano Piloto e o controle do território, por meio do controle burocrático realizado pelo governo (...), e as necessidades de expansão da área urbana, tanto para o capital imobiliário como para o uso da sociedade em geral” (PENNA. In PAVIANI & GOUVÊA, 2003. P 61).

É por esse conflito ambíguo de entendimento para com o *espaço* que se atropela os aparatos legais de regularização da terra em Brasília: “Assim, ocorre a formação de um mercado imobiliário ilegal como novo mediador do acesso da população à terra na cidade” (idem). A destinação de terras públicas para condomínios e as invasões residências do espaço público viram realidade na paisagem brasiliense. Como se sabe, na Capital essa prática não é de exclusividade das classes baixas, como se vê normalmente nas outras capitais brasileiras, os setores mais beneficiados da população perpetuam invasões do espaço público constantemente em Brasília, como se pode notar na faixa de condomínios e residências ao longo da margem do Lago Paranoá, em especial no Bairro Lago Sul. “A produção da espacialidade não pode ser entendida apenas no sentido econômico, mas também como conteúdo de uma produção social, política e cultural, nos termos da urbanização presente” (IBID. P 57).

Mesmo Lúcio Costa admite que o Plano falha ao não prever seu próprio crescimento, e por isso escreve o documento “Brasília Revisitada”, em 1987, que daria conta desta falha, prevendo o Setor Oeste Sul (futuro Sudoeste) e o Setor Oeste Norte (Noroeste).

Anos mais tarde, surge o Setor Noroeste, releitura especulada do plano do urbanista idealizador de Brasília. O projeto carrega consigo a lógica imobiliária de Brasília, já no auge da especulação imobiliária. É propagandeado como bairro revolucionário, inaugurador de um novo paradigma de moradia para os residentes da capital. O carro chefe de sua publicidade é que se trataria do primeiro bairro ecologicamente correto de todo o Brasil, pensado para reduzir impactos ambientais e fornecer um ambiente limpo e em coesão com a natureza para seus moradores. Sua propaganda “verde” remete-o ao conceito de ecovila, sem, no entanto, adequar-se minimamente à ideia, vez que é construído sobre uma na Área de Proteção Ambiental (APA) do Paranoá e na unidade hidrográfica do Bananal (MAGALHÃES, 2009:15), e prevê apenas poucas soluções sustentáveis para sua concepção.

Como nos mostra Pedro Penhavel, a pintura do Setor Noroeste como um bairro verde nada mais é que a utilização de uma preocupação em voga na sociedade atual como uma mercadoria (2013). Pouco tem o bairro de sustentável, em termos relevantes, e suas propostas se resumem ao não uso de chuveiros elétricos e uma suposta coleta de lixo por sistema a vácuo que nunca chegou a ser implantada. As contradições, por outro lado, são incontáveis. Veja-se, a guisa de exemplo, que uma das características mais citadas em cartazes de vendas de apartamentos é a quantidade de vagas na garagem por residência, quando um dos pontos mais problemáticos ao meio ambiente, e também à fluidez do trânsito de Brasília, é a quantidade excessiva de automóveis movidos pela queima de combustíveis fósseis.

“Capturados pelo mercado, o espaço urbano e a natureza incorporam as leis do valor e da mercadoria” “A mediação que se estabelece por meio do mercado imobiliário que realiza pela exaltação do discurso ecológico, que permite vender o ‘verde’ como objeto de desejo, status e felicidade. O próprio governo é capturado por esse discurso (...) essa qualidade passa para a mídia como um evento diferenciado em relação ao caos urbano, como garantia de tranquilidade e status” (PENNA, 2003. P 68).

“É preocupante, a gente, que se diz dono da mãe-terra, que se diz os primeiros habitantes da mãe-terra, nós, os índios desse Brasil sagrado, nós estamos sendo os últimos”. Towê.

O que vemos que acontece na ocasião é que estes distintos tipos de interpretação da relação com a terra encontram-se no mesmo espaço. De um lado, os índios, historicamente ligados em processo de territorialização, exercendo na terra e com a terra sua espiritualidade; e de outro, a TERRACAP, sob os ditames da especulação imobiliária, em busca de seu próprio “sagrado”: a urbanização em função do capital e do lucro. Tendo em vista a diferença de poder entre um grupo de indígenas e multimilionárias empresas conjugadas a um interessado órgão do governo, sem surpresa acontece o confronto.

No seio da fragmentação do espaço urbano que nos aponta Penna, o Santuário, holístico em sua espacialidade, confronta a espacialização temática do espaço urbano que tem por base a valoração da terra em mercadoria. E isto ocorre logo na região da menina dos olhos da especulação imobiliária, o futuro local do Setor Noroeste, bairro previsto como o mais caro de Brasília, e dos mais caros mesmo do Brasil, segundo Penhavel, o preço médio do m² do Noroeste, entre 2010 e 2013, é o terceiro maior do Brasil, sendo de R\$10.581, atrás apenas do Leblon no Rio de Janeiro, e da Vila Nova Conceição em São Paulo (2013). Como a autora mesmo percebe, essa contradição fere a concepção de espaço já enraizada na lógica brasiliense. O meio ambiente para o urbanismo de Brasília se encontra “fora”, “ao redor” da cidade, que reflete o homem (PELUSO. In PAVIANI & GOUVÊA, 2003). O indígena aqui faz parte da extensão que é esse “meio ambiente”: ele é uma criatura “de fora”, “das matas”, não da cidade.

Isso mostra como o Santuário dos Pajés configura-se como um problema ambiental de Brasília, e mais que isso, um problema à concepção de espaço que subsiste na capital. Não por acaso, a proximidade ao meio urbano foi um dos argumentos de pareceres da FUNAI contra a identificação do local como uma terra indígena tradicional. Essa lógica reflete a maneira como

foi aprovada as licenças ambientais e de instalação para o empreendimento do Setor Noroeste. De acordo com a normal legal, cabe ao IBAMA a responsabilidade por liberar a licença ambiental de qualquer projeto que seja plausível de ocorrer em danos ao meio ambiente no caso específico de haver na área ocupação indígena, necessitando também recorrer este Instituto ao parecer da FUNAI sobre o caso.

No caso do Santuário, a TERRACAP ingressou no IBAMA com pedido de Licença Prévia sem apontar a condição de ocupação indígena no local, apesar de ser claro que a conhecia, o que permitiu que a competência fosse, equivocadamente, declinada para o IBRAM, e que fosse afastada a participação da FUNAI. Não obstante a ocupação indígena estar citada na licença ambiental, sua natureza é previamente deslegitimada pela FUNAI, que atesta que não entende a área como sendo de uma ocupação tradicional, mesmo com os estudos antropológicos realizados no local de Stella Machado, Rodrigo Nacif, Marcos Paulo Schettino e Andréia Magalhães afirmarem o contrário. A responsabilidade pela licença de instalação recai então sobre o órgão estadual, no caso, o IBRAM, que libera ambas as licenças ambientais e de instalação para a construção do Noroeste mesmo ciente da presença indígena no local. O IBRAM assume erroneamente, pois havendo componente indígena, a competência para o Licenciamento Ambiental recai à entidade federal com mediação da FUNAI.

Vejamos qual é o entendimento da Agência Imobiliária de Brasília sobre a presença indígena na área, de acordo com os argumentos do Seu Chefe da Procuradoria Judicial, Vicente Augusto Jungmann, como exposto no Ofício nº 058/2009-PROJU, de 19 de março de 2009, prestando esclarecimentos ao IBAMA-DF. Aparentemente, a TERRACAP acredita que, por ser um órgão de gerenciamento de terras, possui autoridade para argumentar sobre o que é ou não uma terra indígena (e especialista em religiões indígenas), pois não se remete a opiniões formalizadas da FUNAI, mas produz seu próprio juízo sobre o caso.

Primeiramente, ressalta que a área “entalada em um centro urbano” não é uma reserva indígena de acordo com a Lei 6001/73, pois “não há mínima possibilidade de se ter uma área de apenas quatro hectares como sendo de uma reserva indígena”, porque não poderia proporcionar atividades de caça, pesca, etc. Também seria “por demais recente para consolidar a crença em um mítico ‘território sagrado’”. Concluindo desta feita que “não existe, portanto, quer jurídica, quer religiosamente, qualquer Território Sagrado dos Pajés na ex-Fazenda Bananal”.

Jungmann argumenta ainda que o fato de parte dos indígenas (desconsiderando, claro, que apenas parte deles) reivindicou indenização financeira para deixar o local como mais um ponto contra a interpretação de que a área seria sagrada. Assevera então a opinião de que se tratam de invasores de terras públicas, e que por isso devem ser removidos do local.

A TERRACAP, por meio de seu Chefe da Procuradoria Jurídica, como vimos, deixa clara que sua postura em frente à questão indígena é montada em preconceitos ao que é ou não uma terra indígena, e o que é ou não ser indígena, dos mais conhecidos. A alegação de que não se pode haver uma terra indígena baseada em laços simbólicos com a terra em locais que não sejam ancestralmente reconhecidos, e a de que um espaço de apenas quatro hectares é insuficiente para as práticas indígenas fundamentam-se primeiramente em erro, já que a reivindicação é de, em verdade, aproximadamente cinquenta hectares; e segundo na estreita visão de que o indígena é o ser pré-cabraliano, presente unicamente na mata e preso no tempo em termos de suas práticas e religiosidades.

Desde o início, a TERRACAP estava informada da ocupação dos índios, mas sua postura foi sempre a de encará-los como invasores de terras públicas. Tratam sua presença como um problema de moradia, e guiam suas ações no sentido de transferi-los de local. É essa postura que é tomada também durante a elaboração dos dois Termos de Ajustamento de Conduta que versavam sobre as atividades no local, prevendo a postura a se tomar frente aos indígenas. A FUNAI não assina os termos, o que resulta na anulação de ambos, mas é claro no texto do documento que o que se pretende resguardar para os indígenas é que sejam realocados de maneira humana, sem nunca considerar que seu pleito pela terra pudesse ser reconhecido.

“Pois é um conflito étnico-político mesmo. É um estado contra uma minoria. Eles são o judiciário e o legislativo, como pode então eles fazerem as leis, aplicarem as leis, e julgá-las?”.
Awámirim. Anotação de campo. 29 de novembro, 2011.

É icônico que, em sua breve história do povo Fulni-ô, Mariana Albuquerque Dantas ressalte as razões para as intenções de extinção do aldeamento como “a escolha desse lugar para um povoamento oficial é esclarecedora dos interesses em jogo, já que nessa região ‘se descobre a melhor terra de lavoura de todo o sertão’ (...)” (DANTAS, 2011). Da mesma maneira como seus antepassados, frente a interesses fundiários, os Fulni-ô do Santuário dos Pajés são ameaçados de perder suas terras.

Convém agora voltarmos nossa discussão sobre a forma que a FUNAI demonstrou que entende a ocupação da terra pelos indígenas do Santuário, mais especificamente esclarecendo os argumentos que levantou no parecer nº 34/CGID/DAF, de 2009, e a Informação Técnica nº 67/CGID/2011. Como já vimos, o primeiro parecer foi cunhado em resposta aos pedidos do Ministério Público para que a FUNAI se manifestasse sobre o caso. O segundo vem em resposta à possível alocação de multa à Fundação pelo atraso na entrega do laudo antropológico de Jorge Eremites, mais tarde, em 2011, já e meio ao conflito. Diga-se de passagem, nenhum destes dois documentos foi realizado segundo trabalho de campo efetivo, sendo apenas documentos embasados no processo administrativo e em outros trabalhos correntes nos autos.

O Parecer nº 34, de autoria de Juliana Gonçalves Melo e Leila Burger Sotto-Maior, diz se basear nas informações contidas no parecer de Rodrigo Thurler Nacif, e no relatório preliminar de Stella Ribeiro da Matta Machado. Adianto que tem por conclusão que os dados mostram ser impossível o reconhecimento da área em questão, citando que ambos os documentos sobre o qual se baseia este parecer concluem no mesmo sentido. Já discorri anteriormente esta interpretação dos pareceres não condiz com o que consta nos seus textos, o que levou um dos autores a

formalizar uma resposta à FUNAI requerendo revisão. Ao longo do texto, as autoras exprimem os pontos argumentativos para sua consideração final, e aportam o porquê de terem ignorado a Nota Técnica de Marcos Paulo Froés Schettino (185-p/CGID/2003) e o Parecer de Andréia Luiza Leandro Barbosa Magalhães (143/CGID/2003). De acordo com elas, Schettino manifesta em sua nota posicionamento ideológico, por isso não sendo isento para referência; já com relação a Andréia, ela teria se utilizado da nota de Schettino em seu parecer e não o relatório de Stella Machado, o que faria com que ele também não estivesse apto. Curioso é que Marcos Paulo Schettino por sua vez utiliza do relatório preliminar de Stella, mas por sua vez entende que este conclui pela tradicionalidade da ocupação em questão. Vejamos os argumentos um a um seguidos das considerações que encontramos ao longo dos outros materiais presentes nos autos.

Em primeiro lugar, colocam que o primeiro pedido por parte dos Fulni-ô para a regularização de suas terras é uma reivindicação para que a terra fosse considerada uma terra de domínio, ou seja, que por sua prolongada ocupação os índios adquirissem a posse da terra por usucapião. E que a requisição para o reconhecimento de acordo com o artigo 231 só veio a ocorrer em 2008, o que faria com que a demanda indígena fosse muito nova para ser cabível de entendimento como uma terra tradicional. Para tanto, dizem que a FUNAI deu sucessão ao pedido, mas que, diante do fato de que terras públicas não se podem usucapir, e do desinteresse da TERRACAP em doar ou vender a área, nada pode ser feito.

Com relação a esta consideração, o próprio Rodrigo Nacif responde as autoras. Diz ele:

“Não vejo fundamento no argumento de que os índios não pediram inicialmente a regularização da área como reconhecimento de uma terra tradicional baseado apenas pelo fato de que os pedidos não apresentaram toda uma chuva de conceitos”.

Segundo, enumeram as etnias indígenas das quais indivíduos já residiram no Santuário, e as relacionam com Terras Indígenas reconhecidas por todo o território nacional, asseverando que, se estes povos já possuem uma terra indígena, então não há risco de sobrevivência física e cultural deles, o que contraria o quesito IV do Decreto 1775/96, para motivar a criação de mais uma terra indígena aqui no Distrito Federal.

No dia 1º de setembro de 2009, Cinthia Creatini da Rocha, em resposta ao Ofício 736/DAF que contém sua indicação para compor diligência na área Bananal, anexa algumas considerações próprias sobre a situação, em que dialoga com este argumento:

“Contudo, argumentar que estas pessoas já possuem locais de moradia que possibilitam sua preservação física e cultural em terras garantidas pela Constituição e sugerir o retorno para essas áreas é: 1) Ignorar as dinâmicas socioculturais, políticas e históricas dos povos indígenas, hoje confinados em territórios que, como se sabe, na realidade, nem sempre possibilitam sua manutenção física e cultural como garante o artigo 231; 2) Sugerir que a prática do confinamento “a ferro e fogo” se perpetue como a convivência do próprio Estado”.

Terceiro, citando o relatório de Stella Machado, as autoras informam que os moradores do Santuário dos Pajés dedicam-se às práticas da agrofloresta e da permacultura, asseverando que estas técnicas não podem ser entendidas como sendo tradicionais dos Fulni-ô ou de qualquer outro dos povos ali inseridos.

É notório que este argumento se fundamente tão profunda e abertamente em uma visão culturalista sobre o indígena. Pressupõe que a presença de traços culturais de origem diversa à indígena possa ser um argumento prementemente válido para a consideração de que toda uma área em que são observados não pode ser reconhecida como utilizada de maneira tradicional. É com certeza um exemplo do preconceito ao “índio misturado” dentre os quais aborda João Pacheco de Oliveira.

Finalizando, curiosamente, as pareceristas aprontam para a bibliografia existente sobre o caráter abstrato e plástico da cultura, e a definição de tradição como constructo, porém resolutamente afirmando que há “limites sociológicos” para tal entendimento. Argumentam que nenhuma formação social surge do nada, mas é originada da derivação de anteriores, e ainda reconhecem isso sobre os Fulni-ô do Bananal. Porém, que “é patente que a convivência de indivíduos ou famílias nucleares pertencentes a etnias distintas não configura um povo indígena”. Elas suscitam ainda a falta de registros que indiquem uma ocupação Fulni-ô anterior à construção de Brasília como fato contraditório à tradicionalidade da ocupação.

Sobre este ponto, Marco Paulo Froés Schettino discorre no Parecer nº 99/MPF que: “A dissidência apontada pela FUNAI não configura uma cizânia interna, mas a diferenciação da pauta de reivindicações defendida pelo grupo que não integra o território e comunidade indígena do Santuário Sagrado dos Pajés”. E cita João Pacheco de Oliveira para continuar seu contra-argumento.

“Do ponto de vista heurístico, portanto, seria um equívoco pretender reportar-se a uma condição de isolamento (localizado no passado) para vir a explicar os elementos definidores de um grupo étnico, cujos limites (boundaries) seriam construídos – sempre situacionalmente- pelos próprios membros daquela sociedade” (1999). Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais.

Passemos agora então à Informação Técnica nº 67/CGID/2011, de autoria de Erika Yamada e Leila Burger Sotto-Maior, esta última, percebemos, assina ambos documentos. Lembremos que esta é uma resposta da FUNAI para o Ministério Público sobre a demora na publicação do laudo antropológico.

Primeiramente, a informação segue pelo mesmo caminho que o Parecer nº 34, citando o desinteresse da TERRACAP em doar ou vender a terra; a impossibilidade de se usucapir terras públicas como demandava o pedido dos índios em 1996; e reafirmando que os relatórios de Rodrigo Thurler Nacif e Stella da Matta Machado atestam para a impossibilidade de se reconhecer a área como uma terra indígena tradicionalmente ocupada. Não repetirei os argumentos postos a pouco, por se tratarem basicamente dos mesmos argumentos.

Logo após, as autoras passam à questão do laudo, que é o que há de novo neste documento, e que nos interessa. Argumentam que o Laudo, “sem se estabelecer qualquer conexão com os dados apresentados e baseando-se na requisição do MPF/DF, afirma que a área Bananal é uma terra tradicionalmente ocupada”, terminando por afirmar que, sendo assim, o veredicto da FUNAI sobre a área segue o mesmo: não se caracteriza como uma área tradicional.

É difícil analisar este argumento pois é muito vago. A acusação é de que a conclusão do laudo não se fundamenta nos dados que apresenta, mas que assume uma posição na requisição do MPF/DF, cuja referência nem mesmo se encontra. No entanto, sigamos a argumentação mesmo assim. Como já sabemos, o laudo antropológico resultado do trabalho realizado pelo GT

coordenado por Jorge Eremites conclui por entender o Santuário dos Pajés como plausível de identificação como uma terra indígena nos moldes do artigo 231, da Constituição Federal de 1998, e recomenda pela continuação do processo de delimitação e demarcação.

Relembremos os quesitos requeridos pela FUNAI para a elaboração do laudo. São eles: a) verificar as demandas indígenas; b) verificar se a demanda é coletiva ou individual; c) verificar a imprescindibilidade simbólica da permanência na área; d) atualizar a população e o contexto sociopolítico local; e) verificar a pertinência da alegação de tradicionalidade da ocupação.

Já sabemos a resposta ao ponto “e”, os pontos “a” e “d” são alocados em meio às informações ao longo do texto, não requisitam conclusão, apenas informação. Sobre os demais, o laudo coloca que: b) “que as reivindicações indígenas sobre a área têm a ver com uma demanda coletiva e não com uma demanda individual”; c) “que o Santuário dos Pajés é imprescindível, tanto física quanto simbolicamente, para a permanência do grupo na área, sobremaneira para os Fulni-Ô e Tuxá que ali se estabeleceram há mais tempo que os ocupantes indígenas que ali chegaram a partir da década de 1990”.

Para tanto, os autores do laudo empregam metodologia reconhecida de mérito pela bibliografia e prática antropológica e realizam levantamento de dados referentes tanto aos grupos indígenas ali presentes, sua história, sua genealogia, o manejo de plantas e ervas no território, e os pontos de relevância simbólica e religiosa espalhados pela área.

Em resposta a esta Informação Técnica, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) divulga nota em reconhecimento e esclarecendo a consistência do trabalho realizado no laudo. O antropólogo coordenador do laudo, Jorge Eremites de Oliveira, concedeu entrevista a Thais Brayner em que comenta sobre a posição da FUNAI frente a seu laudo. A entrevista está disponível em sua dissertação de mestrado (2013):

“Neste caso, em particular, tenho dito que a Funai apenas usou o laudo como um subterfúgio para protelar o que antropólogas da antiga CGID me disseram pessoalmente, durante uma reunião na sede da agência indigenista oficial: que o Santuário dos Pajés não era terra indígena, tampouco poderia ser para que não abrisse um precedente jurídico para outros tantos casos semelhantes existentes no país”.

“Para o antropólogo dizer quem é índio, nem deveria. Porque eu tenho minha humanidade, minha dignidade para, se quiser, assumir minha extensionalidade” - Santxiê. Anotação de campo. 30 de outubro, 2011.

A busca pela conciliação por parte da FUNAI nas repetidas reuniões e audiências com os envolvidos na questão contrasta com a deliberação negativa que fez do laudo de Jorge Eremites, supracitado. Trata-se do esvaziamento do viés político de sua participação na querela por meio de reivindicação administrativa. Trazendo o processo para a burocratização do Judiciário, dilui-se o caráter político da situação que urge para a intervenção direta do órgão (cobrada não só pelos indígenas, mas também pela mídia e até pelas empreiteiras), como também retira do “jogo” argumentativo a pessoalidade dos envolvidos i.e abstraem-se os sujeitos em uma tentativa de mostrar a Fundação como interessada em ajudar, mas impedida pelas características da situação.

Como vimos, isso decorre da insistência da Fundação em não considerar a terra como plausível de reconhecimento enquanto tradicional, baseada que está em uma visão conservadora da lei referente, e circunscrita em conceitos antropológicos ultrapassados, embebidos em preconceitos e discriminação. A TERRCAP, até mais explicitamente, resguarda as mesmas categorias, impedida de conceber ocupações tradicionais indígenas no escopo de Brasília, sua capital do futuro. O que isso nos mostra, é que no âmbito administrativo e no bojo de um conflito polêmico, resistem considerações acerca do etnocentrismo brasileiro, que impede que a identidade indígena seja reconhecida em sua realidade presente.

Os processos de demarcação de terras indígenas, e a própria legislação que disso se preocupa, fundem o que deveria ser um processo puramente administrativo com o viés ontológico da relação interétnica, que pode trazer a jogo violências de cunho simbólico. Se, para os indígenas, sua presença e relação com a terra é traço fundamental da constituição de sua

identidade; ocorre que o inverso acontece quando o Estado é incapaz de compreender a dinâmica da realidade dos povos indígenas, levando-os ao conflito argumentativo que discorrerá, basicamente, sobre a legitimidade de sua identidade. Em tese, o Estado brasileiro redime-se desta condição por ser signatário da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, que defende o reconhecimento da identidade indígena pelo quesito da autodeclaração. Na prática, no entanto, julgamentos de valor precedem o devido correr do processo de estudo e reconhecimento, maculando toda possibilidade da autodeclaração e autodeterminação. Não obstante, o direito de contradizer as terras indígenas está presente na lei, mas apenas *após* a realização dos passos de identificação e delimitação. Normalmente, este direito é acionado por proprietários de terra ou qualquer outro particular interessado na seleção das terras indígenas para a demarcação. Quando é o aparato público, no entanto, que contradiz os indígenas, restringe-se a abster-se de seu dever legal, ignorando as demandas dos índios, quando possível; e, quando não mais cabível, engendrando complexas estratégias administrativas para que o processo não se encaminhe, da forma que vimos a FUNAI fazer com o uso deliberado de seus pareceres. Como bem vê Cristhian Teófilo da Silva:

“O que está em jogo (...), mais do que a terra em si, é o poder de produção das próprias identidades sociais, isto é, o poder de afirmação de quem é e de quem não é índio.”
(TEÓFILO DA SILVA. In BARRETTO FILHO & SOUZA LIMA, 2003. P 259).

A postura da FUNAI mediante a situação do Santuário dos Pajés revela que previamente existe negação da identidade indígena ali em sua máxima expressão prevista pela legislação brasileira, uma ocupação tradicional da terra. Isto ocorre porque o território ali presente configura vários traços específicos problemáticos em termos da conceituação do que é ser indígena no Brasil. A saber, a localização urbana da comunidade contrasta com uma visão de indígena amazônico e isolado, que invariavelmente se difundiu como o indígena “ideal”, sendo tomado de antemão como a “verdadeira forma” de ser indígena (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999). A presença de grupos de diversas etnias faz frente ao ideal de concepção de “aldeia”, conceito fundamentado principalmente pela prática missionária dos aldeamentos, e tomado de outras etnias erroneamente como “padrão” indígena. A existência de data do início do Santuário, que revela o ainda entendimento sobre o indígena como ser pré-cabraliano, ligado necessariamente ao passado e em processo inexorável de extinção e isolamento. O tipo de

cotidiano vinculado à dinâmica da cidade, que contradiz a noção de que o índio é uma criatura selvagem, primitivo e carente de civilização.

Todos esses pontos, para mencionar apenas os mais gritantes e gerais, levaram que o direito dos índios do Santuário fosse barrado de antemão, segundo o pressuposto de que, por possuírem tais características, não era concebível que se tratasse de uma terra indígena tradicional, e que por isso, os índios deveriam ser realocados. Para evitar a perda do território, o grupo dos Fulni-ô e seus afins criam todo um esforço discursivo de resistência, no sentido de argumentar a legitimidade de sua identidade. Disto surge o movimento de resistência, com ação tanto objetiva quanto simbólica, que se mobiliza ao longo dos últimos anos da empreitada Tapuya Fulni-ô pelo reconhecimento do Santuário Sagrado dos Pajés, sobre o que iremos nos debruçaremos no próximo capítulo. Uma história de resistência e luta que já dura dezoito anos, mas que não é rara entre os povos indígenas brasileiros, e encontra convergência mesmo com outros povos que se denominam Tapuios, em uma triste, mas encorajadora semelhança. Ressalto que a necessidade de um grupo indígena argumentar pela sua identidade já demonstra que tipo de fragilização ela sofre no contexto social, embora mostre também como na realidade ela é resiliente.

“o processo de regularização fundiária levou 20 anos para ser completado, ou seja, este foi o tempo que se levou para identificar oficialmente os moradores do Carretão como índios (...)” (TEÓFILO DA SILVA, 2002. P 15).

“To be or not to be Tapuya (risos)”. Xoá. Anotação de campo. 21 de outubro, 2011.

De narrativas

“Dizem que o índio hoje não é índio porque estamos usando roupas, celulares e computadores dos brancos, mas, se eu lhe der meu cocar, você vai virar índio?”. Olavo Wapixãna – Estudante indígena da Universidade de Brasília. Anotação de campo.

Explicitei nos capítulos anteriores o contraste existente ao longo do conflito entre o Santuário dos Pajés e as instâncias envolvidas na regularização de sua terra e no projeto do Setor Noroeste, no que tange à visão sobre a terra e o espaço, à relação com ela, e finalmente, à identidade indígena. Tendo argumentado que o reconhecimento de uma terra indígena tradicional está intimamente ligado ao reconhecimento da identidade indígena, creio que isto ocorra em uma dimensão narrativa do conflito. Tentarei esclarecer isto neste capítulo.

Primeiramente, a concepção que adoto é a de que a relação entre o estado nacional e seus povos indígenas é fundamentada em um ideal de nação que detém uma proposta de história (BAUMAN, 2005). Existe um viés político na historiografia que brinca com luzes e sombras, de modo a prevalecer uma ideia ou uma imagem que se projeta ao presente, significando-o, e prevendo um futuro ao mesmo tempo. O ato de fazer a história figura como uma significação presente do passado que reconstrói a trajetória dos fatos reconstruindo o próprio presente segundo um novo olhar (BOSI, 2004). Desta maneira, a historiografia pode ser considerada em grande medida uma prática retórica, discursiva.

Este trabalho, no entanto, não tem como objeto a historiografia. Antes, me dedico a pensar a forma como este conflito indígena acontece como o ato presente de se fazer a história. De acordo com um olhar materialista, é certo que o correr da situação irá concretamente influenciar em sua resolução, e que futuramente este processo será parte de uma história. Porém, por outro lado, existe na prática cotidiana a projeção de um futuro que guia as ações a serem tomadas, em vias de um “projeto” de interesse específico (VELHO, 1994). Se podemos pensar que a prática administrativa pública é certamente realizada por pessoas, que imprimem sua

subjetividade sobre a máquina burocrática de uma maneira ou de outra, podemos pensar que subsistem *projetos* nas ações formalizadas do aparato público. Afinal, não importa quão “duro” e completo o processo administrativo seja, a sua imposição total é sempre um devir não alcançado. Espaços sobram e são criados para que a subjetividade dos agentes imprima seu interesse na gestão pública. Em especial, a administração de terras indígenas se mostra como um espaço amplamente vago em seus conceitos, e aberto a discussões e considerações que influem em seu resultado. Pelo próprio caráter da existência indígena e da prática antropológica, espera-se que seja assim. Acontece que não apenas os interesses indígenas ou contraditórios adentram esse espaço de ação significativo, mas também o de órgãos governamentais interessados. Assim, a produção de narrativas adentra o aparato legal na formação de argumentos que irão influenciar os resultados da gestão pública, escrevendo uma história específica.

“A linguagem é capaz não somente de construir símbolos altamente abstraídos da experiência diária, mas também de ‘fazer retornar’ estes símbolos, apresentando-os como elementos objetivamente reais na vida cotidiana.” (Berger e Luckmann, 1985, PP 59).

Parto dessa passagem de “A construção social da realidade” para indicar que os processos simbólicos agem de fato como uma linguagem, em sua manifestação política que guia a ação segundo a interpretação da realidade; possuem a capacidade de incidir sobre a significação da experiência vivida. São processos sempre duplos. Como indica sabiamente Cassirer (1985), cada cultura interpreta a realidade segundo sua linguagem; e podemos ver que a realidade também incide sobre a linguagem, renovando-a e estendendo-a em seu significado e em suas possibilidades. Logo, toda cultura interpreta também a linguagem de acordo com sua realidade. Ora, se a linguagem *constrói* a realidade da mesma forma que é construída por ela, é mediante o processo simbólico que a história pode ser formada no presente segundo o interesse. É isso que podemos ver na atuação da FUNAI, da TERRACAP e da mídia local com relação à construção do Setor Noroeste. No entanto, como o processo é duplo, podemos seguir no sentido contrário e desconstruir a realidade pintada por estes órgãos segundo um estudo da linguagem de suas práticas.

Alan Schvarsberg estuda em sua monografia de conclusão de curso a abordagem da principal mídia impressa de notícias do Distrito Federal, o Correio Braziliense, sobre o tema da implantação do Setor Noroeste, o que inclui o conflito com os índios do Santuário (2009).

Segundo seu trabalho, que analisa o jornal do fim do ano de 2007 até o início de 2009, são quase quarenta reportagens e mais de noventa publicidades publicadas ao longo do período.

“Pode-se dizer que o Correio fez uma opção ideológica ao se referir aos índios como invasores, haja vista ser possível diferentes interpretações sobre a condição indígena que se apresentava nesse espaço histórico” (SCHVARSBERG, 2009. P. 32).

O conteúdo das matérias, às vezes lado a lado de material propagandístico sobre o bairro, aborda a questão indígena como um mero empecilho para a construção do bairro, minimizando suas demandas em um esforço de mostrar o Noroeste como uma realidade concreta de Brasília (IDEM). O jornal se omite em divulgar as vitórias jurídicas por parte dos indígenas e comumente faz menção pejorativa ao movimento de apoiadores e os embates na área, chamando-os de “estudantes” ou “baderneiros” ou ainda “defensores dos bons selvagens”, ignorando a presença de vários especialistas em urbanismo, antropologia e direito em meio a eles; e reduzindo os conflitos ao teor de “vandalismo”. A opção por se referir aos índios como invasores não advém do próprio Correio. Como já vimos, esta é a postura adotada pela TERRACAP, e a divulgação dela por meio da mídia corrobora com a intenção de construir a imagem da situação como interessada pelo Governo do Distrito Federal frente à opinião pública de Brasília. Pedro Penhavel também dedica em sua dissertação uma reflexão acerca do posicionamento da mídia brasiliense em relação ao caso:

“A partir dessa percepção analisamos duas vertentes do discurso dos defensores da construção do Setor Noroeste: de um lado, a mídia, que procura, em suas reportagens, ignorar o conflito socioambiental relacionado ao projeto imobiliário, apresentando a questão indígena como entrave a ser suprimido em nome do progresso; e, de outro lado, a publicidade, que tenciona apresentar o Setor Noroeste como solução “sustentável” para a cidade de Brasília, a fim de obscurecer os impactos ambientais e sociais provenientes da construção do bairro e, ao mesmo tempo, agregar valor de mercado aos edifícios em construção” (PENHAVAL, 2013).

Podemos perceber como esta intenção em ignorar os problemas sociais e ambientais da implantação do Setor Noroeste, bem como sua apresentação como símbolo do progresso habitacional em Brasília, condiz com a lógica de entendimento do espaço e urbanismo presente

na Capital Federal. A iniciativa publicitária “verde” do Noroeste, combinada à divulgação pesada na mídia de constituir “uma solução sustentável” para o problema habitacional do Distrito Federal, esconde a realidade dos impactos ambientais trazidos pelo bairro, e mascara o verdadeiro compromisso da TERRACAP e das megaempresas imobiliárias com a especulação imobiliária.

“No caso de Brasília, a história que se vai montando sobre seu urbanismo tanto oculta quanto mostra seletivamente conhecimentos cruciais para o reconhecimento (ou não) de sérios problemas ambientais urbanos” (FLÓSCULO & GUNTHER PAVIANE & GOUVÊA, 2003. P 139).

Competência e eficiência são palavras que transitam pelos corredores da administração pública em Brasília, determinando comportamentos no trabalho que extravasam os escritórios e se estendem para o ‘mundo-do-não-trabalho’, ditando normas de sociabilidade, sobretudo dentro do Plano Piloto. Como vários teóricos urbanos, ou da cultura, tem mostrado, o espaço das cidades produz não apenas materialidades e geografias, mas também produzem imaginação social, alterando os modos de representação cultural. Ao lado, e numa relação dialética com a cidade construída ‘real’, existe o que se pode chamar de ‘imaginário urbano’: um coerente e historicamente construído conjunto de representações, retiradas da arquitetura e das ruas da cidade (GREENBERG, 2000). “Há, portanto, uma estreita similitude entre a procura de eficiência, de competência no setor público e o ordenamento extremamente racional do espaço físico da cidade” (NUNES. In PAVIANE & GOUVÊA, 2003).

Por outro lado, apesar da existência destas normas de sociabilidade que ditam a ocupação urbana segundo a eficiência e civilidade modernista, nem todos os setores sociais concordam com ela, e há espaço para que se cresçam discordâncias. Com o movimento de resistência do Santuário dos Pajés crescendo, encontra nesses meios visibilidade como uma afronta ao paradigma brasileiro de progresso desenfreado e endossado na fria lógica da especulação capitalista. A presença de um santuário indígena em meio ao cerrado, a menos de três quilômetros da Asa Norte é uma ameaça ao plano que se tenta invocar para Brasília. Até mesmo para a concepção de sua história, firmada sobre a idealização de um espaço virgem, desprovido de população e narrativa anterior à construção (SILVA, 2011). Diversos grupos e coletivos dedicados a repensar o urbanismo, o direito à moradia, e a organização social da cidade aliam-se

ao grupo de apoiadores, e tratam de expressar as contradições do Setor Noroeste na dimensão de seu mérito enquanto proposta urbanística para a cidade de Brasília e seus problemas urbanos. A crítica se atém principalmente sobre os interesses especulativos, a falsa concepção sustentável do projeto, e o gasto governamental milionário do empreendimento para um bairro destinado à classe mais alta da cidade, enquanto setores de conhecida carência infraestrutural são deixados de lado. É nesse contexto que é produzido o documentário “Sagrada Terra Especulada”, de direção de Zé Furtado, que expõe os vícios ao longo da concepção e aprovação do Setor Noroeste e a falta do Estado frente à questão indígena. O documentário chama muita atenção e ganha o prêmio de voto popular da 44ª edição do Festival de Cinema de Brasília.

A agenda jornalística passa então a ser a tentativa de desmoralização do grupo de ideias ameaçadoras ao implemento do bairro, os índios e seus apoiadores. Uma das estratégias foi pintar os índios como aproveitadores oportunistas, interessados em fazer dinheiro com a valorização do terreno onde se construiria o Setor Noroeste.

“Além de denominar os índios como invasores, o Correio Braziliense trabalhou repetidamente com outra informação: a de que os índios pediam uma indenização, por meio do advogado do grupo, para sair do local” (SCHVARSBERG, 2009. P. 35).

Outras tantas reportagens exercem a desmoralização da causa dos índios colocando em dúvida a legitimidade de sua condição de indígenas, ou seja, sua identidade étnica. Essa prática midiática é particularmente vil por não dar a possibilidade de que os índios argumentem aquilo colocado sobre eles. Por ser normalmente o único canal de informação de uma grande parte da população, o que é dito pela mídia é automaticamente tomado como verdade.

Santxiê e os outros índios do Santuário estavam cientes destas intenções da mídia, e por isso, mantinham-se sempre preocupados quanto a suas ações quando em situações em que a presença de algum repórter em meio aos visitantes pudesse ser possível palco para uma nova matéria difamatória. Podemos perceber tal preocupação na passagem seguinte.

Rafa e Artur chamaram a uma conversa sobre o Santuário, pois hoje estão aqui muitas pessoas novas e algumas pessoas da mídia. Depois de Rafa falar um pouco, Artur chegou a Santxiê, que estava logo ao meu lado, e perguntou se era interessante que

alguém da comunidade falasse, ao menos um pouco. O pajé respondeu primeiro que sim, mas rapidamente mudou de ideia: “melhor não, tem muita mídia aí, muita gente da mídia. Melhor vocês falarem, só vocês. Pois a mídia pode usar isso depois, tem mídia anti-índio”. Depois falou baixo para Alan: “conheço alguém aí, podem distorcer para difamar a gente”. Anotação de campo. 22 de outubro, 2011.

O tipo de preconceito existente e manifesto contra a identidade indígena segue o modelo que Goffmann (1980) conceitua como um estigma:

“A sociedade estabelece um modelo de categorias e tenta catalogar as pessoas conforme os atributos considerados comuns e naturais pelos membros dessa categoria. Estabelece também as categorias a que as pessoas devem pertencer, bem como os seus atributos, o que significa que a sociedade determina um padrão externo ao indivíduo que permite prever a categoria e os atributos, a identidade social e as relações com o meio” (1980).

Segundo o autor (*idem*), a categoria de estigma implica diretamente sobre a síntese de uma identidade social virtual com a identidade social real. “O estigma é um atributo que produz um amplo descrédito na vida do sujeito; em situações extremas, é nomeado como "defeito", "falha" ou desvantagem em relação ao outro; isso constitui uma discrepância entre a identidade social virtual e a identidade real”.

Analisemos mais de perto uma das reportagens de conteúdo desmoralizador mais gritante publicadas, referente ao conflito que se desenrola no Santuário dos Pajés, no Distrito Federal. Intitulada “A eclética aldeia indígena da capital federal”, matéria de Gabriel Castro pelo portal “Brasil” do site da Revista Veja no dia 05 de Novembro de 2011. Cabe reproduzirmos partes do conteúdo da matéria, para seguirmos com a reflexão.

“Quando os pioneiros começaram a construção de Brasília, não havia sinal da presença indígena. Estudiosos apontam que a região era apenas um ponto de passagem de grupos nativos que nunca se fixaram na área onde hoje é o Distrito Federal”.

De acordo com Lévi-Strauss (1993) e Villas-Bôas (2006) a área era sim habitada por diversos grupos indígenas anteriormente à construção da capital. A monografia de conclusão de curso de Rafael Moreira Serra da Silva, pela Universidade de Brasília (2011), trata longamente desta ficção acerca da construção purista e “pioneira” da Capital como um esforço de apagar as evidências e a história indígena local.

“Eles queriam fumar o nosso cachimbo e o homem branco não gostava”, explica João Fulniô, que veste bermuda com cinto, usa um relógio dourado e é reconhecido como uma das lideranças da comunidade”.

“o site de VEJA visitou o local onde os nativos moram – ali, a presença da imprensa geralmente é vedada. O agrupamento lembra muito pouco uma aldeia tradicional: há casas de alvenaria, barracos de madeira e construções de adobe (um tipo de tijolo cru, de argila) distribuídas de forma irregular”.

Como podemos perceber, estes trechos aludem para o que seriam características “não-indígenas” como provas de que os índios ali não seriam legítimos, ou ao menos, não tão legítimos com aqueles “nativos” que não usam bermuda, cinto ou relógios dourados. Também apontam com a mesma descrença sobre as características do local, em comparação com uma “ideal” aldeia tradicional, que teoricamente, no entendimento do repórter da VEJA, não deveria possuir barracos de madeira.

“Não caçam. Nem pescam, porque não existem rios na região. O pouco que plantam não é suficiente para sobreviverem”.

“Embora mantenham algumas tradições, como o uso da língua e a prática de rituais, os índios da capital são integrados à civilização”.

Nestas outras passagens, de maneira semelhante, a reportagem solicita quesitos diacríticos formadores do conceito generalizado de como é a cultura indígena para acusarem sua ocupação de não manter as características necessárias para que se compreenda como “verdadeiramente indígena”. Ainda requisitam a antiga ideia de Darcy Ribeiro sobre integração cultural dos povos indígenas, contrapondo sua “civilização” à prática de rituais e manutenção do dialeto tribal.

“A parceria dos indígenas com os defensores dos "bons selvagens" se forjou assim que o governo anunciou a construção do novo bairro”.

Esta passagem é peculiar, o uso do termo pejorativo de “bons selvagens” está na frase com o intuito de denegrir tanto os índios, como seus apoiadores, infantilizando ambos.

“Os futuros moradores do Noroeste devem viver uma situação insólita: em plena capital do país, um centro urbano de mais de 2 milhões de habitantes, terão como vizinhos 50 indígenas de penacho e cocar”.

Veja mais, vemos a polarização dos indígenas frente ao progresso com o pressuposto de que a presença indígena não é congruente com um centro urbano, de que os moradores do bairro estariam em situação insólita por residirem próximos aos índios. É uma alusão clara de que a reportagem fundamenta-se em uma visão sobre os povos indígenas como uma realidade passada, destoante com a capital do futuro. Chamo a atenção como os julgamentos de valor presentes na notícia são expressados sempre como negativos: os índios e seu agrupamento “não parecem” tradicionais, “não caçam”, “não pesca”, “embora pratiquem”; sem que se tome qualquer posição clara sobre o que se entende pela revista como uma aldeia tradicional, o que significa afirmarem que estão integrados à civilização. É colocado desta forma para que o próprio leitor acione suas categorias preconceituosas frente à “chave de entendimento” que o texto intencionalmente coloca, mas que deixa subentendido para que a interpretação esteja supostamente no leitor. No entanto, a reportagem mostra o caminho simbólico direto à concepção racista e preconceituosa acerca do índio brasileiro.

Primeiramente, vemos quais os atributos de valor moral relacionados nos comentários relativos à identidade social virtual: 1) Traços físicos ou representações estéticas de vestimenta; 2) Comportamento individual; 3) Comportamento coletivo cultural; e 4) Existência não-aculturada ou “pura”. Soma a esses mais um, que figura como um pressuposto: 5) Consanguinidade ou pertencimento parental mais ou menos “puro”. Este último figura como um pressuposto para a categorização social de pertencimento (MAYBURY-LEWIS, 2003), mas de forma a fazer contraponto aos outros, de modo que se questiona a legitimidade de alguém possuidor de laços sanguíneos indígenas a se identificar como tal se não corresponde aos outros atributos.

Todos esses atributos funcionam qual a marca de estigma tal que são capazes de projetar significado totalizante sobre quem o detém (GOFFMANN, 1980), da mesma forma que o corpo sem órgãos eternamente significante de Deleuze & Guattari (2010 (1973): 432). Porém, cada atributo é necessário por si só se condiz com o “tipo” de relação em que está inscrito, uns mais outros menos fortemente. Entenda-se, eles são elementos de uma linguagem de interação social que estabelece quando e como serão usados, e quando e como possuem ou não eficácia. Em uma determinada situação, a fato de um deles não corresponder ao esperado, não necessariamente diz respeito a uma quebra de antecipação ou incompatibilidade com a identidade estabelecida (GOFFMANN, 1980). Nesse caso em especial, diferente do que propõe Barth (1969), elas não serão, no entanto, trazidas a tona por aqueles que carregam a identidade, mas sim ditadas pelos seus interlocutores.

A identidade do índio brasileiro está necessariamente fragilizada quando seus atributos são determinados em legitimidade por categorias morais exógenas. Elas se dão fundamentalmente sobre estereótipos primitivistas, simplificadores, racistas, culturalistas e mesmo legalistas. Elas caminham livres permutando por entre esses estereótipos para demarcar a continuidade e potência de sua efetividade, não permitindo rotas de fuga para que a identidade social real possa contradizer a identidade social virtual, para que as identidades indígenas assumidas e construídas pelos indígenas possam sobressair e quebrar o preconceito generalizante existente no Brasil.

No momento da síntese possível entre as identidades (GOFFMANN, 1980), quando um evento problemático que supera o correr cotidiano e irrefletido da vida cria uma situação em que sujeitos indígenas aparecem em sua totalidade de atributos, e quebra vínculos esperados e antecipados, ambos o sujeito e a identidade indígena é que se tornam líquidas, frágeis, passíveis e acusados de falsidade, ilegitimidade. O atributo que impõe o aspecto insólito, como vimos, não é rastreável no total da imagem estereotípica multilateral, sendo somente quando ligado a uma manifestação individual que expressa e registra algum lado da imagem.

Vemos que o cunho e conteúdo das passagens acima citadas em pouco variam do entendimento subentendido dos argumentos da FUNAI e TERRACAP contra a tradicionalidade da terra. De fato, diversos dos atributos morais e categorias relativas ao estereótipo indígena que mais atrás enumeramos estão presentes aqui também. A mensagem que a reportagem passa é

clara e, por nós, já conhecida: os índios com tais características citadas (que vão contra os atributos estigmatizados) seriam “menos índios” que outros índios que condizem com os atributos. Pintar os indígenas assim traz força para a tentativa de retirá-los da área.

Isso evidencia por um lado o quanto os meios de comunicação são, antes de tudo, meios, que situados entre os leitores e os acontecimentos, jogam sobre os últimos significações específicas, fazendo com que a interação que chega ao leitor seja sempre uma relação de “segunda mão”: alcançando-o indiretamente. Por outro lado, mostra que os meios de comunicação massificados e os centros de informação fazem parte da relação estrutural que reproduz o preconceito no seio do imaginário brasileiro sobre o indígena. E faz isso com interesse na questão.

Assim, em ambos os lados da estrutura de reprodução e manifestação das categorias estigmatizantes, a identidade indígena no Brasil é questionada e fragilizada segundo atributos e categorias morais relativas a imagens estereotípicas incongruentes com a realidade da vida cotidiana. Isso, contudo, seria de se esperar em interações sociais entre grupos étnicos e mesmo entre indivíduos, pois antecipações são sempre necessárias para regular a atividade relacional humana (SCHUTZ, 1979), não fosse um porém: no caso aqui estudado nos deparamos com a criação de mecanismos de (des)legitimação da identidade que impedem que as antecipações sejam quebradas de fato. Quando da relação social se encontra um fenômeno em que as imagens estereotípicas não correspondem à realidade, os vínculos entre os sujeitos estigmatizados e a identidade são rompidos, e a identidade, ou a legitimidade dela, a que for possível e adequada ao momento, será negada; ou ainda mesmo este fenômeno contraditório nunca chegará aos olhos de terceiros, pois a parte interessada na querela detém o poder da comunicação. Funciona o conceito de duplo vínculo forjado por Bateson (1956) e sistematizado por Deleuze e Guattari (2010:110):

“Bateson denomina Double Bind a emissão simultânea de duas ordens de mensagens que se contradizem mutuamente (por exemplo, o pai que diz ao filho: vamos, critique-me; mas diz isso deixando vivamente subentendido que qualquer crítica efetiva, ou ao menos um certo gênero de crítica, seria mal recebida). (...) Em suma, o “double bind” não é outra coisa senão o conjunto de Édipo. É nesse sentido que Édipo deve ser apresentado como uma série, ou como oscilando entre dois pólos: a identificação neurótica e a

interiorização dita normativa. Tanto de um lado quanto de outro trata-se de Édipo: o impasse duplo”. Deleuze & Guattari (2010) páginas 110 e 111. Grifos originais.

Concluindo, o mesmo preconceito e estigma que engloba o indivíduo indígena sobre uma categoria externa e totalizante, por outro lado ameaça-o na indeterminação de sua condição, quando da situação não é possível que a primeira imagem se mantenha. Ou o índio é visto pelo panorama primitivista, ou, inversamente, como falso indígena, ou “menos” índio. Esse processo fragiliza enormemente a condição indígena em sua identidade, retira-a da agência de seus próprios sujeitos, sustentado-a sobre pilares incongruentes com a realidade vivida no contato, e com as necessidades para a tomada de direitos por parte dos povos.

“Se é profundamente irônico essa ressurreição do indígena rousseauiano – justo quando de quase todo se extinguiu – não menos desinteligente se revelaria o abandono, pelo estigma da história, da colonização europeia nas Américas” (BERTRAN, 2011. P 80).

Um dos pontos sabidamente mais problemáticos da regularização da terra indígena Bananal foi especificamente a questão de seu tamanho. Vemos em diversos documentos do processo que não existe um consenso nem sobre o tamanho da ocupação, nem sobre que parte da área deveria ser considerada nos estudos. O Ministério Público Federal aponta por vezes para esta indefinição, considerando mesmo estar ela no cerne das tensões e da irresolução do conflito.

Em 2011, em um Requerimento de Perícia Judicial, Luciana Lourenço Coutinho e Eliana Pires Rocha constam que:

“Sucede que a indefinição técnica que parece pairar sobre os limites da área indígena está no cerne da presente discussão judicial e também explica a crescente tensão verificada na área, uma vez que os indígenas não abrem mão de considerar como seu “habitat” a área mais extensa, com base em plausíveis justificativas de ordem religiosa e etnográfica, citadas inclusive no laudo antropológico recentemente trazido aos autos”.

Mais uma vez, em 2012, o MPF reitera, por meio de Anna Paula Coutinho de Barcelos Moreira, que “É importante ter em conta que o fato da medida liminar hoje vigente restringir-se a 4,1815 hectares não retira o caráter litigioso de toda a área defendida como de ocupação tradicional dos índios, ou seja, os 50 hectares já mencionados”.

Cabe notar que ambos os documentos mencionam duas medidas para a área, uma menor, de 4,1815 hectares, e outra mais extensa, de aproximadamente cinquenta hectares, sugerindo que a maior extensão é reivindicada pelos indígenas e considerada como seu habitat. A questão do caráter litigioso não nos cabe aqui, porque este constantemente mudava entre a menor e a maior área. O que nos vale investigar é de onde tais números são elencados.

Figura 4: Comparação da ocupação urbana próxima ao Santuário dos Pajés. Fonte: arquivo pessoal.



A maior extensão, de cerca de cinquenta hectares, como bem veem os requerimentos do Ministério Público, partem de fato da demanda indígena. Segundo os índios do Santuário dos Pajés, ele engloba todo este terreno, tendo sido maior antigamente, mas por esbulho restado deste montante. O suposto aporte de cinquenta hectares coincide com a projeção do mapa entre os pontos limítrofes daquela área de cerrado, sendo então plausível as suas dimensões. No laudo coordenado por Jorge Eremites de Oliveira, estão referenciados pontos de uso tradicional ao longo de toda esta extensão, com alguns até mesmo fora da área, o que condiz com a conclusão

dos autores de que procede a alegação de que a área tem o tamanho de cinquenta hectares, “ou ainda mais”.

Se a delimitação de terras indígenas indica que a definição da área deve seguir a visão dos indígenas e seu uso, esta extensão condiz com a demanda. Já que os próprios indígenas admitem que seu território não seja maior que isto, também não encontramos motivos para fazê-lo. Resta-nos considerar que o tamanho da área, sendo incerto, é de, no máximo, cinquenta hectares.

Agora voltemos aos 4,1815 hectares propostos como a menor área compreendida nos autos. Tanto a FUNAI quanto TERRACAP atém-se ferrenhamente a esta medida de espaço como a interpretação do tamanho do Santuário dos Pajés. Nos diferentes pareceres e Ofícios dos órgãos, normalmente sequer se considera que a área possa possuir mais que esta extensão, e muitas das medidas liminares que o judiciário deferiu ao longo do conflito restringem a construção apenas no aporte dos cerca de quatro hectares. Mas, de onde vem este número? E porque ele é tomado como o tamanho do Santuário?

Certamente, não é a afirmação indígena, vez que já vimos que “não abrem mão de considerar como seu ‘habitat’ a área mais extensa”. Logo, nossa investigação deve voltar momentaneamente à documentação sobre o local.

Consta a primeira aparição deste número nos autos como sendo o aporte de terras inscrito no Recibo de Compra e Venda de lote possuído por Santxiê e utilizado para abrir o processo de requisição de domínio indígena sobre a área em 1996. Como sabemos, este pedido termina pela impossibilidade de se usucapir terras públicas. A partir daí, não se encontram mais registros desta medida de terra até que em 2003 os estudos sobre o local mencionam uma medição de 16 de dezembro de 1991, quando a Divisão de Demarcação e Fiscalização (DDF) da Superintendência de Assuntos Fundiários (SUAF) realizou o cálculo analítico de uma área de 4,1815 hectares, assumida como a extensão da ocupação dos índios. Se esse cálculo incide sobre o terreno comprado em 1969 e requerido junto à FUNAI e à TERRACAP em 1996, é compreensível que as medidas coincidam, muito embora, como observa Marcos Paulo Fróes Schettino, a área *resulte* do terreno desta compra, nada garantindo que a ele se restrinja. Além do

fato de que, nos doze anos que separam a medição da SUAF e a retomada dos estudos, é plausível que a ocupação pudesse ter aumentado.

Esta medida de terra então é tomada por parte da FUNAI como referente ao espaço onde se localizam as edificações e moradias dos índios, conforme uma cerca levantada por eles para reter o gado que um dia criaram na área.

Não haveria problemas com essa medição, restando apenas verificar sobre qual extensão se dá devidamente a ocupação tradicional da terra, não fosse o fato de que esse cálculo, e o georreferenciamento para ele realizado, mostraram-se errados na ocasião da Inspeção Judicial do dia 02 de dezembro de 2011, que atesta para a deslocação das coordenadas apontadas pela SUAF em direção à ARIE Cruls, não coincidindo, portanto, com a localização das edificações. Consta ainda no Requerimento de Perícia Judicial de 08 de novembro de do mesmo ano, que o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), envolvido no apoio aos indígenas, verificou também as coordenadas levantadas pela FUNAI e constatou não só seu deslocamento, como também que totalizam uma área de aproximadamente nove hectares, e não quatro. Para esclarecer, a única certeza sobre os supostos quatro hectares é que se trata da medida do terreno que Santxiê possui recibo de compra e venda, conquanto não se sabe ao menos sua exata localização.

Não obstante em realidade nunca haver conferido se o terreno adquirido coincidia com a localização das moradias, ou mesmo o tamanho da área onde se encontram as residências, a FUNAI argumenta em seus pareceres por anos que a totalidade da área da ocupação dos Fulni-ô é de 4,1815 hectares. Certo é que não há, por enquanto, modo de saber se este terreno coincide ou não com essa porção da terra em que se situam as edificações. No entanto, isto não absteve a FUNAI de considerar que a reivindicação indígena só valia sobre a menor extensão de terra, levando por diversas vezes o Jurídico a erro, quando este expediu liminares restringindo as construções fora dos supostos 4,1815 hectares, como deturpa a atenção sobre que a demanda legítima dos índios versava sobre cinquenta hectares, que deveriam proteção jurídica para receber os estudos de modo a comprovar-se ou não a tradicionalidade da área.

Seja por mal-entendido ou qualquer outro motivo, o desinteresse da FUNAI de levar a cabo os estudos de antemão e conferir o verdadeiro tamanho da área resultaram na invasão dele por parte das empreiteiras. O mito dos quatro hectares, que não se sabe onde, nem se existem,

pôs em risco toda a área de sofrer esbulho e causou com que, dos cinquenta, cerca de catorze tivessem sua vegetação devastada, e com ela, todo possível traço de ocupação tradicional indígena. Relembro que, mesmo se o terreno comprado e os pontos de GPS coincidissem com o espaço das moradias, isso não eximiria o resto de se qualificar como terra indígena tradicionalmente ocupada. De fato, um dos procuradores da Procuradoria Geral da União, Marcelo Luís C. Rodopiano de Oliveira, elabora a Informação 31/PGF/PFE-FUNAI-CAF/2009, em que aponta:

“Há que se considerar que a ocupação indígena não é apenas aquela onde se encontra edificada a casa, a maloca ou a taba indígena. Será de posse indígena toda a área que sirva ao índio ou ao grupo indígena para caça, pesca, coleta de frutos naturais, roçados, cemitérios, habitações, realização de cultos tribais”.

Esta Informação no entanto nunca chegou a ser encaminhada . Por algum motivo, não recebeu a assinatura de Antônio Salmeirão (o mesmo que afirmou que a FUNAI não reconhece a área como tradicional) e foi cortada formalmente. Não obstante, ela se encontra anexada nos autos, e por isso a utilizo.

Na própria definição da terra indígena tradicionalmente ocupado do Artigo 231 da Constituição Federal está definido que a área não se restringe àquela possuidora das edificações dos índios, mas aquela por eles utilizada de forma tradicional. Assim sendo, e com diversos pareceres e um laudo antropológico atestando para o uso tradicional de toda a área, não haveria motivo para a FUNAI se valer da menor extensão como sendo a totalidade da área.

Curioso é perceber como, para as questões de regularização do território, de nada serviu o documento de compra e venda do terreno. Enquanto que, para restringir os indígenas em área menor que aquela que reivindicam, ele é utilizado como dado pelos órgãos federais.

É a continuação deste mito, criado a partir do equívoco da Fundação em delegar ao Governo do Distrito Federal a responsabilidade pela regularização das terras, e continuado mediante dados errôneos criados por uma Superintendência da própria FUNAI, que propicia que o Juiz Federal Paulo Ricardo de Souza Cruz reconheça como área indígena tradicionalmente ocupada apenas o aporte de 4,1815 hectares.

Santxiê recitou um pequeno discurso para mim, Francisco e Gilberto: “Juíza, estou aqui e serei julgado se temos ou não a propriedade da terra. Meu povo Fulni-ô e meus ancestrais serão julgados através de mim. Por um deus morto. Um julgamento de Estado que não é o nosso. Quero dizer que meu povo e meus ancestrais estariam tão felizes de serem julgados por um Deus vivo. Nosso Deus é um Deus vivo: o grande Tupã, o Grande Espírito”. Anotação de campo. 03 de dezembro, 2011.

Já parece claro que a ação da FUNAI, da TERRACAP e das mídias envolvidas na construção do Setor Noroeste empreenderam, em diversas dimensões, uma tentativa de discurso ideológico sobre a posição e a identidade indígena, de forma a tentativa construir uma história, por meio da manipulação das informações, dos processos, e da uso de violência para criar atos consumados. Os outros lados da história, que persistem sempre em criar tensão para com a história contada, foram sumariamente ignorados, rebaixados ou invisibilizados, fossem advindos dos índios ou não. Em entrevista para Thaís Brayner, Jorge Eremites de Oliveira expõe sua opinião sobre a recusa da FUNAI do laudo que coordenou:

“Neste caso, em particular, tenho dito que a Funai apenas usou o laudo como um subterfúgio para protelar o que antropólogas da antiga CGID me disseram pessoalmente, durante uma reunião na sede da agência indigenista oficial: que o Santuário dos Pajés não era terra indígena, tampouco poderia ser para que não abrisse um precedente jurídico para outros tantos casos semelhantes existentes no país”. (BRAYNER, 2013).

A atitude da FUNAI para com os índios do Santuário dos Pajés, no entanto, não é uma situação particular. Muito embora esteja vinculada à peculiaridade da essência do Santuário dos Pajés frente aos conceitos categóricos envolvidos no reconhecimento e entendimento das terras

indígenas e da própria identidade indígena; a omissão de direitos indígenas e a deslegitimação de suas demandas são no Brasil um processo sistêmico. Argumenta João Pacheco de Oliveira que este sistema desenvolve-se em paralelo à criação das instituições do estado nacional brasileiro, trazendo junto a si a compreensão e a ideia de que o indígena ficou no passado.

“No século XIX, deu-se um lento e complexo processo de formação das instituições e da própria identidade nacional, no qual os indígenas que antecederam à colonização foram celebrados como modelos éticos e estéticos de uma idade de ouro inexoravelmente varrida pelo progresso. Como heróis do romantismo, os indígenas eram personagens trágicos, cujo destino seria o desaparecimento” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2002:10).

Coube então àqueles sucessores à colonização, o reduto e a redução por esse modelo. O implemento das instituições ligadas à identidade nacional, dentre às quais devemos compreender também aquelas dedicadas ao gerenciamento das questões étnicas no país, estabelece a necessidade de nomeação dos povos, de administração não só de sua organização social mas também de suas identidades (BAUMAN, 2005). Henyo Trindade Barretto Filho afirma acertadamente que a questão indígena consiste em uma “luta de poder de nomeação” (BARRETO FILHO, 1992. Apud SOUZA LIMA & BARRETO FILHO. Antropologia e identificação. 2005, p 259), complexamente imbricada de relações de influência e poder, moderada por capital simbólico. É isto que podemos observar da resistência do Santuário dos Pajés.

Os índios do Santuário tomaram para si o desafio, em nome da demanda que reivindicavam e da importância do local, e desenvolveram estratégias de resistência frente à guerra narrativa e simbólica contra eles direcionada. Sua abordagem foi exatamente na mesma linguagem, embora seu objetivo não tenha sido unicamente desmoralizar o outro polo do conflito. Os índios lutaram por ressaltar, por sua vez, as contradições dos processos da FUNAI, e da lógica da TERRACAP, e também o caráter único e tradicional da área.

A resistência do Santuário dos Pajés é, em suas variadas instâncias e variados momentos, continuamente, um esforço político narrativo. Produzir argumentos que validem a permanência do território frente às instituições nacionais; construir significância e identidade junto aos apoiadores e apoiadoras; buscar atenção da mídia; pressionar representantes governamentais;

expressar determinada posição frente às construtoras; em suma, todo o processo se perfaz da ação de contar, narrar, dialogar, discutir o que é o Santuário, a identidade dos indígenas ali residentes, a legitimidade do pleito. É nesse sentido que enfoco centralmente o *simbólico* como objeto de compreensão do conflito.

(...) perguntei o que Santxiê achou da visita dessas personagens ontem aqui. Ele respondeu: “eles são políticos, né? O que é que político faz? Político é tudo ruim”. Perguntei se ele acha que irão ajudar de alguma forma e ele respondeu que “eles viram a atenção que isso aqui conseguiu, eles têm que fazer, né? Sabem que aqui, os apoiadores são eleitores, pois a causa indígena eles não estão querendo saber não”. Anotação de campo. 02 de novembro, 2011.

É claro que, ao tratarmos de situações de natureza interétnica, as relações são mediadas por conceitos e imagens negociados entre os grupos e mais ou menos instáveis entre eles. Em uma situação de conflito, a inter-relação entre as partes envolvidas na querela expõe uma amálgama rica e intrincada de comunicação simbólica e estratégias significativas (GLUCKMAN, 1963). No caso, a relação dos indígenas mostra-se diferenciada segundo a posição e natureza de cada um dos grupos interlocutores envolvidos, com diferentes objetivos, mas dedicados ao tema central do conflito: a manutenção do território.

A seguir, exploraremos um pouco o uso de símbolos presente ao longo do movimento de resistência, e como sua característica ritual influi no diálogo do conflito, aproximando identidades, alocando ideologias e expressando mensagens compreensíveis intereticamente. Considero que o uso do discurso em uma situação de conflito deve ser entendido como um uso simbólico ritual, seguindo Teófilo da Silva:

“As palavras desfrutam nesses momentos [atos performáticos] do poder de invocar imagens e comparações e se referir ao tempo passado e presente simultaneamente. A narração, nesses momentos, cria o meio (ou o código apropriado) para a veiculação da mensagem. Tal função metalinguística da linguagem encontra-se fundamentada numa

recorrente indexação, compondo uma linguagem metapragmática” (TEÓFILO DA SILVA, 2002. P 74).

Mostrarei como a construção simbólica acontece cotidianamente em função da formação do entendimento da realidade, e também de seu âmbito de ação. Tento evidenciar, finalmente, como essas falas rituais são ao mesmo tempo uma evocação simbólica ritual construtora de identidade, e um discurso político situado no conflito e dedicado a um objetivo, sendo indevido entender essas duas instâncias do discurso separadamente.

Sobre o que entendo pelo conceito de identidade, julgo de especial clareza a passagem a seguir, de David Maybury-Lewis, sobre etnicidade:

“Sabemos que a etnicidade é uma espécie de sentimento de parentesco longínquo, mas é um sentimento latente e difícil de captar. Cada indivíduo no mundo possui as qualidades latentes para ser membro de um grupo étnico. Fala uma língua materna, tem uma certa cor de pele, reside num determinado lugar, tem uma inserção no fluxo de acontecimentos ao que chamamos a história. Mas estas características são só latentes, e não são necessariamente ativadas. Tornam-se características étnicas somente quando algumas entre elas sejam escolhidas e apontadas como definidoras de um grupo étnico. (...) Etnicidade não é então uma condição estável, senão uma reação negociada entre um grupo e outros, e entre estes grupos e o Estado. Sobretudo não é uma condição primordial.” (MAYBURY-LEWIS. In SCOTT & ZARUR, 2003. PP 14)

Acrescento apenas um lembrete ao leitor, ressaltando o caráter contrastivo de qualquer operação de identidade, sempre “negociada entre grupos” (Idem), que impinge que as relações interétnicas possuam uma peculiar relação histórica, fundada diacrônica e realizada sincronicamente.

“O Santuário não se move!”. Essa pequena frase, composta por uma única oração simples, foi cunhada pelo caso do conflito, intimamente relacionada com a situação. Veio a se tornar o mote principal do movimento de apoiadoras e apoiadores da resistência do Santuário dos Pajés, confundindo-se por vezes como o próprio nome do movimento. Ao longo do tempo, passou a ser utilizada dentro dos mais variados contextos do conflito e sua importância simbólica tornou-se tão grande que se transformou na explanação do fim de quase todo discurso proferido

pelos indígenas e pelos apoiadores, como uma exaltação, normalmente seguida pela entoação repetido em coro de todos os presentes, junto à expressão “Hayáya!”, a qual tratarei mais adiante no texto. Podemos ver em todos os vídeos dispostos virtualmente nos quais se encontram os mais diferentes discursos do pajé, ou de outros indígenas, ou apoiadores, que o discurso é finalizado por um forte grito “O Santuário não se move!”, repetido por todos apoiadores, eventualmente por seguidas vezes.

É primeiramente uma resposta. Refere-se à possibilidade oferecida continuamente pela TERRACAP de câmbio da área onde o Santuário está localizado por alguma outra de igual tamanho em outro lugar do Distrito Federal. Assim, ela supõe um claro interlocutor. A mensagem não podia ser mais clara: não é uma opção.

No princípio do conflito, a frase era comumente exposta sem seu artigo “o”, indeterminando o sujeito “santuário”. Dessa forma, enquanto mensagem, a frase indica para a natureza sagrada do espaço. Entenda-se, em um primeiro momento a interpretação do problema, pelas instituições legais e pelas empresas de construção civil, era de que os indígenas ali clamavam apenas o direito de moradia, no entanto, o pleito possui uma significância mais profunda, que enfatiza o porquê da impossibilidade de se cambiar aquele território por outro de mesmo tamanho.

O status sagrado do território o singulariza. Coloca-o além dos parâmetros abstratos monetarizados sob a égide do capitalismo de trocas absolutas, lógica que incute um valor contabilizável a possivelmente tudo, ou que ao menos tenta. Com o movimento simbólico contrário e automaticamente simultâneo, a simbolização coletivizante (WAGNER, 2010), o território adentra ao campo de ação do conceito de “sagrado”. Ao mesmo tempo, pela sua contrapartida material, por ser coletivizado como algo “sagrado”, singulariza-se frente a todos os territórios que pudessem ser entendidos como cambiáveis. Penso, de fato, ser essa singularidade aquela operada pelo conhecido grito: “O índio é terra e não dá pra separar”.

Houve momentos em que a frase foi utilizada em uma formação alternativa, “não se move um santuário”, que explicita também a lógica empreendida pela outra versão: um local sagrado – campo em que se inclui o conceito de santuário, qualquer que seja, não é cabível de ser movido.

Paulatinamente o uso do artigo “o” cresce e torna-se o mais frequente, junto ao estabelecimento e fortalecimento do argumento da sacralidade. Agora, a busca semântica é de estabelecer um lócus a esse sagrado. Não mais a frase carrega apenas o sentido moral previamente analisado, de que não se move um santuário, mas agora o localiza em um dentre os santuários, o Santuário Sagrado dos Pajés. Por pertencer à categoria sacralizada, mantém os atributos que mobiliza por metonímia, mas agora com uma obstinação política bem mais concreta.

Assim, devido à aproximação do significado desta metonímia, o uso desta mensagem se generalizou. Expandiu-se para além das situações em que a proposta de “mover” o Santuário estava em questão. Como já mencionei, tornou-se por várias vezes o próprio sinônimo do movimento, em mais uma metonímia: “O movimento Santuário não se move”, que resistiu contra a remoção dos indígenas do Santuário dos Pajés.

O que era primariamente uma mensagem simbólica de uso contrastivo e externo passa a ser um símbolo identificador e interno. A repetição gritada ao fim dos discursos projeta-se sobre as falas e discursos motivacionais proferidos entre os indígenas e seus apoiadores. Significa uma tomada de posição em relação ao ideário nuclear do conflito, que liga afetivamente a resistência à ideologia, marcando a identidade dos apoiadores como tal. Dentro deste contexto, seu uso é ritual: é uma evocação dos valores atribuídos pela categoria duplicada na sua forma de autoafirmação (TEÓFILO DA SILVA, 2002). Um verdadeiro grito de guerra. Não devemos nos enganar pela dicotomia entre interior e exterior, são os dois lados da afirmação metonímica que tem por objetivo a construção expositiva do significado do Santuário e do conflito. Em termos políticos, expor externamente o sentido que o Santuário detém e que guia as interpretações do conflito é o movimento análogo à tomada de posição interna. Sigamos para outro símbolo frequente durante a resistência.

“Pisa ligeiro, pisa ligeiro. Quem não pode com a formiga não assanha o formigueiro”. Essa frase, ou cântico, se tornou também de uso contínuo durante o conflito por demarcação de terra de uso tradicional indígena na área do Santuário Sagrado dos Pajés. Presenciei ela ser cantada como samba, forró, gritada como palavra de ordem repetidamente, e cantada também traduzida para o Yahté. Diferente do “grito de guerra” observado anteriormente, essa frase não foi cunhada na situação, mas tomada de outro contexto e reapropriada.

É bem verdade que ela surge inicialmente em minhas anotações de campo proveniente de Santxiê, que em algum momento considerou significativa com a situação, alocando-a em seu posicionamento no conflito como símbolo. Depois então, por motivos que pretendo destrinchar a seguir, ela foi adotada pelo movimento de apoiadores e apoiadoras e assim generalizada, somando significado a si mesma ao longo do processo.

A começar por sua estrutura lexical, o micro-poema já se mostra problemático. Sua síntese pode ser formulada assim em frase: “Pisa ligeiro, quem não pode com a formiga não assanha o formigueiro”. Digo problemática, pois sua transcrição escrita é de minha autoria e sua origem é incerta. No entanto, basta-nos o fato de que foi Santxiê que a introduziu no cenário situacional do conflito. A frase, da forma em que está, surge como uma afirmação de cunho lógico: aquelas pessoas que não “podem” com as formigas não assanham o formigueiro; em um presente contínuo que indica o conhecimento de uma verdade lógica de um dado evento natural do mundo sensível. Conhecimento de uma prática animal, que em sua abstração metafórica se torna humana, suposta na animação do conhecimento enquanto uma relação lógica e devir comportamental.

No entanto, se focarmos nossa atenção ao primeiro período (“Pisa ligeiro”) e acrescentarmos uma vírgula no meio da frase, dividindo-a de acordo os versos cantados; “Pisa ligeiro, quem não pode com a formiga, não assanha o formigueiro”. Veremos que não se perde a congruência interna da frase, e ela continua gramaticalmente coerente, embora haja transformação de sentido.

Agora a frase-cântico se transfigura em uma ordem, ou um aviso: aqueles que não “podem” com a formiga devem pisar ligeiro, pois se supõe que estão em vias de assanhar algum formigueiro. Obviamente, como no caso anterior, a abstração da situação imaginária contida subentendida na frase é uma metáfora para o comportamento humano advindo do conhecimento de outra relação, metaforizável porque análoga, do mundo sensível – as formigas e seu “sujeito agressor”.

O “sujeito agressor” é um conceito abstrato. Devido a isso que é indeterminado, diz razão a uma possibilidade ilimitada de situações e eventos em que algum sujeito singular possa se fazer encaixar na máxima lógica para realizá-la e atualizá-la em vida, confirmando-a. Também é assim

o formigueiro. No entanto, ele não é indeterminado: é o núcleo da relação do qual irradiam todos os significantes da relação completa entre ele e o “sujeito agressor”. Se a natureza singular do agressor não figura na relação expressada na frase é porque ela, de fato, não importa: a máxima é uma colocação lógica sobre o comportamento do formigueiro, das formigas, independente do par de sua relação momentânea. Apenas uma articulação do sujeito par da relação inscreve-se, se ele assanha ou não o formigueiro. Porém, percebe-se, que se o faz ou não, o sentido da afirmação permanece e sua validade se mantém.

Da mesma maneira que o grito “O Santuário não se move!”, o conteúdo semântico dessa frase é uma mensagem, desta vez, um aviso. Liga as instâncias envolvidas no conflito aos polos significantes da afirmação, focando também a natureza da relação entre eles: marca o conflito polarizado, que, como vê bem Simmel, mobiliza antagonismos e ao mesmo tempo unidades (1983).

O verbo “assanhar” aqui é ponto que merece maior atenção, pois supostamente seria a chave para rever e solucionar o dilema em que nos encontramos. É ele que supostamente, e em último caso, nos dirá se a frase possui um interlocutor compreendido dentro de si – empurrando o verbo para a segunda pessoa – ou se sua ordem é afirmativa e discorre sobre uma verdade prática – em terceira pessoa. Porém, nesse caso, a transcrição aconteceu por autoria do antropólogo em questão, no momento de redação de seus cadernos de campo e, portanto, sujeita e sujeito a erros. Se pudermos nos arriscar e confiar na audição e no conhecimento gramatical dele, encontraremos por final a repetição do verbo em terceira pessoa. Supostamente, a confirmar a primeira hipótese de interpretação: a frase encontra-se em presente-contínuo, sem referência de ordem a algum interlocutor compreendido dentro de si.

Mas é de uso sabido a conjugação imperativa dos verbos na pessoa “você” de maneira gramaticalmente imprecisa. Em maior parte do território nacional em que se utiliza majoritariamente a pessoa “você” em detrimento de “tu”, tal prática é existente e difundida. Logo, a ambiguidade é mantida. Posto isso, observo que não é meu intuito resolver a ambiguidade, ao contrário, quero enfatizar que essa ambiguidade dos termos é parte crucial da relação contextualizada, sendo fundamental em seu potencial metafórico (KEEN, 1998).

Ele [Santxiê] comentou como a procuradora que foi atacada por formigas (procuradora da 6ª Câmara) dizendo: “eu quase comecei a cantar o pisa ligeiro...! Pois que foram duas investidas de enxames de formigas. Pisa ligeiro enviou o espírito atacar ela pois ela estava com o espírito ruim. A juíza foi salva, foi só na procuradora”.Anotação de campo. 19 de novembro, 2011.

O uso do conhecimento deve ser entendido nessa questão como uma tecnologia de conhecimento, ou tecnologia simbólica, em que conhecimentos relevantes são acionados segundo sua possibilidade política na ocasião. O acervo social de conhecimento faz as ligações de importância entre os diversos conhecimentos em questão (BERGER e LUCKMANN, 2010), e aqui devemos lembrar que as simbolizações que estudamos neste trabalho não devem ser entendidas apenas como manifestações cosmológicas da comunidade indígena em questão, mas são frutos da interação de conflito. Cria-se no Santuário o que Castells chama de identidade de resistência:

“identidade de resistência é criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica de dominação, construindo assim trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade” (CASTELLS, 1999. P 24).

Para então seguir com as considerações finais deste trabalho, trago mais uma fala ritual de uso disseminado e concentração semântica do conflito dos Santuários dos Pajés: “Hayaya!”. Proveniente da versão andina “Jallalla”, de definição incerta, mas dito relacionado ao início e fim de cerimônias religiosas, remete a uma expressão de alegria, de comemoração, ou de esperança.

Esse termo se trata na ocasião de mais uma reapropriação local de um elemento de conhecido uso pela causa indígena em geral. Tornou-se simbólico da luta e das falas e discursos dos indígenas, mas sem um referente direto metonímico ou metafórico como os outros dois casos apresentados. Diferentemente, este termo se tornou símbolo da luta pelo seu uso constante, desde o início, pelos indígenas enquanto que tratando da situação do conflito. Hayaya, no entanto, não encontra sua simbolização por extensão de seu uso intenso relacionado ao simbolizado, mas sim pelo caráter de seu uso.

Hayaya é o recurso ritual da afirmação do discurso enquanto programa político e operação simbólica, próprio do conflito do Santuário Sagrado dos Pajés, e dedicado à ênfase das metáforas e metonímias em função da manutenção do território. Mostrei como as inflexões simbólicas e políticas dos recursos discursivos utilizados no conflito são as duas faces de uma mesma operação de construção e interpretação da realidade. Nesse sentido, cada uma das frases possui seus espaços e formas de uso ritualizados, em um longo e grande processo ritual discursivo de experiência da realidade e de ação sobre ela.

Não devemos confundir, no entanto, o signo de imóvel que os Fulni-ô do Bananal lançam sobre o Santuário dos Pajés, com a categoria “imóvel” com que se conhece bens materiais fundiários, à qual o Santuário também poderia se enquadrar por ser um terreno. Chamarei o segundo de “imóvel fundiário” para esclarecer as diferenças. Diz-se do imóvel fundiário que é aquele bem que não é suscetível de ser deslocado sem alteração de suas formas; propriedade privada ou pública fixa (Dicionário Michaelis Online). Assim sendo, este adjetivo abarcaria o que entendemos pelo pleito do Santuário dos Pajés. Porém, o comportamento das agências imobiliárias em Brasília, e, receio, parte da lógica capitalista por trás do gerenciamento de terras enquanto mercadoria, entra em sincero desacordo com esta definição. É que transformar o espaço em mercadoria é uma abstração de suas qualidades inerentes em um somatório de fatores e não mais do que isso, fatores esses que aí podem ser esterilizados, quantificados e contabilizados. São o tamanho, as características geofísicas, a presença e o modelo de edificações, etc.

Então, abstraído em números, o espaço pode perder sua natureza única e entrar propriamente na possibilidade de troca financeira. Salvo casos extremos, é óbvio que o ambiente em si não irá se mover, mas a consciência de sua especificidade está ameaçada ao ponto que algum valor relativo à terra passa a ser entendido como a própria essência da terra, ou, digamos, seu valor absoluto. E valores, esses sim, podem ser movidos.

O conceito de imóvel, então, tornou-se embebido pela leitura proveniente do mercado imobiliário, não mais aferindo os bens incapazes de serem deslocados, mas a abstração destes em um *tipo* de mercadoria, plausivelmente cambiável. É esse pensamento que explicita porque a TERRACAP detém a ferrenha missão de ligar o valor da terra, no que toca a seu comportamento frente ao caso do Santuário dos Pajés, ao *tamanho* do território em questão para assim transportar os indígenas para outro lugar: sendo o lugar de destino de mesmo ou maior tamanho, teoricamente os indígenas nada teriam de prejuízo.

É necessário dizer que a escolha de valores para essa posição significativa é arbitrária. Quando frente aos questionamentos indígenas de que ali restava um local sagrado, os funcionários da TERRACAP, erroneamente presumindo que o templo deveria ser o local sagrado em questão, prontamente ofereceram um sofisticado e tecnológico método de transporte de edificações para removê-lo ao novo destino. É claro que os funcionários falharam mais uma vez em distinguir que a própria terra onde se encontra o templo é que é sagrada, o templo é um dos locais destinado a certos tipos de culto, e provavelmente foram induzidos por noções daquelas religiões mais comuns no Brasil em que os templos e igrejas é que emanam importância simbólica. O que nos importa é perceber como realocaram as edificações físicas como o “valor” da terra, para tentar assim equalizá-lo na troca e conseguir com que os índios aceitassem sua oferta de mudança.

Claro é que não poderiam conceber que os indígenas considerassem como o fator relevante de sua motivação a terra, não mais não menos que a própria terra. *Aquela terra*, é importante que se diga. Seu objetivo não era a propriedade de qualquer terra, ou seja, uma terra abstraída. Isso retira da possibilidade a troca por si pois materializa o espaço novamente, especificando-o e por isso separando-o do universo de terras quantificáveis. De todas as características que a TERRACAP poderia oferecer compensação em outro território, essa se mostra impossível. Entendemos porque então os indígenas adotaram o mote “Santuário não se move”, ou o equivalente “não se move um santuário”: é a evidencialização da impossibilidade de câmbio do símbolo do sagrado. Quando este símbolo se projeta sobre a terra, adere-se a ela, como normalmente acontece frente à materialidade dos objetos sagrados, mas nesse caso, suscita a imobilidade como evidência de sua especificidade simbólica.

Considerações finais

Santxiê: “Não vejo problema em quem quiser dançar o que quiser, mas eu só danço minha dança, nossa dança tradicional. Porque tenho que proteger e manter minha cultura. Porque quando eu dançar tango, vão dizer que sou índio argentino. É muito mesquinho o pensamento brasileiro”. Anotação de campo, 23 de outubro, 2011.

A inscrição da territorialidade na formulação identitária é, em instância, tão comum que está conjugada mesmo às raízes etimológicas do conceito de cultura, de maneira em que o termo ainda hoje é assim utilizado. “Cultura” é o que é cultivado, ou seja, não é apenas *paralelo* o apelo ao cultivo agrário, mas é indicação de que toda identidade é territorializada. Isso não é apenas verdade para os povos indígenas, como também para o próprio conceito de identidade. Nas sociedades ocidentalizadas, isso também subsiste. Certo é que são diferentes, e espera-se que assim seja.

Assim sendo, a ocupação do espaço por grupos humanos é uma situação dialética de transformação, tanto do grupo como do território em questão. Ambos os espaços e pessoas são marcados, enquanto os sujeitos pela sua identificação territorial, a inclusão das características espaciais no abarcado simbólico de sua existência e idiossincriticamente em suas vidas diárias; e o território pelo seu cultivo, produtivo ou não, o desenrolar das mudanças nele trabalhadas pelo homem e a significação sobre ele aferida. Eminente que esta relação faz parte do próprio entendimento do que vem a ser “espaço”: ambiente produzido pelo homem. Dito feito, produzido ou criado não apenas no sentido de edificado, mas desenvolvido significativamente naquilo que se torna para as pessoas, quer isso inclua edificação física ou não. Um ambiente teoricamente não modificado pode ser um espaço humano, desde que sobre ele se recaia um trabalho significativo. Como diz Merleau-Ponty, o mundo do homem existe pois que o homem existe nele, vez que o homem existe enquanto e porque existe no mundo (2006).

Desta maneira, vimos como a territorialização do Santuário dos Pajés se realizou em função da espiritualidade daqueles índios, que ali rezaram e rezam para *ativar* a ligação ancestral da terra com os seus antepassados que lá residiram ou passaram. Digo “ativar”, pois se trata de uma relação ativa de construção da identidade, tanto da terra, quanto do grupo.

Não obstante, subsiste na cidade e no imaginário de Brasília uma história que é desterritorializada e desterritorializante, fundada no paradigma modernista e renovada nos poderes de abstração do capitalismo. Para as megaempresas imobiliárias e o órgão de gestão de terras do Distrito Federal, a terra é objeto da abstração de suas características e conteúdo simbólico para que possa ser constituída em valor e vendida.

Observamos ao longo de uma consideração sociológica e urbanista realizada por Pedro Penhavel como se dão os processos especulativos do valor imobiliário da capital. Em suas próprias palavras:

“Observamos que, no caso do Santuário dos Pajés, além dos mecanismos que sustentam a urbanização por expropriação, devemos estar atentos à situação de exceção que se nos apresenta quando tratamos da questão indígena no Brasil. A inação da FUNAI em relação à demarcação e regularização de terras tradicionais indígenas, somada à criação de dispositivos jurídicos ad hoc, como a Portaria nº 303, estabelecem situações excepcionais para a expropriação dos povos indígenas e para a acumulação de capital” (PENHAVEL, 2013).

Assim, estabeleceu-se um conflito de ordem simbólica entre estas agências e o Santuário dos Pajés, que não por isso foi menos físico e violento. Tal conflito foi da ordem do valor, ou melhor, do que se entende como “valor”, nas palavras de Sanxiê:

Sanxiê: *“Esse fato histórico que estou explicando, já estou traduzindo, é que o nosso povo, os índios, por mais contatado que ele esteja, ele não tem o senso do ‘meu’. Aí o malandro se aproveitou: ‘é nossa’. Então de agora pra frente nosso povo tem*

que compreender a palavra 'minha'. 'A terra é minha, a maloca é minha'". Sagrada Terra Especulada.

A contradição de valores significativos sobre a terra é uma das questões que abordamos ao longo do segundo capítulo, com especial ajuda do trabalho de Thaís Brayner, que aborda com clareza ímpar a temática da terra no conflito do Santuário dos Pajés, trago também suas palavras para indicar a reflexão sobre o assunto:

“Lançando mão dos elementos que construíram como tradicionais ao longo do tempo e que perpassam a todos que passaram pelo Santuário, os índios afirmam que não saem da terra por ela ser sagrada para eles e para os seus antepassados. Interessante notar que a construção de Brasília, a partir de projetos modernistas que tinham um objetivo específico de criação de uma 'cidade parque' para a burocracia estatal, ou seja, querendo criar uma cidade, uma história, quer negar, por meio do poder local a existência, a história, a permanência dos índios por eles não comungarem da história, dos desígnios, dos projetos, que eles têm para cidade. Os índios são vistos e foram tratados como invasores que não fazem parte da história da cidade, sendo que é o oposto, eles são parte da história de ontem da cidade, como da história de hoje. Como aponta um dos entrevistados, é como se a história de Brasília tivesse acabado em sua fundação em certo sentido, ou que há uma enorme tentativa em dominar o crescimento e a história da cidade, mas ela escapa sempre aos governantes e políticos” (BRAYNER, 2013).

Não tento argumentar que os índios do Santuário não possuem o entendimento de posse, mas que para eles o valor dessa posse é seu uso. É mediante o uso que se faz claro e se constitui a posse. O que Santxiê evoca nesta passagem é que historicamente os índios do Brasil sofrem do esbulho de suas terras, e que agora devem formalizar sua compreensão da lógica do estado brasileiro para tomar a frente de seus interesses.

Essa foi a estratégia e o caminho seguido na constituição do movimento de resistência, que buscou dialogar simbolicamente a legitimidade da ocupação, frente à Justiça, à FUNAI, e à população brasiliense. Os indígenas usaram do conhecimento da própria cultura para, de certa

forma, traduzir seu entendimento para construir seus argumentos narrativos e angariar capital simbólico para a resistência (BOURDIEU, 2007).

“Este terceiro não é necessariamente alguém, uma pessoa, mas algo implícito, uma plateia ‘oculta’ a quem é endereçada também a fala” (TEÓFILO DA SILVA, 2002. P 26).

Este procedimento foi sobretudo narrativo e empático, e demonstra a especificidade da reflexividade destas pessoas sobre a própria cultura. O uso de discursos como rituais expõe a semântica de suas ações pois que “o ritual é um sistema de comunicação simbólico culturalmente construído e veiculado” (TEÓFILO DA SILVA, 2002).

“Tambiah sugere que analisemos esta interconexão a partir de duas instâncias ou estruturas (frame) de todo ritual. Refere-se aqui a uma instância interna (inner frame), semântica, que opera transferências verbais (metáfora e metonímia) a partir de uma lógica de escolha dos elementos (signos) que melhor servem para a eficácia do que se deseja realizar (lembrando que, para Tambiah, a eficácia é intrínseca ao ritual e não um mero efeito deste), e uma segunda instância, externa (outer frame), para se reportar a um outro nível de significado, em que todo o complexo de rituais é acionado por indivíduos ou grupos em busca de seus objetivos institucionais” (Apud Tambiah, 1985 in Teófilo da Silva, 2002).

Quando analisamos os discursos e mensagens emitidos durante a resistência, vimos que o uso político de símbolos ritualizados é acionado sobre a interpretação da realidade para argumentar a validade desta mesma interpretação, com o intuito de transformar a própria realidade de maneira retórica. Este tipo de linguagem é chamada por Crapanzano de “linguagem metapragmática”, e age em função de caracterizar a realidade de acordo com as mensagens inscritas na fala ritual, como vê Teófilo da Silva: “Esta linguagem [metapragmática] encontra-se calcada na caracterização ou tipificação dos sujeitos envolvidos na narração e na conversa como um todo” (2002. P 74). Crapanzano também aponta como esses “simulacros” possuem o poder específico de catalisar *insights*, provocar catarses interpretativas (IDEM: 102). Creio que essas catarses são o objeto de tal uso ritual pelos índios do Santuário, ou, como Santxiê chama, “iluminar o espírito”, utilizando símbolos compreensíveis pela sociedade brasileira como

“santuário não se move” para chamar a atenção ao entendimento indígena sobre o local. Mesmo que a totalidade da relação espiritual para com o Santuário dos Pajés pelos indígenas esteja em última instância velada pelo segredo da cosmologia Fulni-ô, os índios nos dão, sem macular seu segredo, uma relação equivalente de nossa própria consideração que pode nos ater para a importância simbólica do local.

Ele [Santxiê] mudou de assunto e disse: “se o Santuário fosse se mover, então movíamos a Catedral de Brasília lá pra Sobradinho, Recanto das Emas. Mas pergunta se os católicos iriam querer? Vamos dizer isso, tem que colocar isso no site, viu Christian? Anota isso aí para colocar no site isso”. Anotação de campo. 19 de novembro, 2011.

Assim, devemos resgatar um pouco da discussão de Lévi-Strauss, em *O pensamento selvagem*, sobre o conhecimento indígena e o uso simbólico. Como podemos ver diante das articulações simbólicas e narrativas perpetradas no Santuário dos Pajés, a construção negociada da identidade em um contexto complexo e múltiplo de significado, que necessita de operações semióticas e transferências verbais (metafóricas e metonímicas) não acontece *por causa* do contexto conflituoso, mas *nele*. Dito de outro modo, de acordo com o antropólogo francês, não se conhece por que se faz uso, se usa por que se conhece (Lévi-Strauss, 1989). Muito embora esteja ele discutindo a “ciência e o conhecimento nativo” sobre o mundo natural, penso ser possível estender a assertiva para o conhecimento indígena sobre identidade simbolicamente construída quando em contato interétnico. Ignorar tal fato resulta na irresolução do problema do ressurgimento étnico brasileiro, bem como cria uma versão cínica das relações entre o indígena e sua cultura e identidade. Prova disso é que os Fulni-ô já se mantêm fiéis a sua cultura e identidade mesmo ao longo de aproximadamente três séculos de contato e interação constante com a sociedade nacional, e os mecanismos de proteção de reprodução de sua cultura e espiritualidade como a preservação da língua e a transformação da cosmologia e do ritual do Ouricuri em segredo.

Estas operações fazem parte de um plano consciente de transformação da cultura por parte dos indígenas com o intuito de resguardar sua identidade. São estratégias de resistência que operam em sentido de adaptar a interpretação e a prática simbólica de acordo com a situação, vez

que a situação de contato é inevitável. Cristhian Teófilo da Silva chama essa prática de resiliência, buscando o conceito emprestado da física sobre a capacidade dos materiais de se deformarem mediante pressão e logo após retornarem à forma original (2007). Creio que o Santuário dos Pajés, e talvez todo o Povo Fulni-ô, seja um exemplo claro desta possibilidade. Mostra-se adequado então considerar sua identidade segundo o conceito de situação histórica de João Pacheco de Oliveira, como fizemos (1999).

“El trabajo por parte de las comunidades, simultáneamente político, jurídico e historiográfico, en el sentido de recuperarse como sujetos de narrativas históricas diferenciadas en el tiempo heterogéneo de la nación, se apoya en múltiples reportes, como son los archivos de una memoria fragmentaria y dispersa entre sus miembros, fragmentos de posesiones territoriales y paisajes de referencia, o el mismo trazo racial ahora re-significado como localizador de una posición en el paso de una historia.” (SEGATO, 2007)

Sahlins, que, talvez, tenha sido um dos primeiros a reconhecer abertamente a reflexividade da vida mundana sobre o campo simbólico para além de estruturas sistemáticas formais de mudança, entende o papel do signo desta forma:

“A ação, dizemos, é intencional: norteia-se pelos propósitos do sujeito agente, pela vida social dele ou dela no mundo. Engajados assim em um projeto de vida, os signos por meio dos quais as pessoas agem são levados a relações referenciais com os objetos das ações das pessoas, dotando assim os valores conceituais de significados contextuais particulares. Ainda na ação, os signos estão sujeitos a arranjos e rearranjos contingentes, relações instrumentais que também afetam potencialmente os seus valores semânticos. Todas essas inflexões de significado dependem do modo como o ator experiencia o signo como interesse: o lugar do signo num esquema orientado de meios e fins” (SAHLINS, 2008, p 127).

O autor não fala de outra coisa senão dos papéis indéxico e referencial do símbolo, mas cito-o aqui pela perspicácia com que relaciona tais papéis (ou funções, como diriam alguns semiólogos) à noção de “uso interessado” do signo. “Interesse e sentido são os dois lados da mesma moeda: o signo” (Idem, p 128). O autor, no entanto, ainda detém uma visão que separa

em última instância universo simbólico de universo da vida cotidiana, embora admita que ambos são vividos simultaneamente, ressalta a existência de uma “cultura-tal-como-constituída” na qual símbolos apenas significam, “livres de estímulos”. Argumento, embasado na dinâmica simbólica que testemunhei no Santuário, que pensar em símbolos “livres de estímulos” indexadores seria, de certa forma, esterilizá-los, terminando por matá-los. Diria Roy Wagner que este “interesse” é uma ilusão, embora necessária, da prática de simbolização, esta sendo impensável separada dele (WAGNER, 2010).

Para Wagner, todo ato de simbolização, melhor, todo ato comunicativo (que por si só já ativa as operações simbolizadoras), é um ato *interessado*. É nesse sentido que podemos compreender seu uso e entendimento do conceito de “invenção” (IDEM). O pronunciamento de palavras é em si mesmo um ato ritual. “O ritual é assim um instrumento acionado em diversas situações para produzir um efeito tradicionalizante”, e, no caso do Santuário dos Pajés, este efeito é o objetivo mesmo do uso de falas ritualizadas (TEÓFILO DA SILVA, 2002. P56). Entenda-se, o esforço simbólico operado pelos índios do Santuário em transportar os seus signos (imóveis e sagrados) para um campo de linguagem de mútua compreensão é um discurso ritualizado com fins em estender a compreensão daqueles conceitos evocados no que tange à concepção de identidade e tradicionalidade indígena, de forma que estes possam abarcar também a identidade e a tradicionalidade do Santuário dos Pajés. A dimensão da prática é o único local em que tal resignificação simbólica pode operar, de acordo com Sahlins:

“Assim, em geral, as circunstâncias mundanas da ação humana não obrigatoriamente se conformam às categorias por meio das quais certas pessoas as percebem. No evento, as circunstâncias não se conformam, as categorias recebidas são potencialmente revaloradas na prática (...)” (SAHLINS, 2008, p 125).

É compreensível que seja esta a estratégia indígena, vez que, como vimos, é por operações simbólicas arraigadas até mesmo na administração pública que os direitos indígenas são ceifados e se reproduzem preconceitos históricos. O processo histórico desses povos é permeado de violência física, mas também simbólica, e é por isso que, como vimos, criam-se estratégias de resistência e resiliência no mesmo campo de ação que essas operações, a saber, o plano simbólico.

O que os indígenas realizam é, então, a tentativa de uma tomada de rédea sobre o que significa ser índio, sobre a autoria de suas próprias simbolizações e conceitos, e a luta política por seus direitos, tudo isto no campo simbólico da prática, como uma resposta à violência simbólica histórica que sofrem e durante a qual eles compreenderam os caminhos retóricos desta violência e formaram suas identidades de resistência.

Ele [Santxiê] continuou a linha da conversa dizendo que é necessário manter a presença indígena na política pois é uma forma de manter-se informado, aprender as formas com que ele é feita, e intervir proximamente para defender as causas indígenas; sempre me pautando com a frase: “se já é ruim, imagina se não tem ninguém lá?”. Sobre a filiação de Santxiê ao Partido dos Trabalhadores. Anotação de campo. 02 de novembro, 2012.

Não obstante todo o esforço sistemático e simbólico ao longo do conflito e do movimento de resistência, ainda sim insisto em lembrar que toda a demonstração de resiliência deste grupo só se mostrou necessária devido a inação da FUNAI em reconhecer os direitos indígenas. Além do mais, muito os indígenas sofreram devido à incerteza sobre sua terra sagrada, o que refletiu até mesmo em sua saúde. A finalização sobre a dúvida acerca da legitimidade do pleito do reconhecimento da terra como uma ocupação tradicional acaba com a decisão proferida pelo Juiz Federal Paulo Ricardo de Souza Cruz, mas sua sentença assume o erro da FUNAI e persevera na consideração da área no tamanho de 4,1815 hectares, que vimos ser fruto de um mito. Este fato é e deve ser considerado como efeito da negação do estado nacional de agir em função dos direitos indígenas, por meio da FUNAI e do Governo do Distrito Federal, como prova de que, segundo interesses específicos, os direitos indígenas e humanos são colocados de lado em uma situação de exceção.

Sentados sobre o superadobe, conversamos um pouco com Santxiê. Sobre a situação atual. Disse ele, quando perguntei se acha que estamos ficando mais próximos [do fim do conflito]: “não é apropriado falar de mais próximos. Mas a gente continua com fé, porque a fé é que faz a vida”. Anotação de campo. 29 de outubro, 2011.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Rita Heloísa. *O aldeamento do carretão: Duas histórias*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1985.
- BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. & SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2005.
- BARTH, Fredrik. (Ed.). 1969. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Bergen/Oslo, Universitetsforlaget; London, George Allen & Unwin, 1969.
- BATESON, G., D. JACKSON, J. HALEY. & J. WEALAND. *Toward a Theory of Schizophrenia: Behavioural Science 1*. pp251-254. In: BATESON, G. Steps to an Ecology of Mind: a Revolutionary Approach to Man's Understanding of Himself. New York: Ballantine Books, (1972).
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- BELLO, Angela Ales. *Culturas e Religiões: uma leitura fenomenológica*. Tradução de Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 1998.
- BERGER, Peter. & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 32. Ed; tradução por Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2010.
- BERTRAN, Paulo. *História da Terra e do Homem no Planalto Central: eco-história do Distrito Federal*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011.
- BOSI, Eclea. *O tempo vivo da memória* -2.a edição. São Paulo: Atelie, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução Fernando Tomaz, 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BRAYNER, Thais Nogueira. *É terra indígena porque é sagrada: Santuário dos Pajés - Brasília/DF*. Dissertação (mestrado) - Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2013.
- CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. 2ª Ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1985.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz & Terre, 1999.
- CIDADE, Lúcia. *Qualidade ambiental, imagem de cidade e práticas socioespaciais*. In PAVIANI, Aldo. & GOUVÊA, Luiz Alberto (Organizadores). Brasília: controvérsias ambientais. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003. PP 157-180.

CHAGAS, Fernanda de Araújo. *A PARCERIA PÚBLICO-PRIVADA NA PRODUÇÃO DO ESPAÇO: reflexões a partir da política urbana brasileira e das Operações Urbanas Consorciadas em Belo Horizonte*. Monografia de conclusão de curso em Arquitetura e Urbanismo. EA-UFMG, 2013.

COSTA, Lucio. *Brasília revisitada, 1985-1987: complementação, preservação, adensamento e expansão urbana*. In: LEITÃO, Francisco (org.). Brasília, 1960-2010: passado, presente e futuro. Brasília: Secretaria de Estado de Desenvolvimento Urbano e Meio Ambiente, 2009.

CRAPANZANO, Vincent. *Tuhami: Portrait IF a Moroccan*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

DANTAS, Mariana Albuquerque. *Estratégias indígenas: dinâmica social e relações interétnicas no aldeamento do Ipanema no final do século XIX*. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011. PP 413-446.

DELEUSE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luis B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. Tradução: Hélder Godinho. 3ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FLÓSCULO, Frederico. & GUNTHER, Hartmut. *Psicologia ambiental no Distrito Federal: uma agenda para pesquisa*. In: PAVIANI, Aldo. & GOUVÊA, Luiz Alberto (Organizadores). Brasília: controvérsias ambientais. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003. PP 125-156.

FORTES, Leandro. *A conexão Paraná*. Carta Capital, São Paulo, 10 set. 2010.

FURTADO, Zé. *Sagrada Terra especulada*. Documentário. Brasília, 2011.

GLUCKMAN, Max. *Rituals of rebellion in South-East África*. in *Order and Rebellion in Tribal Africa*?. Londres: Cohen & West, 1963.

GOFFMAN, Erving. *Estigma - Notas sobre a Manipulação da Identidade deteriorada*. Rio de Janeiro. Zahar Editores, 1980

GREENBERG, M. *Branding cities: a social history of the urbain lifestyle magazine*. Urban Affair Review. London: Sage Periodical Press, 2000. PP 228-260.

HERNÁNDEZ DIAZ, Jorge. 1993. *Os Fulniô: relações interétnicas e de classe em Águas Belas*. Dissertação de Mestrado. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Brasília, UnB.

JUNGMANN, Vicente. Ofício nº 058/2009-PROJU TERRACAP. 19 de março, 2009.

KEEN, Ian. 1998. *Knowledge and secrecy in an aboriginal religion: Yolngu of North-East Arnhem Land*. Oxford University Press Australia & New Zeland.

LEFEBVRE, Henri [1970]. *A Revolução Urbana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

LEFEBVRE, Henri [1972]. *Espaço e Política*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução: Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- MACHADO, Stella Ribeiro da M. 2003. *Relatório do levantamento prévio*. Instrução Executiva Nº. 09/DAF de 27.01.03. Brasília, FUNAI. (não publicado)
- MAGALHÃES, Andréia Luiza B. 2003. Parecer Nº. 143/CGID/2003. Brasília, FUNAI. (não publicado).
- MAGALHÃES, Frederico Flávio. *Terra Indígena Bananal: Territorialização Tapuya. A materialização da presença indígena em Brasília*. Monografia de Especialização. Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília. Brasília, 2009.
- MAYBURY-LEWIS, David. *Identidade étnica em estados pluriculturais*. In: SCOTT, Parry. ZARUR, George. ET AL. *Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina*. Recife. Ed. Universitária da UFPE, 2003. PP 11-18.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MELO, Juliana G. & SOTTO-MAIOR, Leila Burger. 2009. Parecer Técnico Nº. 34/CGID/DAF. Brasília, FUNAI. (não publicado)
- NACIF, Rodrigo Thurler. 2009. *Parecer histórico e antropológico sobre os indígenas da Reserva Bananal*. Brasília, s/e. (não publicado).
- NUNES, Brasilmar Ferreira. *A lógica social do espaço*. In PAVIANI, Aldo. & GOUVÊA, Luiz Alberto (Organizadores). *Brasília: controvérsias ambientais*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003. PP 75-102.
- OIT. *Convenção n. 169 sobre povos indígenas e tribais*. Organização Internacional do Trabalho, Genebra, 27 jun. 1989.
- OLIVEIRA, Jorge Eremites de; PEREIRA, Levi Marques; e BARRETO, Lilian Santos. *Lauda antropológico referente à diligência técnica realizada em parte da área da antiga Fazenda Bananal, também conhecido como Santuário dos Pajés, localizada na cidade de Brasília, Distrito Federal, Brasil*. Dourados, 2011.
- OLIVEIRA, Marcelo Rodopiano de. Informação nº 31/PGF/PFE-FUNAI-CAF/2009.
- OLIVEIRA E SILVA, Marcelo Gonçalves. *A Perspectiva de Resistência pelo Reconhecimento da Reserva Indígena Bananal*. Departamento de Geografia, Universidade de Brasília. Brasília, 2006.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1994. *A Viagem da Volta: Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas do Nordeste*. In: *Atlas das Terras Indígenas/Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/ Museu Nacional/UFRJ.

- PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. *A problemática dos “índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história*. In: SCOTT, Parry. ZARUR, George. ET AL. *Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina*. Recife. Ed. Universitária da UFPE, 2003. PP 27-48.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011. PP 413-446.
- PATRÍCIO, Marlinda Melo. *Laudo Antropológico sobre a Consciência de Ilicitude do indígena Carlos Pankararu* (De interesse do Delegado de Polícia da 1a. DP/DF Brasília). 2002.
- PAVIANI, Aldo. *Ambiente urbano com desemprego*. In PAVIANI, Aldo. & GOUVÊA, Luiz Alberto (Organizadores). *Brasília: controvérsias ambientais*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.
- PELUSO, Maria Luiza. *Reflexões sobre ambiente urbano e representações sociais*. In PAVIANI, Aldo. & GOUVÊA, Luiz Alberto (Organizadores). *Brasília: controvérsias ambientais*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003. PP 181-198.
- PENNA, Nelba Azevedo. *Fragmentação do ambiente urbano: crises e contradições*. In PAVIANI, Aldo. & GOUVÊA, Luiz Alberto (Organizadores). *Brasília: controvérsias ambientais*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003. PP 57-74.
- PENHAVEL, Pedro. *Urbanização por expropriação: o caso do Setor Noroeste (Brasília-DF)*. Dissertação de Mestrado em Sociologia, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2013.
- SAHLINS, Marshall. *História e cultura: apologias a Tucídides*. Tradução de Maria Lucia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich*. Tradução: Fraya Frehse. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- SANTOS, Clara da Mota. *Decisão nº 413/2011-B*. 13 de outubro, 2011.
- SANTOS, Clara da Mota. *Sentença nº 821/2011 – B (Tipo C)*. 06 de outubro, 2011.
- SCHETTINO, Marcos Paulo. *Parecer nº 99/MPF*. 25 de setembro, 2009.
- SCHETTINO, Marcos Paulo. *Nota Técnica 185-P/2003*. 13 de dezembro, 2003.
- SCHUTZ, Alfred. *O cenário cognitivo do mundo da vida*. In Fenomenologia e Relações Sociais. Textos escolhidos de Alfred Schutz. Rio de Janeiro. Organização e introdução por Helmut R. Wagner. Jorge Zahar Editora, 1979.
- SCHVARSBERG, Alan. *A construção do bairro Setor Noroeste feita pelo Correio Braziliense: Uma análise do discurso do jornal a respeito do projeto, enquanto empreendimento imobiliário*,

projeto urbanístico, sócio-político e ambiental para a capital. Centro Universitário de Brasília, 2009.

SEGATO, Rita Laura. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa em tiempos de políticas de la identidad.* Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SILVA: R: M: S. *O Plano dos Brancos. Brasília e a Marcha para o Setor Noroeste.* Universidade de Brasília. Departamento de Antropologia. 2011.

SILVA, Rafael Moreira. & CREVELS, Christian. *E no começo era o ermo? O passado ainda presente da colonização de Brasília.* Brasília: Revista Tempus Actas de Saúde, 2011.

SIMMEL, G. *A natureza sociológica do conflito.* In: Evaristo Moraes Filho (Org.). *Simmel: Sociologia.* São Paulo: Ática, 1983, p.122-134.

SOTTO-MAIOR, Leila. & YAMADA, Erika. Informação Técnica nº 67/CGID/2011.

SOUZA, Marcelo Lopes de. *O território.* Sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. 1995.

TEÓFILO DA SILVA, Cristhian. *Borges, Belino e Bento: a fala ritual entre os Tapuios de Goiás.* São Paulo: Annablume, 2002.

TEÓFILO DA SILVA, Cristhian. *Ethnic Resilience and Official Ethnocide Ethnic and Legal Invisibility of Indigenes in Brazil and Canada.* Série Ceppac, n. 009, Brasília: CEPPAC/UnB, 2007.

TEÓFILO DA SILVA, Cristhian. *Campo Minado: considerações sobre o poder e a antropologia na identificação e delimitação de terras indígenas.* In BARRETTO FILHO. & SOUZA LIMA. *Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002.* Rio de Janeiro: Contracapa, 2005.

VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

VILLAS-BÔAS, Orlando. *Orlando Villas-Bôas: Histórias e Causos.* São Paulo, 2006.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura.* Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.