



**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

**É terra indígena porque é sagrada: Santuário dos Pajés –
Brasília/DF**

Thais Nogueira Brayner

Dissertação

Brasília/DF
2013

**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

THAIS NOGUEIRA BRAYNER

**É terra indígena porque é sagrada: Santuário dos Pajés –
Brasília/DF**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

Orientação: Dr. Stephen Grant Baines

Brasília/DF
2013

**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

THAIS NOGUEIRA BRAYNER

**É terra indígena porque é sagrada: Santuário dos Pajés –
Brasília/DF**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como parte dos requisitos necessários à obtenção do título em Mestre em Antropologia Social.

Banca examinadora:

Dr. Stephen Grant Baines (DAN-UnB) (Orientador)

Dra. Cristina Patriota de Moura (DAN-UnB) (Examinador Interno)

Dr. Frederico Flósculo (FAU-UnB) (Examinador Externo)

Dr. Guilherme José da Silva e Sá (DAN -UnB) (Suplente)

Brasília, 19 de julho de 2013.

AGRADECIMENTOS

Os agradecimentos que aqui escrevo não estão à altura da gratidão que sinto por minha família, que já estava acostumada e compreendia minha ausência e pressa constantes.

Sou muito grata aos meus queridos amigos que também souberam entender minhas ausências e com isso, se tornaram parte importantíssima desse processo.

Em especial, gostaria de agradecer a meus pais, Maria de Lourdes e Josinaldo, aos meus irmãos, Luana, Igor, Yasmin e Willian e ao meu marido Fábio, que, mais do que ninguém, soube esperar por mim e me apoiar quando pensei em desistir.

Agradeço aos meus amigos de longe, meus queridos diretores, vocês sabem quem são! Aos amigos do "laudo", de perto e de longe que me ajudaram a me manter sã e me fazerem rir em momentos complicados desse processo! Sou muito grata às amigas Amanda Castillo e Olívia Barros pelo apoio e pelas traduções.

Agradeço imensamente ao meu orientador Stephen Baines por aceitar a parceria nessa jornada mesmo sabendo todos os limites que eu possuía devido ao tempo escasso que dispunha para me dedicar em razão do meu trabalho. Outras ajudas e apoios que sempre me foram dados por meus professores de graduação da UFPE que ainda hoje posso contar, como a Roberta Campos Bivar, Lady Selma Albernaz e Renato Athias. Além do professor João Pacheco de Oliveira a quem serei sempre grata pela oportunidade, pela constante disposição e diálogo.

Ao professor Jorge Eremites de Oliveira da UFPel pela disponibilidade e pelas conversas. A Lilia Tavolaro e Cristhian Teófilo do CEPPAC por me aceitarem como aluna especial. Aos professores do DAN, Kelly Silva, Andréa Lobo e José Pimenta. Igualmente agradeço ao professor Guilherme Sá por aceitar compor a banca, assim como os professores Frederico Flósculo e Cristina Patriota, pela troca de ideias e também por aceitarem fazer parte da banca.

Aos meus colegas Annie Lamontagne, Rodrigo Falheiros, do CEPPAC, que foram imprescindíveis no início dessa jornada, assim como Mariana Albuquerque Dantas e Rita de Cássia Melo Santos, amigas e eternas orientadoras!

Felizmente pude conhecer no DAN pessoas como Renata Nogueira, Potyguara Alencar, Chirley Mendes, Aline Balestra, Angélica, com quem sempre pude compartilhar ideias e

angustias, e os demais colegas da turma de 2011, que certamente fizeram parte de um grande crescimento intelectual. À turma de 2012 agradeço a todos pela amizade e força durante o último ano.

Sou imensamente grata a Patrícia Jacob, que aceitou o maluco trabalho de formatar uma dissertação em um prazo curtíssimo! Não tenho com agradecê-la o suficiente! Quando o trabalho parecia que não iria terminar, encontro uma luz no fim do túnel indicada por Darlise Moura da Assessoria Jurídica e por Eliane Amorim da Assessoria Pericial da 6ª Câmara de Coordenação Revisão da Procuradoria Geral da República, agradeço muito!

Agradeço à CAPES pela bolsa que me permitiu reduzir minhas horas de trabalho e poder me dedicar um pouco mais ao mestrado. Espero que a CAPES continue apoiando os estudantes que trabalham para que os programas de pós-graduação do país sejam cada vez mais diversos, inclusivos e menos elitistas. Meus agradecimentos se estendem a Adriana Sacramento, Cristiane Gusmão, Jorge Máximo, Rosa Venina e os demais da equipe do Departamento de Antropologia, por sua ajuda e solicitude.

Minha gratidão e ajuda dos meus colegas e amigos das escolas onde trabalhei ao longo desses dois últimos anos, que foram cruciais para que eu conseguisse chegar ao final desse processo, em especial agradeço a amiga Cleiciane Lobato.

Ao Pajé Santxiê, seus filhos, a Olavo, Aldenora e seus filhos e a todos os índios do Santuário dos Pajés, agradeço imensamente por abrirem as portas de suas casas. Agradeço muito ao Chris, Edson, Izabele, Delano, Diogo, Pedro Penhavel e Ariel Foina, em especial a Tereza e Rafael, que foram decisivos para o andamento e a conclusão do presente trabalho, e aos demais apoiadores do Santuário dos Pajés.

Agradeço muito a todos!

RESUMO

O presente trabalho trata sobre a relação entre a cidade de Brasília e o Santuário dos Pajés, território criado e mantido por indígenas desde a fundação da capital, mas que enfrenta disputa judicial para conseguir se manter no local, devido à criação de um novo bairro, chamado Setor Noroeste, cujas terras se aproximam e em alguns pontos se sobrepõem a ele. Demandam o reconhecimento como Terra Indígena pela Fundação Nacional do Índio (Funai) baseado na ocupação que data da vinda dos primeiros índios Fulni-ô para a cidade no final dos anos de 1950. O bairro em questão está envolto em uma série de controvérsias e em um pesado “*marketing verde*” para conseguir legitimar, a seus potenciais compradores, um empreendimento ecologicamente correto numa das últimas áreas de cerrado da cidade. Desse modo, por meio de pesquisa documental e entrevistas, buscamos traçar a relação entre a cidade e o santuário indígena, como também buscamos mostrar a forma como a ocupação de terra é feita historicamente no Distrito Federal e suas implicações com o caso do Santuário dos Pajés. Os índios permanecem no local e conseguem construir uma rede de apoiadores não indígenas, que os ajuda a resistir fisicamente às invasões e ameaças físicas, bem como os ajudam a desenvolver uma rede de informações para poderem contar sua versão sobre os acontecimentos no Santuário.

Palavras-chave: Índios; Santuário dos Pajés; Brasília; Setor Noroeste; Fulni-ô.

ABSTRACT

This Master's thesis deals with the relations between Brasília (the Federal capital of Brazil) and the Santuário dos Pajés (Shrine of the Shamans), a territory created and maintained by Amerindians since the capital was founded. The Amerindians who live there face legal disputes to remain on the site due to the creation of a new suburb known as Northwest Sector; this new suburb is close to and at some points overlaps the Santuário dos Pajés lands. The Amerindians demand the recognition of the site as an Indigenous protected area by the Fundação Nacional do Índio (The National Indian Foundation), based upon the date of arrival of the first Fulni-ô Amerindians to the city during the late 1950s. This suburb is on one of the last remaining areas of cerrado in Brasília, is involved in a series of controversies and has a heavy 'green marketing' appeal in order to obtain legitimacy to its potential buyers and to appear to be a green enterprise. Through research and interviews the relationship between the city and the indigenous shrine is outlined. Also it is aimed to show the historical process of the way that the occupation of land has been made in the Brazilian Federal District and the implications of this for the Shrine of the Shamans case. The indigenous people remain at the place and have non-amerindians supporters who help them to resist to the intrusions and physical threats; they also help them to develop an information network intending to tell their version of the events.

Keywords: Amerindians; Shamans Sanctuary; Brasília; Northwest Sector; Fulni-ô.

LISTA DE SIGLAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia
Ademi – Associação de Dirigentes de Empresas do Mercado Imobiliário
AIR – Acampamento Indígena Revolucionário
Anai – Associação Nacional Indigenista
Arie – Área de Relevante Interesse Ecológico
Caesb – Companhia de Saneamento Ambiental do DF
CCR – [6ª] Câmara de Coordenação e Revisão – Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais do Ministério Público Federal.
CIOSPDS – Centro Integrado de Operações, Segurança Pública e Defesa Social
CMI – Centro de Mídia Independente
Coiab – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
Conaq – Comunidades Negras Rurais Quilombolas
Cuia – Central da União de Índios e Aldeias
EIA/Rima – Estudo de Impacto Ambiental/Relatório de Impacto Ambiental
Funai – Fundação Nacional do Índio
GDF – Governo do Distrito Federal
GT – Grupo de Trabalho
Ibama – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
Ibram – Instituto Brasília Ambiental
ICMBio – Instituto Chico Mendes
INIC – Instituto de Imigração e Colonização
JK – Juscelino Kubitschek
LEED – Leadership in Energy and Environmental Design
MinC – Ministério da Cultura
MP – Ministério Público
MPDF – Ministério Público do Distrito Federal
Novacap – Companhia Urbanizadora da Nova Capital
ONG – Organização não governamental

PDOT – Plano Diretor de Ordenamento Territorial

PF – Polícia Federal

SHB – Setor Habitacional Buritis

SHCNW – Setor de Habitações Coletivas Noroeste

SHCNW – Setor Residencial Noroeste

SHCSW – Setor de Habitações Coletivas Sudoeste

SHEP – Setor Habitacional Estrada Parque

SHTQ – Setor Habitacional Taquari

SMU – Setor Militar Urbano

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

Sudene – Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste

Terracap – Companhia Imobiliária de Brasília

UnB – Universidade de Brasília

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 – O SAGRADO E A MERCADORIA	22
1.1 SOBRE O SAGRADO E A MERCADORIA.....	22
1.2 ESPAÇO, TERRITÓRIO, TERRITORIALIZAÇÃO E TERRA INDÍGENA	24
1.3 MERCADORIA E ESPECULAÇÃO	27
CAPÍTULO 2 – BRASÍLIA	32
2.1 FUNDAÇÃO DE BRASÍLIA E SUAS EMPRESAS PÚBLICAS	33
2.1.1 A Novacap e a Terracap	36
2.2 ESPECULAÇÃO IMOBILIÁRIA NO DF: BREVES APONTAMENTOS	40
2.3 SETOR NOROESTE, O "BAIRRO VERDE" E SUAS CONTROVÉRSIAS	42
2.3.1 Arie Cruls e o conceito do Setor Noroeste	44
CAPÍTULO 3 – DE FAZENDA BANANAL A SANTUÁRIO DOS PAJÉS	50
3.1 TAPUIA OU TAPUYA	52
3.2 OS CARNIJÓ	55
3.2.1 Os migrantes do Nordeste para construção de Brasília.....	61
3.2.2 Chegada a Brasília e estabelecimento no Santuário dos Pajés.....	63
3.3 LAUDOS ANTROPOLÓGICOS.....	67
3.4 OS FULNI-Ô, TUXÁ, KARIRI-XOCÓ E OS GUAJAJARA.....	76
3.4.1 Formas de ocupação da Terra.....	80
3.4.2 Impasses	82
3.5 A RELIGIÃO E A TERRA SAGRADA.....	86
3.5.1 Uso das Plantas pelo pajé	89
3.5.2 Os lugares	90
3.5.3 Alguns eventos	93
3.6 CONSTRUÇÃO DE UM <i>ETHOS</i> E DA VISÃO DE MUNDO.....	96
CAPÍTULO 4 – ARTICULAÇÃO E ESTRATÉGIAS DE LUTA	103
4.1 APOIADORES NÃO INDÍGENAS	103
4.1.1 A rede de apoiadores	105
4.1.2 "Trajetórias ou carreiras": Inserção no Santuário dos Pajés.....	107
4.1.3 Conhecendo o Santuário dos Pajés.....	108
4.1.4 Apoiadores e militantes	110
4.1.5 Papel da internet	113
4.1.6 Lutas compartilhadas.....	115
4.1.7 Perspectivas de desfecho	117
CONSIDERAÇÕES FINAIS	120
REFERÊNCIAS	126
APÊNDICE A – QUESTIONÁRIO AOS APOIADORES DO SANTUÁRIO	134
ANEXO A – DADOS DA IMAGEM DE SATÉLITE DO MAPA N° 3.3.....	135
ANEXO B – MAPAS SETOR NOROESTE DA EMPLAVI.....	136
ANEXO C – ARIE CRULS – EMPLAVI	137
ANEXO D – PILOTIS - MAPA DA BRASAL	138
ANEXO E – IMAGEM VEICULADA PELO <i>CORREIO BRAZILIENSE</i> E TAMBÉM UTILIZADA PELA EMPLAVI	139

ANEXO F – MAPA DA ÁREA DO SANTUÁRIO E DO SETOR NOROESTE OBTIDA NO SITE DO SANTUÁRIO DOS PAJÉS.....	140
ANEXO G – LOGOTIPO DO MOVIMENTO DE APOIADORES DO SANTUÁRIO DOS PAJÉS.....	141
ANEXO H – PROPAGANDA DO SETOR NOROESTE.....	142
ANEXO I – IMAGENS DO ÍNDIO GUAJAJARA ARAJU SAPETI RETIRADO DO SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL NA VOTAÇÃO SOBRE COTAS.....	143
ANEXO J – NOTA DA ABA SOBRE O LAUDO REALIZADO NO SANTUÁRIO DOS PAJÉS.....	144
ANEXO K – IMAGENS DOS EVENTOS PROMOVIDOS NO SANTUÁRIO DOS PAJÉS.....	146

INTRODUÇÃO

Quando comecei a ler e ver notícias sobre índios vivendo a longo tempo em Brasília, fiquei muito curiosa para saber mais sobre como viviam, sua história etc. A distância geográfica não é grande, mas as maneiras de ter acesso aos índios, em princípio, não me pareciam fáceis.

De longe, ainda fora do curso de mestrado, continuei acompanhando aos poucos as notícias sobre os índios que eram veiculadas. Posteriormente, quando já aluna do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, comecei a acompanhar com mais afinco as notícias sobre os índios e a disputa deles e de seus apoiadores contra as empreiteiras e o Governo do Distrito Federal (GDF), pois já ocorriam de forma mais aberta e consistente em 2011.

Ao ler as reportagens, sempre achei significativo o fato de o GDF, representado pela Companhia Imobiliária de Brasília (Terracap), oferecer dinheiro ou terras para que os índios saíssem do local designado como Santuário dos Pajés. Em resposta, o que os índios diziam? Que não sairiam, pois o lugar era sagrado, rota e local de reza e culto dos índios que passavam pela região desde muito tempo. Os empresários e o GDF trabalhavam lado a lado para conseguirem as licenças necessárias e para retirarem os índios, dando continuidade aos projetos de construção de um novo bairro na cidade, o Setor Noroeste.

Um dos motes utilizados no projeto e nas propagandas era o de “bairro verde”, bairro ecológico, que seguiria procedimentos de reciclagem de lixo, materiais menos poluentes e que, em termos urbanísticos, caracterizaria a concepção de *cidade-parque*, proposta por Le Corbusier¹, com espaços verdes em meio às construções e ao mesmo tempo funcional. O que primeiramente chamou-me a atenção foi o fato de um megaprojeto de construção ser criado em uma área de cerrado que será quase totalmente devastada para dar lugar a um *bairro ecológico*. Parecia-me, em princípio, um contrassenso, mesmo sem conhecer o projeto a fundo.

Tempos depois, foi veiculado um vídeo, chamado *Sagrada Terra especulada*, sobre a construção do bairro Setor Noroeste, filme que mostrava a relação dos indígenas com esse tema, várias pessoas apontando alguns problemas no desenvolvimento do empreendimento e visões

¹ “Influente no mundo todo, arquiteto suíço e urbanista, cujos desenhos combinam o funcionalismo do movimento moderno com um projeto corajoso expressionismo escultural. Ele pertenceu à primeira geração da então chamada Escola Internacional de Arquitetura e era seu mais habilidoso propagandista em seus numerosos escritos. Em sua arquitetura, ele juntou as aspirações funcionalistas de sua geração com um forte senso de expressionismo.” (Tradução livre.) Disponível em: <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/137221/Le-Corbusier>>. Acesso em: 2 abr. 2013.

dos dirigentes sobre isso. Alguns pequenos vídeos já vinham sendo veiculados no *site* YouTube, mas *Sagrada Terra especulada* era um documentário longo, com vários momentos sobre o licenciamento, a opinião formal do governo e do empresariado com respeito ao bairro e aos índios. Esse vídeo me deixou mais curiosa sobre o processo como um todo e, partir daí, juntando-se as notícias já guardadas e os vídeos, comecei a acompanhar mais de perto esse local que era chamado de Santuário dos Pajés.

Ao procurar meu orientador, professor Stephen Baines, a análise desse caso por mim proposta foi prontamente aceita, mesmo eu sabendo das implicações disso, já que várias pessoas tanto da Universidade de Brasília como do governo e do empresariado local já haviam publicamente se colocado contra a demanda dos índios. Mesmo assim, resolvi prosseguir, mas o contato com a comunidade só veio muito tempo depois, pois conciliar trabalho, disciplinas e pesquisas exploratórias para a dissertação se mostraram tarefa muito mais complicada do que eu imaginei a princípio.

Finalmente em 2012 consegui entrar em contato com uma das pessoas que participavam das manifestações e do apoio mais sistemático ao Santuário, o Rafael, que havia feito uma monografia, da área de Antropologia, que também mencionava o Santuário dos Pajés. Com sua ajuda, conheci finalmente o Santuário, e, para minha surpresa, vários apoiadores que constantemente estavam alertas para ajudar os índios no que precisassem já os conhecia há bastante tempo e tinham convivência com eles muito antes das construções do bairro serem discutidas publicamente.

O processo dos índios do Santuário dos Pajés nos leva a pensar várias questões que talvez só consigamos apontar aqui, mas sem conseguir desenvolver totalmente. Uma delas é a questão de índios vivendo em centros urbanos, longe de ser um fenômeno novo em outros contextos fora do Brasil.

Os Fulni-ô de Águas Belas vivem uma situação em suas terras em que a aldeia e a cidade se confundem. Os Fulni-ô contam que a Princesa Isabel deu as terras para eles por terem participado da Guerra do Paraguai. Essas terras são o que hoje é toda a cidade de Águas Belas em que vivem maioria de não indígenas. Já a aldeia Fulni-ô, ou Aldeia Grande, é localizada dentro do perímetro da cidade, com 11.505 hectares. A relação entre a cidade e a aldeia é muito próxima e mesmo dependente. Portanto, a situação dos Fulni-ô que vieram para Brasília viver em um contexto urbano não é novidade, como também o fato de procurarem um espaço de mata,

separado de onde trabalhavam para praticarem seus cultos e rezas é muito parecido com a configuração que os próprios Fulni-ô construíram em sua própria aldeia em Águas Belas.

No caso do Santuário dos Pajés, vemos que a vida dos índios que moram lá não é totalmente urbana nem totalmente do campo, pois ao mesmo tempo em que cultivam víveres e criam animais, também consomem alimentos comprados. A produção interna, portanto, não consegue suprir totalmente suas necessidades. Além disso, como já mencionado, os índios que moram no Santuário possuem empregos formais, fora do Santuário. As crianças estão matriculadas em escolas de ensino regular, a comunidade possui eletricidade e água. Isso tudo reforça a ideia de que o caso do Santuário é *sui generis* em relação a outros casos etnográficos envolvendo questões urbanas no país.

O que me marcou fortemente desde o início, em meio a conversas informais e na postura das pessoas, foi que a área em que viviam não tinha preço. Não se poderia colocar preço em algo que é considerado sagrado. E eu pensei que o que ocorre são duas visões em confronto aqui: uma voltada para o mercado e outra que não é mensurável da mesma maneira, pois se trata da compreensão de valores intangíveis, do campo do religioso, do sagrado, da memória. Essas diferenças, entre índios e o poder local, ficaram cada vez mais claras tanto na postura quanto nos discursos de ambos.

Em várias opiniões dadas em *sites* na internet, era possível ver pessoas falando sobre a presença indígena no local, a descaracterizando, dizendo que não havia índios no Distrito Federal e que isso era sabido por todos. Em contrapartida, as narrações dos índios eram bem diferentes, pois eles e seus parentes mais próximos, que estiveram aqui ao menos desde a construção de Brasília, vieram para a cidade para trabalhar.

Pelas pesquisas de Paulo Bertran (2000), por exemplo, a região onde se localiza o DF como um todo foi moradia e rota de passagem dos índios das mais diversas origens; contudo, para se forjar a história de Brasília, da nova capital, deliberadamente houve um apagamento do que havia aqui antes, seja da presença indígena na época da construção, seja no passado mais remoto. Para começar o novo, tinha que ser começado do zero, com intenções claras sobre o que seria a cidade e ao que e a quem ela serviria.

Os índios que passavam, que ficaram, os trabalhadores e tantos outros não foram personagens da história oficial, gerando assim uma quantidade de elementos que alimentavam a memória e o imaginário das pessoas sobre várias outras questões, e a presença e a participação

indígena na construção da cidade não era uma delas. Mas podemos localizar esse tipo de postura como outras tantas, já que essa é uma questão mais ampla, na medida em que os indígenas sempre tiveram sua presença, seu protagonismo, *invisibilizado* ou manipulado pela versão oficial da história, que tinha, em geral, um lado só.

Para as camadas médias da população de Brasília, que no geral possuem em grande medida sua opinião formada pelos grandes meios de comunicação, essa presença indígena se torna simplesmente inconcebível e inaceitável, já que, em seu imaginário e na opinião formada e confirmada pela grande mídia, os índios do Santuário dos Pajés são oportunistas, pois querem ficar numa área em que está em andamento a construção de um bairro nobre. Em nenhum momento há o que Gadamer (2005) chama de "fusão de horizontes" aqui.

Esta pesquisa não teve um trabalho de campo típico. Alguns poderiam pensar que, pela proximidade da minha residência com o Santuário dos Pajés na Asa Norte, poderia ser feito um tipo de presença constante na aldeia. Não foi assim: primeiramente, por se caracterizar como pesquisa antropológica em meio urbano, os índios que moram no Santuário trabalham, estudam nos dias de semana, possuem uma rotina como a minha, de trabalho e estudos. Assim, as visitas ocorriam, portanto, muito mais nos fins de semana, quando também outros tantos apoiadores estavam presentes e, certamente, os índios. A entrada e a saída do Santuário não poderiam ser feitas a nosso bel-prazer. Deveria passar pela autorização de visita a Santxiê, o pajé Fulni-ô, que leva a frente o reconhecimento da terra como Terra Indígena. Nem sempre eu conseguia ir ao Santuário, seja por meus próprios afazeres seja pelos deles, já que os índios deixavam claro que precisavam de momentos sem "gente de fora" lá, precisavam de tempo para organizar suas casas, fazerem suas tarefas domésticas etc., o que pode ser comprometido facilmente pela constante presença de "gente de fora". Assim, esse trabalho ao longo do tempo, com as conversas informais, entrevistas, leituras, sessões de vídeos, foi se descortinando, dentro e fora do Santuário. Outros trabalhos com o Santuário já haviam sido feitos e outros estavam sendo realizados concomitantes ao meu.

Dessa forma, pude ser privilegiada pela leitura de trabalhos de Frederico F. Magalhães (2009) sobre a presença histórica dos índios no local, o laudo antropológico de Jorge Eremites, Pereira e Barreto (2011), a monografia de Alan Schvarsberg (2009) sobre o papel da mídia nesse processo, Rafael Moreira (2011) sobre a cidade de Brasília e seu perfil excludente, posteriormente de Pedro Felix Carmo Penhavel (2013) sobre o Setor Noroeste, a urbanização da

cidade e o Santuário dos Pajés, e de outros como de Ana Karina Pereira (2010) e Leonardo Amorim (2012), que não se atinham especificamente sobre o Santuário, mas nos processos decisórios da construção do bairro Noroeste.

Dessa forma, o que ficou cada vez mais claro foi que tanto o governo e suas empresas, as empreiteiras e muitas pessoas com as quais conversamos diariamente e outras que expõem suas opiniões em *sites* de notícias na internet e os índios e seus apoiadores, todos esses falam de posições diferentes e sobre coisas diferentes.

Passei assim a localizar essas duas posições diferentes, a saber: o governo do Distrito Federal e suas empresas – como a Terracap e sua associação com os grupos de empreiteiros – e os demais interessados na consecução do Setor Noroeste, as quais chamei aqui como "poder local", pensado a partir da noção weberiana sobre *poder legal*, que versa:

A ideia fundamental é que, através de um estatuto arbitrário formalmente correto, se podia criar qualquer direito e alterar [opcionalmente o existente]. A associação de poder é ou escolhida ou imposta; ela própria e todas as suas partes são empresas. O poder na empresa capitalista privada é, sem dúvida, parcialmente heterônomo: o ordenamento é, em parte, estatalmente prescrito – e, em relação ao corpo coercivo, inteiramente hidrocefalo: o corpo judicial estatal e o corpo policial cumprem (normalmente) estas funções - mas são autocéfalos na sua organização administrativa cada vez mais burocrática. Que a entrada na associação de poder se siga formalmente de um modo livre em nada altera o caráter do poder, pois a notificação é também formalmente “livre”, e isto sujeita normalmente os governados às normas empresariais, devido às condições do mercado de trabalho.²

Os índios do Santuário dos Pajés constroem um discurso e uma postura baseados na ideia de sacralidade da terra onde moram, tanto para protegerem o que ao longo do tempo os índios que hoje moram no local estabeleceram como um local para culto, reza e pajelança e separado de suas vidas cotidianas e das demais pessoas, como também para estabelecer uma diferenciação entre os índios e os não índios.

Com o crescimento da cidade de Brasília, os setores já urbanizados e os que são considerados apropriados para a expansão da urbanização avançam sobre as áreas ainda não construídas do Distrito Federal. É aí que os interesses da construção do novo bairro, chamado Setor Noroeste, na Asa Norte de Brasília, e os dos índios que moram na área entram em confronto. Isso se deve ao fato de que os índios conseguiram provar que estão na área desde a construção de Brasília; porém, várias razões que vamos tratar nesse trabalho são desconsideradas

² Ver WEBER, Max (s/d) *Três Tipos Puros de Poder Legítimo*. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/weber_3_tipos_poder_morao.pdf>. Acesso em: 29 abr. 2013.

pelos grupos interessados na construção do novo bairro. Desse modo, conseguimos perceber duas diferentes lógicas operando.

Portanto, em termos weberianos, isso representa uma visão mais desencantada do mundo, racional, perseguindo seus interesses de cunho econômicos e de seus pares, ao passo que os índios do Santuário dos Pajés representam uma visão mais encantada do mundo, cujos pressupostos não estão baseados em valores econômicos. Eles têm uma postura que foi construída, especialmente quando em contato com os de fora, e exacerbada pelo forte avanço do que vamos chamar aqui de *poder local*. Nesse sentido, os apoiadores do Santuário são entendidos desse lado, pois, por mais que não compartilhem totalmente a visão dos próprios índios, eles respeitam a concepção de mundo deles e, em alguma medida, vários imaginam que ela ofereça uma visão diversa da empresarial capitalista atual; que seja possível e seja necessária nessa questão e em outras.

Para além da dicotomia das visões propostas por Weber e trazendo para os termos entendidos por Roberto Cardoso de Oliveira (1978) sobre os problemas que encontram a visibilidade e o entendimento da questão indígena nos diversos setores da sociedade brasileira, o autor pergunta "[...] quais os obstáculos que a questão indígena encontra, nos meios não comprometidos, para sua formulação adequada e racional?" Para responder a questão, o autor elenca esses obstáculos que chama de "mentalidades" que estão presentes nos diversos setores da sociedade brasileira. A mentalidade estatística, a romântica, a burocrática e a empresarial.

Mentalidades estatística e romântica seriam encontradas nos setores onde as decisões envolvendo a questão indígena fossem mais distantes. A mentalidade estatística seria encontrada entre os intelectuais que acreditam exageradamente nos números, equacionando atos morais em termos quantitativos. Presentes em pensamentos como: "O que significa morrerem algumas centenas de índios, se morrem no Brasil, diariamente, milhares de crianças?" (OLIVEIRA, p. 71). Mentalidade romântica que os torna presos a ideias estereotipadas, ingênuas e fixas dos índios descritos por José de Alencar ou Gonçalves Dias. Essa mentalidade estaria presente entre intelectuais, de certa maneira, mas especialmente entre as pessoas comuns, que teriam uma ideia generosa dos índios, mas, acabaria desumanizado pelo que faltaria a eles, e também por uma necessidade, que se encontraria entre o homem comum, de criar um contraponto entre *ele* (o "índio") e *eu* (o "civilizado"), vamos reafirmando o que somos por meio da alteridade do outro, decidindo o que são e o que lhes falta (BONIN, 2006, p. 69).

A mentalidade burocrática e a empresarial estão presentes, segundo Cardoso de Oliveira, entre as pessoas que estão mais próximas e/ou são capazes de influenciar as políticas indigenistas. O autor falava especialmente dos funcionários do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) quando mencionava a mentalidade burocrática, pois, esses seriam funcionários que, com o passar do tempo, foram se distanciando de uma ideologia rondoniana, que visava mais à proteção e assistência aos índios, e foi dando lugar à mentalidade indiferenciada, burocrática, sem que eles se identificassem como indigenistas (BONIN, 2006, p. 72). Assim, a mentalidade empresarial, que torna os diretores do SPI não ligados às concepções rondonianas, e que transformaram os antigos Postos Indígenas em "verdadeiras empresas, dedicadas à produção e ao lucro. A concepção inerente a essa orientação é a de que índios só podem civilizar-se pelo trabalho [...] o trabalho induzido, o que lhe é ensinado pelo civilizado" (BONIN, 2006, p. 73).

Sabemos que esses tipos de mentalidades podem ainda ser encontrados em alguma medida tanto na Fundação Nacional do Índio (Funai) como em outros órgãos que estão atuando em questões de regularização de terras indígenas, como os órgãos ambientais, até nos poderes legislativo e executivo. Mas também outras mentalidades, talvez desdobradas dessas elencadas por Cardoso de Oliveira, possam estar presentes; como um outro tipo de mentalidade romântica aliada a um tipo de ambientalismo que coloca os povos indígenas como protetores, os únicos protetores ou os reais protetores do meio ambiente, e, de certa maneira, dentro da dicotomia *natureza* e *cultura*, colocam os índios muito mais relacionados à ideia de natureza do que de cultura, o que acaba por desumanizá-los.

Outro tipo de mentalidade, a empresarial, estaria não só em órgãos políticos, mas também na associação da política com o mundo empresarial, em que podem exercer influência em esferas que acabam englobando algum elemento que compõe a problemática indígena, como as grandes obras de estradas, hidroelétricas, condomínios, fábricas, hotéis e *resorts* etc. que ou são ocupadas pelos indígenas ou exercem influência na moradia, na subsistência desses povos.

Dessa maneira, muitas vezes, governos e empresários se unem para dar prosseguimento a essas obras a despeito dos interesses indígenas, de leis constitucionais, já que os interesses políticos e o volume de dinheiro são grandes, além de acabarem retomando antigos discursos, a saber que os povos indígenas são entraves para crescimento econômico, que há muita terra para poucos índios e que está havendo uma guerra contra produtores rurais apoiados pela Funai. Entre outros tantos discursos infundados e alarmistas que ignoram os contextos históricos, estão o

longo processo de esbulhos de terras sofridos pelos índios e a presença e a afirmação indígenas como atores políticos, especialmente desde a promulgação da Constituição de 1988, que transformou a presença indígena no cenário político nacional cada vez maior – embora isso nem sempre tenha se convertido numa melhora ao atendimento das reivindicações dos indígenas pelo Estado.

No primeiro capítulo, apresento a fundamentação teórica a que recorri para tratar dos temas e dos conceitos desenvolvidos ao longo desse trabalho. A intenção é mostrar como é a religião; em que se configura o pedido dos Fulni-ô da comunidade indígena Tapuia-Fulni-ô Santuário dos Pajés, objeto de estudo deste trabalho; fundamentar que seu *ethos* e sua visão de mundo vão de encontro com os interesses do poder local, que têm sua posição legitimada pelo funcionamento da burocracia local e pela mídia. Desse modo, entendemos que muitas religiões, inclusive as mais institucionalizadas, estabelecem vínculos com os lugares em que se territorializam, criando lugares sagrados e santuários com os quais mantêm profunda ligação e que alimentam a continuidade de suas tradições. Nesse sentido, é importante pensar certas categorias, como espaço, território, territorialização e Terra Indígena, em conexão com a reprodução material e também simbólica dos povos.

As categorias citadas são estudadas em diversas áreas de conhecimento e, desse modo, ajudam a pensar em uma perspectiva interdisciplinar que aponta outros caminhos: como essas categorias vêm sendo usadas na prática pelo poder local do DF e também pelos indígenas do Santuário.

Para os indígenas, o lugar onde vivem possui características sagradas em que não se pode colocar preço; já o poder local, que historicamente teve poder preponderante no crescimento urbano e de moradias no DF, vê a área que disputa com os indígenas como uma terra-mercadoria, passível de permutação e exploração no mercado imobiliário local. Para que isso ocorra, a terra que antes era Área de Relevante Interesse Ecológico (Arie) é inserida dentro do mercado e vendida por meio de leilões públicos, em razão da alteração do último Plano Diretor da Cidade (PDOT). Com as terras inseridas no mercado imobiliário local, um novo bairro passa a ser “vendido” rapidamente pelo Governo do Distrito Federal, pelas empreiteiras que adquiriram as terras e parte da mídia, como uma grande inovação, a saber o primeiro "bairro verde", "ecologicamente correto". Para vender a ideia, lançaram mão de um pesado *marketing* verde,

oferecendo à classe média alta da cidade uma opção "correta", dentro de padrões internacionais que reconheceriam o empreendimento como ecologicamente correto.

No segundo capítulo, são trabalhados alguns elementos da construção de Brasília relevantes para a presente análise como: o que são as empresas públicas de Brasília, Novacap e Terracap, quais suas funções no início da cidade e, até hoje, no que se refere à ocupação do solo, venda das terras e a íntima relação entre poder público e a estipulação de preços de terras na cidade. Será visto como a construção do novo bairro Setor Noroeste está ligada aos interesses do governo local, que é parceiro das empreiteiras que criam um projeto de bairro verde numa das últimas áreas de cerrado da cidade. O novo bairro nasce em meio a questões que a sociedade de Brasília vem prestando cada vez mais atenção, já que se trata da construção de uma nova comunidade de classe média alta na cidade.

Até aí poder-se-ia pensar que essa questão estaria restrita aos departamentos de urbanismo, meio ambiente, trânsito, saneamento básico entre outros, do governo local. Entretanto, o que torna o nascedouro desse bairro *sui generis* é que este tem sua programação de construção numa área nobre na cidade, com cerrado ainda vivo, e com um grupo de indígenas que está morando no local há pelo menos quatro décadas. Para que esse bairro seja construído, empreiteiras e governo local lançam mão de diversos expedientes para fazer com que o grupo que vive no local saia, para que possam de fato dar continuidade às obras que já se iniciaram.

No terceiro capítulo, foi traçado um histórico do Santuário dos Pajés, a partir da bibliografia pesquisada sobre o local. Foram localizadas as diversas etnias que compunham e que compõem atualmente a comunidade do Santuário; contudo, será dada ênfase na etnia Fulni-ô e no grupo Tapuya Fulni-ô do Pajé Santixê (que lidera a luta pelo reconhecimento do Santuário como terra indígena). São apresentados um pouco das características dos Fulni-ô, no contexto da chegada dos primeiros representantes desse povo ao local, e o significado que a terra teve e tem para eles nesse sentido. Também serão tratadas as diferenças na ocupação da terra pelos Kariri-Xocó e Guajajara, que hoje também fazem parte do Santuário dos Pajés, e da demanda pelo reconhecimento da terra como Terra Indígena.

No quarto capítulo, discutem-se o apoio e toda uma rede de apoiadores fixos e eventuais, geralmente articulados pela internet, que reúne em torno da demanda dos indígenas os moradores das proximidades do local, estudantes, profissionais das mais diversas áreas, professores, advogados, entre outros. São pessoas que comungam da luta dos indígenas e também de outros

aspectos e visões dos povos indígenas como um todo. A relação entre a comunidade e a rede de apoiadores é muito importante, no sentido de que tanto introduzem a causa indígena no seio dos movimentos sociais como um todo e em ambientes diversos, como também ajudam a reforçar a ideia de que a luta dos povos indígenas não é só deles, mas de todos aqueles que propõem e buscam modos de vida, desenvolvimentos diversos dos que são impostos pelo Estado e pelas empresas.

Ao longo desse trabalho, foram realizadas seis entrevistas com pessoas que foram escolhidas por meio de indicação e sugestão dos próprios apoiadores, devido ao seu envolvimento, conhecimento, participação no movimento que apoiou e apoia o Santuário, mais uma entrevista com Dr. Jorge Eremites de Oliveira da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), autor do último Laudo Antropológico sobre o Santuário dos Pajés, e o Dr. Frederico Flósculo, professor da UnB do Departamento de Arquitetura e Urbanismo que, além de ter Brasília como um de seus objetos de estudo, apoia a permanência do Santuário dos Pajés. Algumas pessoas autorizaram sua identificação nesse trabalho por serem públicos seu apoio e opiniões. Assim, serão identificados apenas com um número os entrevistados, mesmo que tenham autorizado a divulgação de seus nomes.

Desse modo, os objetivos dessa dissertação são:

1. Refletir sobre a posição dos índios e dos apoiadores, assim como sobre o histórico do processo de formação do Santuário dos Pajés e a demanda para seu reconhecimento como Terra Indígena baseada em valores e em "visões de mundo" diversos dos do "poder local".
2. Caracterizar como o "poder local" se utiliza do discurso sobre déficit habitacional para camadas médias, sendo a construção de um bairro a solução para esse problema. Para isso, o bairro em questão, o Setor Noroeste, é baseado em um projeto "ecológico", que lança mão de forte *marketing verde* para agregar mais "valor" ao empreendimento.
3. Explicar, por meio de alguns elementos dos planos e das ações durante a construção de Brasília, como a cidade foi construída de forma a privilegiar a burocracia estatal e como a Novacap e a Terracap serviram para estabelecer o privilégio de alguns, o monopólio das terras no Distrito Federal e até mesmo o favorecimento da especulação imobiliária.

4. Compreender a criação do bairro Setor Noroeste dentro das mudanças previstas no Plano Diretor de Ordenamento Territorial (PDOT), assim como suas alterações ao longo do processo.
5. Entender o funcionamento da rede de apoio em torno da demanda dos índios, configurando o que chamo aqui de "rede de apoiadores".
6. Colaborar com a reflexão do que significa o reconhecimento de terras indígenas em locais urbanos.

CAPÍTULO 1 – O SAGRADO E A MERCADORIA

*“Íaikó ka’a-atã-me
Yby-poranga, yby marã-e’yma.
Mamõ-pe paié ka’a’anga mongetáu.
!!Nde o-sema Paié-oka!!
O-pyta Paié-oka.
Íandé ramyîpagûama rekó-á-pe.”³*

(Comunidade indígena Tapuia-Fulni-ô)

No presente capítulo, o objetivo é tratar dos conceitos de sagrado, mercadoria, espaço, território, territorialização, Terra Indígena e especulação imobiliária no que se relacionam à formação do Santuário dos Pajés.

1.1 SOBRE O SAGRADO E A MERCADORIA

As formas de expressão da religiosidade são múltiplas e muito diversas, não são encontradas apenas nessas religiões de milhões de fiéis ao redor do mundo. História, Filosofia, Antropologia, Sociologia, Psicologia mostram que todos os grupos humanos possuem uma dimensão de sua "cultura" relacionada com sua compreensão metafísica, simbólica e material de lidar com essa dimensão religiosa. Para Clifford Geertz (2008) a religião é definida como

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 2008, p. 67)

Nas sociedades ocidentais, é sabida a importância das religiões judaico-cristãs na formação dos valores dessas sociedades e, por consequência, das sociedades que são influenciadas por elas. Sabemos como Jerusalém, a chamada "Terra Santa" para cristãos, judeus e muçulmanos está no centro de disputas históricas entre esses grupos. Como nos aponta Eller (2007, p. 66), para os cristãos, os locais onde Jesus caminhou, sofreu, foi enterrado e também os caminhos percorridos até sua crucificação, a "*via dolorosa*" são sagrados. Para os judeus ainda

³ Tradução livre do trecho em tupí antigo: “Estamos no cerrado. Terra bonita, terra sem mal... Onde os pajés falam com os espíritos da mata! O Santuário dos Pajés não se move!! O Santuário dos Pajés fica. Morada de nossos ancestrais”.

hoje o "muro das lamentações", onde era localizado importante templo, é um local sagrado, assim como a "Meca" (a cidade do profeta Maomé, local onde todo muçulmano, se puder, deve ir ao menos uma vez em sua vida), e muitos pontos que formam Caabá (Ka'aba) são sagrados e centrais para os muçulmanos. O Monte Fuji é um centro de poder para os japoneses, assim como o Monte Meru, a casa dos deuses, é sagrado para os hindus. Não é, portanto, novidade a existência de locais considerados sagrados pelos grupos humanos, sejam esses lugares construídos, onde ocorreram eventos importantes para determinada religião, ou seja, onde se acredita que seja morada de um espírito considerado sagrado, como água, montanhas, árvores.

Locais sagrados são materializados em um lugar ou local e, segundo Eller, é a mais recorrente forma de *objetivação material religiosa*. "In most, if not all, religious traditions, "place" is deeply important for belief and worship, and such a location is not a random space but a space where *something is* or where *something happened* [...]" (ELLER 2007, p. 66 – grifos do original). Os cristãos possuem longo histórico na construção de locais que consideram sagrados no mundo todo.

Os cristãos têm repetidamente construído igrejas em locais onde ocorreram eventos importantes, mais notavelmente a catedral de São Pedro, o local do Vaticano Católico; este foi o lugar onde o discípulo Pedro teria sido morto. Catedrais construídas onde não há precedente histórico consagrado no chão foram fornecidos frequentemente com um objeto - em particular, uma "reliquia" ou parte do corpo sagrado de um santo- para plantar ali o sagrado (ELLER, 2007, p. 66 – tradução livre)⁴.

Os locais sagrados, sua criação e preservação são recorrentes em praticamente todas as culturas humanas; contudo, em meio a conflitos que não são todos da ordem do "sagrado", envolvem dimensões políticas e econômicas, principalmente, a importância do que é sagrado para o *outro* tende a ser minimizada ou mesmo ignorada. Para muitos povos indígenas, a importância da terra não está simplesmente calcada na relevância da reprodução física e material do grupo, que, sem dúvida, é de inquestionável importância.

Nesse sentido, antes de se chegar à discussão sobre terra como lugar sagrado, refletir-se-á sobre outras categorias que são subjacentes a ela, como espaço, território e territorialização.

⁴ Original: "Christians have repeatedly built churches on sites where important events occurred, most notably the cathedral of St. Peter, the site of the Catholic Vatican; this was the spot where the disciple Peter was reportedly killed. Cathedrals constructed where no historical precedent consecrated the ground were often provided with a sacred object—in particular a "relic" or body part of a saint—to "plant" sacredness there".

1.2 ESPAÇO, TERRITÓRIO, TERRITORIALIZAÇÃO E TERRA INDÍGENA

A noção de espaço e território é largamente estudada, especialmente por geógrafos que estão interessados na relação entre os homens e o meio em que vivem, assim como na transformação, seja material desse meio como social seja simbólica. Entre os desenvolvimentos acerca dessas categorias, concordamos com a noção de Santos (2009) e Saquet (2005) que, em linhas gerais, entendem o espaço como fruto de intervenção do homem no meio em que vive, um processo social. Reúne o tempo concreto, atual, mas também um devir, ou seja, uma relação dialética em que o espaço é vivido e simultaneamente é produzido. O espaço, portanto, se conecta com a noção de território na medida em que só se separam em termos conceituais, mas que na prática são inextrincáveis. Para Henri Lefebvre (1986), o espaço é também pensando como processo socialmente construído, é um espaço feito território. Assim, "território e espaço estão ligados, entrelaçados, pois o primeiro é fruto da dinâmica socioespacial" (SAQUET, 2005, p. 49). Na definição de Rogério Haesbaert, território é um espaço de criação sociocultural,

[...] todo território é, ao mesmo tempo e obrigatoriamente, em diferentes combinações, funcional e simbólico, pois exercemos domínio sobre o espaço tanto para realizar “funções” quanto para produzir “significados”. O território é funcional a começar pelo território como recurso, seja como proteção ou abrigo (“lar” para o nosso repouso), seja como fonte de “recursos naturais” – “matérias primas” que variam em importância de acordo com o(s) modelo(s) de sociedade(s) vigente(s) (HAESBAERT, 2004, p. 3).

Já a diferença entre ambos, para o autor, refere-se às relações sociais que são em grande medida relações de poder.

[...] se o espaço social aparece de maneira difusa por toda a sociedade e pode, assim, ser trabalhado de forma genérica, o território e os processos de desterritorialização devem ser distinguidos através dos sujeitos que efetivamente exercem poder, que de fato controlam esse(s) espaço(s) e, conseqüentemente, os processos sociais que o(s) compõe(m) (HAESBAERT, 2004, p. 3).

Os grupos humanos possuem uma relação complexa com o local onde vivem e elaboram sobre ele vivências, memória, conhecimento, desenvolvem, dessa forma, suas culturas e forjam, sobretudo, sua própria identidade, assim:

[...] a expressão dessa territorialidade, então, não reside na figura das leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território (LITTLE, 2002, p.11).

De certo modo, as concepções de Little, Haesbaert, Lefebvre, Santos e Saquet são complementares, já que entendem a dimensão sociocultural na transformação do espaço em território e na configuração desse último em algo significativo e simbólico para quem os ocupa. Daí a importância da noção de territorialidade proposta por Little,

[...] a territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos (LITTLE, 2002, p. 3).

Os homens tornam, portanto, seu espaço vivido em território, mas não estão livres das relações de poder inerente à posse de terras. Sabemos que no Brasil a questão fundiária é um problema histórico e muito complexo e que está longe de ser resolvido, inclusive vem agravando disputas e violências em várias regiões. Quando trazemos a problemática para a realidade dos povos indígenas, a situação não é diferente; contudo, oferece outros elementos além da questão fundiária tradicional, importantes na relação entre os povos indígenas e o Estado brasileiro.

O que percebemos é que o próprio Estado tem dificuldades não só em reconhecer os direitos constitucionais dos povos indígenas, em resistir aos apelos dos empresários, mas também em formular políticas que observem a mobilidade das populações indígenas e que não congelem suas características culturais a ponto de não preverem que a cultura, sendo processual, possa mudar, assim como as necessidades do grupo.

Os indígenas, em geral, têm estado fora ou são pouco solicitados a falar quando o assunto se refere a suas concepções do que é território. Em sua dissertação de mestrado em direito, Paulo Celso Oliveira, da etnia Pankararu do sertão pernambucano, coloca o descompasso das concepções que têm como base o entendimento da propriedade privada como referência. Nesse sentido, devemos entender as relações que os índios mantêm com a terra. Para P.C. Oliveira:

Para entender a concepção territorial dos povos indígenas, é necessário se desprender dos conceitos da sociedade ocidental sobre a terra, especialmente da propriedade privada e buscar essa compreensão a partir da cultura dos povos indígenas, ou seja, a partir da visão dos índios. Uma concepção que tenha a propriedade privada como parâmetro distorce o significado dos territórios indígenas, que são, por excelência, direitos coletivos (OLIVEIRA, P. C., 2006, p.12).

Portanto, as próprias noções de território, territorialidade e territorialização, por parte dos povos indígenas, são diferentes de como o Estado o compreende e de como o legisla no que se refere à ocupação e ao direito privado. Para que exista o chamado processo de territorialização,

“processo de reorganização social”, segundo João Pacheco de Oliveira (2004) prescinde: “1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado” (p.22). Para as populações indígenas brasileiras, segundo o autor, o processo de territorialização é a transformação

em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomadas de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que se relacionam com o meio ambiente e o universo religioso). (OLIVEIRA, P. C., 2004, p.24.)

A territorialização é, portanto, um processo de resposta aos apelos e mudanças levados por elementos externos aos grupos em questão que os levam à revalorização da relação com o território onde vivem; da identidade do grupo, reforçando a diferenciação *nós* e *eles*, e organizando ou reorganizando o próprio grupo politicamente para enfrentar os desafios impostos pela situação de crise e/ou conflito que vivem. A terra indígena é, na verdade, mais uma necessidade do próprio Estado de controlar e estabelecer limites do que dos índios.

J. P. de Oliveira (1996, p. 6) afirma como os limites dos territórios não são típicos dos índios que, em geral, não fazem isso, mas sim da própria sociedade envolvente. Nesse sentido, o autor afirma que "terra indígena" é uma categoria jurídica definida pela lei que ficou conhecida como *Estatuto do Índio* (Lei nº 6.001, de dezembro de 1973).

A relação entre espaço, território e territorialização não é excludente da ideia de constituição de uma terra sagrada. J. P. de Oliveira (2004) fala das formas culturais que se relacionam com o meio ambiente e o universo religioso, que, para os povos indígenas, não se separam. Assim, retomamos a ideia de *lugares sagrados* de Eller (2007) e de *territorialização* de J. P. de Oliveira (2004) para refletir a materialização em forma de território, os lugares sagrados.

O sagrado é pensando como sendo algo excepcional, algo diferente, como coloca Mircea Eliade (1992).

A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma orientação pode efetuar-se, a hierofania⁵ revela um “ponto fixo” absoluto, um “Centro” [...] Para viver no Mundo é preciso fundá-lo – e nenhum mundo pode nascer no “caos” da homogeneidade e da relatividade do

⁵ É ato da manifestação do sagrado em objetos ou lugares, segundo Eliade (1992).

espaço profano. A descoberta ou a projeção de um ponto fixo – o “Centro” – equivale à Criação do Mundo (ELIADE, 1992, p.17).

Em conformidade com as discussões de Eliade, a ideia de *santuário* é definida como o local onde se materializa esse sagrado, onde há possibilidade de abertura ao transcendental.

a) as cidades santas e os santuários estão no Centro do Mundo; (b) os templos são réplicas da Montanha cósmica e, conseqüentemente, constituem a “ligação” por excelência entre a Terra e o Céu; (c) os alicerces dos templos mergulham profundamente nas regiões inferiores (ELIADE, 1992, p.26).

A terra e o espaço urbano, ao longo do tempo, entraram como importante *commodity* na atual fase do capitalismo, com a reprodução de configurações espaciais (Harvey, 2005). São nas grandes cidades, especialmente com as transformações espaciais, com novos espaços e novos empreendimentos no mundo imobiliário, que essa *commodity* se estabelece.

1.3 MERCADORIA E ESPECULAÇÃO

A terra, de maneira mais geral, é um importante elemento do capitalismo, principalmente por suas características, digamos, versáteis, pois ao mesmo tempo pode tanto ser espaço para expansão de exploração de agronegócio como pode ser convertida em moradia, especialmente as terras próximas a centros urbanos. Em 1850, com a Lei Eusébio de Queiroz, ou Lei de Terras, se encerra um longo período na história colonial brasileira que tinha como elementos principais as capitânicas hereditárias e sesmarias, que desde cedo articulou a grande concentração de terras de alguns proprietários. Como aponta James Holston,

[...] a lei de terra no Brasil promove conflito, e não soluções, porque estabelece os termos através dos quais a grilagem é legalizada de maneira consistente. É, por isso, um instrumento de desordem calculada, através do qual práticas ilegais produzem lei, e soluções extralegais são introduzidas clandestinamente no processo judicial. Nesse contexto repleto de paradoxos, a lei é um instrumento de manipulação, complicação, estratégia e violência, através do qual todas as partes envolvidas – dominadoras ou subalternas, o público e o privado – fazem valer seus interesses. A lei define, portanto, a arena de conflito na qual as distinções entre o legal e o ilegal são temporárias e sua relação é instável (HOLSTON, 1993, p. 68).

As terras com preços estipulados deixavam de fora as camadas da população que não tinham condições financeiras de adquirir terras e fazia com que as vultosas quantidades de terras se restringissem a um número reduzido de proprietários. Assim como deixava parte dessas camadas que não podiam adquirir as terras ficar subjugada politicamente e economicamente a

esses proprietários. Isso estabeleceu de forma marcante o privilégio da propriedade da terra, assim como sua concentração no Brasil.

[F]oi o monopólio da terra que permitiu consolidar as posições ganhas com base na escravidão. Com efeito, a partir do momento em que a mão de obra escrava se torna escassa e a oferta de trabalho livre mais abundante, criam-se condições favoráveis ao desenvolvimento de pequenas e médias explorações agrícolas. A partir desse momento, o controle da propriedade da terra por uma minoria passa a ser o fator determinante da organização agrícola (FURTADO, 1975, p. 106).

A terra como uma mercadoria disponível no mercado não estava disponível para todos. A complexa cadeia de acontecimentos políticos, econômicos, sociais e históricos não nos cabe aqui esmiuçar, mas o que nos interessa apontar aqui é quando a terra é tornada mercadoria. Ela só está disponível para poucos, dessa forma, tanto os latifundiários quanto o empresariado da construção civil em centros urbanos compartilham a prática de especulação.

Segundo os pontos de vista de Nogueira e Godoi⁶, o termo "especulação imobiliária", e seu entendimento em geral, surge a partir da analogia com a prática especulativa no mercado financeiro. Para esses autores, a especulação imobiliária merece uma análise mais minuciosa, pois ela não simplesmente replica as mesmas condições mas é fruto das mesmas causas que a especulação financeira.

A economia cresce e, por consequência, o mercado de imóveis está em expansão gerando, dentre outras implicações, tanto a constituição de novos empreendimentos imobiliários, quanto à disponibilização de crédito para famílias de menor renda. Ocorre a redução do déficit habitacional, que, de longa data não alcançava patamares tão expressivos quanto os de agora. Com o aumento do crédito, novos empreendimentos no setor imobiliário multiplicam-se, gerando, assim, uma acentuada flutuação no valor de mercado dos imóveis [...]. A especulação imobiliária é um fenômeno inerente ao contexto de expansão das grandes cidades. Portanto, ela manifesta-se precipuamente nas áreas em que há densa concentração populacional. E, na maioria dos casos, é reflexo das manifestações e contradições oriundas da expansão desordenada dos perímetros urbanos (2012, s/d, p. 12-13).

A especulação de terras é "estocar algo na esperança de realizar uma transação vantajosa no futuro, quando, então, seu preço estaria superior ao preço atual. Este ativo, enquanto especulativo, se assemelha ao capital, embora não o seja, pois ele 'valoriza' ou, mais propriamente, aumenta de preço (KANDIR, 1984, p. 109, apud GONÇALVES, 2002, p. 1)".

⁶ Ver conteúdo disponível em: <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=2ecd2bd94734e5dd>>. Acesso em: 2 maio 2013.

Campos Filho (1989, p. 48) afirma que a renda recebida pelos proprietários de terra vem dos outros setores produtivos e, mais especificamente, do poder público quando este investe em infraestrutura e demais serviços urbanos; já Milton Santos (1993, p. 96, apud GONÇALVES, 2002, p. 1) acredita que a especulação é fruto da conjugação dos seguintes fatores: pela superposição de um sítio social ao sítio natural e pela disputa de pessoas ou atividades por uma determinada localização, se alimentando também das expectativas criadas por esses movimentos.

Essa prática especulativa tem grande impacto tanto no mundo do campo – na transformação de terras de uso rural para uso urbano, impacto ambiental sobre as terras que são reservas ambientais que resguardam aquíferos, espécimes da fauna e flora locais – como também em âmbito urbano; pressiona as condições de acesso a terra ou a moradia a certas camadas; cria exclusão de moradia e de espaço; e acaba controlado o mercado da construção civil, bem como dos valores dos imóveis e aluguéis. (SANTOS, 1993, apud GONÇALVES, 2002, p. 2). “Uma política urbana para ser eficiente na efetivação de seus objetivos deverá alterar os mecanismos que reproduzem a escassez social da terra urbanizada e, conseqüentemente, da dinâmica especulativa” (SANTOS, 1994, p. 158, apud GONÇALVES, 2002, p. 2).

Desde muito cedo, o governo, seja a metrópole portuguesa seja posteriormente o governo brasileiro, sempre foram atores principais no que diz respeito à questão fundiária no país. Dessa maneira, o empresariado não atua sozinho nesse processo especulativo, o Estado é seu parceiro e tem papel fundamental de criar infraestrutura, fiscalizar, financiar, legislar sobre as grandes obras envolvendo as terras. O Estado opera a respeito:

- a) direito de desapropriação e precedência na compra de terras; b) regulamentação do uso do solo; c) controle e limitação dos preços de terras; d) limitação da superfície da terra de que cada um pode se apropriar; e) impostos fundiários e imobiliários que podem variar segundo a dimensão do imóvel, uso da terra e localização; f) taxação de terrenos livres, levando a uma utilização mais completa do espaço urbano; g) mobilização de reservas fundiárias públicas, afetando o preço da terra e orientando espacialmente a ocupação do espaço; h) investimento público na produção do espaço, através de obras de drenagem, desmontes, aterros e implantação da infraestrutura; i) organização de mecanismos de crédito à habitação; e j) pesquisas, operações-teste sobre materiais e procedimentos de construção, bem como o controle de produção e do mercado deste material (CORRÊA, 1995, p.26 apud GONÇALVES, p. 9).

O mercado imobiliário do Distrito Federal de hoje é caudatário de todos os processos de desapropriação de imóveis rurais do Estado de Goiás e da concentração do domínio das terras nas mãos da Terracap.

No caso do DF, o governo tem, desde a transferência da capital, um papel proeminente na organização do espaço (Paviani, 2007, p. 1). Para isso, por anos a fio, manteve desapropriações e um invejável estoque de terras como um dos principais instrumentos para a organização do território. Diferentemente de outros estados e municípios, Brasília detinha esse grande trunfo em mãos dos governadores do DF. Paulatinamente, todavia, esse estoque de terras públicas foi sendo reduzido por vendas com licitações pela Companhia Imobiliária de Brasília (Terracap). Com isso, empresas e moradores aumentaram sua participação no “loteamento oficial”. Além disso, alguns programas do Governo do Distrito Federal (GDF) como o Proin (visando à atração de indústrias), o Prodecon (Programa de Desenvolvimento Econômico do DF), Pades (Programa de Apoio ao Desenvolvimento Econômico e Social do DF) e o PRODF (beneficiando empresas em diversos “polos” – informática, vestuário, etc.) e a criação de “assentamentos semiurbanizados”, foram reduzindo o patrimônio imobiliário do governo (PAVIANI, 2009, p. 80).

O que foi visto em relação às novas construções em Brasília é que o mercado imobiliário está ciente da saturação de novas áreas e consciente de que, para vender o novo bairro, "novas ideias" seriam necessárias. Investiram pesadamente no Setor Noroeste como o único "bairro verde" do Distrito Federal. O *marketing* verde ou ecológico surge dos debates sobre consumismo, crise econômica e meio ambiente durante a década de 1970. De lá para cá, as empresas começaram a desenvolver programas de relacionamento com os clientes para conseguirem conectar suas marcas a ideias de sustentabilidade. Desse modo,

[...] o *marketing* ecológico é um modo de conceber e executar a relação de troca, com a finalidade de que seja satisfatória para as partes que nela intervêm, a sociedade e o meio ambiente, mediante o desenvolvimento, valorização, distribuição e promoção por uma das partes de bens, serviços ou ideias que a outra parte necessita, de forma que, ajudando a conservação e melhora do meio ambiente, contribuem ao desenvolvimento sustentável da economia e da sociedade. (CALOMARDE, 2000, apud BENDER, 2011, p. 9).

A ideia desse tipo de *marketing* é vender para o consumidor não somente um produto final que teria menos impacto ambiental, mas também vender novos valores, novas formas de se relacionar com o mundo e com a produção de bens. No caso do Setor Noroeste, vemos o poder local construir toda a propaganda do bairro no *marketing* com intuito de vender esse "valor" diferenciado, que seria um bairro ecológico, mas que, ao longo do tempo, não se mostraram verdadeiras, pois várias irregularidades foram encontradas pelos órgãos ambientais.

Outra questão tratada aqui é que a territorialidade dos espaços sagrados pode esbarrar em terras que, para o poder local, devem ter outras destinações. Por um lado, quando uma terra, para os povos indígenas, é considerada sagrada, ela não tem preço, ela é base que fundamenta seus ritos, mitos, sua religiosidade, seu valor, coisas que são intangíveis, que são do plano do

simbólico. Por outro lado, quando uma Terra Indígena é homologada, ela deixa de estar potencialmente disponível no mercado, então os choques de interesses e perspectivas entre indígenas e não indígenas se exacerbam.

Como já foi colocado acima, os indígenas, no geral, não estabelecem limites em suas terras; quem tem essa necessidade é o Estado. O que, no âmbito do simbólico, é considerado sagrado para os indígenas, para os não indígenas não têm essa conotação muitas vezes, e a terra é um potencial de lucros, de construção, enfim, é um elemento importantíssimo dentro do capitalismo. Os dois lados, portanto, não compartilham da mesma visão e dos mesmos símbolos, não compartilham experiências religiosas e de usos da própria terra.

A territorialidade é um local onde há disputas de poder. Gil Filho (1999) em interlocução com Lefebvre e Raffestin chega à definição de que território

[...] é o objeto (restrição do espaço), o sistema territorial, e a lógica desse sistema estrutural, e a territorialidade é o atributo de determinado fato social no qual o poder é imanente. A territorialidade do sagrado seria a ideia da ação institucional de apropriação simbólica de determinado espaço sagrado, sendo sua materialidade o próprio território sagrado institucionalizado (p.116).

Desse modo, a ação institucionalizada da religião, é para o autor uma forma de poder exercido, intencional frente à sociedade, "ação autorizada e legitimada da religião", busca das coisas e do espaço sagrado (GIL FILHO, 1999, p. 115).

CAPÍTULO 2 – BRASÍLIA

“Quando se fala em mudança da capital brasileira para o Planalto Central, em Goiás, são comuns as alusões à selvageria, à floresta virgem, ao sertão praticamente inviolado onde se irá situar a chamada Brasília [...]. Não, a futura capital do Brasil não vai ser, como pensam muitos, uma clareira aberta na mata [...].”
(Rachel de Queiroz)

Brasília, para Patriota de Moura (2012), é uma cidade composta de muitas cidades. Mais que ser cidade, Brasília acaba sendo conhecida como a grande região que o Distrito Federal engloba. O Plano Piloto ou mesmo suas regiões administrativas (ou satélites, outrora) remetem a essa ideia de multiplicidade.

Ser “cidade”, em Brasília, é, ao mesmo tempo, uma condição material e moral, restrita e difusa. [...] Cidade é, portanto, um termo qualitativo, com múltiplos significados sobrepostos que se destacam “em situação”. [...] Mas ser cidade, em Brasília é também participar de movimentos vitais em constante devir. A expansão urbana é permanente, emergente, insurgente, mas também prehe de mecanismos para capturar e disciplinar: invasões e assentamentos, grilagens e regularizações, condomínios “espontâneos” e grandes empreendimentos (MOURA, 2012, p. 219).

Para James Holston (1992), a cidade de Brasília é expressa por meio das funções separadas, que cumprem justamente isso: de terem espaços espacialmente separados na nova capital.

[...] cinco proposições modernistas básicas, que visam redefinir as “funções-chave” da vida urbana. 1) organizar a cidade em zonas exclusivas e homogêneas de atividade, baseadas numa tipologia predeterminada de funções urbanas e formas de construção; 2) concentrar a função de trabalho com zonas dispersas de dormitório; 3) instituir um novo tipo de arquitetura e organização residenciais; 4) criar uma cidade verde, cidade parque; e 5) impor um novo sistema de circulação de tráfego (HOLSTON, 1992, p.29).

A capital foi pensada, planejada e foi construída por pessoas do país inteiro, muito embora desde o princípio tenha ficado claro que a cidade seria para os burocratas do Estado. Rapidamente os trabalhadores acabaram construindo em paralelo outros lugares, que acabaram gerando novas ocupações e, posteriormente, as cidades-satélites. Dentre os que passaram pela região e ajudaram a construir a cidade estavam índios, no caso tratado neste trabalho, índios da

Região Nordeste do país, a qual passava por períodos de rigorosas secas e era uma área onde os esbulhos de terras dos indígenas eram antigos e complexos.

2.1 FUNDAÇÃO DE BRASÍLIA E SUAS EMPRESAS PÚBLICAS

Os planos para construção da Capital Federal são antigos, e em vários momentos personagens diversos foram inserindo mais elementos para as discussões que então surgiam para a transferência da capital para o interior, a chamada "Marcha para o Oeste"⁷. Os argumentos em favor da empreitada iam desde o nacionalismo – garantir a segurança nacional interiorizando a capital – até mesmo o misticismo. Para citar alguns figuras, Hipólito da Costa em 1815, que era editor de um jornal em língua portuguesa em Londres, já expunha seu ponto de vista sobre desvantagens da capital em área litorânea e sugeria uma capital no interior do país; em 1822, a ideia de interiorizar o Brasil é levada a frente por José de Bonifácio, época em que se fazia presente a primeira Constituição brasileira; Adolfo Varnhagen, em 1839, luta para que haja a transferência da capital, ele indica a localização que conseguiu por meio de longa pesquisa, sendo entre as Lagoas Formosa, Feia e Mestre d'Armas, na cidade de Planaltina em Goiás; em 1883, Dom Bosco diz sonhar com uma terra prometida na região:

Entre os graus 15 e 20, aí havia uma enseada bastante extensa e bastante larga, que partia de um ponto onde se formava um lago. Nesse momento disse uma voz repetidamente: – Quando se vierem a escavar as minas escondidas em meio a estes montes, aparecerá aqui a terra prometida, onde correrá leite e mel. Será uma riqueza inconcebível (TAMANINI, 2013, s/p.)⁸.

Com a proclamação da República em 1889, a Constituição Federal é promulgada em 1891, cujo artigo 3º preconizava: "passa a pertencer à União, no Planalto Central, uma área de 14.400 km² para nela se estabelecer a futura Capital do país" (TAMANINI, 2013, s/p.). Em linhas gerais, em 1892, para cumprir as determinações da Constituição, é nomeada a "Comissão Exploradora do Planalto Central do Brazil", chefiada por Luis Cruls, e uma equipe de profissionais de diversas áreas demarcam a área. Mesmo com relatório entregue, as discussões para transferência da capital prosseguem sem grandes medidas. Em 1922, Epiácio Pessoa coloca

⁷A 'Marcha para o Oeste' foi promovida pelo governo federal através da Expedição Roncador-Xingu e a Fundação Brasil Central – FBC, entre os anos 1943-1967, com o objetivo de colonização do centro-oeste brasileiro. Com toda a sua carga ideológica de ocupação dos espaços vazios, entra em território Xavante em 1944, e inicia a colonização" GOMIDE (2011).

⁸ Ver conteúdo completo em: TAMANINI, L.F. Brasília. *Memória da Construção*. Disponível em: <<http://www.memorialjk.com.br/bsb/pgs/sonho.htm>>. Acesso em: 5 fev. 2013.

Brasília então foi planejada dentro de um cenário político e social de transformações intensas, como o crescimento econômico, o desenvolvimento e industrialização, a urbanização, e nesse sentido, a cidade pensada por Lúcio Costa e Juscelino Kubitschek, segundo Peluso (2003), possuiu três momentos:

[o] primeiro momento correspondeu à crise decorrente das transformações sociais provocadas pelo capitalismo nas cidades manufatureiras do século XIX e da emergência das más condições de vida urbana entre a massa operária; o segundo momento corresponde ao confronto entre as ressignificações míticas do passado nacional, sua projeção; para a construção de Brasília e a realidade do crescimento populacional continuado. O terceiro momento das práticas espaciais tem a ver com as representações sociais do território gestadas no período colonial, cuja continuidade se verifica no processo de apropriação das terras no Distrito Federal. (PELUSO, 2003, p. 3-4).

Querendo que a nova capital se afastasse do caos urbano de pobreza e favelização, que havia no Rio de Janeiro, a então capital do país, seus idealizadores imaginaram que “Brasília seria uma cidade dedicada ao exercício tranquilo e ordenado do trabalho, do lazer, da moradia e da locomoção” (PELUSO, 2003, p. 8). Para Holston o projeto da nova capital era

[...] baseado num paradoxo. Retratando a imagem de um futuro imaginado e desejado, Brasília representou a negação das condições existentes na realidade brasileira. Essa diferença utópica entre os dois é precisamente a premissa do projeto. Entretanto, e ao mesmo tempo, o governo o encarava como um meio para atingir esse futuro - como um instrumento de mudança que teria, necessariamente, de se valer das condições existentes que ele negava (HOLSTON, 1993, p.13).

O Estado brasileiro toma a frente da construção de uma nova capital para o Brasil. Não apenas essa questão em específico, mas também com outras investidas e articulações no que tange a política interna do desenvolvimento das regiões e a necessidade de integração das regiões brasileiras – calcadas em preocupações de industrialização, modernização, desenvolvimento e com projeto de nação. Isso tudo coloca o Estado como o principal agente promovedor das grandes transformações urbanas e até mesmo migratórias no interior do país. Dessa maneira, embasado em concepções modernistas de produção de espaço, o Estado controlou a construção da cidade, assim como suas funções e concepções.

Os marcos de fundação, quando persistem, são referendados a datas e fatos bem estabelecidos, perdendo seu componente mágico. Seria exatamente nessa fratura que se situaria uma radical diferença com os ensinamentos de Vitruvius, nos quais elementos heterogêneos uniam o arquiteto e o habitante fazendo coexistirem técnicas e mitos, saber-fazer e saber-viver (Vitruvius, 1960:17). Nossas cidades modernas encontram-se inversamente despidas de memórias não represadas pela razão; seus mitos de fundação constituem elaborações

históricas. Nelas, se nos dispusermos a voltar a atenção para os traços de memórias gestuais, de comportamentos diversos, ou seja, de uma memória em ação, estaremos talvez aptos a olhar para as memórias como elementos arquiteturais, considerando-as também um dos elementos estruturantes do meio urbano. [...] Portas conceituais relacionadas a saberes antigos e novos que se formam na intenção “moderna” de defesa e controle de tudo o que se movimenta, que deve necessariamente se movimentar. As portas conceituais fornecem mecanismos de controle, a maior parte indiretos, mas de grande eficácia na ordenação racional do espaço – bairros especializados, zoneamento, lugares públicos e de acesso ao público, edifícios especializados, organizados e ordenados pelas normas disciplinares, transporte coletivo e regras de deslocamento para o transporte individual –, que permitiriam vigiar todos os movimentos dos habitantes da cidade. Mesmo que toda a aposta ainda encontre seu solo fundante nas concepções idealizadas, também denominadas utópicas (BRESCIANI, 2002, p. 32).

Nesse sentido, os projetos, a execução e ainda suas políticas atuais de controle sobre a terra, sobre as construções, sobre preços, permanecem e coadunam com as premissas da *Carta de Atenas*¹¹, que instrui: "não basta formular um diagnóstico nem descobrir uma solução; é ainda necessário que seja imposta pelas autoridades responsáveis [...]. Quando surgiu a era da máquina, as cidades se desenvolveram sem controle, sem freio"¹².

Brasília serviria também, como largamente vem sendo analisado por pesquisadores de várias áreas, um local de convergência de desenvolvimento para a Região Centro-Oeste, ou seja, *do centro*, em consequência desenvolvimento *nacional* (FERRET, 2010, p. 36).

2.1.1 A Novacap e a Terracap

Na época da construção de Brasília, o Governo JK criou a Companhia Urbanizadora da Nova Capital (Novacap), pela Lei nº 2.874/1956, para agir como uma espécie de Estado pequeno, administrador e articulador da construção da cidade, posteriormente se tornando uma empresa pública responsável pelas obras de interesse do governo local. Ela tem como parceiras a União e o Governo do Distrito Federal. O órgão tinha como funções a compra das terras para que não houvesse transferências entre donos particulares, o parcelamento urbano, e visava "proceder ao parcelamento urbano, à venda dos lotes a particulares, assim como à doação de imóveis à

¹¹ Carta de Atenas é um documento resultante das discussões do Congresso Internacional de Arquitetura Moderna (CIAM) de 1933 e divulgado em 1941, no Brasil foi publicado em 1993.

¹² Ver conteúdo disponível em: <http://www.mp.sp.gov.br/portal/page/portal/cao_urbanismo_e_meio_ambiente/legislacao/leg_trabalhos_convencoes/tc_urbanismo/atenas-33.htm>. Acesso em: 20 mar. 2013.

União, necessários à implantação dos órgãos federais e à construção das residências para os servidores" (SILVA, 2011, p. 29).

Conforme Epstein (1973, p. 75), a Novacap teve como prerrogativa preparar as bases para a construção de Brasília, já que o plano de Lúcio Costa previa a cidade construída, e não o processo como ocorreria esse crescimento. Segundo James Holston, a Novacap

[...] estava encarregada de construir a cidade e administrá-la durante o período de construção. Tendo organizado o concurso em que Lúcio Costa foi vitorioso, [...] organizou equipes técnicas para desenvolver e coordenar a realização de seu plano piloto. [...] Era responsável pelas questões relativas ao vasto canteiro de obras propriamente dito – recrutamento de pessoal, fornecimento de materiais de construção, obrigações contratuais e supervisão geral das obras, organização dos bens e serviços para as equipes de trabalhadores, e manutenção da lei e da ordem. Entre 1956 e 1960, a Novacap exerceu estas funções como um pequeno Estado, governando uma ilha de atividades no Planalto Central. Para todos os fins práticos, exerceu poder absoluto sobre uma população de pioneiros que chegou a 100 mil pessoas na época da inauguração de Brasília (HOLSTON, 1993, p. 202).

Assim, a Novacap monopolizou a contratação da mão de obra da construção de Brasília, o acesso aos acampamentos em que moravam os trabalhadores no sentido de evitar que os trabalhadores se estabelecessem em definitivo onde moravam, e, mesmo não estando previsto no plano original da construção da cidade, resolveu construir cidades-satélites para abrigar os pioneiros, sendo a primeira Taguatinga, em 1958. Dessa maneira, a Novacap continuou com o poder de controlar a ordenação das construções e estabeleceu quem mandaria para as cidades-satélites, trabalhadores que não compunham o corpo da burocracia de Brasília.

Os trabalhadores foram submetidos a regras para obtenção legais de lotes, estabelecidos pela própria Novacap, que eram proibitivos para a grande maioria dos trabalhadores, pois, entre outras coisas, demandavam que eles tivessem emprego fixo por três anos, o que era raro e difícil à época da construção e se agravou após a inauguração da cidade e das principais obras (HOLSTON, 1993). Embora o rigor para se candidatar a um lote fosse grande, havia, segundo os autores, formas de corrupções e favorecimentos que privilegiavam pessoas ligadas a funcionários da Novacap em detrimento a trabalhadores que por ventura não conseguissem se encaixar no perfil exigido para se ter direito à compra de um lote. Esse tipo de medida era, portanto, de decisão local da Novacap. Isso fica claro na carta enviada por Lúcio Costa para o então presidente da Novacap em 1961.

[...] The Plan foresaw in these neighborhood units housing of different economic standarts so as to make possible to the population of civil servants *in*

general the use of the city as planned, thus avoiding the division of the urban area as such into “rich neighborhoods” and “poor neighborhoods”, thus occasioning the normal convivium of the population in the schools and public streets [...]. [...] No civil servant ought to live outside the residential area concentrated along the residential axis; if he does, let it be caprice and personal initiative, not compelled by circumstances (COSTA, 1962, apud EPSTEIN, 1973, p. 83-84)¹³.

Conforme Ribeiro (1980, p. xxiii-xxxiii) a Novacap, além da liberdade e autonomia administrativas que a empresa gozava, também tinha liberdade econômica para tornar a construção da capital possível, livre dos possíveis entraves que apareceriam, e era cada vez mais fortalecida por JK.

A União, através de uma poderosa empresa pública federal, intervinha maciçamente em municípios relativamente isolados. Esta intervenção se faz com tal intensidade que o poder de Estado na prática passa a ser exercido pela estrutura da companhia federal administradora da obra que não encontra apoio concreto suficiente, ou competição possível nos aparatos de Estado porventura existentes na área (RIBEIRO, p. xxiv-xxv).

O fortalecimento da Novacap foi constituído de várias formas, segundo Ribeiro, pois o órgão era ligado ao Poder Executivo, mas sobrepujava os outros poderes como o Judiciário, pois apesar de crimes e problemas trabalhistas estarem sob responsabilidade de Luziânia e Planaltina, essas cidades não estavam preparadas para receber esses casos. A Novacap toma para si essas questões, inclusive o poder de polícia, constituindo uma espécie de força policial composta por trabalhadores da própria Novacap, a GEB, Guarda Especial de Brasília, que ficou conhecida por sua truculência, repressão, impunibilidade e arbitrariedade aos trabalhadores nas ações para "manter a paz". Há, portanto, o que Ribeiro chama de ambiguidade jurídica no que tange aos poderes adquiridos e exercidos pela Novacap dentro da região, e dentre as questões colocadas anteriormente, o processo eleitoral de Goiás e o pagamento de tributos na Cidade Livre estão entre eles.

Com a construção de Brasília e, por consequência, com os desdobramentos que contribuíram para o crescimento das obrigações da Novacap, é criada a Companhia Imobiliária de Brasília (Terracap), pela Lei nº 5.861/1972. Ela era um departamento imobiliário da Novacap

¹³ Em livre tradução: “O plano previa nesses bairros unidades habitacionais de diferentes padrões econômicos de modo a tornar possível à população de funcionários públicos *em geral* o uso da cidade como planejado, assim evitando a divisão da área urbana em ‘bairros ricos’ e ‘bairros pobres’, dessa forma contribuindo para o convívio normal da população nas ruas e escolas públicas [...]. Nenhum funcionário deve viver fora da área residencial concentrada ao longo do eixo residencial, se assim o fizer, que seja por capricho e iniciativa pessoal, não compelido pelas circunstâncias”.

que ganhou autonomia em 1972, se tornando empresa pública, tendo como finalidade gerir as desapropriações de terra, além de fixar os preços das propriedades, segundo informações da própria empresa:

[...] integrante do Complexo Administrativo do Distrito Federal, tem como finalidade gerir o patrimônio imobiliário do Distrito Federal, mediante utilização, aquisição, administração, disposição, incorporação, oneração ou alienação de bens, assim como realizar, direta ou indiretamente obras e serviços de infraestrutura e obras viárias no Distrito Federal.¹⁴

Criadas para controlar a terra no Distrito Federal, tanto a Novacap como a Terracap monopolizaram ocupação, posse, compra, venda e preços desde o início da construção de Brasília, e continua até hoje com as mesmas práticas e prerrogativas. Holston, ao falar sobre a venda de terrenos em Sobradinho, mostra como a Terracap regula o mercado local:

[...] o preço médio de 5,1 mil dólares que a Terracap fixou em 1976 para o leilão de terrenos no lado leste da rua Central [...]. Desde então, os preços de leilão para terrenos similares subiram ainda mais. Em junho de 1981, um terreno foi vendido a 12 mil dólares, uma valorização de 140% em quatro anos e meio. Como a Terracap tem o poder de fixar esses preços, ela influencia diretamente o sobe-e-desce dos valores da propriedade e, portanto, a especulação imobiliária (HOLSTON, 1993, p. 306).

Entrevistei o professor do departamento de Arquitetura e Urbanismo da UnB Frederico Flósculo, sobre a Terracap e seu monopólio no mercado de terra no DF:

Thais: A questão fundiária no DF é bem peculiar. Como o senhor vê a atuação da Novacap e depois da Terracap no controle das vendas e da administração de terras até hoje? Houve mudança na atuação dessas empresas?

R. Frederico Flósculo: A Novacap é uma coordenadora de obras, a grande responsável pela construção de Brasília em seus tempos heroicos, e com limitada capacidade de manutenção e construção. A Terracap é responsável pelas grandes operações de desapropriação e de comercialização de solo desapropriado, em benefício das políticas públicas. As maiores transformações ocorreram na Terracap, que se transformou em um "governo dentro do governo", pois não atende às políticas de ordenamento territorial, e toma decisões que exigiriam autorização legislativa, mas que não ocorre. Sua atuação é ainda mais antiética e imoral, se consideramos que seus dirigentes participam "dos seus lucros", como se uma organização pública fosse uma empresa, que corre riscos e que tem capital próprio, privado. A escandalosa Terracap é um câncer, uma excrescência, que deveria ser eliminada do corpo do governo.

¹⁴ Ver conteúdo disponível em: <<http://www.terracap.df.gov.br/internet/index.php?ctuid=977&scid=474&scant=474>>. Acesso em: 20 mar. 2013.

Thais: Existe no país alguma outra empresa pública como a Terracap que monopoliza a venda de terras?

R. Frederico Flósculo: Sim, em todos os governos estaduais e em parte dos governos municipais, há instâncias mais ou menos organizadas que lidam com os problemas da propriedade da terra, de sua conversão por desapropriação ou por liquidação (de dívidas). Contudo, "empresas" como a Terracap somente são criadas em momentos especiais, pontuais, para a realização de grandes obras públicas. A própria União (federal) tem secretarias de patrimônio e de controle de terras sob o controle do governo federal, mas que não agem, nem de longe, como "incorporadoras" que fazem "promoções" e "lançamentos" de empreendimentos de interesses de construtoras e corretores de imóveis. O monopólio dessa função de estado é totalmente questionável, e se transformou num poderoso "balcão de negócios". Seu desvirtuamento é escandaloso.

Hoje, o Setor Noroeste teve o preço estipulado pelo metro quadrado na região entre 8 e 11 mil reais em um bairro que, a princípio, era ou deveria ter sido direcionado a uma camada da população com poder aquisitivo menor. O plano inicial foi alterado para possibilitar a construção de um bairro para as classes mais abastadas, as chamadas "moradias para classe A", que, segundo o presidente¹⁵ da Associação de Dirigentes de Empresas do Mercado Imobiliário, a Ademi-DF, supririam um déficit de espaço para construção de moradias para essa camada da população, com alto poder aquisitivo e uma necessidade constante de novos empreendimentos imobiliários que vem sufocando as últimas áreas verdes do Distrito Federal.

2.2 ESPECULAÇÃO IMOBILIÁRIA NO DF: BREVES APONTAMENTOS

Quanto ao exposto no art. 182 da Constituição de 1988, sobre a política urbana brasileira e sua posterior regulamentação do Estatuto das Cidades (Lei nº 10.257, de 10 de julho de 2001), propriedade urbana tem como objetivo ordenar as funções sociais tanto da cidade quanto da propriedade urbana como um todo, visando ao interesse social. No que diz respeito ao DF, as empresas que representam seus interesses (Novacap e Terracap) estão com histórico monopólio das terras, ou seja, seu uso e comercialização agem notadamente de forma a atender os interesses do governo local ou da União, agindo muito mais como um ator privado preocupado com valor e comercialização das terras do que com o favorecimento da população, do equilíbrio do meio ambiente.

¹⁵ Ver conteúdo disponível em <http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2011/12/28/interna_cidadesdf,284326/metro-quadrado-pode-chegar-a-r-25-mil-nas-areas-mais-nobres-de-brasilia.shtml>. Acesso em: 30 maio 2012.

O estudo de Leonardo José Borges de Amorim (2012) sobre o licenciamento ambiental para a construção do Setor Noroeste constata as incongruências dos procedimentos legais que deveriam obedecer às diretrizes de órgãos como Ibama, Caesb, até mesmo do Ministério Público, mas que fora contestado ou mesmo ignorado para que a licença para a construção do bairro se mantivesse ao final.

Exemplifiquemos com base nos dados coletados em concreto: quando o Ministério Público e a Comissão de Análise do EIA/RIMA, contra suas conclusões técnicas (no sentido de que não foram realizadas análises de viabilidade ambiental viáveis), aceitam posteriormente que estudos fundamentais e manifestações várias sejam realizadas depois da conclusão pela viabilidade ambiental do empreendimento, ou que estudos científicos podem ser ignorados sem maior justificção, estão a entender que, caso buscassem forçar a Administração a adiar a concessão das Licenças, estariam a impor burocracias desmedidas – e não a exigir o cumprimento da lei e a sobreposição de freios e contrapesos democráticos à máquina governamental (AMORIM, 2012, p. 80).

Já no estudo de Ana Karine Pereira (2010) sobre a gestão ambiental também no caso do Setor Noroeste, o "peso cinza", que agiria no sentido de favorecer a expansão urbana – formado por governo e empreiteiras –, e o "peso verde" – formado por ONGs e demais órgãos que contrabalanceiam o crescimento urbano, propondo discussões e impondo limites quanto a sua própria limitação de funcionamento, como Caesb ou mesmo o Ibama – buscam discutir a viabilidade ambiental dessa expansão no sentido de limitar o poder e a atuação do "poder cinza". Sua conclusão é de que o "peso verde" impôs muitas vitórias sobre todo o processo que resultou no licenciamento do Setor Noroeste, haja vista que não ocorreu no tempo previsto nem nos termos que seus planejadores imaginavam, fazendo com que a sociedade civil conseguisse trazer à baila uma discussão pública maior e não ter apenas decisões tomadas a "portas fechadas".

Uma primeira constatação das páginas anteriores é que existe sim um sistema que mune o "contrapeso verde" de mecanismos para controlar interesses contrários a sustentabilidade ambiental. [...] O estudo do PDOT mostra que alguns resultados práticos foram alcançados pelo "contrapeso verde": o tempo para a aprovação do plano superou o esperado pelo "peso cinza", existe uma medida liminar que impede o Setor Catetinho e uma ADIN que questiona a constitucionalidade do plano. Apesar dessas conquistas não serem consideradas como grandes avanços pelos ambientalistas [...], já que não se conseguiu evitar que o Noroeste e o Catetinho entrassem no PDOT, por exemplo; elas nos mostram que o "peso cinza" não age livremente, sem constrangimentos (PEREIRA, 2010, p. 90-91).

2.3 SETOR NOROESTE, O "BAIRRO VERDE" E SUAS CONTROVÉRSIAS

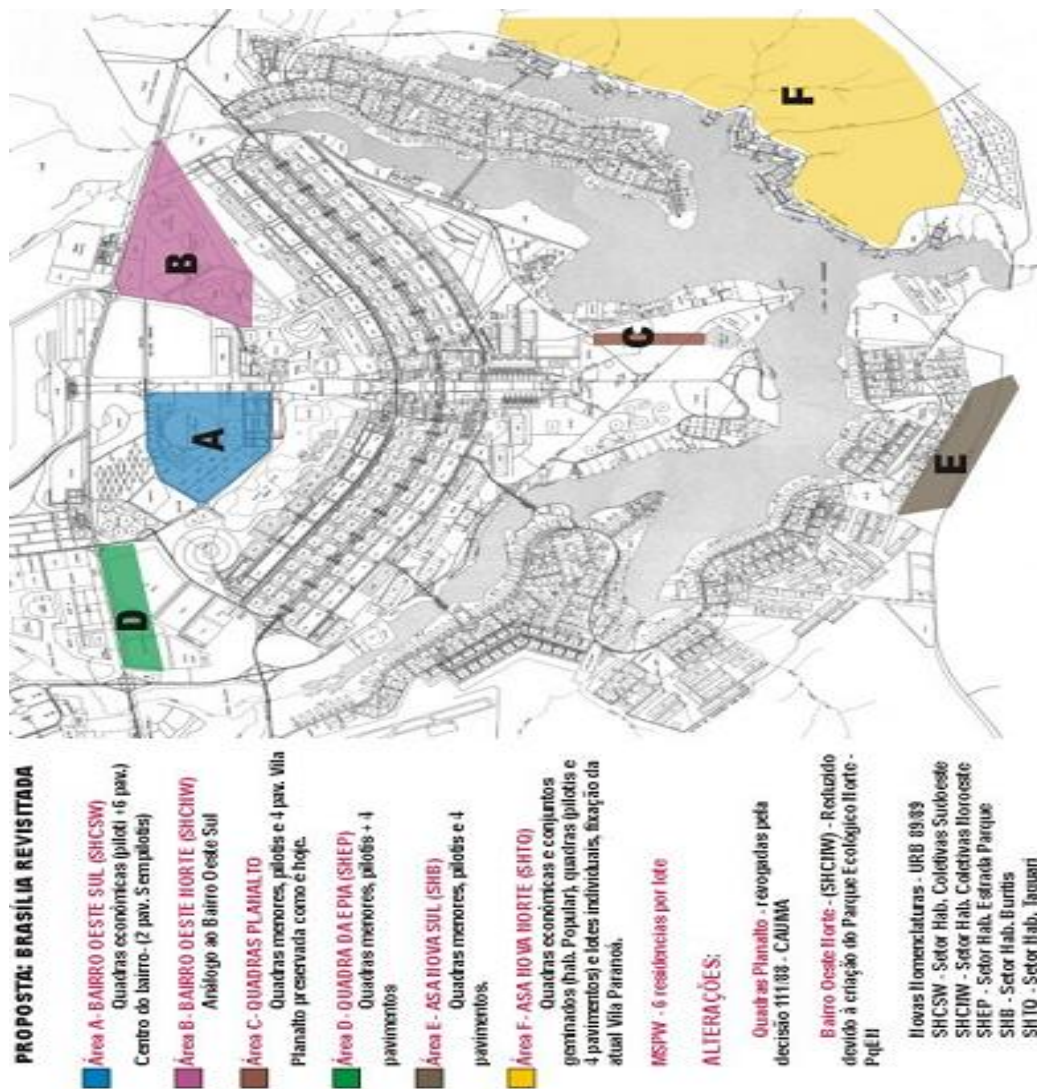
Noroeste é o nome dado ao novo bairro que está sendo construído na Asa Norte de Brasília e que sobrepõe a área do Santuário dos Pajés. Assim como o Sudoeste, criado anos atrás, ele é resultado das alterações no plano original de Lúcio Costa, Brasília Revisitada em 1985-1987. Os novos setores habitacionais previstos nessa revisão ao plano original seriam o Setor de Habitações Coletivas Sudoeste (SHCSW) e as áreas do Setor Habitacional Estrada Parque (SHEP), do Setor Habitacional Taquari (SHTQ), do Setor Habitacional Buritis (SHB), e do Setor Residencial Noroeste (SHCNW).

Segundo o plano original, havia uma previsão da expansão da região do Plano Piloto, as então chamadas Asa Nova Sul e Asa Nova Norte. Nessas áreas, as construções que foram pensadas deveriam ser moradias econômicas, no sentido de tentar controlar a ida das pessoas desse perfil econômico para locais mais distantes do Plano Piloto, como historicamente ocorre na cidade. Lúcio Costa explica as ideias por trás dessa revisitação no plano original da cidade:

Uma vez assegurada a proteção do que se pretende preservar, trata-se agora de verificar onde pode convir ocupação – predominantemente residencial – em áreas próximas do ‘Plano Piloto’, ou seja, na bacia do Paranoá, e de que forma tal ocupação deve ser conduzida para integrar-se ao que já existe, na forma e no espírito, ratificando a caracterização de cidade parque – ‘derramada e concisa’ – sugerida como traço urbano diferenciador da capital. Como já foi mencionado, a primeira proposição neste sentido foi a implantação intermitente de sequências de Quadras Econômicas ao longo das vias de ligação entre Brasília e as cidades satélites. A proposta visou aproximar de Brasília as populações de menor renda, hoje praticamente expulsas da cidade – apesar da intenção do plano original ter sido a oposta – e, ao mesmo tempo, dar também a elas acesso à maneira de viver própria da cidade e introduzida pela superquadra. Na Quadra Econômica – espécie de ‘pré-moldado’ urbano – a disposição escalonada dos blocos (pilotis e três pavimentos) ao longo da trama viária losangular abre, no interior de cada quadra espaço livre para instalação dos complementos da moradia: lugar para jogos ao ar livre, ‘áreas de encontro’ cobertas para os moços e para os velhos, creche, jardim de infância. A existência deste ‘quintal comum’, com a quase totalidade de chão aberta ao uso de todos, e desses complementos ou ‘extensões da habitação’, ensejando desafogo de tensões, possibilitam convívio doméstico em clima de descontração, mesmo em apartamentos mínimos, além de assegurar boa densidade populacional (cerca de 500 hab/ha). Ao mesmo tempo, essa implantação compacta reduz sensivelmente o custo da infraestrutura urbana uma vez que não compromete grandes superfícies. Quando, ao longo das vias de ligação, for fisicamente inviável a implantação de Quadras Econômicas, podem ser admitidos núcleos residenciais multifamiliares de outro tipo, desde que com gabarito máximo de pilotis e quatro pavimentos e taxa de ocupação do terreno análogas às das quadras. Em qualquer caso, deve ser reservada faixa contígua à

estrada para densa arborização [...]. E as duas últimas (E e F¹⁶) visam abrir perspectiva futura de maior oferta habitacional multifamiliar em áreas que, embora afastadas, vinculam-se ao núcleo original tanto através da presença do lago como pelas duas pontes que se pretende construir (a primeira pessoa a me alertar para tal possibilidade foi o economista Eduardo Sobral, mais de 10 anos atrás). Poderiam ser chamadas ‘Asas Novas’ – Asa Nova Sul e Asa Nova Norte [...]. Nessas ‘Asas Novas’, mesmo quando de configuração diversificada, deve também prevalecer a mesma conotação de cidade parque, vale dizer, pilotis livres, predomínio de verde, gabaritos baixos. Convém ainda destinar parte da Asa Nova Norte a parcelamento em lotes individuais, aproveitando os caprichos da topografia, respeitada a proteção arborizada dos córregos e nascentes. Assim, esta expansão futura atenderá às três faixas de renda. (COSTA, 1987, p.120-121).

Imagem 2.1 – Proposta: Brasília revisitada



Fonte: Terracap. Disponível em <<http://www.terracap.df.gov.br>>.

¹⁶ Cf. mapa da imagem 2.1, indicando a área a que o texto se refere.

2.3.1 Arie Cruls e o conceito do Setor Noroeste

O bairro Setor Noroeste está sendo construído em uma Área Relevante de Interesse Ecológico (Arie)¹⁷, a Arie Cruls, segundo o Decreto nº 89.336, de 31 de janeiro de 1984, do Código Civil, estabelece:

Art 2º São áreas de Relevante Interesse Ecológico as áreas que possuam características naturais extraordinárias ou abriguem exemplares raros da biota regional, exigindo cuidados especiais de proteção por parte do Poder Público. § 1º As Áreas de Relevante Interesse Ecológico – ARIE – serão preferencialmente declaradas quando, além dos requisitos estipulados no caput deste artigo, tiverem extensão inferior a 5.000 ha (cinco mil hectares) e houver ali pequena ou nenhuma ocupação humana por ocasião do ato declaratório. § 2º As Áreas de Relevante Interesse Ecológico, quando estiverem localizadas no perímetro de Áreas de Proteção Ambiental, integrarão a Zona de Vida Silvestre, destinada à melhor salvaguarda da biota nativa.

Art. 3º A proteção das Reservas Ecológicas e Áreas de Relevante Interesse Ecológico, previstas nos artigos 9º, VI, e 18, da Lei número 6.938, de 31 de agosto de 1981, tem por finalidade manter os ecossistemas naturais de importância regional ou local e regular o uso admissível dessas áreas, de modo a compatibilizá-lo com os objetivos da conservação ambiental.

A Área de Relevante Interesse Ecológico (Arie) Cruls foi criada pelo Decreto nº 29.651, de 28 de outubro de 2008¹⁸, pelo então governador José Roberto Arruda, decreto esse que delimitava os pontos limítrofes da área, segundo é apresentado no *site* do Instituto Brasília Ambiental (Ibram), a Arie Cruls está localizada

[...] entre o Setor Habitacional Noroeste (a leste da poligonal) e a DF 003 (a oeste), excluídos os lotes destinados para a PMDF e para a CEB (formando um dente a oeste da poligonal) e para o Instituto de Saúde e Gerência de Controle de Zoonose (ao sul da poligonal, na área degradada). Atravessada por uma Linha de Transmissão da CEB, que coincide com o limite sudoeste da ARIE, fazendo divisa com os lotes da PMDF e da CEB. Acesso pela Estrada Parque Indústria e Abastecimento (EPIA) DF-003 [...] Atualmente a Unidade não

¹⁷ Ver conteúdo disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1980-1989/D89336.htm>. Acesso em 30 maio 2012.

¹⁸ "Aprova a poligonal da Área de Relevante Interesse Ecológico – ARIE Cruls, no Setor de Habitações Coletivas Noroeste – SHCNW, na Região Administrativa Plano Piloto – RA I. O GOVERNADOR DO DISTRITO FEDERAL, no uso das atribuições que lhe confere o artigo 100, incisos VII e XXVI, da Lei Orgânica do Distrito Federal, tendo em vista o que consta da Cláusula Quarta do Termo de Compromisso e Ajustamento de Conduta – TAC 006/2008, DECRETA: Art. 1º. Fica aprovada a poligonal da Área de Relevante Interesse Ecológico – ARIE Cruls, no Setor de Habitações Coletivas Noroeste – SHCNW, na Região Administrativa Plano Piloto – RA I, cuja área correspondente a 55,0002 ha (cinquenta e cinco hectares e dois centiares (metro quadrado))". Disponível em: <<http://www.ibram.df.gov.br/images/Unidades%20de%20Conserva%C3%A7%C3%A3o/ARIE%20CRULS/Dec.%2029.651%20-%2028-10-2008.pdf>>. Acesso em: 25 mar. 2013.

possui infraestrutura. No entanto, existe a proposta de construção de um museu que abrigará o acervo da missão Cruls e também servirá como sede da Unidade¹⁹.

Mapa 2.2 – Arie Cruls
ARIE CRULS

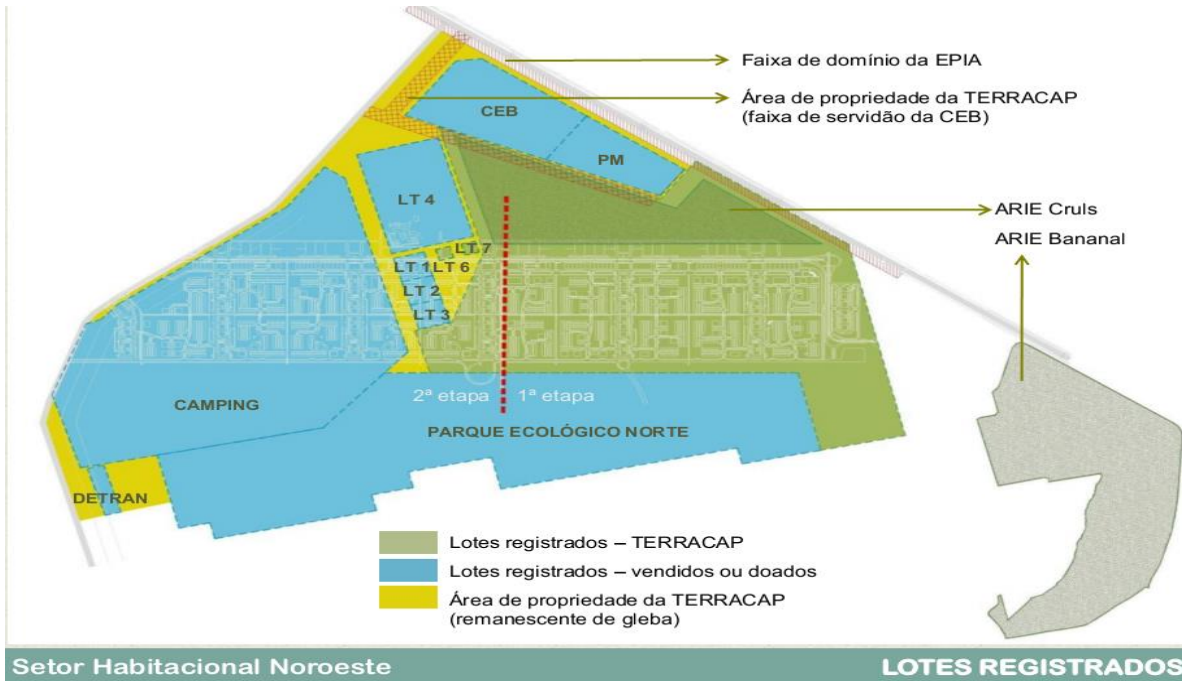


Publicado no DODF N° 215, de 29 de outubro de 2008

Fonte: Terracap. Disponível em: <<http://www.terracap.df.gov.br>>.

¹⁹ Ver conteúdo disponível em: <<http://www.ibram.df.gov.br/component/content/article/257-unidades-de-conservacao/278-arie-cruls.html>>. Acesso em: 25 mar. 2013.

Imagem 2.2 – Setor Habitacional Noroeste: lotes registrados



Fonte: Terracap. Disponível em: <<http://www.terracap.df.gov.br>>.

Imagem 2.3 – Área de expansão urbana do Setor Noroeste



Fonte: Terracap. Disponível em: <<http://www.terracap.df.gov.br>>.

Foi criado um “manual verde” do bairro, o qual indica como serão construções, captação de chuva, energia solar e reciclagem do lixo. O Setor Noroeste é proposto como "bairro verde", ou seja, bairro sustentável nos termos entendidos dentro das premissas do *Leadership in Energy and Environmental Design*, o LEED, que é um tipo de certificação internacional para empreendimentos imobiliários considerados sustentáveis e verdes. A intenção é que o Noroeste seja construído dentro dos princípios do LEED. O bairro seria, portanto, um tipo de "cidade-parque":

O eixo regulador do bairro organiza-se em função da delimitação do Parque Ecológico Burle Marx, situado a leste do empreendimento. Essa diretriz ajuda a promover uma convivência próxima dos moradores com uma importante área verde de Brasília. A relação cidade – parque auxilia na melhoria da circulação de pedestres, transporte coletivo e veículos, integra as massas de vegetação e cria um bulevar de contato entre a área residencial e os limites do parque. PROPOSIÇÕES: – A implantação do Noroeste (252 ha) possibilitou a criação de três áreas verdes: – Parque Burle Marx – 280 ha – ARIE Bananal – 100 ha – ARIE Cruls – 55 ha²⁰.

Em vários informes publicitários do bairro, ele foi chamando de *ecovila*, que tem intensão de vender ao consumidor não somente sua moradia, mas um novo valor, a de um consumo consciente e equilibrado com o meio ambiente. Conforme Penhavel (2013):

O termo *ecovila* designa um modelo de assentamento humano “alternativo”, baseado nos pressupostos do desenvolvimento sustentável e da economia verde. Jonathan Dawson, ex-presidente da Global Ecovillage Network (GEN), organização que orienta a prática dessa modalidade de assentamento humano, as *ecovilas* devem possuir as seguintes características: projetos independentes de financiamentos governamentais; valores comunitários sólidos; produção e processamento local de alimentos orgânicos; utilização da permacultura, de construções ecológicas e de sistemas de transporte de baixo impacto ambiental; promover a cultura pacifista e a educação “holística” do indivíduo; aprender a partir do diálogo com comunidades tradicionais (DAWSON, 2006). Na prática, as *ecovilas* se restringem, em sua maioria, a pequenas “comunidades alternativas” localizadas em regiões bucólicas de países ricos ou em áreas abastadas de países em desenvolvimento. Limitações de ordem técnica e alto custo de implantação tornam bastante restrita sua aplicabilidade a áreas urbanas de grande concentração populacional, como é o caso de Brasília. (p. 51-52).

Segundo afirma o professor Frederico Flósculo em entrevista, o Setor Noroeste se baseia em certificações mercadológicas oportunistas:

²⁰Ver conteúdo disponível em: < <http://www.politicaeconomia.com/2011/10/o-setor-noroeste-em-brasilia-os-indios.html>> Acesso em: 30 maio 2012.

Thais: O Setor Noroeste ganhou visibilidade pelo intenso *marketing* verde ao qual era ligado, o bairro é mesmo verde dentro de certificações internacionais como a LEED (*Leadership in Energy and Environmental Design*). O que a Terracap e as empreiteiras esperam conseguir em certo ponto?

R. Frederico Flósculo: Essas certificações são totalmente mercadológicas, e "somam" aspectos de forma oportunista e desarticulada. Praticamente *qualquer* obra pode obter essa certificação, sem que seja efetivamente saudável, segura, bem implantada, higiênica. Basta "ter os itens" que asseguram a soma do certificado que você deseja obter. Desse modo, analogamente, qualquer "ficha suja" se torna "ficha limpa" caso somemos as suas ações benemerentes e filantrópicas... E não considerarmos seus crimes e contravenções. Contudo, esse modo burocrático e formalista de fazer "política ambiental" facilita imensamente os negócios imobiliários, que parecem ceder a um modelo de cidade que, de forma alguma, lhes interessa no momento. O que mais lamento é existirem "laboratórios universitários" que ganham rios de dinheiro para fazer esse trabalho estúpido de "somar tomadas" e admitir imensos sistemas de ar condicionado e elevadores como... Altamente certificáveis, verdes como folhas de abacateiros.

Foi largamente veiculado na mídia local que até 2009 a Terracap havia realizado quatro licitações públicas, arrecadando um bilhão e 350 milhões de reais até então com a intenção de ter todas as projeções programadas para a região vendidas até fins de 2012. Desde o início dos planos, vendas, licitações e da atual construção, várias irregularidades foram apontadas, causando a suspensão das obras em alguns casos e com multas aplicadas em outros, mas nenhum dos problemas encontrados colocou em risco a construção do bairro.

Em 2009, o *Fórum das ONGs ambientalistas do Distrito Federal* e o Instituto Brasília Ambiental (Ibram) oficializaram denúncia contra os danos que o empreendimento fazia ao cerrado local; o Ministério Público do DF teria acatado e verificado as irregularidades e multado a empresa Basevi em 250 mil reais²¹. Em 2011, a Caesb (Companhia de Saneamento Ambiental do DF) alertou o GDF e a Terracap para o risco de assoreamento no Lago Paranoá o que acabou ocorrendo com os avanços das obras do Setor Noroeste. A reportagem da época aponta que:

Algumas construtoras tiveram que improvisar um desvio para drenar a água das obras. Uma lagoa foi formada dentro do Parque Burle Marx, que depois segue para o sistema de drenagem pluvial, onde ocorre o encontro do Ribeirão do Bananal com o Lago Paranoá. A água despejada no lago chega totalmente suja. A terra acumulada na tubulação já entupiu uma das saídas do sistema de

²¹ Ver conteúdo disponível em: <http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2009/12/26/interna_cidadesdf,162953/index.shtml>. Acesso em: 30 maio 2012.

drenagem. E o assoreamento do Lago Paranoá, denunciado pela Caesb, se agrava a cada dia. [...] Para a analista em urbanismo e meio ambiente, Mônica Veríssimo, as obras no Setor Noroeste não estão obedecendo às normas da licença ambiental. *“O Noroeste é tudo, menos um bairro ecológico. É possível ver que a vegetação vem sendo retirada para abertura de vias. Sem contar que a água drenada não poderia ser levada para o Bananal, o que vem acontecendo diariamente.”* (Grifo dos autores.)²²

Além desses casos, a mídia veiculou também a perfuração de uma tubulação que liga o Setor Militar Urbano²³ (SMU) e a estação de tratamento da L4 Norte, o que ocasionou uma piscina de esgoto na área, e mais recentemente, em maio de 2012, o Instituto Chico Mendes (ICMBio), vinculado ao Ministério do Meio Ambiente, pediu a suspensão da licença que autorizava a construção do Setor Noroeste. O Ministério Público do Distrito Federal (MPDF) e a Polícia Federal (PF) não teriam obedecido ao pedido de embargo das obras e também foram notificados.

O coordenador de proteção ambiental do ICMBio, Paulo Carneiro, explicou que três autos foram lavrados contra Terracap, embasados em estudos do instituto. Segundo o ICMBio, a Terracap não implementou o sistema de drenagem de águas pluviais nem licenciou a área para receber a terra resultante das obras, o resultado, conforme o instituto, foi o canreamento de sedimentos para as áreas de conservação e assoreamento do Lago Paranoá²⁴.

A despeito da presença dos índios e dos impactos ambientais causados, as obras não foram interrompidas. Como já apontamos anteriormente, a grande mídia sempre deu como certa a construção do bairro, minimizando os riscos e danos causados ao cerrado local. Ao mesmo tempo em que há a reivindicação dos indígenas para permanecerem no local, inclusive com o intuito de manter a integridade da fauna e da flora locais, a construção do bairro segue em frente, muitas vezes ignorando cuidados ambientais que poderiam desequilibrar o ambiente local. Os prédios, com obras sendo paradas ou não, recebendo multas por irregularidades ou não, estão sendo erguidos rapidamente.

²² Ver toda a reportagem disponível em: <<http://globotv.globo.com/rede-globo/bom-dia-df/t/edicoes/v/obras-no-setor-noroeste-provoca-assoreamento-no-lago-paranoa/1889803/>>. Acesso em: 5 abr. 2012.

²³ Ver toda a reportagem disponível em: <<http://g1.globo.com/distrito-federal/noticia/2011/11/obra-no-noroeste-perfura-tubulacao-e-cria-piscina-de-esgoto-no-df.html>>. Acesso em: 30 maio 2012.

²⁴ Ver toda a reportagem disponível em: <<http://g1.globo.com/distrito-federal/noticia/2012/05/instituto-pede-suspensao-de-licenca-ambiental-do-setor-noroeste-df.html>> Acesso em: 30 maio 2012.

CAPÍTULO 3 – DE FAZENDA BANANAL A SANTUÁRIO DOS PAJÉS

*“Essa não é apenas uma questão de moradia,
não adianta apenas transferi-los para outro lugar.
Os índios estão em terras que foram ocupadas
pelos seus ancestrais, onde seus entes queridos foram enterrados.
Há uma relação espiritual com o terreno.”*
(Liana Pacheco, defensora pública da União)²⁵

Como já dito anteriormente, para a construção da nova capital, foram desapropriadas grandes fazendas, uma delas a Fazenda Bananal. Não somente o Santuário dos Pajés está localizado onde era a fazenda como também boa parte de Brasília. A fazenda pertencia a Hélio Rodrigues de Queiroz e sua esposa, depois foram vendidas a Jorge Pelles (pai de Weslian Pelles Roriz, esposa do ex-governador do Distrito Federal Joaquim Domingos Roriz) e José da Silva em abril de 1955 (FARIAS, 2006), estes últimos foram donos das terras por apenas oito meses e, em dezembro desse ano, assinaram a escritura de desapropriação em favor do estado de Goiás²⁶. As desapropriações foram apresentadas em três cartas-relatórios. Na primeira delas, consta a fazenda Bananal e mais oito grandes fazendas, totalizando 15.867,69 alqueires em junho de 1956. A segunda carta-relatório, de dezembro de 1956, desapropriava 33 fazendas. A terceira, em 1958, desapropriava 47 fazendas (FARIAS, 2006, p. 178).

²⁵ Em entrevista cedida ao *Jornal de Brasília*, edição de 18/6/2007.

²⁶ "Documentos do Imóvel Bananal: 3º Ofício de Goiânia. Comarca de Goiânia. Estado de Goiás. *Escritura Pública de desapropriação amigável da Fazenda Bananal ou Larga Bananal*. Desapropriados: Hélio Rodrigues de Queiroz e sua mulher, dona Maria Magnólia de Queiroz. Desapropriante: Estado de Goiás. 3º Tabelião Substituto: Graciano Silva Moraes. Registrado no Livro de nº 31, fls 79/87. Goiânia, 30 de dezembro de 1955" (FARIAS, 2006. p.110).

desfile de candangos e baile, tudo com a presença de autoridades dos três poderes, representantes de países estrangeiros, funcionários, candangos e 30 índios Carajás vindos da ilha do Bananal para participar do acontecimento"²⁸.

A existência de uma comunidade indígena no coração da capital federal é muito controversa e não tem encontrado na grande mídia local veículos que esclareçam ou que ao menos busquem esclarecer como se deu essa presença e até mesmo se discuta todos os níveis e implicações desse processo social no mínimo intrigante. Para tanto, voltemos a Águas Belas, cidade do sertão de Pernambuco, de onde se originaram os primeiros indígenas que vieram dessa região para trabalharem na fundação de Brasília.

3.1 TAPUIA OU TAPUYA

A comunidade indígena do Santuário dos Pajés é nomeada por eles por comunidade indígena Tapuya (ou Tapuia); vamos entender de onde se origina esse termo.

Pesquisadores como Alfred Metraux & Robert Lowie (1936), Carlos Estevão (1931), Estevão Pinto (1956), Beatriz Perrone-Moisés (1992), Cristina Pompa (2001), John Monteiro (2001), entre outros, apontam para a polarização criada pelos portugueses, segundo os relatos de missionários e de holandeses do século XVII, no tratamento entre indígenas que conseguiam aldear e, portanto, tornados aliados (geralmente de origem Tupi e oriundos do litoral, por exemplo), e os índios que eram considerados bárbaros, inimigos, e denominavam de Tapuias, estes originários do sertão. Era criada tanto uma oposição entre esses dois grandes grupos (que obviamente incluíam povos dos mais diversos lugares e línguas). No que se refere ao tratamento dispensado aos grupos por missionários holandeses e também os portugueses, que chamavam Tapuias de bárbaros, traidores, e até mesmo de escravos, como colocou Anchieta (POMPA, 2001, p. 222), primeiramente eles haveriam de ser levados à civilização para poderem ser catequizados.

Os Tapuias eram genericamente classificados como se fossem um povo só, mas eram vários, que falavam muitas línguas, o que era um inconveniente para os portugueses e para os missionários, já que os Tupis eram considerados mais “homogêneos” de uma maneira geral,

²⁸ Ver conteúdo disponível em: <<http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/JK/artigos/Sociedade/Manchete>> Acesso em: 25 abr. 2013.

tanto em seus aspectos linguísticos quanto geográficos e nas relações que estabeleciam com os missionários portugueses, o que não ocorria com os Tapuias. Estes ainda não mantinham relações amistosas com os jesuítas e com os demais portugueses, e muitas vezes se aliavam a seus inimigos. Isso era justificado pela diversidade de povos e pelo contato com outras etnias indígenas, ou ainda a relação com portugueses ou holandeses. Os portugueses criaram uma imagem muito negativa desses povos, que não conseguiam manter relação, aldear, cristianizar, se comunicar. Eram, portanto, os bárbaros do sertão, diferente dos demais povos de origem Tupi.

Para Cristina Pompa (2001), na análise que fez dos relatos históricos do Brasil colonial, há um “[...] ‘nexo fisiológico’ Sertão-Tapuia, ou mais geral, Sertão-Selvagem [...]. O mundo colonial é o ‘cheio’ o espaço preenchido pela colonização, [...] [e assim,] o sertão, em oposição é o território do vazio, domínio do desconhecido e, por isso mesmo, reino da barbárie e da selvageria” (POMPA, 2001, p. 227). Para a autora,

a noção de tapuia constrói-se assim colada à noção de sertão, espaço do imaginário em que desloca, cada vez mais longe, a alteridade bárbara que a conquista e a colonização vão incorporando aos poucos, em posição subalterna, ao mundo colonial (POMPA, 2001, p. 229).

Somando-se ao que foi levantado por Pompa, John Monteiro, aponta que está

[...] inscrito inicialmente no binômio Tapuia/Tupi, este padrão foi reciclado em várias conjunturas distintas, reaparecendo em outros pares de oposição, tais como bravo/ manso, bárbaro/ policiado ou selvagem/ civilizado. Mas essas percepções e interpretações não ficaram apenas nas divagações historiográficas ou nos debates antropológicos em torno da unidade e diversidade dos índios, pois tiveram um impacto profundo sobre a formulação de políticas que afetaram diretamente diferentes populações indígenas. Mais do que isso, também foram recicladas e reapropriadas entre alguns segmentos indígenas, o que torna esta história mais complicada ainda (MONTEIRO, 2001, p. 8).

Ademais, o contexto histórico de conflitos, estratégias e alianças entre indígenas, poderes locais, religiosos e colonizadores não favorecem, como já mencionado anteriormente, a imagética que foi criada para esses povos classificados como Tapuias; entretanto, como resistiam a formar alianças com portugueses e missionários, isso fez com que esses povos pudessem sobreviver de diferentes maneiras. Assim:

[...] resistência e recusa dos Tapuia acabaram garantindo a sua sobrevivência em pleno século XIX, mesmo tendo enfrentado brutais políticas visando o seu extermínio. Varnhagen e outros historiadores traduziam as lições da história num discurso que condenava os grupos indígenas contemporâneos, sobretudo os Botocudos no leste, os Kaingang no sul e vários grupos jê do Brasil central. Desta feita, estes grupos adquiriram um duplo estigma: primeiro, como o anti-

Tupi nos textos históricos e, segundo, como obstáculos à civilização pelos padrões da época” (MONTEIRO, 2001, p.30).

Os Tupis, ainda segundo Monteiro, se tornaram o índio que era a origem da nação, o índio idealizado, o índio do passado imemorial; a língua geral *nheengatu*²⁹, considerada como a língua verdadeiramente brasileira, fruto da mestiçagem que daria origem ao povo e à nação brasileira. Enquanto isso, os índios do sertão em sua grande diversidade e resistência conseguem sobreviver, a imagem que carregam de antitupi, como o oposto dos aliados dos portugueses “representavam, em síntese, o traíçoeiro selvagem dos sertões que atrapalhava o avanço da civilização, ao invés do nobre guerreiro que fez pacto de paz e de sangue com o colonizador” (MONTEIRO, 2001, p. 172).

Os Fulni-ô, Carnijó ou Carijó a princípio são um povo classificado como Tapuia, mas foram muito tempo identificados como Kariri. Contudo, Robert Lowie já os identificava como de origem Jê, assim como Estevão Pinto, que fez trabalho de campo com o grupo na década de 1950. Com o subsequente desenvolvimento dos estudos da língua falada pelo grupo, o Yaathê [ya:t^h e], “nossa boca, nossa fala” (SCHRÖDER, 2011), esta foi classificada finalmente como pertencente do grupo Macro-Jê, desfazendo-se de vez a confusão da identificação com os Kariri.

Em Goiás, há um grupo indígena, os Tapuios (uma das variações do etnonímio Tapuya, Tapuia, Tapoyer, Tapiia, Tapyiya, Tapuy, entre outras variações), que vivem no que era conhecida como Fazenda dos Tapuios, entre a Serra Dourada (ou do Trombador) e o Rio São Patrício (ou Carretão), nos municípios de Rubiataba e Nova América, em uma reserva chamada Área Indígena Carretão. A existência desse grupo se deve ao resultado de uma política de aldeamento em fins de século XVIII para alojar índios Xavante e posteriormente Kayapó, Karajá e Xerente, além de escravos negros que fugiam das fazendas.

Esses grupos, ao longo do tempo, em contato com brancos, negros e outros índios, casaram-se, incorporam a língua portuguesa, os costumes e passaram a ser vistos como mestiços;

²⁹ "Para a propagação da Fé nas regiões do Norte, foi a língua geral o meio mais rápido e eficaz empregado pelos membros da Companhia de Jesus. E, após sua expulsão (1759), os religiosos que os sucederam nas fainas apostólicas se serviram, – a despeito da crescente população branca e do uso progressivo do português –, de um veículo idêntico, vale dizer, de um dialeto tupinico de intercâmbio: o *nheengatu* (*Nheengatu* (< *nheenga* + *katu*) significa 'língua boa', devido à facilidade de comunicação que proporcionava. Aliás, a integridade territorial da Pátria deve-se, em grande parte, à extraordinária difusão do tupi, máxime da língua geral)". – ROBL, A. *Os momentos do tupi* (1976). Disponível em: <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/artigo%3Arobl-1976/robl_1976_momentos.pdf>. Acesso em :12 dez. 2012.

esse processo de pacificação sofrido pelos Xavante e a criação desse aldeamento possibilitaram o posterior processo de etnogênese³⁰ dos Tapuio no século XX. (MOURA, 2008, p. 23-25).

3.2 OS CARNIJÓ

Não é o intuito, no presente trabalho, se aprofundar na narração da história dos Carnijó³¹ ou Fulni-ô³² de Águas Belas, mas apenas inserir aspectos importantes para a presente discussão, na qual esse povo e sua história são de suma importância, e localizar o que ocorre em Brasília, no Santuário dos Pajés, que não é de forma alguma um movimento aleatório ou isolado.

Por todo o século XVII, as terras dos indígenas, que foram asseguradas por leis e alvarás, são constantemente invadidas. As terras dos indígenas são cobiçadas para expansão das

³⁰ “Processo de formação, manutenção e dinâmica de uma fronteira socialmente efetiva e uma identidade categórica [...]. Ao usar o termo etnogênese, portanto, estou me referindo de um modo abrangente ao processo de emergência histórica de uma fronteira socialmente efetiva entre coletividades, distinguindo-as e organizando a interação entre sujeitos sociais que se reconhecem – e são reconhecidos – como a elas pertencentes” (BARRETTO FILHO, 2004, p. 94 e 95).

³¹ “O nome Fulni-ô, ou melhor, uma corruptela deste nome (“Förniö”), aparece na literatura pela primeira vez no último quartel do século XIX (Branner, 1887). Até meados do século XX, os Fulni-ô eram oficialmente mais conhecidos como Carnijó(s) ou Carijó(s). É com estes nomes que eles são mencionados nas fontes históricas desde o século XVII, enquanto hoje em dia são conhecidos apenas como Fulni-ô. Sobre a origem e o possível significado dos etnônimos Carnijó e Carijó já foram levantadas diversas hipóteses e especulações sem chegar a nenhuma conclusão definitiva. Alguns autores, como Mário Melo ou Estevão Pinto, os interpretam como sendo de origem tupi, porém com etimologias divergentes. Em outros contextos regionais, Carijó era uma designação genérica, significando “grupo capaz de compreender a língua geral”, “índio trabalhador”, “índio domesticado/mestiço/manso/falante de tupi ou português”, em oposição aos índios dos sertões ou não subjugados ao regime colonial (Santos 2003:77-8). Se, no caso dos Fulni-ô, Carijó ou Carnijó fosse uma designação genérica, como em Minas Gerais do século XVIII, isto não explicaria, por que tão-somente os indígenas da região de Águas Belas foram assim denominados, e não outros aldeados nos sertões nordestinos. Enquanto as origens e significados exatos dessas denominações continuam desconhecidos, há certeza de que não se trata de autodenominações, o que já foi informado numa tradução de um artigo de John Branner do último quartel do século XIX. [...] Fulni-ô é a autodenominação étnica atual usada por todos os Fulni-ô. Seu significado nos foi explicado por Marilena Araújo de Sá como sendo uma corruptela, produzida pelos brancos, de *fuliido* [fu'li:do], com fuli 'rio' e ido 'beira, margem'. Fulni-ô, ou *Fuliido*, então, significa 'beira do rio' ou 'da beira do rio', o que reafirma uma interpretação anterior de Pinto (1956:62-3). A explicação da professora não foi contestada na época (2003) por outros informantes indígenas. Desse modo, a autodenominação pode ser interpretada no sentido de remeter a alguma relação tradicional com um ambiente fluvial, o que na região só pode ser o rio Ipanema.” – SCHRÖDER, Peter, 2011. Disponível em: <http://www.usp.br/cesta/images/stories/Artigo_1_Introducao.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2012.

³² “Os Fulni-ô atualmente habitam o município de Águas Belas, situado na zona fisiográfica do Sertão, a 273 quilômetros da capital do estado de Pernambuco. O município está compreendido no chamado polígono das secas. A região de Águas Belas é cortada de norte a sul pelo rio Ipanema, que desemboca no São Francisco. Em 1980, a população do município era de 37.057 habitantes, dos quais 11.714 viviam na área urbana, e 25.343 na área rural. Esta última cifra inclui a aldeia indígena. A vida dos Fulni-ô transcorre em duas aldeias. Uma delas se localiza junto à cidade de Águas Belas. É nesta aldeia que se encontram as instalações do Posto Indígena da Fundação Nacional do Índio (Funai); a outra é o lugar sagrado do ritual do Ouricuri, onde se estabelecem nos meses de setembro a outubro.” Disponível em <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/fulni-o/print>>. Acesso em: 10 dez. 2012.

fazendas, e progressivamente vai se abrindo cada vez mais espaço para que pessoas não indígenas ocupem as áreas indígenas. Casamentos interraciais eram incentivados desde o século XVIII, com a política de Marques Pombal; com a criação do Regulamento das Missões³³, há maior abertura também para proprietários rurais dirigirem as aldeias, e isso vem alimentar as tensões e conflitos pelas terras indígenas. Segundo Carneiro da Cunha (2002), desde o século XVIII houve tentativas de assimilação da população indígena; o século XIX foi um período em que houve intensos discursos de deslegitimação dos direitos históricos dos índios, acirrando as tensões em torno das terras que eram ocupadas pelos índios, mas que entravam no horizonte de interesses dos poderes políticos e econômicos locais. Em 1850, com a Lei das Terras

[...] inicia-se por todo o Império um movimento de regularização das propriedades rurais. As antigas vilas progressivamente expandem o seu núcleo urbano e famílias vindas das grandes propriedades do litoral ou das fazendas de gado buscam estabelecer-se nas cercanias como produtoras agrícolas. Os governos provinciais vão, sucessivamente, declarando extintos os antigos aldeamentos indígenas e incorporando os seus terrenos a comarcas e municípios em formação (OLIVEIRA, 2004, p. 25).

Desde o documento de 1684 de D. Pedro II, que passa a administração de aldeias (entre elas a dos Carnijó de Águas Belas) para a Congregação do Oratório, até a Carta Régia de 1705 (pois o Alvará de 1703 foi desrespeitado, necessitando que a Carta Régia fosse enviada ao Governo Geral da Capitania de Pernambuco) constando a doação de terras aos Carnijó do sertão pernambucano, a presença dos indígenas já era documentada, e parece claro que suas aldeias já eram bem estabelecidas e de certa forma reconhecidas desde o século XVII (QUIRINO, 2006).

Então, na segunda metade do século XVII, os Carnijó já viviam imersos num contexto organizado pelas duas instâncias de poder: a Igreja e o poder do Estado, que de acordo com a historiografia trataram de expropriar os índios territorialmente, promoveram os descimentos através de missões volantes apoiadas por forças militares, o genocídio de índios de diversas etnias, a fixação de aldeamento no interior da colônia com a intenção de 'amansar' os autóctones por meio da conversão e catequese. O intuito seria transformá-los em sujeitos úteis, servindo-lhes para proteger dos ataques de outros índios, também como mão de obra e como guias do sertão (QUIRINO, 2006, p.35).

Como a autora aponta na citação acima, os Carnijó se encontram entre o poder da Igreja e o do Estado – da Igreja nos processos de aldeamento das missões religiosas nas quais são

³³ Cf. Dantas M.A. (2011).

descidos³⁴ e obrigados a se estabelecer; e em relação ao Estado, a presença e mando se mostrava tanto no Diretório³⁵ de Marquês de Pombal, quanto na Lei de Terras³⁶ de 1850.

O reconhecimento da aldeia de Ipanema não diminui os conflitos entre os índios e os não índios e a pressão sobre as terras dos Carnijó. Conforme Dantas, (2010), as Missões de Catequese e civilização dos índios em 1845 (com continuidade a vários aspectos do Diretório dos Índios de 1757), junto com a Lei de Terras e suas subseqüentes regulamentações (1850 e 1854) serviram como base para justificar a extinção dos aldeamentos, incluindo o de Ipanema, em que viviam os Carnijó.

Desde o século XIX, os aldeamentos são oficialmente extintos e as terras dos indígenas são consideradas devolutas. Dantas B.G. et alii (1992) afirmam que com a criação do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) é previsto um contato com os estados para garantir as terras indígenas; entretanto, no caso do Nordeste, muitas terras estão em poder do Estado, e não do poder local. Depois das presenças não indígenas nas terras indígenas e dos sistemáticos contatos e casamentos no século XIX, o termo que era utilizado para se referir aos índios do nordeste era o de “misturados”, como um modo de desqualificá-los, o que cria por sua vez, uma oposição entre índios supostamente “puros” (idealizados apresentados como antepassados míticos) com os tidos como “misturados” e assimilados (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992, p.451) na realidade local e parte da política local de aldeamento, esbulhos de terras, casamentos entre índios e não índios, migrações e viagens etc. (BRAYNER, 2008).

Os indígenas vão sofrer com essas ideias na prática política em relação às terras e aos seus direitos históricos. A própria política indigenista corrobora o fatalismo com o qual são

³⁴ "Os descimentos eram expedições, em princípio não militares, realizadas por missionários, com o objetivo de convencer os índios que ‘descessem’ de suas aldeias de origem para viverem em novos aldeamentos especialmente criados para esse fim, pelos portugueses, nas proximidades dos núcleos coloniais. Esses aldeamentos missionários, chamados também de ‘aldeias de repartição’, estavam integrados ao sistema colonial, funcionando como uma espécie de ‘armazém’ onde os índios, uma vez descidos, eram estocados. Aí, depois de catequizados, eram alugados e distribuídos – repartidos – entre os colonos, os missionários e o serviço real da Coroa Portuguesa, para quem deviam obrigatoriamente trabalhar em troca de um pagamento, por um determinado período – que variou de dois a seis meses – findo o qual deveriam ser devolvidos à aldeia" (BESSA FREIRE; MALHEIROS, 2010).

³⁵ Sobre o Diretório, conferir ALMEIDA, Rita Heloísa. *O Diretório dos Índios*. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

³⁶ Sobre a Lei de Terras, consultar CUNHA, M. *Os Direitos do Índio, Ensaio e Documentos*: Ed. Brasiliense, São Paulo, 1987 (org.); *Legislação Indigenista no Século XIX*, CPI-SP/Edusp, São Paulo, 1992; OLIVEIRA, J. P. (org.); *Indigenismo e Territorialização*: Ed. ContraCapa, Rio de Janeiro, 1998; DANTAS, B.G., SAMPAIO, J.A.L. e CARVALHO, M. Os Povos Indígenas do Nordeste, um esboço histórico, In: CARNEIRO DA CUNHA, M.M. (org.) *História dos Índios do Brasil*, São Paulo: C.Letras/MinC/FAPESP, 1992.

vistos os índios, fadados à extinção ou indistintos junto à população regional; portanto, estariam totalmente assimilados.

O apelo à mistura como elemento diluidor se exacerba no decorrer da segunda metade do século [XIX]³⁷. Isso tem evidentemente relação com as ideologias raciais de que se lançaria mão para explicar o Brasil, nação emergente onde brancos, negros e índios eram vistos, por muitos, como ingredientes destinados ao “cadinho racial”, mecanismo de redução do múltiplo ao uno (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992, p. 452).

Em fins de século XIX, a situação dos Carnijó era a de grandes conflitos com a população local, perda das terras que ocupavam até a extinção dos aldeamentos.

À proporção que crescia a cidade, os “brancos” iam apropriando-se das melhores terras dos índios, que por aforamentos, quer por outros meios menos lícitos. E muitas vezes, em violências inauditas, o qual fomentou a animosidade entre os Fulni-ô e os alienígenas (PINTO, 1956, p. 14).

Os índios Carnijó, como aponta Dantas (2010), não ficaram em momento algum passivos às ações do governo e ao avanço sobre suas terras, ao contrário, por isso vários autores apontam os conflitos em Águas Belas e no aldeamento de Ipanema como importantes nesse sentido.

O processo de reconhecimento, no entanto, não ocorreu sem conflitos e disputas entre os vários agentes históricos envolvidos, como algumas autoridades municipais e estaduais, que mantinham estreitas relações com potentados locais e posseiros da área. Utilizando-se da legislação do período (principalmente da Constituição de 1891) e dos conceitos de tutela, cidadania e mestiçagem, essas autoridades conseguiram adiar a atuação do SPI na regularização fundiária local, deixando essa questão para a esfera do governo do estado de Pernambuco. No que se refere às contendas pelas terras, os Carnijó se apropriaram dos novos usos dados ao espaço, principalmente da divisão do território em lotes em 1878, e realizaram suas demandas, recorrendo a mais uma aliança com um padre para legitimar suas reivindicações. Através dos caminhos que escolheram, esses índios conseguiram o reconhecimento do Estado, com a instalação do Posto Indígena em 1924, mesmo depois de terem seu aldeamento extinto em 1875 e terem sido considerados mestiços, saindo da condição de invisibilidade imposta por autoridades locais e provinciais no final do século XIX (DANTAS, 2010, p.123).

O início do século XX é para os Carnijó ou Fulni-ô³⁸ e demais povos do Nordeste brasileiro um momento em que se esperava que eles estivessem silenciados e até já extintos.

³⁷ Minha inserção.

³⁸ Segundo Dantas M.A. “depois da instalação do Posto Indígena em Águas Belas em 1924, os Carnijó passaram a se apresentar como Fulni-ô, sendo esta a denominação utilizada pelos próprios índios que atualmente habitam a área indígena vizinha ao centro urbano de Águas Belas” (2010, p. 128). Quirino (2006, p.74) ao se referir à relação entre os índios Fulni-ô e Carnijó que “os índios também associam o mito do aparecimento da santa à fundação da cidade de Águas Belas, sendo, portanto, um mito que explica a origem da cidade. Além disso, os Fulni-ô, ao contarem a

O que ocorre na verdade é a reemergência desses povos no cenário local e nacional. Em casos específicos o SPI³⁹ atuou na Região Nordeste, mas no geral era como se não houvesse mais indígenas para reclamar seus antigos territórios. Com Rondon à frente do SPI a partir da década de 1940, essa data pode ser considerada como o “início da reorganização das áreas indígenas” (DANTAS et alii, 1992, p. 453).

Ainda de acordo com os autores supracitados, com a Funai já criada, as décadas de 70 e 80 do século XX são marcadas por grande mobilização política indígena. A reação do Estado brasileiro ocorre no sentido de contê-las.

[O] Estatuto do Índio é promulgado em 1973, o Conselho Indigenista Missionário é criado um ano antes e as associações de apoio à causa indígena a partir de 1979, no bojo da reação desencadeada pelo projeto de emancipação dos índios [...]. Os índios do Nordeste gradativamente deixariam as suas áreas de origem para participar das várias reuniões então promovidas [...]. O forte sentimento étnico produzido se traduziria na reivindicação dos seus direitos históricos, notadamente o seu reconhecimento como índios plenos e a posse das terras” (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992, p. 454).

O contexto no qual se encontravam os Carnijó poderia nos remeter a uma total desestabilização devido à extinção dos aldeamentos, esbulho das terras, proibição por parte do poder local dos rituais do Ouricuri; entretanto, esses elementos tiveram um efeito diverso. O ritual continuou a ser feito, longe dos olhos da população local, fornecendo aspectos integradores e de pertença entre os membros do grupo que praticavam os rituais e que estavam ligados à memória da terra que até mesmo para os não indígenas ainda era reconhecida como antigo aldeamento dos índios.

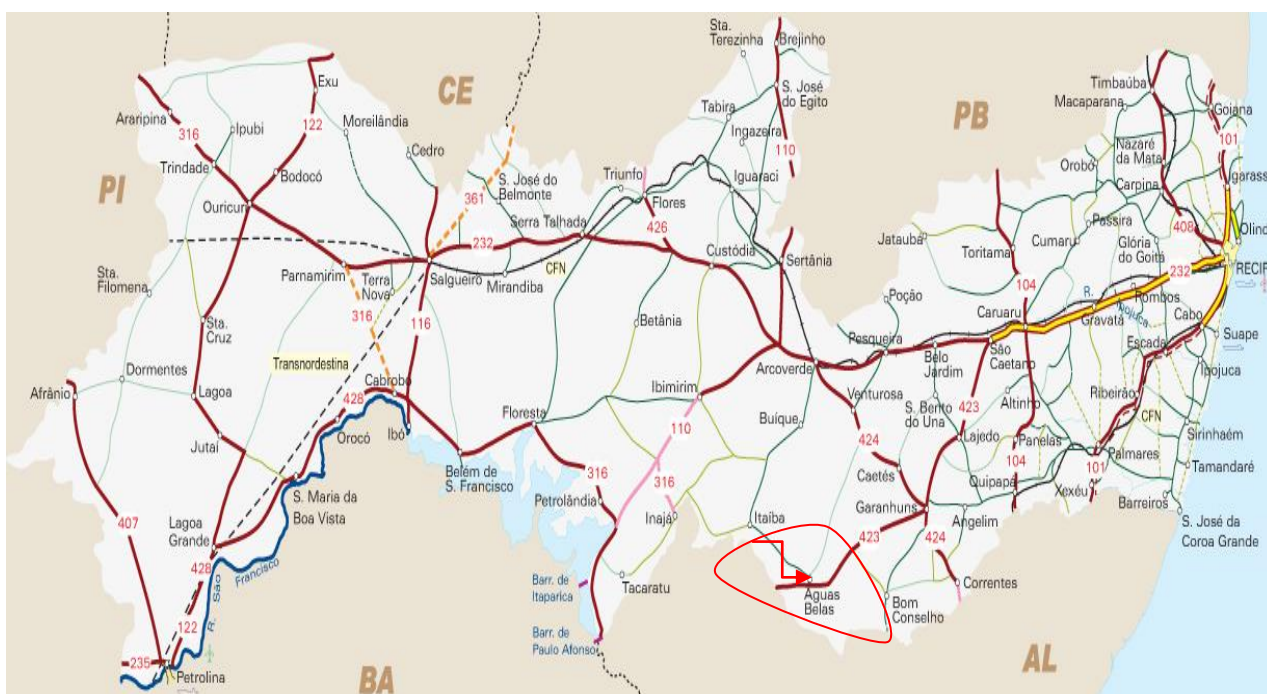
[...] os Carnijó foram os primeiros índios do Nordeste a serem reconhecidos pelo Estado através do SPI e da implantação de um Posto Indígena em 1924, por apresentarem traços culturais que os identificariam prontamente como um grupo indígena, de acordo com os parâmetros de “indianidade”. Os Carnijó falavam uma língua própria, o Yatê, além do português, e mantinham um período de reclusão ritual, o Ouricuri. A partir da interferência do SPI entre os Carnijó e, posteriormente, entre outros grupos indígenas do Nordeste, teve início, conforme Pacheco de Oliveira, o segundo movimento de territorialização (DANTAS, M. A., 2010, p. 133).

história do aparecimento da santa, associada ao tempo passado, estabelecem um vínculo com os Carnijó, fazem um apelo à “continuidade histórica do grupo” através da memória que acaba por reforçar a situação de “continuidade étnica” em relação aos Carnijó. Pode-se dizer que esse procedimento Fulni-ô é empregado para ratificar o seu pertencimento indígena e para ajudar a orientá-los no cotidiano diante das mobilizações étnicas do presente.”

³⁹ Conforme Souza Lima (1995), o SPI (primeiramente chamado de SPILT – Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais –, na data de sua criação, em 1910) passa a se chamar assim a partir de 1918.

A relação com a memória da fundação da cidade de Águas Belas, com a terra que consideravam suas por direito, produzem, portanto, uma relação com o território e com a memória a que ele remetia que servirá de base para a reelaboração e manutenção de suas identidades, assim como a luta pelo reconhecimento oficial do grupo e na luta pela identificação do local como Terra Indígena. 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 identificação⁴⁰.

Mapa 3.2 – Localização da cidade de Águas Belas em Pernambuco⁴¹



Fonte: <<http://www2.transportes.gov.br>>.

⁴⁰ Os procedimentos jurídico-administrativos para o reconhecimento de Terra Indígena são: identificação, delimitação, demarcação, homologação e registro, sendo que as terras são consideradas como *tradicionalmente ocupadas* (art. 231 da CF: §1.º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios aquelas habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.), *terras reservadas* (Lei nº 6.001/1973: art. 26. A União poderá estabelecer, em qualquer parte do território nacional, áreas destinadas à posse e ocupação pelos índios, onde possam viver e obter meios de subsistência, com direito ao usufruto e utilização das riquezas naturais e dos bens nelas existentes, respeitadas as restrições legais. *Parágrafo único*. As áreas reservadas na forma deste artigo não se confundem com as de posse imemorial das tribos indígenas, podendo organizar-se sob uma das seguintes modalidades: a) reserva indígena; b) parque indígena; c) colônia agrícola indígena.) e *terras domaniais* (Lei nº 6.001/1973: art. 32. São de propriedade plena do índio ou da comunidade indígena, conforme o caso, as terras havidas por qualquer das formas de aquisição do domínio, nos termos da legislação civil.). Dispositivos legais disponíveis em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/16001.htm>, acesso em: 30 maio 2012; e em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/ConstituicaoCompilado.htm>. Acesso em: 30 maio 2012.

⁴¹ Imagem disponível em : <<http://www2.transportes.gov.br>>. Acesso em: 20 abr. 2012..

3.2.1 Os migrantes do Nordeste para construção de Brasília

A Região Nordeste brasileira sofreu grande seca no final do século XIX e início do XX. Na década de 1950, como resposta a essa grave seca, o governo de Juscelino Kubitschek cria a Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene)⁴², e cada vez mais a região se torna palco de migrações em massa.

Assim, nos séculos XIX e XX, as correntes migratórias nordestinas acompanharam a demanda laboral do crescimento econômico do país: o ciclo da borracha no Amazonas (na transição entre o século XIX e o século XX, e entre 1940 e 1945, com a reativação dos seringais), o ciclo do café em São Paulo (a partir de 1930), a construção de Brasília, da Rodovia Transamazônica e da Rodovia Belém-Brasília (entre as décadas de 1950 e 1970), o desenvolvimentismo industrial do Sul e do Sudeste (nas décadas 1960 e 1970, sobretudo em direção a São Paulo e Paraná). O fluxo de migrantes só diminuirá nos anos 1980 e 1990, devido a crises econômicas que reduziram a oferta de postos de trabalho em muitas regiões e à dinamização econômica do próprio Nordeste (MENEZES; MORAIS, 2002, p. 42-43, apud MATOS, 2012, p. 8).

Dito isso, parte desses migrantes vêm para Brasília a fim de fugir da seca e em busca de trabalho. Esses candangos, os pioneiros, nunca encontraram muito espaço dentro da cidade que construíram, tendo que criar seus espaços na Cidade Livre, ou posteriormente chamada de Núcleo Bandeirante, e demais cidades-satélites. Escapando do controle do projeto da cidade, essa massa de trabalhadores construíram paralelamente a cidade mítica de Juscelino Kubitschek, suas cidades possíveis.

A história de Brasília, mesmo antecedentemente à inauguração do Plano-Piloto como centro político administrativo do país, em 1960, registra alguns testemunhos da contradição 'planejamento urbano' versus construção injusta do espaço. As contradições básicas se configuram em movimentos sociais e de algumas lutas bem pontualizadas, cujos teores, momentos e atores estão sendo analisados em outras contribuições. (PAVIANI, 1991, p.122).

A nova capital, cidade pensada e com seus espaços e funcionalidades previamente estipulados, teve a construção iniciada em 1956. Seria uma cidade para receber como moradores os funcionários do Estado e implementar uma nova perspectiva de cidade, sem o caos urbano do Rio de Janeiro, então capital do país. É criado o Instituto de Imigração e Colonização (Inic),

⁴² A Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene) foi criada no governo Juscelino Kubitschek, através da Lei nº. 3.692, de 15 de dezembro de 1959, e fechada em maio de 2001, devido a denúncias de corrupção e clientelismo, sendo reaberta no governo Lula, por ocasião da Lei Complementar nº. 125, de 3 de janeiro de 2007.

responsável pela triagem da mão de obra direcionada à construção de Brasília. Segundo os dados reunidos por Reis Jr,

[...] de acordo com Lopes (1996) os dados do censo de 1957 possibilitam questionar a identificação dos denominados “candangos”, como em sua maioria nordestinos. O Estado com maior contingente de mão-de-obra migrante foi Goiás (3.152), seguido por Minas Gerais (1.154) e São Paulo (493). Segue a Bahia (296), Pernambuco (105), Piauí (48), Ceará (45) e Rio Grande do Norte (36). Entretanto Lopes (1996), vê com desconfiança estes dados do IBGE, tendo em vista seu caráter promocional. De acordo com Sousa (1978), em 1958 ocorre uma grande afluência de migrantes. Devido às secas do nordeste, a cidade recebeu quatro mil flagelados. Esses migrantes ocuparam o entorno da Cidade Livre em menos de oito dias. Mesmo com esse fluxo, eles não se tornaram maioria no contingente populacional. Em 1958, “cerca de 52% dos trabalhadores que acorreram à região provinham de Goiás. De Minas, vieram 17,25%, de diversos estados nordestinos, mormente da Bahia 14,40% [...] (LOPES, 1996, p. 196, apud REIS JR., 2008, p.38).

Holston (1993) identifica *candango* como pejorativo e *pioneiro* como positivo. Em determinadas situação, essas categorias podem variar e ter significados equivalentes. Como nos indica Patriota de Moura (2012), as categorias de pioneiro e candango tiveram variação em seus significados.

É nesse ponto que o Santuário dos Pajés e Brasília se encontram. Entre os trabalhadores vindos para Brasília trabalhar estavam alguns indígenas Fulni-ô, da cidade de Águas Belas, em Pernambuco, que, não podendo praticar suas rezas nas obras, encontraram logo um espaço de cerrado para lá ficarem e rezarem,; desde então estabeleceram com o local uma relação sagrada. Santxiê veio para Brasília na década de 1970 para juntar-se a seus parentes que já estavam na capital desde fins da década de 1950. Conforme relata em entrevista a Eremites de Oliveira et al. (2011), Santxiê explica que seus pais vieram para Brasília de pau-de-arara, e um dos principais motivos foi processo de esbulho das terras do lote nº 395,

José Correia Ribeiro, liderança dos Fulni-Ô de Águas Belas, assinou e encaminhou ofício à Diretoria de Assuntos Fundiários da Funai, no qual consta o seguinte pedido: “Solicito a V.Sa. a gentileza de tomar providências urgentes quanto a necessária regularização do lote nº. 395 no Alto do Kariri, Reserva Indígena Fulni-Ô, no município de Águas Belas/PE, pertencente a indígena Maria Veríssimo Machado Fulni-Ô, que durante mais de 40 anos tal lote encontra-se pendente de regularização, mesmo constando nos assentamentos/registros no Posto Indígena da região. Assim, considerando que o referido lote está nas mãos dos brancos, é que espero dessa Diretoria as medidas que se fizerem necessárias” (OLIVEIRA et alii, 2011, p. 17).

Já Santxiê afirma em outra oportunidade que saiu de sua cidade devido às condições de trabalho e para fugir da pobreza, "teve uma fome muito grande lá, uma miséria, uma epidemia de

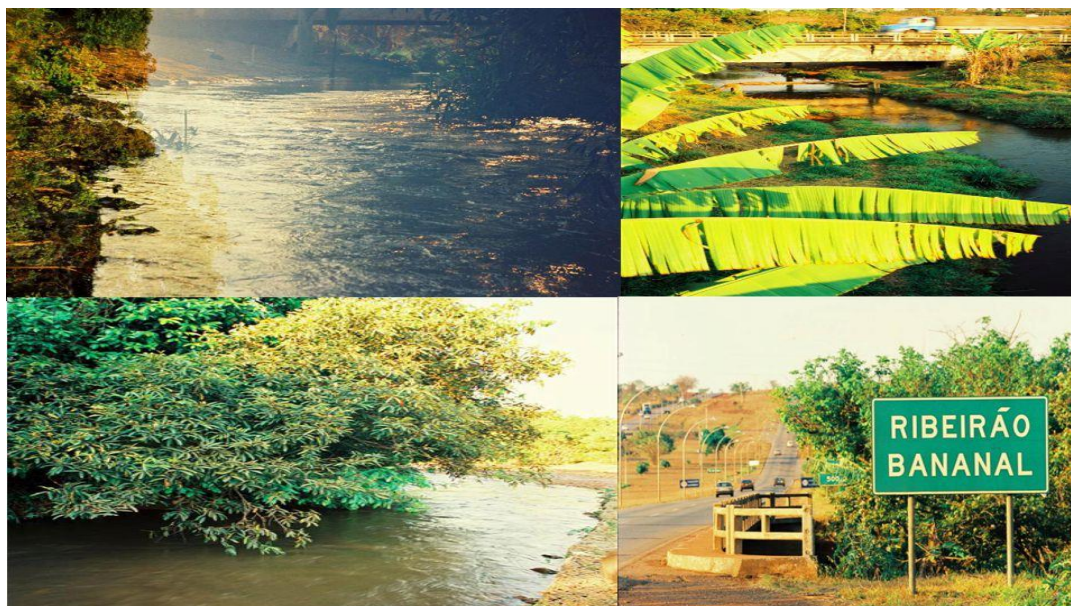
cólera"⁴³ (OLIVEIRA et alii, 2011, p. 17). No que se refere aos indígenas, a migração ocorre ao longo de toda história colonial no Brasil e prossegue ao longo da República devido às políticas de extinção de aldeamentos, esbulho e invasões das terras indígenas.

3.2.2 Chegada a Brasília e estabelecimento no Santuário dos Pajés

Brasília foi inaugurada em 21 de abril de 1960 entre o Rio Torto e Bananal, na antiga Fazenda Bananal⁴⁴.

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).

Imagem 3.1 – Ribeirão Bananal



Fonte: Acervo de Jacques Philippe Bucher.

A área onde o Santuário dos Pajés se encontra era uma das partes ainda existentes da fazenda, e os índios usavam esse local para realizar suas cerimônias e posteriormente como moradia. Magalhães⁴⁵ e outros autores tratam da presença indígena na região, elucidando como aos poucos a presença e os traços foram sendo apagados pela política nacional, local e pela

⁴³ Ver conteúdo disponível em: <<http://brasiledesenvolvimento.wordpress.com/2011/10/13/para-entender-a-questao-do-santuario-dos-pajes-e-setor-noroeste-em-brasilia/>>. Acesso em 30 jan. 2012.

⁴⁴ Ver fotografias da imagem 3.1, tiradas por Jacques Philippe Bucher antes da construção do Bairro Setor Noroeste.

⁴⁵ Conferir Magalhães (2009), assim como Paulo Bertran (1944), que tratam sobre a presença indígena na região onde foi construída a cidade de Brasília.

historiografia oficial. Além da menção do antropólogo Claude Lévi-Strauss, o escritor argentino Adolfo Bioy Casares menciona em seu diário de viagem publicado sob o título *Unos días en el Brasil* (2010), em rápida visita a Brasília em 1960, a presença de índios na cidade. "Fotografei – embora não saiba seu resultado – casas do pior (ou do melhor, tanto faz) Le Corbusier e também alguns índios, com orelhas do tamanho de um palmo e perfuradas, os quais até alguns anos atrás eram os únicos que povoavam aquela região"⁴⁶ (BIOY, 2010, p. 41 – tradução livre).

Imagem 3.2 Foto de Adolfo Bioy com índios que encontrou na construção de Brasília



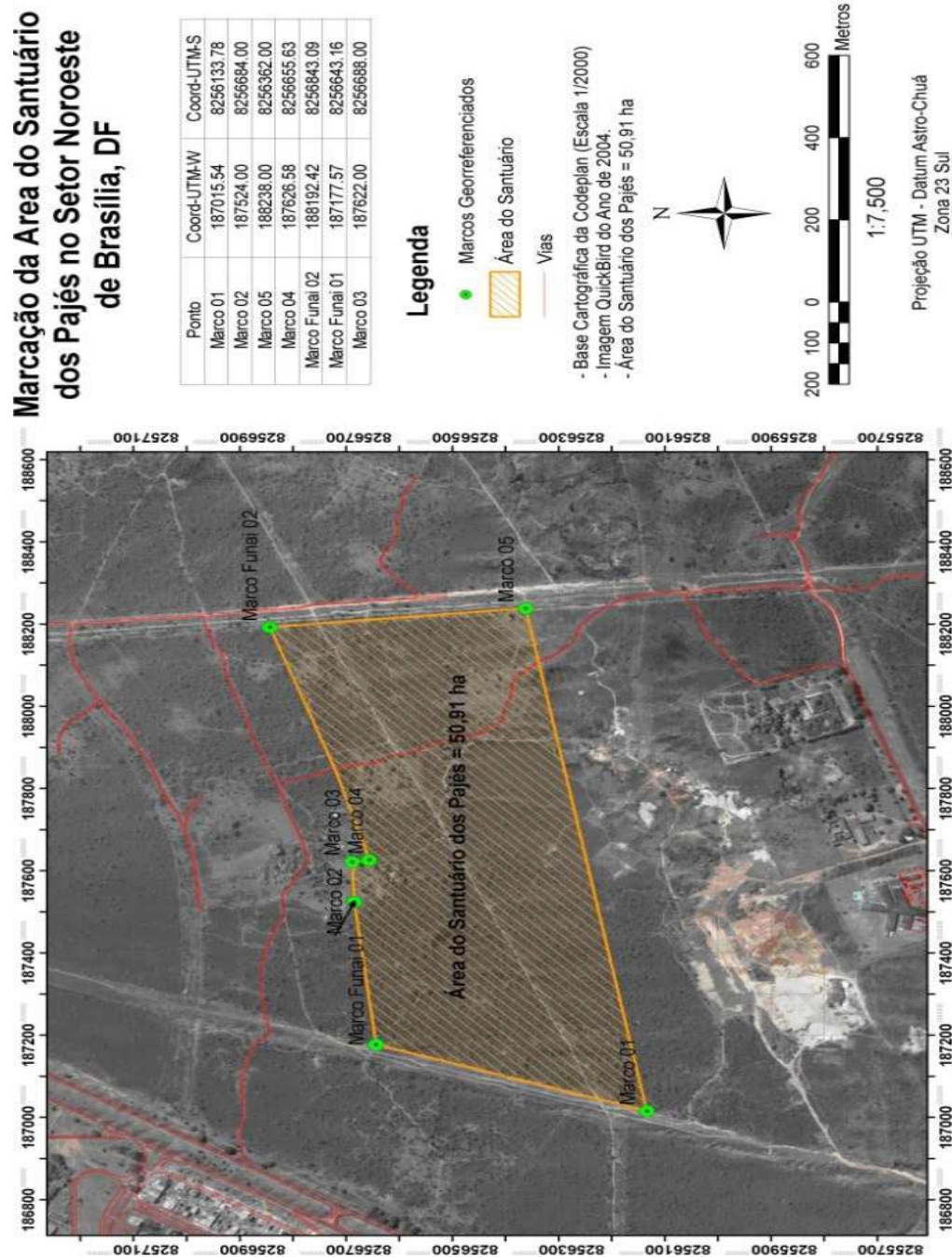
Fonte: BIOY, 2010, p. 41.

Segundo apontado por Frederico Flávio Magalhães⁴⁷ (2009), a família que primeiramente veio de Águas Belas para o Centro-Oeste por volta de 1957 para trabalhar na construção da capital federal foi a família Veríssimo, Pedro e Maria, pais de José Mário Veríssimo ou Pajé Santxiê, que já há alguns anos reclama e luta pelo reconhecimento e manutenção do Santuário. Antônio Inácio Severo (cacique Zumba), Jaime Ribeiro, Francisco Cajueiro vieram para a futura capital e, nas décadas seguintes, outros índios Fulni-ô seguiram o mesmo caminho como o próprio Santxiê, seu irmão Towê, sua cunhada Marina, e seus sobrinhos Tawá e Suyane.

⁴⁶ Original: "Fotografié, no sé con qué resultado, casas dignas del peor (o del mejor, tanto da) Le Corbusier y a indios, con orejas de un palmo y perforadas, que hace tres años vivían como únicos pobladores en la zona."

⁴⁷ Funcionário da Funai que fez uma monografia sobre a presença dos índios na área reclamada, assim como o processo de territorialização ocorrido.

Mapa 3.3 – Delimitação de 50,91 hectares da área do Santuário dos Pajés no Setor Noroeste de Brasília, na qual a Funai colocou marcos oficiais.



Fonte: OLIVEIRA; PEREIRA; BARRETO (2011).

Magalhães colheu vários depoimentos da presença dos índios na área da antiga fazenda Bananal assim como os usos religiosos que faziam da área no sentido de preservarem seus ritos mesmo distantes de Águas Belas.

Quanto aos Tuxá da Bahia, vão morar no Santuário nos anos de 1970. Mudam-se Dona Maria Conceição, seus filhos Nelsinho Cavalcante, Edilene Conceição Cavalcante e Ednalva da Conceição Cavalcante. A Funai, por exemplo, acredita que a comunidade é de caráter pluriétnico. Contudo, Santxiê não concorda com tal perspectiva.

No início dos anos noventa, nascem as crianças indígenas, frutos das relações de casamento entre as etnias Fulni-Ô, Tuxá, Guajajara, Pankararu e Kariri: Tainá, primeira indígena a nascer na comunidade bananal, nasceu em 1990, hoje com 19 anos, filho de Ednalva Tuxá com Pedro Ribeiro Fulni-Ô; Danilo, filho de Edilene Tuxá com Leno Pankararu, que morou durante cinco anos na comunidade indígena Bananal e mais três filhos de Edilene com José Francisco Kariri; Fetxá Wewé Fulni-Ô e Santxiê Junior, filhos de Santxiê Tapuia e Márcia Guajajara; Tawê, neto de Towê e filho de Suyane com Fekhyá Fulni-Ô. Outros indígenas vieram a agregar a Comunidade Indígena Bananal no final deste mesmo ano (MAGALHÃES, 2009, p. 19).

Quanto aos Kariri-Xocó, o histórico é diferente, pois Ivanice Tononé chega a Brasília de Porto Real do Colégio, município de Alagoas em 1986 para buscar tratamento médico, e Santxiê a acolhe de forma a princípio temporário no Santuário, lá ela constrói sua casa e constitui família, moram cerca de oito famílias no local onde nem todos são índios. "Depois eu fiz as casas, as ocas e criei meus filhos. Trouxe minha família pra cá e fiquei morando com meu povo. O tempo foi passando e ninguém nem sabia que a gente morava aqui⁴⁸". No Nordeste, a aliança entre os Kariri-Xocó e Fulni-ô são conhecidas especialmente no que diz respeito às alianças matrimoniais e ao ritual Ouricuri praticado por ambas as etnias. E as alianças entre Kariri-Xocó e Fulni-ô tiveram continuidade por um tempo em Brasília.

Independentemente da existência de alguma forma de herança comum, o que é significativo e levanta questões acerca da história de inter-relação dessas duas tribos reside no fato que apenas os Kariri- Xocó podem participar do Ouricuri Fulni-ô e vice-versa. Um tipo de aliança profunda que se estende do campo espiritual ao sociopolítico (CUNHA, 2008, p. 35).

Foram estabelecidas, portanto, alianças entre Fulni-ô e Tuxá e posteriormente entre os Tuxá e Kariri-Xocó.

Sua fixação, porém, deu-se por meio de alianças e, apesar das tensões, nem Tuxá nem Kariri-Xocó são considerados invasores. Tanto na literatura quanto

⁴⁸ Disponível em: <<http://brasiledesenvolvimento.wordpress.com/2011/10/13/para-entender-a-questao-do-santuariodos-pajes-e-setor-noroeste-em-brasilia/>> Acesso em: 30 jan. 2012.

em campo, as informações são de que a presença do núcleo familiar Tuxá é histórica e fez-se mediante aliança política e de casamento com os Fulni-ô, pautada pela solidariedade. Já os Kariri-Xocó chegaram bem mais tarde, trazidos pelos Tuxá por força de uma aliança matrimonial entre as duas famílias (CUNHA, 2008, p. 35).

Recentemente, mudaram-se para o Santuário os índios Guajajara que estavam acampados na Esplanada dos Ministérios durante alguns meses, depois que tiveram que sair do local, se estabeleceram no Santuário dos Pajés, mas diferentemente dos Tuxá e Kariri-Xocó – que quando chegaram estabeleceram contato com os mais antigos e foram chamados ou autorizados a ficar no local –, os Guajajara não foram. Oriundos do Município de Grajaú no Maranhão, a comunidade formada por eles têm cerca de "quinze famílias distribuídas em doze casas, das quais apenas três eram ocupadas por pessoas não pertencentes à etnia Guajajara: dois indígenas da etnia Xavante, um indígena Tupinambá e uma mulher e um homem não-indígenas (brancos)"⁴⁹.

3.3 LAUDOS ANTROPOLÓGICOS

A reivindicação pelo reconhecimento da terra é antiga. Houve pareceres, notas técnicas. O pajé Santxiê relata que em 1995/1996 é iniciado um processo junto à Funai com intenção de pedir reconhecimento de sua presença no local e a demarcação da terra.

Segundo o advogado dos Fulni-ô Tapuya, Ariel Foina, a área toda conhecida como "Favela do Ceub", que começava perto do Ceub e terminava quase na Epia, tinha muitos posseiros ocupando a região; foi feita uma retirada desses posseiros e, então, em meados da década de 1980, início de 1990, ocorreu uma primeira demanda dos índios com a Funai para tentar proteger a área em que viviam da invasão desses posseiros, o que gerou esse primeiro processo. O processo foi aberto com o nº 1.607/1996 e realizado pelo antropólogo da instituição Ivson José Ferreira. Esse processo segundo consta, continha vários documentos importantes que contribuiriam para o processo de demarcação da área. Segundo Magalhães (2009) esse processo em tramitação esteve em poder da Terracap, que passou a numerá-lo como 111.000.628/1997, contudo, o órgão nunca devolveu o processo, e ele é caracterizado como extraviado em meio a burocracia do GDF. A comunidade indígena é considerada pelo órgão como invasora, mesmo tendo conhecimento do processo em tramitação, fazendo com que fosse mais um entrave para a

⁴⁹ Cf. Laudo Pericial Antropológico n.º 52/2012, p. 8.

continuação dos trâmites legais e favorecendo a situação posterior da aprovação do Plano Diretor de Ordenamento Territorial (PDOT) em 2009, o qual ignorou ou minimizou o impacto e a relevância da presença indígena no local.

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. Além de manterem o seu idioma nativo, os índios Fulni-ô preservam um conjunto de crenças religiosas e rituais cuja expressão máxima é o culto do Juazeiro Sagrado [...]; que "Deve ser considerando que este grupo indígena vem ocupando a área reivindicada há 35 anos e que, até hoje, mantém preservada a vegetação nativa de cerrado [...]"; que "Os projetos e as iniciativas que estão em curso nos oferecem uma perspectiva da importância do local não somente para esta comunidade específica, mas para a preservação da flora, da fauna e do conhecimento tradicional, bens de valor incalculável"⁵⁰.

O Centro Integrado de Operações, Segurança Pública e Defesa Social do DF (CIOSPDS) solicita junto à Funai estudos para demarcar área e garantir certa proteção aos índios. Como apresentado anteriormente, em 2003 é elaborado um relatório de levantamento prévio pela antropóloga da Funai Stella Ribeiro da Matta Machado (processo nº 1.230/2003), que constata a presença Tuxá e Fulni-ô na área. Na Nota Técnica (185-P/2003) da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais do Ministério Público Federal, do Antropólogo Marco Paulo Froes Schetino, recomenda-se procedimentos no sentido de identificar e delimitar como terra indígena tradicionalmente ocupada.

Ainda em 2003, a antropóloga da Funai, Andréia Luiza L. B. Magalhães solicita ao órgão em seu parecer (143/CGID/2003) a constituição de Grupo de Trabalho (GT) "Identificação e Delimitação para a regularização fundiária do território da Comunidade Indígena Bananal". Em 2009, um parecer histórico e antropológico foi preparado por Rodrigo Thurler Nacif, e um parecer técnico por Juliana G. Melo e Leila Burger Sotto-Maior, de número 34/CGID/DAF (MAGALHÃES, 2009, p.31).

Em geral, foram as seguintes conclusões que esses laudos e notas geraram até então:

- 1) a origem étnica das famílias indígenas que inicialmente ocuparam a área, como sendo um grupo da etnia Fulni-Ô da Aldeia Ipanema, terra indígena de Águas Belas de Pernambuco, descendentes do Povo Carijó ou Carnijó. Sua língua, o Ya:thê é classificada como única representante conhecida de sua

⁵⁰ Conforme relatado por Awiry Contra Informação Tribal apud RECOMENDAÇÃO GAB-LLO nº 05/2009 sem página. Disponível em <<http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2009/11/457932.shtml>>. Acesso em: 30 maio 2011.

família dentro do tronco linguístico Macro-jê. Por motivos históricos provocados pela “doação” de parte de suas terras à Igreja Católica e da política de arrendamentos da terra indígena executada pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) nas décadas de cinquenta e sessenta, o acesso coletivo e o uso tradicional dos recursos naturais no território indígena Fulni-Ô de Águas Belas – PE fica inviabilizado, fato que comprometeu as relações sociais e o modo de vida de várias famílias que se viram compelidas a migrarem para várias capitais inclusive para Brasília. Outras famílias das etnias Tuxá e Kariri-Xocó vieram em seguida a compor a Comunidade Indígena Bananal; **2)** o histórico de uso da área a partir de 1969, quando vieram para a área do Bananal para morar com o tio de Santxiê que já a utilizava desde 1957, quando chegou em Brasília com o primeiro grupo de Fulni-Ô para trabalhar na sua construção; **3)** a forma como o novo território tem assegurado as práticas culturais da comunidade indígena, possibilitando o uso cotidiano e coletivo dos seus costumes e tradições, tais como o uso da língua Ya:thê, do tronco linguístico Macro-jê, a educação das crianças no modelo tradicional, a relação com o sagrado em função das condições naturais e sobrenaturais para a realização das rezas, dos cultos, e conseqüentemente, o retorno anual obrigatório ao Ouricuri, culto do Juazeiro Sagrado, manifestações que asseguram o *ethos* cultural do Povo Indígena Fulni-Ô; **4)** como o território assegura a subsistência do grupo permitindo a aplicação de técnicas de cultivo, próprias de sua cultura, através do plantio de pequenas roças de milho, feijão, mandioca, plantas medicinais e do cultivo de plantas frutíferas e da elaboração de medicamentos tradicionais vendidos na loja no térreo da Funai, do uso de recursos do cerrado para complementar a fabricação de artesanatos como algumas sementes, da palha para uso em pequenas construções tradicionais como na Casa dos Homens e na Casa das Mulheres do Santuário Sagrado dos Pajés, da complementação da alimentação com frutos nativos do cerrado. Também informam como asseguram a subsistência do grupo através da remuneração de alguns membros que trabalham em atividades do serviço público e de prestação de serviços temporários como autônomos; **5)** como a conservação ambiental do território indígena é uma vocação e um dos principais produtos da cultura daquela comunidade. Como o território se constituiu no habitat indígena. As suas relações sociais sustentadas pelo uso tradicional do território vem sendo mantidas por longas cinco décadas de ocupação permanente, conferindo ao ecossistema do cerrado sua integridade. Ou seja, o cerrado conservado como produto do manejo tradicional de seus recursos naturais enquanto território indígena, contrastando com a degradação da vegetação e do solo nativos no seu entorno. A implantação de um herbário para cultivo das plantas medicinais do cerrado e de outras utilizadas para recuperação de áreas degradadas, a permanente mobilização para o combate dos incêndios florestais causados pela deposição clandestina de lixo e entulho no Parque Ecológico Norte e a severa vigilância praticada pelos indígenas, tem assegurado medidas concretas, por todos estes longos anos, contra as reincidentes tentativas de desmatamento do cerrado da área indígena e do seu entorno" (MAGALHÃES, 2009, p. 31-33 – grifos nossos).

Os relatórios ainda tratam da pressão que os índios já vinham sofrendo, com invasões, intimidações, agressões, e por fim indicam as seguintes providências ao órgão indigenista:

1) a nomeação de Grupo Técnico para complementação dos estudos e identificação da área indígena; 2) a adoção de procedimentos administrativos para a proteção da comunidade e do seu território, através da constituição de uma área indígena que contemple os interesses da família Tapuya; 3) imediatas providências para a delimitação e demarcação do território indígena (MAGALHÃES, 2009, p. 33).

Mais recentemente em 2009, o juiz Hamilton de Sá Dantas solicita à Funai que crie um Grupo de Trabalho (GT), essa medida era inclusive condicionante da Licença Prévia concedida pelo Instituto Brasília Ambiental (Ibram). A questão permanecia sem resolução, os lotes foram leiloados no ano de 2008 e só em 2010 a Funai autorizou a diligência técnica (portarias-Funai nº 73, de 26/1/2010, e Funai-DPDS nº 8, de 11/6/2011) para estudo do caso do Santuário dos Pajés.

O laudo conclui que, segundo o art. 231 da Constituição Federal, a ocupação indígena é tradicional.

1. Primeiro, 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. Significa dizer, com efeito, que procede a requisição do Ministério Público Federal/DF, constante no Ofício Nº 41/2009 – LLO/PRDF/MPF. Por outro lado, pareceres contrários à reivindicação dos indígenas, produzidos por agentes do Estado a serviço da FUNAI, sugerem a existência de um *habitus* no interior do órgão indigenista oficial. Tal *habitus* ali parece existir desde longa data, conforme pode ser atestado pela maneira sistemática com que a FUNAI negou o reconhecimento da identidade étnica a grupos que passaram por processos de etnogênese, a exemplo dos Krahô-Kanela (ver Mauro 2011).
2. Segundo, que o Projeto Imobiliário Setor Noroeste, sob a responsabilidade da Terracap, incide sob terra indígena não regularizada pelo Estado Brasileiro, cujo início da ocupação tradicional é anterior à promulgação da Lei Maior.
3. Terceiro, que as reivindicações indígenas sobre a área têm a ver com uma demanda coletiva e não com uma demanda individual.
4. Quarto, 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.
5. Quinto, que se faz imperativo que a FUNAI constitua um GT (Grupo de Trabalho), sob a coordenação de um antropólogo, para proceder aos estudos necessários à identificação, delimitação e demarcação da terra indígena, em conformidade com o que estabelece o Decreto 1.775, de 08/01/1996, e a Portaria MJ Nº 14, de 09/01/1996.
6. Sexto, que sejam realizados estudos com vista à identificação dos impactos negativos, incluindo dados morais e materiais, que Projeto Imobiliário Setor Noroeste causou e vem causando à comunidade indígena do Santuário dos Pajés, bem como outras ações semelhantes que se fizerem necessárias. (OLIVEIRA; PEREIRA; BARRETO, 2011, p. 44-45).

Com laudo concluído, a Funai não providencia a criação do GT, ao contrário, ela contesta o laudo, segundo declarou à Agência Brasil⁵¹ o funcionário da Funai Mário Moura:

A Funai não considera a área como terra tradicional indígena. O laudo apresentado pelo antropólogo Jorge Eremites não se sustenta, e a maioria das pessoas que vivem no local, ainda que há muito tempo, sequer são lideranças indígenas [...]. Se fosse terra particular, eles teriam direito a usucapião, mas como é terra pública, isso não é aplicável.

Os índios, o grupo de estudantes, de ativistas, profissionais liberais, alguns políticos como Erika Kokay (PT/DF), a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), entre outros, se manifestaram em prol do Santuário e dos estudos para reconhecimento e demarcação de Terra Indígena, conforme a nota da ABA, por meio da Comissão de Assuntos indígenas⁵². O antropólogo Dr. Jorge Eremites de Oliveira cedeu-me uma entrevista e coloca seu ponto de vista sobre o que aconteceu com relação aos estudos.

P. Thais: Houve demora por parte da Funai em divulgar o relatório feito por você e sua equipe de pesquisa. Por que ocorreu isso? A mídia veiculou que o laudo havia sido rejeitado pela Funai, o que ocorreu. O laudo foi mesmo rejeitado? O que foi alegado pela Funai?

R. Dr. Jorge Eremites de Oliveira: Quando enviei o laudo administrativo para a Funai, os Correios estavam em greve e o Sedex demorou a chegar. Mas havia enviado por *e-mail* uma cópia em PDF para uma antropóloga do órgão, com conhecimento, se não me engano, de um antropólogo do MPF. O fato é que a Funai demorou a veicular o laudo, motivo pelo qual uma outra cópia em PDF foi enviada a lideranças da comunidade do Santuário dos Pajés, as quais tomaram a providência de divulgá-la na internet. Como o laudo era público e não tramitava como sigilo de justiça, agi eticamente e fiz o trabalho chegar às mãos de quem tinha mais interesse em tomar ciência de seu conteúdo. Depois disso, como já era de se esperar, servidores da Funai foram à imprensa e se manifestaram contra o trabalho, na tentativa de desqualificá-lo, o que atesta a existência de um *habitus* conhecido no órgão, o qual foi apontado no laudo. Parte da imprensa, aquela ligada ao *establishment* do Distrito Federal, deu ampla divulgação do fato, mas nenhum jornalista me procurou para saber a opinião que tenho sobre o assunto. Depois disso, a Comissão de Assuntos Indígenas da ABA pronunciou-se formalmente sobre o caso e saiu em defesa do laudo. Ainda sobre o assunto, tenho a dizer que a Funai formalmente não alegou nada a mim que fosse contra ou a favor do laudo. Soube apenas, através da imprensa, que alguns funcionários públicos do órgão haviam dito que o trabalho era inconsistente, que não se sustentava ou algo assim. Isso já era esperado por mim e não fiquei nem um pouco surpreso com o fato.

⁵¹ Ver relato disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/noticia/2011-10-14/para-Funai-area-nao-e-terra-tradicional-indigena>>. Acesso em: 10 ago. 2012.

⁵² Cf. Anexo J, nota da ABA sobre o caso do Santuário dos Pajés.

O advogado Ariel Foina explica em entrevista, a mim concedida, os procedimentos e o entendimento da Funai em relação a esses processos e atuação do Ministério Público.

A discordância que existe hoje com a Funai é se a terra é de ocupação tradicional ou não. A Funai diz o seguinte, que lá (o Santuário) não seria de ocupação tradicional, mas que lá tem que ser respeitado e preservado por outros meios de preservação. Poderia um reserva indígena, porque reserva indígena não é uma terra tradicionalmente ocupada, pois reserva é uma área que União compra e aloca os índios. A terra tradicional é dos índios, independente de a União comprar ou não comprar, você sabe tem vários tipos de assentamentos indígenas pela Funai. Pode ser como reserva, como terra tradicionalmente ocupada, por uso capião, por várias categorias. No caso dos Fulni-ô Tapuya do Santuário, eles reivindicam como terra tradicionalmente ocupada e a Funai diz que tem que ser por outro caminho. Lá não seria tradicional, por quê? Porque não há uma ocupação histórica no local. A ocupação é relativamente recente. Nós nunca negamos isso, que a ocupação é da década de 1960 para 1970, junto com a construção de Brasília. Então para a Funai, isso não é tradicional o suficiente para ensejar como terra tradicionalmente ocupada. Mas reconhece a importância do local. Mas mesmo reconhecendo a importância, ela não delimita qual é a área necessária para que o Santuário se mantenha, porque o Santuário tem uma área ali onde o pessoal mora, mas tem vários locais que eram preservados pelos Fulni-ô Tapuya que foram de ocupação de outras etnias e que tem plantas de uso religioso, uso tradicional, manejadas, essa área é muito grande. É uma área que extrapola o próprio Noroeste. Os Fulni-ô reivindicam uma área que seria o mínimo necessário para eles, que é uma área entendida como grande pela Terracap e pela Funai, no mínimo os 50 e pouco hectares. Foi o Ministério Público que pegou essa área. Só que quando ele pegou, é quase um retângulo, dois pontos desse retângulo são área de ocupação antiga. Só que o MP pegou como referência o centro da área, se eu pego o centro de um sítio, como marco de delimitação de um polígono de área eu estou deixando 3/4 fora da área. Tanto que esse último laudo diz que a área é no mínimo 50 hectares. É isso que o relatório do Dr. Eremites recomenda que a área seja de mínimo 50 hectares e que deva ser constituído o Grupo Técnico. Porque essas questões tinham que ser verificadas pelo antropólogo corretamente no Grupo Técnico de Identificação e Delimitação. Para que fosse definida a área correta, ocupada, necessária a reprodução física, cultural etc. que é o que a Constituição Federal determina em caso de ocupação tradicional. Essa ação do Ministério Público é ação principal. Em paralelo a isso há mais duas ações, da Defensoria Pública da União que visa declarar a terra como indígena e outra que visa garantir a posse indígena no local. Eu atuei mais com uma Cautelar devido ao uma ação da armada da Polícia Civil na área, que invadiu o Santuário. Para evitar que o Distrito Federal entrasse na área de qualquer maneira, que foi o que a Polícia Civil fez. E disso saiu uma liminar que impediu que a Terracap fizesse qualquer coisa lá área e depois uma decisão já da Dra. Clara determinando suspensão de qualquer medida lá na área esse processo cautelar foi julgado procedente para garantir duas áreas sobrepostas, e são menos de 40 hectares, uma área menor, uma fração da área inicial de 50, mas que incorpora áreas que tinham ficado de fora por conta desse erro de marcação de área. Diminuiu a área em cima do bairro, e aumenta na ARIE Cruls. Essa foi a última sentença válida que se teve nesses processos todos.

No referido laudo antropológico de Eremites de Oliveira, Pereira e Barreto (2011), depoimentos também foram colhidos mostrando a presença dos índios na área.

Ficamos sabendo da história da aquisição de direito de posse de uma antiga agregada moradora da Fazenda Bananal. Na ocasião apresentaram um termo de transmissão de posse, que se referia a uma área total de 41.189 m², apesar de utilizarem área superior à informada no documento que gostariam de registrá-lo em cartório, fato ocorrido posteriormente (MAGALHÃES, 2009, p. 20).

Não somente no citado laudo antropológico como também em conversas e entrevistas com o próprio Pajé Santxiê, não foram apenas os Fulni-ô que estabeleceram moradia inicialmente na área de cerrado na Asa Norte de Brasília que viria a ser conhecida como Comunidade Indígena Bananal ou Santuário dos Pajés. Índios Tuxá foram expulsos de suas terras pela construção da barragem e do lago necessários para a instalação da Usina Hidrelétrica de Itaparica⁵³, que depois foi renomeada de Luiz Gonzaga. Isso ocorreu por volta de 1976/1977.

Além dos índios Fulni-ô e dos Tuxá, outros grupos ficaram por um período na região da futura capital. Posteriormente, alguns deixaram o local, mas outros grupos acabaram por se estabelecer na área, entre os quais a comunidade que lá se encontra hoje em dia. A área foi se tornando um local de base e apoio aos índios que vinham para ficar ou estavam em trânsito pela cidade, e encontravam na pessoa de Santxiê um apoio nesse sentido.

No final da década de 1970, Santxiê, após passar um período no Xingu, onde estava trabalhando no apoio às comunidades indígenas locais, retorna à área do Santuário, onde estabelece residência definitiva, começando a trabalhar na comercialização de ervas e plantas e na venda de artesanato na Funai. Em 1979, consegue um emprego na Funai por meio de um antigo funcionário, Osvaldo Cavu, e, segundo relata, foi retirado da instituição algumas vezes até finalmente ser integrado em definitivo após as determinações da Constituição Federal de 1988⁵⁴. Silva ainda acrescenta outros elementos sobre a chegada, presença e alguns aspectos sobre a vida dos índios que chegaram à região para trabalhar na construção da cidade de Brasília. Conforme esse relato, a existência de indígenas e a prática de seus rituais não parecia ser uma novidade para os que conviviam com eles de alguma maneira.

O arquiteto Carlos Magalhães, genro de Lúcio Costa, e um dos responsáveis pelo Brasília Revisitada, documento em que aparece pela primeira vez o nome

⁵³ Para o processo de construção da Usina Hidrelétrica de Itaparica e a situação dos índios Rodelas, ou Tuxá, conferir Sampaio Silva, Orlando (1997). Tuxá: Índios do Nordeste. São Paulo, Annablume; Salomão, Ricardo D. B. (2009). O impacto da Barragem de Itaparica entre os Tuxá: “enfraquecimento da força” e estratégias de resistência. Trabalho apresentado na RAM – Reunião de Antropologia do Mercosul.

⁵⁴ Ver conteúdo da Lei n.º. 8.112, de 11/12/1990, Lei do Servidor Público Federal.

do Noroeste, conheceu durante a construção de Brasília um trabalhador da Vila Planalto apelidado de índio Juscelino. Tratava-se do indígena Fulni-ô Antônio Inácio Severo, chamado também de cacique Zumba. Carlos Magalhães o descreveu como um homem calado e trabalhador. [...] Os primeiros indígenas Fulni-ô que chegaram em Brasília foram atendidos em nenhum desses direitos [...]. Carlos Magalhães atestou que escutou dos trabalhadores dos canteiros de obra da construção de Brasília, a informação que o índio Juscelino, e os outros Fulni-ô se ausentavam por algumas horas para realizar seus rituais numa área de cerrado desconhecida. Nessas andanças pelas matas, os indígenas conheceram o policial florestal Clarindo, dono de algumas vacas e reses de terras numa faixa de cerrado na Asa Norte. Ele ofereceu posteriormente aos indígenas uma certa quantia de dinheiro para cuidar de seus animais. O senhor Clarindo assumiu um dos postos de vigilância do Parque Nacional de Brasília após o golpe militar de 64. Nessa área de cerrado preservada, havia bananais da antiga fazenda ali existente, que serviam além de alimento, também como complemento a baixa remuneração que recebiam. Assim sendo, os indígenas vendiam os cachos na BR- 020, ao lado do Parque Nacional de Brasília, e aos sábados e domingos, comercializavam artesanatos. O dinheiro arrecadado era convertido na compra de alimentos, arroz, rapadura e farinha especialmente. A Funai, criada no lugar do antigo SPI [...] se instalou na nova capital no final da década de 60, firmando um convênio médico com a Casa do Ceará. Esse fator, estimulou a instalação dos indígenas em definitivo numa área de cerrado na Asa Norte, localizada no Plano Piloto” (SILVA, 2011:42-43).

A seguir, a partir da documentação existente, de textos acadêmicos e técnicos, vamos traçar um quadro dos procedimentos e encaminhamentos que estão relacionados com o Santuário dos Pajés.

Quadro 3.1 – Procedimentos e encaminhamentos que estão relacionados com o Santuário dos Pajés

Processo/ Procedimento	Órgão/Responsável
nº 1.607/1996	Funai
Ofício 336/DAF/06 transformado em processo 111.000.628/1997	MPF
Relatório CIOSP 008/2002 NPO 15.10.2002	
Instrução Executiva Nº 09/DAF de 27.01.2003	
Nota Técnica 185-P/2003	6ª Câmara de Coordenação e Revisão de Índios e Minorias/Procuradoria Geral da República (PGR) do Ministério Público Federal (MPF)
Parecer Nº 143/CGID/2003	Coordenação Geral de Identificação DAF/Funai, Andréia Luiza L. B. Magalhães
EIA/RIMA de 2004	Secretaria de Estado de Desenvolvimento Urbano e Habitação (SEDUH)
Licença Prévia (LP) nº 20/2006	Ibama

Parecer Histórico e Antropológico sobre os Indígenas da Reserva Bananal 2008. Sem Número.	Funai, Rodrigo Thurler Nacif
Ação nº 2008.34.00.019842-7	Comunidade Indígena Tapuya Fulni-ô contra Terracap e o Distrito Federal
Medida Cautelar Inominada nº 2008.34.00.0016670 - 2ª Vara Federal	Vicente Correia Lima Neto – Subsecretaria de Planejamento Urbano da Secretaria de Estado de Desenvolvimento Urbano e Habitação
Ação Civil Pública nº 1.16.000.000301/2008-83	Procuradoria da República no Distrito Federal do MPF
Recomendações GAB-LLO nº 4/2009 e GAB-LLO nº 5/2009, de 16 de março de 2009	Procuradoria da República no Distrito Federal do MPF
Parecer Técnico nº 34/CGID/DAF, de 15 de maio de 2009	Funai
Constituição de Grupo Técnico de identificação e demarcação – Portaria/PRES/Funai nº 73, de 27/1/2010	Funai
Nº 2011.01.1.227120-4	Emplavi – Processo de reparação de danos contra os apoiadores do Santuário dos Pajés
Sentença 301/2012-B	Referência a Ação nº 2008.34.00.019842-7
Laudo Pericial Antropológico nº 52/2012	Referência ao Inquérito Policial Nº 1398/2011 - SR/DPF/DF – Departamento da Polícia Federal/DF]

Fonte: Thaís Brayner.

Ao longo do processo, a situação entre os moradores indígenas e as empresas empreiteiras, Terracap e até mesmo a polícia se tornou cada vez mais tensa. Os índios reivindicam cerca de 50 hectares de terra no local; entretanto, a Emplavi, uma das empresas que compraram lotes vendidos pela Terracap com a primeira licitação ocorrida em 29 de janeiro de 2009, ignorando a presença dos índios e o processo que havia sido iniciado, começa a construir as bases e a infraestrutura do futuro bairro Noroeste na área reivindicada pelos índios. O então presidente da Terracap declarou à época da licitação:

Se os índios insistirem em permanecer no Noroeste e entrarem com novo recurso, vamos encerrar as negociações e ingressar imediatamente com uma ação de reintegração de posse da área. Aí os índios terão que voltar para a terra deles sem direito a nada, porque nós não vamos dar terras e eles não vão ver um centavo do dinheiro público⁵⁵.

⁵⁵ Ver toda reportagem disponível em: <<http://www.terracap.df.gov.br/internet/index.php?sccid=35&ctuid=333>> Acesso em: 20 set. 2011.

3.4 OS FULNI-Ô, TUXÁ, KARIRI-XOCÓ E OS GUAJAJARA

O episódio narrado anteriormente aumentou a tensão na área, já que os índios juntamente com uma rede de apoiadores⁵⁶ resistiram o quanto conseguiram, com a intenção de impedir o avanço das obras. Em meio a essa tensão, em 30 de março de 2009, ocorre um incêndio na casa de Towê, irmão de Santxiê, fato que deixa todos os moradores e apoiadores alarmados com a possibilidade de que o incêndio tivesse sido criminoso, tendo como intuito o amedrontamento dos índios e de suas famílias. Tanto a Terracap como o grupo de empreiteiros responsáveis pela construção dos bairros buscaram retirar os índios do local, oferecendo a eles 12 hectares na Arie Cruls, área que, segundo eles, seria apenas 200 metros distante de onde os índios vivem agora, ignorando assim o aspecto sagrado e religioso para os índios, oferta essa que não foi aceita pelos índios.

Santxiê e sua família foram os primeiros a chegar à área e utilizá-la como ainda é usada até hoje, tanto como moradia, quanto como um santuário em que se praticam os rituais religiosos de sua comunidade. A complexidade do quadro é maior devido à presença de outros grupos na área do Santuário. Eles estão distantes apenas alguns metros uns dos outros e são compostos por índios Tuxá e Kariri-Xocó. Ainda há outro grupo que chegou ao local muito posteriormente, composto basicamente por índios Guajajara. Estes passaram meses acampados na Esplanada dos Ministérios e, quando saíram do local, segundo Santxiê afirma, se dirigiram a área perto da Água Mineral e depois se estabeleceram na área do Santuário:

[...] eles estavam na Esplanada, quando foram expulsos invadiram o Santuário, eles querem dinheiro para sair de lá, eles partem a parte mitológica, "casa de morto, é a parte mais nobre do santuário, eles derrubaram, estão acabando com tudo, mas eles estão com processo para sair da área também como os Kariri (-Xocó), que fizeram acordo de 70 milhões e como não deu certo, agora tem a proposta dos 12 hectares numa área dentro do santuário. (Entrevistado Santxiê em 2012.)

Os Kariri- Xocó liderados por Ivanice Pires Tononé, a princípio, mantinham a postura de não querer sair do local, mas houve uma cisão entre eles, quando antes havia aliança entre as famílias. Eremites de Oliveira et al. (2011) em seu laudo descreve as relações e as alianças entre eles.

⁵⁶ Rede de apoiadores composta por população da área, estudantes, profissionais liberais, professores, pessoas de outros movimentos sociais, índios de outras localidades, defensores da área do cerrado ameaçada pela construção do bairro.

Em fins da década de 1980, por exemplo, Pedro Francisco Ribeiro, indígena da etnia Fulni-Ô de Águas Belas, estabeleceu-se por algum tempo na casa de Santxiê, seu primo, onde conheceu Ednalva Conceição Cavalcante. Do relacionamento que tiveram nasceu Tainã Cavalcante Ribeiro, em 18/06/1990. Hoje em dia ele é um homem adulto com 20 anos que trabalha com produção e venda de artesanato, e também é morador em Águas Belas, onde anualmente participa da cerimônia do Ouricuri. Este caso é interessante para se notar uma conjugalidade interétnica que implica em uma aliança entre os Tuxá e os Fulni-Ô em Brasília. Por conta disso, Tainã reconhece Santxiê como seu tio paterno e a ele presta o devido respeito pelo laço de parentesco. Além disso, Edilene Conceição Cavalcante casou-se com José Francisco Queiroz, mais conhecido como Chiquinho, cerca de 43 anos, da etnia Kariri Xocó, originário do estado de Alagoas, região do baixo São Francisco, município de Porto Real do Colégio, quem também veio para Brasília e chegou a ficar hospedado na casa de Santxiê, onde a conheceu. Atualmente ele desenvolve várias atividades em Brasília: produção e venda de artesanato, apresentações culturais, trabalho em construção civil etc., o que lhe garante a vida no meio urbano. Juntos tiveram cinco filhos, sendo dois do gênero feminino e três do gênero masculino: Janaína Conceição Queiroz, 15 anos, e Yassuinaria Conceição Queiroz, 7 anos; e Yassuinã Cavalcante Queiroz, 9 anos, Yassuri Suyra Cavalcante Queiroz, com uns 11 anos, e Danilo Douglas Cavalcante dos Santos, 14 anos. Danilo, por exemplo, nasceu e mora no Santuário dos Pajés, é estudante e trabalha com seus pais em apresentações culturais que fazem em Brasília. Nesses dois casos, notam-se duas alianças interétnicas estabelecidas entre os indígenas estabelecidos na área da antiga fazenda Bananal: uma entre os Tuxá e os Fulni-Ô e outra entre os Tuxá e os Kariri Xocó. Interessante nota que quando foi inquirido se possui sentimento de pertencimento a Brasília, Santxiê assim respondeu no dia 26/06/2010: *“Claro, derramamos nosso suor, nosso sangue aqui, né!?” Seus próprios filhos tiveram o umbigo enterrado no Santuário dos Pajés, o que simbolicamente representa uma vinculação perpétua com aquele território*” (OLIVEIRA et al., 2011, p.26 – grifo do original).

A situação interna do grupo foi mudando com o início da construção do bairro. O grupo de Fulni-ô liderado por Santxiê não teve relações sistemáticas e duradouras com os Guajajara que vieram a ocupar uma parcela da terra. A relação com os demais moradores Tuxá e Kariri-Xocó (em que existia, como descrito anteriormente, relações de parentesco entre eles) foi abalada, assim como a cooperação que existia. Em entrevista, Santxiê afirma que esses índios que aceitaram um acordo com a Emplavi para sair do local vão receber dinheiro em troca. Para o pajé, esse acordo é inadmissível, pois negociaria algo que não tem preço, que é a terra considerada sagrada. Eles teriam se deixado convencer pelos advogados que os representavam pela possibilidade de ganhar terra e dinheiro e deixaram de lado as premissas pelas quais Santxiê e os outros lutavam pela terra.

[...] meu clã é o clã que doutrina, eu já vim com essa missão da doutrinação, de continuar isso, esse é o meu papel, e estou preparando Juninho, aliás,

preparando os dois⁵⁷ para continuar o papel. Um índio tem que ser reconhecido pelo seu povo, os Fulni-ô de Águas Belas são meus parentes, um índio deve ser reconhecido por sua comunidade, não adianta você dizer que é cacique, que é isso ou aquilo, como no caso da Kariri [referindo-se a Ivanice] lá que não é reconhecida pela patente que ela diz que tem, nem como indígena pelo povo dela, e ela perde o referencial, ela não está ligada à terra, à causa da terra do Santuário, ela está ligada a uma questão financeira, dinheiro, os 74 milhões que ela quer [...] (Entrevistado Santxi, em 2012).

Esse acordo foi largamente usado pela mídia para deslegitimar a demanda dos índios, colocando a todos como oportunistas que buscavam dinheiro, sem ao menos ser ponderado ou investigado o que ocorria entre os indígenas. Vários veículos da imprensa como o *Correio Braziliense*, o *Jornal da Comunidade*, vários sites e blogs de notícias, de colunas e opiniões fizeram uma larga campanha no sentido de criminalizar e até mesmo ridicularizar a presença indígena em Brasília, e na área do futuro bairro verde. O que ocorre é que os Kariri-Xocó e Tuxá assim como os demais foram assediados de diversas maneiras para saírem do local e aceitarem acordos. E o que foi veiculado a respeito do acordo em questão foi a proposta que supostamente foi feita por seus representantes ainda em 2008, como podemos ver nas diferentes reportagens a seguir:

Os índios aceitam sair pacificamente desde que recebam uma indenização individual de R\$ 10.685.774,29 (dez milhões, seiscentos e oitenta e cinco mil, setecentos e setenta e quatro reais, e vinte e nove centavos), ou seja, por família, totalizando a importância de R\$ 74.8000.000,00 (setenta e quatro milhões e oitocentos mil reais).⁵⁸

Em reportagem, a *Revista Época* trouxe opiniões de Santxiê e de Ivanice:

Um dos líderes da tribo é o cacique Santxiê Tapuya, que se divide entre o emprego de funcionário público na Funai – onde mantém uma banca de venda de raízes e ervas medicinais – e o ativismo pela causa da terra. Santxiê, um senhor de meia-idade, de andar ligeiro e fama de ranheta, saiu ainda jovem da aldeia fulniô onde nasceu, em Pernambuco, e fixou morada na capital. Foi o primeiro ocupante da área em litígio. No meio do Cerrado, ergueu uma oca que batizou de “santuário de pajés”. Era o líder máximo da suposta aldeia. Até que, no meio das negociações sobre o que fazer, rompeu com o resto da tribo. Ele não aceita ser incluído no grupo de sete famílias que pedem a indenização milionária. Diz que seu “santuário sagrado” não se move – e ele também não. À exceção de Santxiê e de uns poucos índios que seguem sua orientação, o restante da tribo brasiliense topa negociar. A cariri-xocó Ivanice Tanoné, de 54 anos, é a líder dessa maioria. Desembaraçada e bem-falante, ela encabeça o documento que pede os R\$ 74,8 milhões em troca da terra. “*Se o Santxiê não quer brigar pela indenização, que fique sozinho. Eu e meu povo é que não*

⁵⁷ Na passagem, Santxiê refere-se a seus dois filhos: Fetxawewe Tapuya Fulni-ô e Santxiê Tapuya Fulni-ô.

⁵⁸ Cf. *blog* do corretor de imóveis Jefferson Pita, que apenas retrata algumas das variáveis das disputas e processo e construção do Setor Noroeste. Disponível em: <<http://jalpitaimobiliario.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 5 mar. 2012.

vamos perder”, diz Ivanice. Ela tem a assessoria de um advogado branco e age com estratégia.” (grifos do original)⁵⁹

Em 2011, os Tuxá e Kariri-Xocó fecham acordo com a Terracap, que diz se comprometer em doar 12 hectares. Ivanice Tononé afirmou aos jornais: “Os estudantes fazem essa baderna em nome dos povos indígenas, e eu não concordo com isso”⁶⁰. No entanto, até fins de 2012, esse grupo ainda permanecia no local, enquanto avançavam as construções do bairro.

Em 2012, houve ações que pararam as obras, depois retomadas, e mesmo quando eram impedidos de construir, isso não impediu as empreiteiras de avançar em direção à terra que ainda está sob estudo. Em agosto de 2012, houve um novo incêndio no Santuário, na casa de Olavo Wapixana e Aldenora, novamente com suspeitas de ser criminoso, o que ainda não foi comprovado. A tensão no local é constante, as crianças andavam livremente pela área, contudo, depois que alguns trabalhadores da construção do bairro seguiram as crianças, elas acabaram limitando seu trânsito sem adultos. Os apoiadores sempre se fazem presentes na área, seja no suporte em suas tarefas cotidianas, reuniões, festividades, seja também na resistência e no confronto direto com polícia ou mesmo com empregados das empresas construtoras.

Dessa forma, mesmo com a demora da Funai em tomar alguma posição sobre a presença dos indígenas na região, a batalha na justiça travada entre empresas, Terracap e índios, ainda permanecem. Os índios ainda estão no local, e o bairro continua sendo construído. Esse processo continua ocorrendo apesar do que foi veiculado pela mídia, uma clara tentativa de convencer leitores e opinião pública sobre as “intenções”⁶¹ dos índios, sobre suas identidades e a

⁵⁹ Reportagem completa disponível em: <<http://revistacrescer.globo.com/Revista/Crescer/0,,EMI10970-15565,00-A+TRIBO+QUER+DINHEIRO.html>> Acesso em: 5 mar. 2013. Grifos do original.

⁶⁰ Reportagem completa disponível em: <<http://g1.globo.com/distrito-federal/noticia/2011/10/oito-familias-que-ocupam-noroeste-aceitam-acordo-para-deixar-area.html>> Acesso em: 5 de mar. 2012.

⁶¹ Segundo Schvarsberg (2009), 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. Primeiro a informação dava conta do valor de R\$ 3 milhões. Em seguida passou para R\$ 74 milhões. O tema não chegou a ser noticiado como assunto principal em nenhuma das 38 notícias. A questão principal são os equívocos da informação, como o fato de que o advogado apresentado, George Peixoto, nunca ter representado a comunidade indígena. Ele representa apenas a índia da etnia Cariri-Xocó, Ivanice Tanoné. Essas informações apareceram 12 vezes, tendo se intensificado a partir do mês de julho de 2008. A primeira matéria “Uma nova área para os índios”, do dia 8 de abril de 2008. A questão veio ao fim da matéria: “Na última quarta-feira, o advogado do grupo, que também é índio, fez uma proposta para a Terracap. Alegou que a permanência das famílias no local é compatível com a proposta do Noroeste. Mas pediu uma indenização de R\$ 3 milhões em espécie, caso o entendimento da estatal fosse diferente.”. Após esta notícia, as que se seguiram já vinham com o novo valor, de R\$ 74 milhões de reais. A informação se repetiu até a última notícia estudada, em 27 de março de 2009: “Mantidas licenças do Noroeste”. A matéria fala da rejeição do GDF e do Ibama em acatarem a recomendação do Ministério Público Federal, que pediu que as obras fossem paradas para garantir os direitos da comunidade indígena que vive na

legitimidade em geral da demanda, tentando com isso construir uma imagem negativa dos grupos indígenas perante a população local.

Houve uma denúncia dos moradores da comunidade Tapuya Fulni-ô contra os Guajajara em 2012, no que se refere a crime ambiental que teria sido cometido pelos últimos, o que resultou em um "Laudo Pericial Antropológico" da antropóloga Elaine Teixeira Amorim, da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais do Ministério Público Federal. Um dos teores do laudo é estabelecer as diferenças de usos, sentidos e ocupação da terra pelos índios dos três grupos principais.

3.4.1 Formas de ocupação da Terra

Guajajara:

Conforme as conclusões do estudo de Elaine Teixeira Amorim (2012) da 6ª Câmara (CCR), os Guajajara desenvolvem atividades antrópicas, benfeitorias, que são reconhecidas por eles, desde suas terras no Maranhão, como necessárias à sua vida no local. Vivem em unidade social coesa, a partir de uma família extensa e laços de matrimônio, parentesco e alianças políticas. A estrutura social dos Guajajara é reconhecidamente segmentária, portanto, se separam para permanecerem juntos, já que na aldeia de origem há limites para reprodução física dos próprios índios, e as migrações são muito comuns entre eles. Chamam sua ocupação de Acampamento Indígena Revolucionário (AIR), que, assim como a comunidade Tapuya Fulni-ô, construiu uma rede de apoiadores, uma associação chamada CUIA – Central da União de Índios e Aldeias.

É esse o modo como os Guajajara instalados no Santuário dos Pajés encaram sua imigração para Brasília. Para eles, as novas formas de interação social e econômica a que se viram obrigados nesse novo espaço urbano têm-se apresentado como solução e não problema. [...] Os vínculos culturais e sociais desse grupo com a terra natal não foram desgastados pela distância, razão pela

área. No último parágrafo, vem a informação, ainda mais exorbitante, de que os índios pediram 75 milhões de reais para sair do local. O caso que mais exemplifica os equívocos e a falta de apuração do assunto por parte do *Correio Braziliense* veio na matéria “Negociações perto do fim”, de 8 de agosto de 2008. Após afirmar que existe uma evidente divisão entre as famílias indígenas da comunidade, o jornal, através da repórter Helena Mader, diz que existe o interesse de algumas das famílias em deixar o local, “mas o restante da comunidade pede uma indenização de até R\$ 74 milhões para sair do local.”, diz a jornalista. O erro, neste caso, foi grande. Na verdade, os índios dispostos a deixar o local são justamente os que pedem a indenização, e mesmo assim não são todos os interessados nesse dinheiro. Os que se recusam a sair dizem não aceitar nenhum valor, pois consideram o local como um santuário sagrado (SCHVARSBERG, 2009, p. 35).

qual os indivíduos seguem sustentando as principais condições de manutenção da identidade Guajajara. E isso se deve, fundamentalmente, à convivência étnica mantida e atualizada por cada um dos grupos familiares que segue frequentando suas aldeias de origem, onde mantêm seus locais de moradia e residência. Além disso, recebem seus parentes, num fluxo contínuo de deslocamentos de idas e vindas entre a aldeia de Brasília e as aldeias do Maranhão, com uma dinâmica demográfica marcada por grande mobilidade. Nota-se que há um esforço conjunto de toda a parentela, aqui e no Maranhão, para que esse espaço extremamente estratégico e recém-conquistado no coração da Capital do Brasil seja consolidado, no interesse de todos. Nesse sentido, a aldeia brasiliense tem funcionado como uma atualização dos antigos locais de caça, para onde as famílias se deslocam de forma sazonal, segundo suas necessidades econômicas, políticas ou sociais. (AMORIM, 2012, p. 12-13).

As terras para eles servem como moradia, e por estarem a pouco tempo na cidade não conseguiram, como os Fulni-ô, construir um relação simbólica com o local.

O foco de sua ocupação é, portanto, a subsistência e a moradia. Por isso, ainda que a imigração não tenha descaracterizado étnica e socialmente o grupo Guajajara, tampouco é possível dizer que sua presença no local tenha deixado marcas culturais na paisagem. A amplitude e a ecologia do terreno ainda não adquiriram um significado social e simbólico a partir da ocupação Guajajara; o que significa dizer que o espaço todavia não fora culturalizado por eles. Contudo, pode vir a ser. Os territórios indígenas são construídos e constituídos ao longo de processos históricos. É a ocupação da terra que a faz território. Em outros termos, é a presença humana continuada que transforma um pedaço de natureza em espaço cultural, tornando-o parte inerente da vida de um povo, lugar onde se é e não apenas onde se vive. Além disso, sabemos que é sociologicamente viável um grupo indígena estabelecer vínculos de pertencimento cultural com outras áreas, mesmo quando ainda mantêm vivos os laços culturais com o território ancestral (AMORIM, 2012 p. 15-16).

Kariri- Xocó e Tuxá:

De acordo com o mesmo laudo citado anteriormente, a presença dos Tuxá é antiga e consolidada por meio de alianças políticas e matrimônios. Os Tuxá acabaram trazendo os Kariri-Xocó também construindo alianças e matrimônios. Assim, como os Guajajara estão inseridos no mercado formal de empregos e a ideia é que as terras sirvam de moradia e meio de sobrevivência, mesmo que neste caso Ivanice tenha aceitado negociar com empreiteiras e governo uma saída do local e indenização, até meados de 2013 nada foi alterado nesse sentido, e eles não saíram do local, não houve indenização paga e continuam não mantendo relações sistemáticas com os demais grupos indígenas do Santuário.

Tapuya Fulni-ô:

Anteriormente, já tratamos da chegada e do estabelecimento dos Fulni-ô no local onde é chamado Santuário dos Pajés. Como os mais antigos e os que conseguiram desenvolver vínculos mais duradouros e complexos com as terras, criaram um território que foi manejado tanto ambientalmente quanto cultural e simbolicamente. No que diz respeito ao aspecto ambiental, o laudo de Eremites de Oliveira et al. (2011) constata o manejo, a inserção de plantas heteróclitas (especialmente da caatinga e outras que são usadas para rituais e para fins medicinais, culturais, artesanais e alimentícios), e a conservação da vegetação do cerrado local.

Mesmo que não tenham logo estabelecido moradia no local, os Fulni-ô que chegaram primeiro para o trabalho na construção da cidade frequentavam-no para realizarem seus rituais e suas rezas, como Santxiê diz em entrevista, a saber que os antigos passaram por lá, plantaram, pois, sabiam que quem vinha depois iria se utilizar quando por ali passassem, e até mesmo para eles e seus filhos quando voltassem. Não somente plantas para se alimentar como também para usar nos seus rituais. Dessa forma, os laudos caracterizam a presença dos Fulni-ô como uma ocupação tradicional, com a mata culturalmente e simbolicamente modificada. Assim como era o local onde estavam, em contato espiritual com os ancestrais, e onde poderiam praticar seus cultos e rezas longe dos olhares dos brancos.

Por isso o lugar tornou-se familiar para os indígenas, destacadamente para os Fulni-Ô, pois cada vez mais passou a se configurar como uma ilha de vegetação humanizada cercada por vias asfaltadas, prédios etc., que marcam a urbanização de Brasília. Ao chegar ali, um Fulni-Ô logo percebe a presença de muitas espécies de plantas originárias da Caatinga e, por conseguinte, sabe que naquele lugar também estão seus respectivos “donos”. Esta percepção, no entanto, passa por códigos desconhecidos e não divulgados para os não-índios e até mesmo para indígenas de outras etnias (OLIVEIRA et al., 2011, p. 21).

Foram encontradas árvores frutíferas, antigos pomares, sistema de agricultura itinerante típico do nordeste (roças de feijão, milho e mandioca), além de produzirem mudas para fins de reflorestamento de áreas e para fins medicinais.

3.4.2 Impasses

Como já tratamos, as ocupações são distintas e, portanto, provocaram impasses, antagonismos, e, no caso da comunidade Tapuya, trouxe até prejuízos. O fato de as ocupações serem de naturezas diversas fez com que, quando o grupo formado pelos Kariri-Xocó e Tuxá

fossem assediados pelo poder local, acabassem aceitando um acordo para deixar o local e serem indenizados. Esse fato acabou por ser usado pela imprensa e pelo poder local como motivo para tentar deslegitimar o pleito da comunidade Tapuya também, pois, todos foram colocados dentro de um mesmo grupo.

Toda sorte de argumentos foram usados para reforçar a visão de que a ocupação da terra não era tradicional, e, portanto, não era legal desde o início. Os grandes jornais davam como certa a construção do bairro e com a posterior chegada do Guajajara, foi mais um elemento usado contra a comunidade Tapuya. A tensão entre Fulni-ô e Guajajaras é mais exacerbada já que os primeiros não corroboram com as propostas do AIR dos Guajajara que está baseada em lutas classistas e não em cunho cultural⁶². Ainda em termos políticos, a comunidade Tapuya Fulni-ô conseguiu o respaldo de organizações indígenas muito importantes em todo país, como da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), por exemplo.

A assinatura de um acordo de extrusão por parte dos Tuxá e Kariri-Xocó fragilizou sobremaneira a luta fundiária dos Fulni-ô. E se a construção de uma aldeia Guajajara já seria em si um prejuízo, nesse contexto, revela-se não menos que desastrosa. Confirma a tese da Funai e demais setores envolvidos da sociedade brasileira que não reconhecem a imprescindibilidade simbólica da área, e veem no local mero lugar de moradia, abrigo de índios imigrantes que podem ser remanejados sem danos socioculturais significativos. A presença Guajajara representa, nesse sentido, um peso para os Fulni-ô que ultrapassa a mera disputa por espaço e poder, um prejuízo político que pode inviabilizar a própria regularização fundiária e a presença indígena no local. E a Terracap realmente já se manifestou contra a “favelização” do local, utilizando-se da presença Guajajara para fortalecer seu posicionamento pela desocupação da área (AMORIM, 2012, p. 24).

Os impasses passam, portanto, pelos sentidos de ocupação da terra, pela legitimidade de inserção, que a comunidade Tapuya Fulni-ô entende como sendo deles, devido à primazia da chegada ao local pela construção cultural e simbólica que desenvolveram com a terra, e pela resistência política que firmaram ao longo do tempo.

[...] visões distintas sobre a legitimidade da ocupação daquele trecho da Fazenda Bananal. Por um lado, temos os vínculos simbólicos marcados pela sacralidade do ambiente imputado ao local pelos Fulni-ô, desde a década de 1960; e, por outro, os Guajajara que, assim como os Tuxá e Kariri-Xocó, entendem que a ocupação do lugar se dá dentro de um contexto de moradia pluriétnica, com capacidade para abrigar diversas etnias, embora residindo separadamente e convivendo “cada um na sua”. Em função desse antagonismo, a situação de

⁶² Cf. anexos com fotos do índio Guajajara Araju Sapeti sendo retirado do STF.

tensão entre os Guajajara e o Fulni-ô é constante e o ambiente desfavorável a qualquer tipo de acordo amigável de convivência (AMORIM, 2012, p.27-28).

Segundo os Fulni-ô, a presença dos Guajajara é nociva, pois não respeitaram a opinião deles para entrarem na terra e não se baseiam nos mesmos preceitos, são vistos como invasores.

Os Guajajara entraram aqui, mas não entraram no nosso ambiente espiritual. E isso cria e tem criado uma perturbação espiritual pra nós. Além disso, trazem os seus problemas para o Santuário e nós não temos estrutura para suportar isso. Já temos problemas demais. Não damos conta de gerir a chegada de mais esse grupo que só tem gerado problema, expondo nossa integridade física e territorial porque nem podemos mais usar aquele local ali onde eles estão pra não ter confusão, não podemos mais andar sossegados nem sozinhos pela nossa área. E eles ainda por cima autorizaram o trator da Emplavi a derrubar nossa copaíba que fica lá do outro lado, e se não tivéssemos visto a tempo, teriam derrubado essa nossa árvore histórica e sagrada. [...] Os Guajajara são indígenas e merecem respeito no tratamento quando vêm a Brasília reivindicar seus direitos, mas ficamos e estamos em clima de tensão com eles porque se instalaram no nosso território sem o nosso consentimento, gerando conflito e quase derramamento de sangue que evitamos porque somos de paz e já temos muitos problemas. E eles são conscientes que estão em outro território indígena e sem o consentimento da comunidade indígena do Santuário dos Pajés porque isso já foi manifestado para eles várias vezes (AMORIM, 2012, p. 28).

Em entrevista, Santxiê fala sobre os Guajajara na área do Santuário dos Pajés:

A área dos Guajajara lá é demarcada na beira do rio, a motivação deles aqui é política, eles estavam na Esplanada acampados, lembra? Acampados, a Polícia Federal colocou eles para fora, eles invadiram lá na Água Indaiá, lá em cima, aldeia da Serra, colocaram eles para fora, aí eles invadiram o Santuário. Eles pegaram a parte mitológica, *Ethy Dhoathy*, que no idioma nosso é a Casa dos Mortos, onde enterramos os mortos, a parte mais nobre, eles pegaram, derrubaram, deixaram no chão. Com a motivação de ganhar dinheiro" (Entrevistado em 2012).

Os Xavante fizeram uma proposta de construção do Centro Cultural Xavante nas terras do Santuário, a proposta foi rejeitada, os Fulni-ô ficaram satisfeitos, pois eles não invadiram a terra, consultaram e respeitaram a posição da comunidade. "Os Xavante respeitaram. Não invadiram. Porque os Guajajara não quiseram nem saber da nossa opinião?" (AMORIM, 2012, p.26).

A Funai, por sua vez, parece não ter compreendido as diferenças de demandas aí e não cumpre nem as recomendações dos laudos antropológicos, nem do MP que indicava, assim como os laudos, a necessidade de criação do GT, ajudando a aumentar mais conflitos e falta de clareza nas decisões que dizem respeito à área em geral reivindicada pelos índios. Para Ariel Foina, em entrevista concedida em 2013,

A Funai tem esse entendimento que ali não seria terra tradicional, porque para eles a ocupação teria que ser por um período histórico mais longo do que a gente tem aqui. A gente discute isso, porque no nosso entender, que depois do julgamento de Raposa Serra do Sol, o STF definiu um marco temporal para essa tradicionalidade que é o 5 de outubro de 1988 e tem 11 do Acórdão de Raposa Serra do Sol. No caso o Santuário cumpre perfeitamente esse marco temporal e há uma tradicionalidade anterior a 1988. Então essa exigência da Funai é exacerbada, uma interpretação extensiva do que está na própria Constituição. A Funai se manteve durante um bom tempo um tanto quanto omissa na questão, porque ela nunca disse nem que sim nem que não. Por falta de uma definição clara de uma saída, da área ocupada, do que etnograficamente relevante, ela deixou a comunidade vulnerável a ação das empreiteiras que aconteceu em 2011, da ação da Polícia Militar, da Polícia Civil. A gente chegou a ter uma ação da Polícia Militar com 800 policiais sem a Funai intervir, sem a Funai fazer nada, uma operação absurdamente ilegal e foi tão ilegal que nós só comunicamos, nem recorremos da decisão, que era ilegal, e mesmo assim eles acharam que deviam cumprir a decisão mesmo sendo ilegal, mas durante o dia, tanto que o TRF, a desembargadora e a juíza oficiaram durante o dia da operação para mandar interromper durante o dia, porque era uma ação ilegal. E foi interrompida. Era uma operação que ia praticamente excluir o Santuário do local. Era uma operação que estava desenhada para confinar os indígenas dentro de suas próprias casas praticamente, esbulhar a posse indígena não só sobre o terreno onde estão as construtoras, mas também o terreno da 308 onde ainda está preservado.

Entre o GDF e a Terracap, a situação também foi complicando ao longo do processo, pois, no governo Arruda, a ideia era negar a existência dos índios, a princípio, depois de colocá-los como invasores e posseiros. Mas de qualquer forma para eles seria ilegítima. Já a Terracap, a questão foi sempre resolver por acordo financeiro.

[...] ou trocar área por terra ou por dinheiro, esse discurso nunca teve eco junto a comunidade Fulni-ô Tapuya, mas outros que moravam por lá aceitaram isso e deram muita vazão, e o GDF usou como se fosse tudo uma coisa só. Quando o advogado de um grupo lá, que não tem nada a ver com o Santuário, pedia dinheiro para sair de lá, o GDF falava que eram todos os índios que pediam dinheiro para sair de lá. Quando os Fulni-ô Tapuya nunca sequer tomaram parte em qualquer negociação que visasse negociação financeira ou em terra. O interesse deles sempre foi o de reconhecimento do direito indígena por uma questão religiosa. Porque se precisar morar em outro lugar, eles têm como se manter, eles não querem que o governo dê casa para eles em troca de profanar questões religiosas. então, nunca foi um problema de dinheiro e de casa e sim de respeitar ou não se repetir a religiosidade daquele local. Até porque os Fulni-ô Tapuya zelam por um local que não é só deles, pertencem a outras etnias, eu mesmo frequentando o Santuário mesmo antes dos conflitos se exacerbarem era comum pajés de fora que estavam visitando Brasília, passarem lá para fazer pajelança lá em decorrência de ocupações anteriores que pajés das mesmas tribos tiveram . [...] E é isso, foram ocupações que foram se sucedendo. No início o MP patinou um pouco até entender o que acontecia, até porque a situação etnográfica do Santuário é *sui generis*. Então, entendeu o que era o

Santuário e os outros grupos que estão reivindicando lá. Que são coisas diferentes, quando se separou isso, e se verificou a diferença entre eles, o MP passou a atuar em defesa ampla do direito do Santuário de pelo menos se verificado quanto à sua ocupação tradicional. O MP fez várias recomendações ao GDF, a Terracap, a Funai, pedindo para que fosse resolvido o problema e no fim das contas decidiu colocar a Funai como réu, porque entendia que a Funai tinha que tomar a providência principal de constituir o Grupo Técnico (GT). (Ariel Foina em entrevista de 2013).

Os procedimentos a serem tomados pela Funai são resumidos por Jorge Eremites de Oliveira em entrevista a mim concedida em 2013:

Os passos até agora dados pela Funai foram para trás e não para frente. Ao que tudo indica, antes do Mércio Pereira Gomes chegar à presidência do órgão indigenista oficial, houve a tentativa de regularizar a área e até um processo administrativo tinha sido criado para tratar do assunto. Esse processo sumiu misteriosamente de dentro da Funai e ouvi, de uma servidora a CGID, a suspeição que isso provavelmente teria sido feito pelo próprio Santxiê, quem também trabalha naquela agência. Ora, isso é absurdo e uma leviandade incomensuráveis. Mas o fato é que nesse processo havia documentos que demonstravam uma situação que depois passou a ser desmentida pela Funai: o fato de ter havido ações para regularizar a área do Santuário dos Pajés. A prova material disso são os marcos de concreto oficiais na área, delimitando-a. Na verdade, o passo que deveria ter sido tomado pela Funai era a constituição de um GT para identificação e delimitação da área. Isso não foi feito e o órgão até agora conseguiu usar de vários expedientes administrativos e jurídicos para não reconhecer o Santuário dos Pajés como terra indígena. Para melhor compreender o papel da Funai nesses casos, sugiro a leitura de uma dissertação de mestrado sobre os Krahô-Kanela, escrita por Victor Ferri Mauro, antropólogo, historiador, ex-funcionário da Funai e atualmente professor da UFMS. Esse trabalho é importante para saber um pouco da atuação do órgão indigenista oficial no reconhecimento de direitos étnicos no país.

3.5 A RELIGIÃO E A TERRA SAGRADA

Os índios do Nordeste possuem características e tratamento muito diversos de outros povos indígenas em relação ao Estado e ao imaginário nacional. Como já mencionamos anteriormente na passagem sobre os índios Carnijó, o contato antigo, os esbulhos, as leis, são usados constantemente para retirar os índios da Região Nordeste, especialmente, das terras e promover o contato sistemático entre os grupos indígenas e não indígenas, fazendo com que não fossem mais reconhecidos como índios. Somente no século XX (1940), com Marechal Rondon à frente do SPI, as populações da região puderam começar a se organizar e o órgão indigenista passar a agir em casos específicos na região.

Nas décadas de 1970 e 1980, com a Funai já estabelecida, os índios se mobilizam politicamente em reação às investidas do Estado brasileiro.

O SPI passa a aplicar "critérios de indianidade", com os quais o órgão estabeleceria quais grupos *ainda* seriam índios e quais não. Os "critérios de indianidade" estabelecidos foram baseados nas características diacríticas dos grupos, ou seja, no que os diferenciaria dos "brancos". A língua era uma dessas características, contudo, apenas os Fulni-ô em todo o Nordeste ainda falavam sua língua nativa, mas o critério que foi aplicado foi o conhecimento e execução do *Toré* por parte dos índios.

O *Toré*, por mais que tenha variações ao longo de todo o Nordeste, serviu como modo de os índios estabelecerem alianças e ensinarem uns aos outros o *Toré* para que fossem reconhecidos pelo órgão indigenista. Edwin Reesink (2000) define *Toré* como "uma dança ou, mais amplamente, um ritual que se encontra disseminado entre quase todos os povos indígenas da região etnográfica nordeste (do norte da Bahia até o Ceará)" (p. 359). Segundo Grünewald (2005), os Atikum do sertão pernambucano chamam o *Toré* de "'brincadeira', 'tradição', 'religião', 'união', 'profissão'" (p. 13); "Festa 'tradicional' de caráter sagrado, na qual se dança em círculos ao som de maracás e cantigas (toantes) e há intervalos para se louvar Jesus Cristo, santos católicos, mestres de catimbó e ancestrais míticos" (2004a, p. 145).

Em termos estruturais, Reesink (2000) coloca em pé de igualdade *Toré*, Ouricuri e Encantados⁶³, que servem tanto como sinais diacríticos de indianidade como também foram e são elementos que foram ganhando ao longo do tempo (especialmente o *Toré*) funções centrais na expressão da religiosidade dos grupos, como nas definições de *fronteiras étnicas* (Barth, 2000), no estabelecimento de uma alteridade, entre o *nós* e o *eles*. José Hernandez Diaz descreve algumas passagens sobre o Ouricuri, ritual que não é de todo conhecido por quem não é Fulni-ô.

Todos os Fulni-ô têm como norma a proibição de falar do ritual. Os anciãos asseguram que aqueles que infringiram esta norma tiveram morte estranha. Sem dúvida esta é uma advertência para evitar a quebra do sigilo. Uma parte do que acontece na aldeia do Ouricuri é de domínio público. Sabemos assim que existem áreas onde as mulheres não podem entrar, embora elas tenham conhecimento das atividades que se realizam nesses lugares. Durante a noite os homens dormem separados das mulheres, estas nas casas e aqueles nos galpões. Durante os meses do ritual está proibido manter relações sexuais dentro da

⁶³ Para os Pankararu de Pernambuco, os Encantados são "espíritos de índios que não morreram, mas abandonaram voluntariamente o mundo por "encantamento", passando a compor o panteão virtualmente indeterminado de espíritos protetores de cada grupo" (ARRUTI, 2004, p. 257).

aldeia do Ouricuri. Embora não se pratique uma abstinência sexual absoluta, respeita-se o lugar sagrado do ritual, mantendo este tipo de relações fora da aldeia. Está proibido também tomar bebidas alcoólicas, escutar música, e inclusive assobiar. Quando um Fulni-ô na cidade ou na aldeia do Posto Indígena toma alguma bebida alcoólica, não pode ir à aldeia do Ouricuri. Por esse motivo nesta época evitam tomar qualquer bebida embriagante. No dizer de alguns anciãos no ritual rezam e oram pelo bem de todos, pois asseguram que sua religião é bastante parecida com a religião católica. No ritual do Ouricuri, o Iatê desempenha um papel fundamental, já que é a língua preferencialmente falada durante as suas quatorze semanas de duração. É aí que se socializam os membros mais jovens pelo ensino de um código simbólico diferente daquele utilizado pela sociedade envolvente. [...] Antigamente a aldeia ritual se erigia com casas de palma de ouricuri. Cada ano, ao aproximar-se a abertura do ritual, os índios levantavam suas respectivas casas, a quais desmontavam ao fim do mesmo. Atualmente as casas são permanentes, embora construídas com materiais de qualidade inferior ao daquelas existentes na aldeia do Posto Indígena. [...] O ritual se desenvolve principalmente na parte da noite. Durante o dia, os índios podem ser vistos fazendo algum trabalho em seus terrenos, outro vão visitar suas casas na aldeia do *Posto Indígena* ou chegam a ir até a cidade. Porém, durante a noite, é muito difícil encontrar um índio, seja nesta aldeia, seja na cidade, salvo casos excepcionais. [...] Estudantes não assistem às aulas durante a 1ª semana do ritual, voltado à escola depois, mas sem deixar de viver na aldeia do Ouricuri. [...] Todos os Fulni-ô que trabalham fora [...] durante a primeira semana do ritual pedem licença para ausentarem-se do trabalho e concentrarem-se na aldeia do Ouricuri. Os que vivem fora do aldeamento assistem ao ritual, pelo menos, na primeira semana. [...] Parece muito difícil um índio abandonar totalmente o ritual. Se está fora da região, é possível que falte um ano, dois, ou mais, entretanto sempre acabam voltando, sejam quais forem os meios (DIAZ, 1983, p. 78-82).

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 a relação simbólica que construíram com o território, a ponto de estarem no mesmo local onde o bairro Setor Noroeste está sendo construído. Mesmo com muitos interesses políticos e econômicos em jogo, ainda conseguem resistir a todos os avanços até agora.

Retomamos uma das ideias iniciais do texto a respeito da questão religiosa, pois esse foi um dos argumentos mais ouvidos por mim ao justificar a estada no Santuário. 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.

3.5.1 Uso das Plantas pelo pajé

Os Fulni-ô do Santuário, como já mencionamos no presente trabalho, manejaram e culturalizaram a mata do Santuário ao trazerem espécies da Caatinga e também amazônicas, já que Santxiê já morou na região e tem conhecimento sobre plantas daquela região, e que faziam parte do sistema botânico reconhecido por eles em Águas Belas, permitindo a realização do herbário que Santxiê desenvolveu ao longo do tempo. O projeto "Herbário fitoterápico dos Pajés" ganhou em 2008 o prêmio Xicão Xucuru de Culturas Indígenas do MinC (Ministério da Cultura). As mudas cultivadas nesse herbário são distribuídas aos índios de passagem por Brasília. No laudo de Eremites de Oliveira et. al. (2011) foram constatados pela equipe de pesquisa que

[...] há mais de meio século que eles praticam formas próprias de manejo agroflorestal na área: plantio de sementes e mudas, recuperação de áreas degradadas, transplante de espécies de um lugar para outro e proteção de certas plantas e árvores que possuem valor prático e/ou simbólico. Cada uma dessas espécies, inclusive algumas árvores de grande porte que ali foram plantadas há décadas, são como que documentos para os indígenas, isto é, constituem em um tipo de particular de registro de sua presença na área (OLIVEIRA, 2011, p. 22).

Imagem 3.3 – Herbatário Fitoterápico do Santuário dos Pajés



Fontes: Santuário dos Pajés⁶⁴.
Foto de Jacques Philippe Bucher.

⁶⁴ Imagens dos cartazes disponíveis em: <<http://h200137221188.ufg.br/pmwiki/santuariodospajes/index.php?n=OSantuاريوNaoSeMove.HerbRioFitoterPicoDosPajS>>; e foto disponível em <<http://radius.tachanka.org/santuariodospajes/>>. Acesso em: 15 mar. 2012.

Foram identificadas pelos pesquisadores 136 espécies de plantas com mais diversos usos e funções. Os usos que fazem das plantas e seus significados estão restritos, não devem ser de conhecimento para os brancos, mantendo a mesma ideia de separar o *segredo* da religião Fulni-ô como um todo que em que é baseado o Ouricuri. Assim, as "práticas religiosas são complexas e têm a ver, também, com o manejo e o uso de plantas de valor medicinal e mágico-religioso, cujo conhecimento relativo à religião tradicional é vedado para os não-índios ou "brancos", por eles chamados de *hótxaotwá*" (OLIVERA et al. 2011, p. 20).

[...] usos revelam que os indígenas ali estabelecidos fazem uso das espécies vegetais principalmente para usos medicinais, sejam elas de origem nativa ou exótica, cuja cultura encontra-se adaptada à diversidade de plantas exóticas intensamente manejadas, introduzidas ou cultivadas em suas roças e quintais. Para os indígenas, algumas plantas – geralmente as árvores mais antigas trazidas pelos seus antepassados – têm valores associados à espiritualidade e à cura. Isso faz com que algumas espécies não sejam identificadas ou apontadas pelos interlocutores durante os trabalhos de campo, pois são referendadas como plantas sagradas e que guardam segredos, os quais não podem ser revelados aos brancos, haja vista que cada uma possui um 'dono' (OLIVERA et al., 2011, 36).

Além disso, Santxiê é funcionário da Funai e no térreo da instituição possui uma pequena loja chamada Flora Medicinal onde tem amostra das plantas, mudas e remédios a base de plantas que ele mesmo cultiva e produz no Santuário dos Pajés.

3.5.2 Os lugares

Para os Fulni-ô, seus ritos sagrados estão relacionados a mistério, interdição e discrição e, portanto, foi na *mata* que encontraram refúgio para realizá-los em contato com a natureza e longe do mundo do trabalho e do cotidiano com o mundo dos não índios. Mesmo vivendo inseridos no mercado formal de trabalho, convivendo com os não índios, não se deixaram passar pelo processo de *desencantamento do mundo religioso*, ao contrário, esse foi um dos elementos que fizeram com que conseguissem reforçar uma identidade contrastante com a sociedade envolvente e reelaborar novos processos identitários.

A figura de Sanxiê é central nesse sentido, pois ele, além de ter o respaldo da comunidade dos Fulni-ô que permaneceram em Águas Belas, vem de uma família que faz parte do clã que é responsável pela organização do Ouricuri (a saber, sua mãe Many Tapuya Fulni-ô, ou Maria

Veríssimo). Ele deu continuidade às celebrações e aos ritos no Santuário dos Pajés, recriou e reelaborou, juntamente com a comunidade, o sentido de sagrado no local. O pajé é uma figura central entre as populações indígenas, é um tipo de especialista espiritual que está em contato com vivos e espíritos, que sabe os segredos e interditos, que conhece o uso das plantas e remédios nativos, que é conhecido e reconhecido pelo grupo como capaz curar. Nesse sentido, o pajé possui o que Marcel Mauss (1974) explica ser o *mana*.

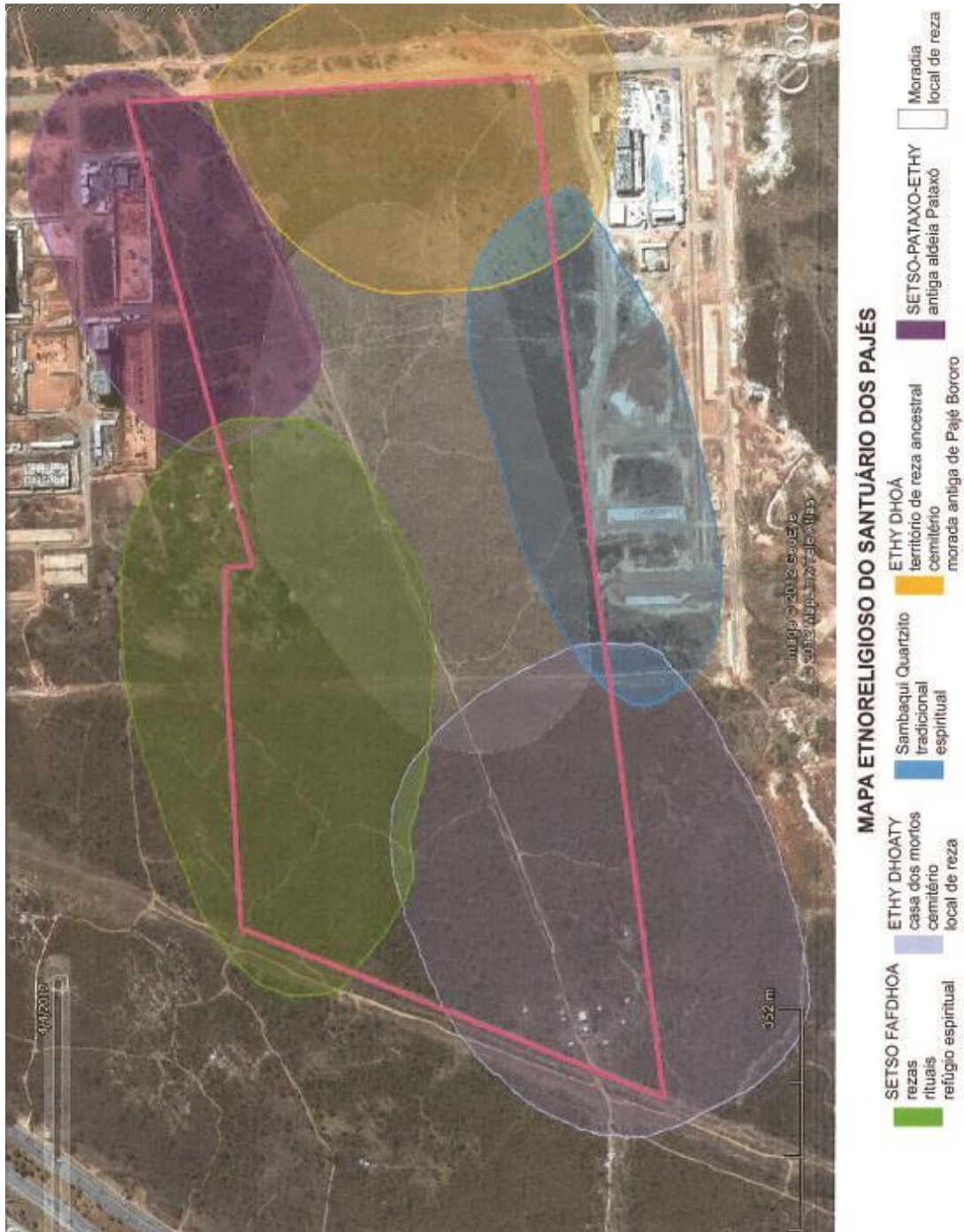
O “mana” não é simplesmente uma força, um ser; é também uma ação, uma qualidade, um estado. [...] essa palavra subentende a uma massa de ideias que designaríamos pelas expressões: poder do feiticeiro, qualidade mágica de uma coisa, coisa mágica, ser mágico, posse do poder mágico, ser encantado, agir magicamente; ela representa reunida em um único vocábulo cujo parentesco entrevimos [...]. O “mana” é uma força, e especialmente a força dos seres espirituais, isto é, das almas dos ancestrais e dos espíritos da natureza. É ele que torna seres mágicos (p.138-139).

O território é mais especificamente uma territorialidade sagrada, como Eller (2007) denomina de *objetivação material religiosa* e a apropriação simbólica por parte dos sujeitos dos espaços sagrados (GIL FILHO, 1999). No caso do Santuário, mais que uma apropriação nós vemos uma criação, uma relação dialética de ocupação material e simbólica do espaço, assim como um processo de territorialização. Amorim (2012) nos indica que "a culturalização da natureza feita pelos Fulni-ô deu-se, portanto, pelo uso ritualístico e religioso do local, caracterizado pelas práticas e saberes do universo simbólico xamanista" (p. 18).

Segundo foi narrado a Magalhães (2009) e Eremites de Oliveira et al. (2011), a ligação com a terra e sua conexão com o sagrado fora reforçada pelos nascimentos, mortes, casamentos de parentes e ancestrais no local; o ato de "enterrar o umbigo" de um filho foi feito no local, assim como foram feitos enterros dos ancestrais mortos e de seus pertences dispostos de acordo com os clãs de origem de cada um. No mapa 3.4, etnorreligioso⁶⁵, é demonstrada a separação dos lugares por suas funções religiosas. O *Setso Fafdhoa* (em verde no mapa 3.4) e o *Ethy Dhoaty* (em azul claro no mesmo mapa) são considerados espíritos ancestrais, por isso denominação de Santuário, local proeminentemente de reza.

⁶⁵ Mapa contido no Laudo de Amorim (2012).

Mapa 3.4 – Mapa Etnorreligioso do Santuário dos Pajés

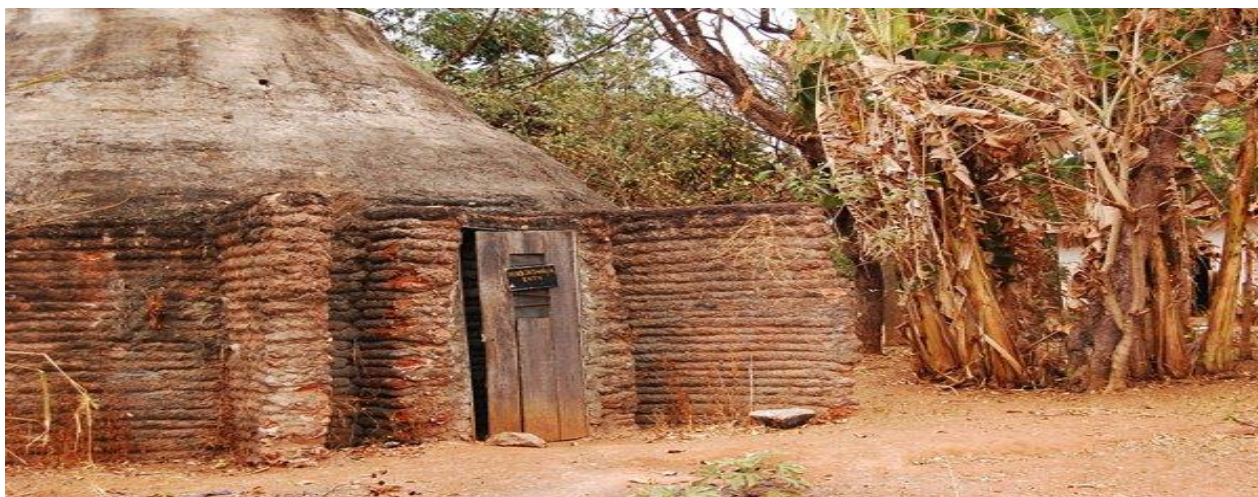


Fonte: Amorim (2012).

Os Fulni-ô construíram sua casa de reza no local para celebrarem seus ritos. A casa de reza possui alguns objetos dos ancestrais e parentes que conseguiram guardar do antigo cemitério que havia na área do Santuário. A casa de reza ou *Hehdjadwália Ehty*, apesar de parte importante da *objetivação material religiosa* do seu sistema religioso, e para os Fulni-ô o sagrado, como já

dissemos, é secreta; ela é aberta durante as celebrações, encontros e reuniões que os índios e seus apoiadores organizaram. Santxiê nos falou mais de uma vez da importância pedagógica que esses encontros e reuniões tinham para que as pessoas reconhecessem, entendessem melhor e respeitassem os povos indígenas e suas demandas. E não falava apenas do Santuário dos Pajés, ele estava sempre pensando nas demais populações, numa perspectiva mais abrangente da questão indígena no Brasil, a qual é muito bem informada.

Imagem 3.4 – Casa da Reza ou *Hehdjadwália*



Fonte: Acervo de Jacques Philippe Bucher.

3.5.3 Alguns eventos

O Pajé Santxiê sempre quis deixar claro, como mencionei anteriormente, a importância pedagógica que o Santuário tem em sua visão. Para ele, o reconhecimento do Santuário como Terra Indígena não se restringe ao reconhecimento dessa terra como indígena, significa o reconhecimento dos direitos dos índios, respeito por sua presença e por sua história. Dessa forma, o Santuário passou a organizar eventos que pudessem reunir não somente os índios como também os apoiadores, como famílias e outros grupos interessados no evento em si e no do Santuário e na causa indígena como um todo. Assim, o Santuário conseguiu aproximar muitas pessoas de áreas muito distintas e com interesses diversos em torno de sua causa.

As imagens do Anexo K se referem ao "Dia da Cura", ocasião em que as pessoas foram ao Santuário e passaram o dia participando de tratamentos e atividades envolvidas com o mundo da medicina e com cuidados alternativos à saúde e ao bem-estar, promovidos pelo Santuário e por seus apoiadores.

Imagem 3.5 – Encontro inter-religioso



Fonte: Jacques Philippe Bucher.

Fotos no Anexo K mostram a I Jornada Tribal de Arqueologia e História Indígena do Santuário dos Pajés em 2008, com intenção de intercâmbio de informações sobre a História indígena. A ideia era que, segundo é informado no *site* do evento pela Associação Cultural de Povos Indígenas, criada por eles, esses eventos fossem um

[...] modo mais formal e permanente, seja estudantes da Rede Pública de Ensino, da rede particular, professores, pesquisadores, simpatizantes da cultura indígena em geral para que acesse de modo adequado a história indígena e ajude na resignificação da presença indígena invisibilizada nos manuais escolares, na visão do senso comum e que tende a reforçar os estereótipos e os preconceitos contra o índio na sociedade, porque a modernidade não apagou a etnicidade, muito menos a espiritualidade e a tradição ético-espiritual indígena e suas práticas ancestrais de convívio harmônico com a natureza⁶⁶.

Esses foram alguns dos eventos promovidos pelos índios e pelos apoiadores, fora esses eventos mais sistematizados, houve mutirões para ajudar na construção de casas e ocas, ainda mais depois dos avanços das construções do Setor Noroeste, festas para crianças, discussões e reuniões de ação e resistência dos índios, encontro ecumênicos com padres, pajés e xamãs de outros povos indígenas, com políticos e autoridades que ao longo do tempo visitaram o Santuário.

⁶⁶Ver informações disponíveis em: <<http://jornadasantuariodospajes.blogspot.com.br/p/i-jornada-tribal-de-arqueologia-2008.html>> Acesso em: 5 mar. 2012.

Durante vários anos, mais especificamente depois das primeiras movimentações em direção à construção do Setor Noroeste com a votação do PDOT, os leilões das terras para construção, os eventos de lançamento do projeto do bairro, o código florestal etc., os apoiadores do Centro de Mídia Independente (CMI), dirigido por José Furtado, produziram, com recursos próprios, um longa-metragem chamado *Sagrada terra especulada – A luta contra o Setor Noroeste*, e participaram do 44º Festival de Cinema de Brasília, em 2011, ocasião em que ganharam o Troféu Câmara Legislativa. E em 2012, para o Festival de Brasília do Cinema Brasileiro, o CMI e o Coletivo Muruá, com vários apoiadores, produziram um curta-metragem *Ditadura da Especulação*, também dirigido por José Furtado, e ganharam o prêmio do júri popular como melhor curta-metragem documentário nesse festival.

Imagem 3.6 – Divulgação do filme *Sagrada Terra Especulada*



Fonte: Ciberguerrilha Midiática. Disponível em: <<http://ciberguerrilhamidiatica2.blogspot.com.br/2011/10/unico-filme-copyleft-do-festival.html>>.

Os índios do Santuário conseguiram construir uma rede de apoio à sua causa muito ampla e muito heterogênea, com estudantes da UnB, moradores das redondezas, ativistas e militantes dos mais diversos movimentos sociais, como ambientalistas, feministas, pessoas que

participaram dos movimentos Fora Arruda, Passe-Livre, apoiadores de mídias e veículos independentes, pessoas envolvidas com partidos políticos, religiosos, alguns professores e funcionários da UnB e outras instituições de ensino, movimentos indígenas, pessoas que não tinham envolvimento com movimentos sociais e que estavam pela primeira vez se engajando em alguma causa, enfim, conseguiram tecer essa rede que fez com que a luta pela manutenção do Santuário fosse mais contundentemente ouvida. Por meio de vídeos extensamente divulgados em canal do YouTube, por *blogs*, *sites*, Facebook, Orkut, Twitter, rádios, listas de *e-mails*, trouxeram o debate de questões que ultrapassavam o próprio Santuário.

3.6 CONSTRUÇÃO DE UM *ETHOS* E DA VISÃO DE MUNDO

A partir da concepção de Weber (1994) sobre a teia de significados criados por ele mesmo, sendo a própria cultura essa textura criada, Geertz (1989, p. 92), ao pensar sobre a religião como sistema cultural, estabelece a diferença entre "*ethos*" e "visão de mundo", em que o primeiro pode ser entendido como elementos valorativos, aspectos morais e estéticos, caráter, qualidade de vida, enquanto o último é compreendido como aspectos cognitivos, conceitos de si mesmo, da natureza, da sociedade suas ideias mais abrangentes sobre ordem.

Não caberia aqui tentar definir e entender completamente o *ethos* dos Fulni-ô de Águas Belas ou do Santuário e toda sua visão de mundo. Aqui vamos buscar compreender elementos desse *ethos* e da visão de mundo que fazem com que consigam recriar e reaviar suas crenças, dar continuidade a ela e dar coesão ao grupo internamente, como também fazer com que essas crenças, mesmo que não totalmente compartilhadas, se tornem inteligíveis para "os de fora" e consigam, por meio dela, construir sua rede de apoio. Nesse sentido, a religião entendida pelo autor por meios de seus aspectos culturais nos permitirá entender sua importância na construção do *ethos* e da visão de mundo aqui tratados; a religião, portanto, "fundamenta as exigências mais específicas da ação humana nos contextos mais gerais da existência humana" (GEERTZ, 1989, p. 143).

Entendemos aqui que os aspectos do *ethos* e da visão de mundo que interessa para esta pesquisa são os aspectos culturais de cunho religioso, que dão sentido à interação com o meio ambiente, por meio do manejo feito pelos Fulni-ô no Santuário dos Pajés, pelas ações políticas de resistência e enfrentamento com o poder local para serem ouvidos e permanecerem no local

que consideram sagrado e, por fim, a capacidade mobilizadora da construção de uma rede muito heterogênea em torno de sua visão de mundo.

Os Fulni-ô inseriram diversas plantas em sua área, humanizando o ambiente a seu redor, tornando-o único na medida em que, ao introduzirem novos elementos, prosseguem desenvolvendo seu sistema simbólico e material que alimenta o seu arcabouço cultural (elementos valorativos e cognitivos). Produzem um remédio, uma muda, contam histórias e tomam decisões sobre a vegetação que foi alterada e/ou conservada para servir à comunidade como também aos antepassados.

Santxiê deixa claro como era ultrajante tratores simplesmente entrarem na mata, derrubarem árvores antigas, destruírem o cemitério indígena que havia na área, entulhos deixados da construção, do assoreamento do ribeirão Bananal, coisas que dizimaram o que fazia parte do universo simbólico do grupo, assim como garantia o equilíbrio ambiental necessário para continuidade da vida cotidiana e religiosa do grupo.

O que os motiva a ficar no Santuário está na ordem do simbólico, dessa forma, está de acordo com o jargão criado por eles: "o Santuário não se move".

Se a gente quisesse só casa, um lugar pra morar, a gente voltava pra Águas Belas onde estão nossos parentes. O que está em jogo aqui não é isso, essa área é especial, tem valor especial para o nosso ritual, para as nossas rezas. A gente não vai achar isso em nenhum outro lugar. Não é como uma casa que se constrói em qualquer lugar. Como você vai transferir os espíritos dos nossos ancestrais que só vieram pra cá depois de muita reza, de muita gente passando por aqui e rezando, fazendo pajelança aqui? [...] Pode ver que na Funai não tem nenhum processo, nenhum pedido reivindicando a regularização fundiária dessa área em nome dos Tuxá ou dos Kariri -Xocó. Eles nunca entenderam o Santuário. Tuxá e Kariri-Xocó não têm uma relação com o território, e nunca tiveram. Pra eles é chácara, é só um lugar de morar. Por isso negociaram. A perda deles é muito diferente da nossa - (Santxiê)" (AMORIM, 2012, p. 22 e 23).

Desde 1996, pelo menos formalmente, o grupo luta pelo reconhecimento da área como Terra Indígena. Uma das razões alegadas por eles é a certeza da relevância da ocupação tradicional baseada em valores religiosos que motivaram as idas à área onde é hoje o Santuário, e, portanto, a construção de uma relação com o lugar.

A Funai, a polícia, muitas pessoas ligadas ao poder local e outras que desconhecem, ignoram, desdenham das motivações dos índios de manterem-se na área não foram capazes de entrar no diálogo que há décadas Santxiê e o Santuário buscam estabelecer para serem reconhecidos. Desse modo, a despeito do que era dito por alguns grupos da sociedade

brasiliense, os índios em um processo de territorialização, humanizaram o meio ambiente, deram sentido a sua vida no local, casaram, morreram, tiveram filhos, construíram seu templo com a ajuda dos apoiadores, objetivaram sua presença no local materializada nas ações no sentido de manter o equilíbrio com o ambiente, como onde o sagrado pode ser e é possível.

O Santuário se tornou a sede da Confederação Nacional dos Pajés, foi criado o Ministério do Índio, que está ligado ao Conselho Mundial dos Pajés, fazendo com que o Santuário, como espaço sagrado, seja pluriétnico. Por isso, como já mencionado nesse trabalho, Santxiê não aceita a concepção de que a comunidade seja pluriétnica, mas sim, os aspectos religiosos, devido à constante troca e intercâmbio com lideranças religiosas indígenas e não indígenas.

No Santuário nunca deixamos adensar gente, encher de gente. Isso sempre foi a regra. O Santuário não é pra isso. A ocupação aqui é de fluxo. Morar mesmo muito pouca gente. Aqui vem é gente do Brasil inteiro fazendo pajelança. E até de fora do Brasil. Isso sim. Agora, quantidade de gente, números, é justamente o que destrói o princípio do Santuário. Inviabiliza o uso territorial tradicional do Santuário (Santxiê) (AMORIM, 2012, 21-22).

De forma protagonista na relação com o poder local, os índios lançaram mão de vários artifícios para tentarem ser ouvidos. Recorreram ao sistema judiciário por meio de ações que os colocassem como sujeitos do processo e não vítimas apenas das ações do poder local, compartilhando, por exemplo, uma visão de que a cidade de Brasília possa ser diferente, menos excludente. Silva (2011) reflete sobre a relação entre os índios e a cidade de Brasília:

Seria possível, por exemplo, representar todos os povos indígenas e africanos, cujo projeto modernista visou obliterar? Levando em conta que esses grupos não são homogêneos entre si, apesar da herança comum da escravidão, friso que haverá sempre a falta ou excesso de enfoque sobre um determinado costume, povo, tradição, língua, pois, o conhecimento ou entendimento deles é limitado pelo universo de experiência compartilhado pelo interlocutor desse processo, que traduz o máximo possível os códigos que lhe são estranhos, acomodando-os ao mundo em que está inserido, ampliando assim, seu horizonte reflexivo. Em vez de abarcar um “mundo em que seja possível todos os mundos”, é melhor abrir espaço a um mundo que não se sobreponha e anule a outros mundos. (SILVA, 2011, s/p).

A visão religiosa dos Fulni-ô já foi tratada por Dantas S.N. (2007). O que o autor observa é que, como fruto de contatos e reelaborações das mais diversas, esses índios são ecumênicos, se reapropriaram não só do catolicismo e do simbolismo cristão de origem do mundo, mas também dos Bahá'ís⁶⁷. Simbolicamente, os Fulni-ô se mostraram abertos desde sempre para o *outro*

⁶⁷ "A Fé Bahá'í é uma religião universal independente que, dentre outras denominações religiosas, tem preponderante influência na aldeia. (DANTAS S.N, 2007, p. 175)". Segundo seu *site* oficial, o Bahá'í é: uma religião

reconstruindo e enriquecendo seus fundamentos religiosos, assim como, a comunidade Tapuya Fulni-ô faz ao fazer questão da interlocução com outras formas de religiosidade indígena e não indígena. Foi com o passar do tempo, não perdendo os laços com o Ouricuri em Águas Belas, mas, criando e reforçando suas manifestações religiosas já próprias do Santuário dos Pajés. O pajé Santxiê já está inclusive preparando seus filhos para ocupar seu lugar. Para os Fulni-ô, tanto caciques quanto pajés são escolhidos por meio da hereditariedade. Isso pode ser visto nas imagens dos encontros inter-religiosos do Santuário e na presença dos filhos de Santxiê sempre que há algum Toré ou reza.

Na entrevista que o antropólogo Jorge Eremites de Oliveira me cedeu, ele aponta algumas questões sobre as demandas indígenas em situação urbana no Brasil:

Morei por cerca de dezessete anos em Dourados, Mato Grosso do Sul, uma cidade com a maior reserva indígena em contexto urbano do país. São mais de 13.500 indígenas vivendo na Terra Indígena Dourados, onde há duas aldeias: Jaguapiru e Bororó. Ali foi o meu "laboratório" inicial, por assim dizer, embora não tenha publicado trabalhos relevantes sobre o assunto na academia. Quando se mora em Dourados ou em outra cidade onde a presença indígena é tão marcante, estar-se-á em campo 24 horas por dia. Ademais, penso que se uma pessoa é antropóloga, em tese ela o será no Brasil, na Rússia, no Quênia etc., ou seja, estará apta para trabalhar com antropologia. Soma-se a esta ideia o fato de um laudo antropológico não poder ser julgado por critérios meramente acadêmicos, como já defendido por vários colegas que se debruçaram sobre o tema. A relevância ou qualidade de um laudo está, justamente, na possibilidade de ele ser usado para a garantia de direitos. 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. Mesmo assim, "o pulso ainda pulsa", como diz a letra de uma música dos Titãs, e nem tudo está perdido. É por isso que acredito no desfecho em que o Santuário dos Pajés seja homologado como terra indígena. E como não conheço todos os casos de comunidades indígenas vivendo em contextos urbanos, tenho dificuldades – confesso – para destacar algo que seria o "mais característico em uma situação" desse tipo. Uma coisa é falar de indígenas vivendo em cidades de Mato Grosso do Sul, Pará e Amazonas, por exemplo; outra coisa é falar das que vivem em Brasília, São Paulo, Rio Grande do Sul, Santa Catarina etc. Cada caso é um caso. Há lugares onde grande parte da população não índia nutre preconceito extremado contra os povos indígenas, como é o caso de Dourados e Caarapó, em Mato Grosso do Sul, onde há muitos conflitos pela posse da terra. Lá os Guarani e Kaiowá muitas vezes são vistos como despossuídos da humanidade,

mundial, independente, com suas próprias leis e escrituras sagradas, surgida na antiga Pérsia, atual Irã, em 1844. A Fé Bahá'í foi fundada por Bahá'u'lláh, título de Mirzá Husayn Ali (1817-1892) e não possui dogmas, rituais, clero ou sacerdócio. Existe no Brasil desde 1921. Disponível em: < <http://www.bahai.org.br/> > Acesso em: 5 maio 2013.

quer dizer, como não humanos. Mas há outros casos, porém, onde não há tantos conflitos desse tipo, em que os indígenas são vistos com certa simpatia, como tenho constatado em Pelotas e Rio Grande, no Rio Grande do Sul. No caso de Brasília, a causa do Santuário do Pajés tem sensibilizado segmentos de movimentos sociais, como o estudantil e o ambientalista, além de parlamentares, intelectuais etc. Mas talvez a dificuldade maior dessas comunidades esteja exatamente na existência de um processo de territorialização precária, como diriam alguns geógrafos. Isso se dá diante da ausência de ações do Estado e da sociedade nacional que possam garantir certos direitos, como os territoriais, o acesso à educação formal e à saúde, apenas para citar alguns exemplos. Basta um indígena se identificar como tal para ouvir dizer que lugar de índio é na reserva ou na aldeia e sofrer discriminação, como a perda do emprego e não matrícula de seus filhos em escolas públicas. Enfim, o assunto é muito complexo.

Já sobre o impasse do reconhecimento do Santuário, sendo ele em área considerada urbana, o advogado Ariel Foina nos indica mais alguns elementos na entrevista que me cedeu.

Se fosse a intenção da Funai fosse proteger ela poderia ter feito uma proteção antes. Ali eu acho que, primeiro, teve um preconceito por parte de uns funcionários mais antigos da Funai, que talvez por conviver com o Santxiê achavam que eles talvez não pudessem estar reivindicando direito indígena, aí eu acho que a questão na esfera do pessoal mesmo, que não permitiu que a Funai instituição entendesse o problema, demorou muito para a Funai instituição entendesse que ali era uma questão maior. Por conta de umas intervenções de pontuais de algumas pessoas muito específicas que atuaram nos processos e tinham problema de ordem pessoal com o Santxiê ou com outros Fulni-ô que ocuparam lá. Por outro lado também teve uma questão política, a Funai é um órgão que gere as demandas indígenas, 50% da população indígena hoje é urbana então se a Funai abrir um precedente de que está amparando direitos indígenas em área urbana ela vai talvez triplicar o volume de demandas que ela tem. É uma questão da burocracia mesmo, a burocracia tende a trabalhar menos. O Estado tende a ser mais inerte possível. [...]. Eu cheguei a fazer um estudo de legislação do DF logo antes de Raposa Serra do Sol ser julgada para ver como a lei interpretava a palavra 'tradição'. A Constituição fala de tradicional, mas a terra Raposa Serra do Sol ninguém dizia o que era o tradicional. E tradicional aqui no DF, pelas leis do Distrito Federal é a ExpoTchê, é coisa de 15 anos de idade, não mais que 20. Então o Santuário é legalmente tradicional, mesmo para as leis do Distrito Federal. Então, mesmo que fosse o caso da Funai fazer uma interpretação diferente, um precedente novo com relação ao Santuário, até o contexto jurídico em que a tradicionalidade tem que ser interpretada ele é diferente. Porque qualquer coisa em Brasília que vem com a criação de Brasília tem que ser tradicional em Brasília, não tem nada mais tradicional que a existência do Distrito Federal. Não há como exigir que algo aqui dentro desse contexto seja mais tradicional que a própria vinda da capital para cá. Então, é por isso que acho que essa interpretação da Funai está muito mais preocupada com precedente, com volume de trabalho, com limites de recursos, porque a Funai tem limite de recursos, ela não tem servidor, não tem recurso, não tem equipamento. Mas na minha avaliação pessoal, a Funai foi omissa com o Santuário, ela poderia ter protegido mais, em situações especialmente de crise, em incêndio na casa de um

dos índios, em caso de conflitos físicos, conflito com particulares, a Funai podia ter solicitado que a Polícia Federal se dirigisse ao local nem que fosse para averiguação e a Funai nunca fez isso. Um dos motivos inclusive que impulsionou o MP a colocar a Funai como réu foi o fato deles terem pedido que a PF fosse ao local quando estava tendo a invasão da Polícia Civil, a PF condicionou a ida ao local a uma posição da Funai e a Funai nunca deu uma posição.

Segundo o censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), das 896 mil pessoas que se declararam como indígena, 36,2% vivem em centros urbanos atualmente. Para Laura Arlene Saré Ximenes Ponte (2009, p. 263) ao se referir à situação dos índios na cidade de Belém, pode-se definir *índios citadinos* como: "Os índios citadinos expressam o fenômeno da migração de grupos familiares ou de indivíduos isolados, o que requer melhor investigação sobre as formas de migração ocorridas que favoreceram a presença de indígenas nos centros urbanos [...]". A autora menciona Gilvan Muller de Oliveira (2000), que define índio citadino como "relativo àqueles que, embora não fixados de forma permanente nas cidades, passam períodos mais ou menos longos na *urbe* em uma transumância estável –, há diferenças em relação aos ‘índios urbanos’, que se fixam no espaço urbano” (PONTE, 2009, p. 263). Longe de se ter uma definição precisa e estabelecida dentre essas diferenças, já que apesar de índios vivendo em cidades não seja novo, os estudos sobre isso ainda não são muitos.

É muito comum ouvir a pergunta: "As aldeias urbanas são positivas ou negativas?" Parece-me uma pergunta mal-formulada, pois a questão das chamadas aldeias urbanas e índios citadinos abrange uma multiplicidade de situações diferentes, com histórias diversas de contato interétnico com as populações regionais, desde situações em que índios foram expulsos das suas terras até outras situações em que índios optaram pela vida na cidade em decorrência da falta de oportunidades de educação e atendimento adequado de saúde nas suas aldeias. (BAINES, 2001, p.1)

Imagem 3.7 – Espelho do Censo Demográfico 2010 do IBGE sobre a situação indígena

Localização do domicílio	População indígena por situação do domicílio		
	Total	Urbana	Rural
Total	896.917	324.834	572.083
Terras Indígenas	517.383	25.963	491.420
Fora de Terras Indígenas	379.534	298.871	80.663

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.

Roberto Cardoso de Oliveira (1976) já analisava as migrações dos indígenas para as cidades, as implicações, as motivações e as consequências da migração dos indígenas para as cidades, embora saibamos que a relação entre índios e cidades não seja nova; muitos foram

sendo expulsos à medida que as cidades cresciam. As cidades crescem, mas muitas vezes os grupos indígenas que nela vivem ou que dela dependem não estão incluídos nessas expansões urbanas. Quando Cardoso de Oliveira (1968) analisa a situação de migração, urbanização vivida pelos Terena, conclui que os Terena se adaptam e se integram à sociedade nacional segundo os seus próprios valores, estrutura socioeconômica, os elos tribais (OLIVEIRA, 1968, p. 206). Por mais que valorizassem vários elementos da vida cidadina, os Terena, como um grupo minoritário, buscam nas outras pessoas do seu grupo apoio frente aos não índios, e geralmente migram em grupos familiares, mantêm fortes os laços com os membros das família, mantêm lotes na aldeia de origem como forma de conservar os vínculos com o grupo que permaneceu com a terra. Eles ainda participam de cerimoniais tanto nas aldeias como na cidade, como um modo de revitalizar um tipo chamado de consciência tribal (OLIVEIRA, 1968, p. 226 e 227).

Traçando um paralelo com os Tapuya Fulni-ô, vemos que além da cidade não ser algo para os Fulni-ô como já mencionamos, eles migraram de maneira parecida com os Terena. Por meio de laços de parentescos vieram a Brasília, voltaram para Águas Belas, voltaram para Brasília, mantêm sempre contato e muito vívidos os laços não só com os parentes em Águas Belas como em outras cidades. Ensinam a língua, a importância dos ritos para os já nascidos no Santuário para que, mesmo que criem uma relação com a terra em que vivem hoje, ela esteja de alguma forma ligada à memória de Águas Belas, de onde os primeiros vieram e para onde vão sempre que podem para participar de festas e do Ouricuri. Uma das principais conclusões a que chega o autor em meu ponto de vista é a de os índios citadinos não perdem sua identidade étnica, "conservam-se índios – muitas vezes paradoxalmente – para poderem sobreviver" (OLIVEIRA, 1968, p. 228).

Para Raimundo Nonato Silva, pensando no caso de indígenas na cidade de Manaus (SILVA, 2001, p.21) “alguns aspectos envolvendo as relações entre os índios nas comunidades, sítios e aldeias, se reproduzem no espaço urbano, [...] indígenas mantêm redes de relações sociais articuladas e conduzidas pela condição étnica” (SILVA, 2001, p. 70). Desse modo, acredito que Cristiane Lasmar faz um desafio importante para pensarmos os índios citadinos ou urbanos: “formulando de maneira sintética, a questão que se colocaria para os índios seria a de como se apropriar do conhecimento dos brancos sem precisar viver como branco, isto é, sem precisar viver como se vive na cidade” (LASMAR, 2005, p. 257).

CAPÍTULO 4 – ARTICULAÇÃO E ESTRATÉGIAS DE LUTA

*“Numa época de mentiras universais,
dizer a verdade é um ato revolucionário.”*
(George Orwell)

O Brasil possui, segundo alguns autores, uma época de "ouro" dos movimentos sociais nos anos 70 e 80, época essa de grande movimentação e articulação entre grupos, especialmente de origem sindical e trabalhista e das lutas no campo por terras. Nesse sentido, o país não só se insere em um momento político de mudanças nos movimentos sociais, quanto fornece elementos para repensa-los, a partir das reivindicações dos grupos das mais diversas origens, filiações políticas e pleitos.

Importante aqui é conceituar o que são os movimentos sociais, os novos movimentos sociais, como se insere o conceito de redes, e pensar aqui os movimentos de protagonismo indígena dentro dos movimentos sociais. A extensa literatura sobre movimentos sociais nos apresenta uma vasta sugestão de conceituação de acordo com diferentes orientações teóricas nas quais se baseiam e sem que seja um tema fechado. Não há, portanto, um consenso. Segundo Maria Glória Gohn:

A presença dos movimentos sociais é uma constante na história política do país, mas ela é cheia de ciclos, com fluxos ascendentes e reflexos (alguns estratégicos, de resistência ou rearticulação em face à nova conjuntura e às novas forças sociopolíticas em ação). [...] A partir de 1990, os movimentos sociais deram origem a outras formas de organizações populares, mais institucionalizadas, como os fóruns nacionais de luta pela moradia popular. [...] O Orçamento Participativo – OP, e vários outros programas criados no interior das políticas públicas, surgiram como fruto daquela trajetória (GOHN, 2004, s/p).

4.1 APOIADORES NÃO INDÍGENAS

A situação do Santuário dos Pajés em si é *sui generis*, como já mencionado, por agregar uma demanda sobre demarcação de terra tradicional indígena na capital por um grupo multiétnico e que observa a origem multiétnica e sagrada da terra. Para lutar, fazer visível a demanda, para resistir aos avanços da polícia, das construtoras e demais invasores, o Santuário

articula uma rede de pessoas em torno da causa, que são chamados de *apoiadores*, (categoriaêmica) formando o movimento *Santuário não se move*.

Esses apoiadores, como vamos demonstrar aqui, formam uma "rede" de origem e interesses pessoais dos mais diversos; contudo, compartilham entre si o interesse por questões sociais e com as próprias reivindicações dos índios, valores outros que não os apregoados pela sociedade de consumo e sua lógica predatória.

O Setor Noroeste conjuga tudo que os apoiadores criticam: a suspeita do não cumprimento de todos os dispositivos legais necessários para venda das terras em Leilão Público, o descaso do GDF e da Terracap para com as demandas do Santuário, também toda a lógica por trás do "bairro verde", visando lucro e arranjos políticos, os problemas ambientais, de trânsito, de ocupação gerada por um empreendimento desse porte no local etc. Nesse sentido, aqui, em princípio, separei *apoiadores* e *militantes* como duas categorias distintas.

Os apoiadores, de maneira geral, são pessoas que apoiam e lutam pelo Santuário, e não necessariamente estão ligados a outras lutas sociais. Todos os que formam a rede de apoiadores, com os quais índios e outros apoiadores contam, são chamados de apoiadores, independentemente se estão engajados em outras causas ou não. Assim, podemos entender que o apoiador do Santuário é militante dessa causa em específico, mesmo que esteja e/ou seja envolvido com outras causas. Uma não exclui a outra, ao contrário, se complementam.

Imagem 4.1 – Logo do movimento *Santuário não se move*



Fonte: Santuário não se move. Disponível em: <<http://santuariaonosemove.net/>>.

4.1.1 A rede de apoiadores

As pessoas que são consideradas apoiadores tanto entre si quanto pelos índios do Santuário conheceram o lugar, a causa, Santxiê por um amigo ou conhecido que os levaram para conhecer o local e começaram a fazer visitas constantes ao Santuário, participar de tudo que envolvesse a questão. Não vão chamar os apoiadores de *grupo*, mas sim de *rede*. Parto da definição de Ilse Scherer-Warren (2006) sobre *rede de movimento social*, que a autora entende como

[...] identificação de sujeitos coletivos em torno de valores, objetivos ou projetos em comum, os quais definem os atores ou situações sistêmicas antagônicas que devem ser combatidas e transformadas. [...] Um conceito de referência que busca apreender o porvir ou o rumo das ações de movimento, transcendendo as experiências empíricas, concretas, datadas, localizadas dos sujeitos/atores coletivos. (p. 113)

O militante, por sua vez, é "uma identidade ou identificação, da definição de adversários ou opositores e de um projeto ou utopia, num contínuo processo em construção e resulta das múltiplas articulações [...]" (SCHERER-WARREN, 2006, p. 113).

O que podemos apontar como diverso da orientação proposta por Scherer-Warren é que as redes de movimentos, ou mesmo indivíduos que se juntam à determinada causa, o fazem por algum tipo de identificação, seja identitária, seja por compartilhar alguma identificação de luta que os coloque como interessados na demanda de um determinado grupo. A autora expõe a respeito do Movimento Nacional Quilombola, que é constituído por várias redes na Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) e "organizações das comunidades locais de 'mocambos', 'quilombos', 'comunidades negras rurais' e 'terras de preto', que são várias expressões de uma mesma herança cultural e social, e ONGs e associações que se identificam com a causa. [...] unem-se também ao Movimento Nacional pela Reforma Agrária na luta pela terra" (SCHERER-WARREN, 2006, p.7), mas mantendo cada um suas características. Então, em torno da identificação com a identidade étnica negra, assim como a identidade de classe, as pessoas e os grupos se unem em torno dessas identificações, compartilhando mesmas identidades e se identificando com as lutas, seja no campo, seja na cidade, mas que têm como foco as demandas das populações negras em geral.

No caso da rede de apoiadores, eles se identificam com a luta por compartilharem modos não hegemônicos de pensar a cidade, a política, e o respeito pelo modo de vida que os índios levam e querem mostrar para a sociedade brasileira como possível.

A rede de apoiadores é bem heterogênea, formada por estudantes da UnB, trabalhadores de diversas áreas, intelectuais, pais de estudantes e outros que lá estavam. Criaram uma lista de *e-mails* para passar notícias, trocarem informações e fazer articulação. Além dos *e-mails*, foram criados *blogs*, *sites*, páginas em redes sociais, específicos para dar notícias sobre o Santuário, como também espaços de mídia alternativa que continuamente davam espaço para veicularem notícias, publicar documentos e trabalhos que tratam da questão.

A rede maior de apoiadores chegou a ter mais de 1.500 pessoas num grupo de rede social, mas, de acordo com um dos apoiadores, parte dessa base de apoiadores é oriunda de movimentos anteriores, como o grupo que ocupou a reitoria da UnB em abril de 2008, assim como o Movimento Fora Arruda⁶⁸, em 2010, e o Movimento Passe Livre⁶⁹, que no DF se inicia em 2004, vindo da Coalização de Grupos Autônomos. Todos os grupos tiveram em comum em sua configuração o grande número de estudantes universitários e secundaristas. Um dos entrevistados explica a ideia de rede que ele observa no movimento *Santuário não se Move*:

Gosto dessa ideia de rede, um conecta, uma, a outra, a rede está formada, não é um lance partidário. Quando e no que puder ajudar, é isso, é essa rede que a gente pode conectar quando precisar, gente até inusitada. Eu estava lá (*no Santuário*) como mais um ponto dessa rede. Teve apoio até fora do país, mas não tem uma obrigação enquanto grupo político, ou uma identidade fixa, tinha gente interessada na pauta ambiental, teve gente pela questão indígena, gente para discutir a especulação imobiliária. O Santuário se tornou um ponto de encontro e continua para além dele. As pessoas que passaram por ali e vão a partir disso criando ideias novas, atraem pessoas novas. (Entrevistado 6)

Na presente pesquisa, lançamos mão da entrevista como uma das metodologias utilizadas para entender os papéis e as motivações individuais na inserção do movimento em prol do Santuário. Nesse sentido, é importante frisar que concordamos com o ponto de vista a seguir sobre entrevistas em trabalhos científicos:

[...] o entrevistado discorre sobre o tema proposto com base nas informações que ele detém e que no fundo são a verdadeira razão da entrevista [...]. A entrevista é um encontro entre duas pessoas, a fim de que uma delas obtenha

⁶⁸ Sobre o Movimento Fora Arruda conferir: SOARES, Gabriel Ozório de Almeida (2012). *Fora Arruda: uma etnografia do movimento Fora Arruda e toda máfia durante a ocupação da Câmara Legislativa do Distrito Federal*. Monografia (graduação): Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia. Mimeo.

⁶⁹ Cf. *blog* do Movimento Passe Livre, disponível em <<http://www.vidasemcatracas.blogspot.com.br>>. Acesso em: 10 abr. 2013.

informações a respeito de determinado assunto, mediante uma conversação de natureza profissional (LAKATOS; MARCONI, 1994, p. 195).

4.1.2 "Trajetórias ou carreiras": Inserção no Santuário dos Pajés

Refletimos aqui a importância dos indivíduos participantes do *Movimento Santuário não se move*, que não pode ser considerado um movimento social nos termos tradicionais, fechado e institucionalizado, mas que, a partir de trajetórias e/ou carreiras individuais, leva essas pessoas a conhecerem e apoiarem o Santuário, e a tomarem suas lutas e causas como suas mesmo com históricos pessoais diversos entre si. Desse modo, a intenção é considerar os indivíduos e suas histórias no engajamento à causa, como agentes que conseguem atrair outros para a causa, atuando como uma rede de pessoas agindo em prol da permanência do Santuário dos Pajés e, em alguma medida, concordando, respeitando, admirando a visão de mundo dos índios que apoiavam; em detrimento das ações do GDF, das construtoras do bairro Setor Noroeste e da mídia oficial da cidade, a qual estava claramente a favor da construção e por meio de suas publicações fazia uma espécie de cruzada para deslegitimar os índios e sua identidade, as intenções de sua resistência a permanecer no local e o apoio de estudantes à causa do Santuário.

Partiremos aqui para compreender os apoiadores das concepções de Olivier Fillieule (2001), que analisa os momentos de engajamento de atores e os processos de engajamento de militantes em questões ambientais. O autor reflete sobre o que chamou de "carreira" de um militante, no sentido de que as pessoas engajadas em movimentos sociais não possuem somente uma trajetória diretamente ligada ao movimento de que façam parte, mas que militância é um processo:

[...] é então utilizado para analisar “os processos de engajamento nas ações coletivas e a inserção dos atores sociais em uma multiplicidade de locais e de espaços sociais” (Fillieule, p. 200). O indivíduo está submetido a valores, regras e lógicas diferenciadas, o que o faz incorporar mecanismos diferenciados de ação [...]. Este autor defende que a noção de carreira permite observar o militantismo como um processo, no qual o ator social é compreendido na multiplicidade de situações do seu engajamento ao longo da vida, aí se incluindo sua retroação. Não existe assim um indivíduo independente das lógicas sociais coletivas, pois estas também se impõem a ele no seu processo de engajamento. (FILLIEULE, 2001, apud ALVES; GOMES, 2012, p.16).

Elaborei uma entrevista com cerca de 17 perguntas⁷⁰, cujo intuito era saber como as pessoas conheceram o Santuário, quais as razões que os fizeram se engajar na luta pela manutenção do Santuário, porque permaneceram apoiando, como foi e é organizado o Movimento Santuário não se Move, o que pensam sobre o Santuário e o que esperam como desfecho dessa disputa.

Para Santixê, apoiador é aquele que luta junto com índios, mas que não têm interesse nas terras, mas em ajudar. Desde quando entrei em contato tanto com os índios quanto com os apoiadores, esse foi o termo utilizado para se referir às pessoas que apoiavam o Santuário. Essa rede de pessoas esteve presente desde os momentos de resistência aos avanços das obras do Setor Noroeste, da polícia, como também em momentos de participação em audiências, reuniões etc.

4.1.3 Conhecendo o Santuário dos Pajés

Boa parte das pessoas entrevistadas e outras tantas que elas mencionaram ao longo das entrevistas ficaram sabendo do Santuário devido a seus próprios interesses por causas sociais. Interessante notar que os apoiadores entraram em contato com Santuário por maneiras muito diversas; outros por meio dos seus trabalhos que em algum momento se aproxima ou do Santuário em si ou do próprio Santxiê.

Enquanto não havia ameaça de construção no local, onde é hoje o Santuário dos Pajés, junto ao bairro Setor Noroeste, o local era frequentado e conhecido por algumas pessoas que conheciam o pajé Santxiê, sabiam que os índios viviam lá, como Frederico Magalhães, da Funai, e algumas pessoas que eventualmente ajudavam, iam para lá conversar, jogar futebol etc. Com a divulgação que o Setor Noroeste seria mesmo construído, com a discussão do Plano Diretor de Ordenamento Territorial (PDOT), posterior leilão de terras públicas visando à construção do bairro, a pressão que empreiteiras e o GDF começaram a fazer sobre os índios que moravam no Santuário e conseqüentemente sobre as terras, o Santuário conseguiu angariar um rápido apoio para que os índios pudessem ser ouvidos pelo poder local e para tentar mostrar que sua presença no local era antiga e que havia, como já foi discutido, muitos impasses entre eles e a Funai. Esse período de que estamos tratando vai de cerca de 2008 a 2012. Isso com crescente intervenção e

⁷⁰ Conferir perguntas do questionário elaborado por mim no Apêndice A.

presença do poder local no Santuário e, por conseguinte, maior resistência de índios e apoiadores.

Nesse período, o Santuário consegue um grande número de apoiadores. O entrevistado 1 descobre a existência do Santuário devido a um chamado que outro entrevistado fez na UnB em 2009, porque buscava ajudar na divulgação da existência dos índios no local e também porque já havia as discussões sobre o PDOT acontecendo, mas só foi conhecer mesmo o Santuário em 2011. Os entrevistados 3, 5 e 6 conhecem o Santuário devido ao perfil de militância deles em algumas causas anteriores, como também devido ao interesse por questões envolvendo política, movimentos sociais, por exemplo.

[...] estourou mais conflitos, e começou a sair uns chamados, e eu fui, com um mapinha que tinha saído na internet, tinha acabado de haver a invasão da Emplavi, a primeira que teve, que invadiu os 50 ha. Eu não sou de nenhum coletivo, até hoje não faço. Eu fui com essa ideia de estudar de fazer a monografia, mas proposto a estudar, ajudar no que for preciso, mas também fazer a monografia. Eu virei do coletivo Santuário não se Move (Entrevistado 1).

Eu conheci o Santuário dos Pajés em 2008 nos meus primeiros anos daqui de Brasília, cheguei a Brasília em 2004 para estudar na UnB. [...] Decidi apoiar, porque sempre participei de movimentos sociais; antes do Santuário, participei da ocupação da Reitoria aqui na UnB, do Movimento Fora Arruda, enfim, sou um eterno militante, então comprei a briga como vários (Entrevistado 3).

Tudo começou no Movimento Fora Sarney, conheci o assessor da Érika Kokay, e uma galera que estava organizando essas manifestações em 2008, e uma galera que estava no movimento ainda não era nem ainda [Setor] Noroeste, era o PDOT, junto com o Movimento Fora Arruda, tudo junto. Eu estava envolvido com as questões de meio ambiente e como o Noroeste era menina dos olhos do Paulo Octávio, da especulação imobiliária, essa foi a frente de ataque, o Noroeste. Foi aí quando eu conheci os índios [...] (Entrevistado 5).

Outros ficaram sabendo do Santuário devido ao seu trabalho, ou por meio de parentes que já estavam engajados na resistência pela permanência do Santuário.

Eu soube do Santuário dos Pajés em 2008; meu filho começou nessa luta, e eu via no jornal [...] (Entrevistado 2).

Eu sou advogado e desde que eu sou advogado faço trabalho voluntário para movimentos sociais autônomos. Fiz para vários movimentos, o pessoal da convergência de grupos autônomos tinha contato com Santuário dos Pajés e foi por meio deles que eu fiquei sabendo da causa (Entrevistado 4).

Conheci o Santuário em decorrência de minha vitória no Concurso Nacional de Anteprojetos e Estudos Preliminares de Arquitetura e Urbanismo para a Revitalização da Via W3, Brasília, DF, realizado em 2002. Nesse concurso propusemos a revitalização através de várias medidas e projetos, sobretudo o de

um Corredor Cultural. Na constituição de tal Corredor ficou clara a importância das culturas indígenas – que entraram nos estudos da W3 de outras formas, como a da imensa violência perpetrada contra Galdino, em 1997. No Concurso da W3, "descobrimos" a imensa importância das nossas culturas (indígena, negra, migrante) para a capital (Entrevistado Professor Frederico Flósculo).

As trajetórias expostas pelos entrevistados deixam claras as diversidades de pontos de vista, assim como do conhecimento e da inserção no Santuário dos Pajés como apoiadores. A maioria tem em comum o interesse por causas coletivas, mesmo que não fossem todos engajados em movimentos institucionalizados ou mesmo organizações não governamentais. De maneira geral, o interesse por causas sociais os levaram a conhecer o Santuário e a ver nele a congregação de várias outras causas, características ou elementos ou mesmo sentido que viam em outras nas quais participavam ou apoiavam.

Podemos pensar esse movimento dentro do arcabouço teórico proposto por pesquisadores sobre os movimentos sociais, como Ilse Scherer-Warren como parte dos "novos movimentos sociais", portanto.

O ativismo de hoje tende a protagonizar um conjunto de ações orientadas aos mais excluídos, mais discriminados, mais carentes e mais dominados. A nova militância passa por essa nova forma de ser sujeito/ator. Portanto, a divisão clássica de ONGs "*think tanks*" (ou produtoras de conhecimento), ativistas (ou cidadãs) e prestadoras de serviço (ou de caridade) tende a dar lugar a organizações que mesclam, cada vez mais, essas três formas de atuação, tendo em vista seus compromissos com o pró-ativismo no campo da democracia (SCHERER-WARREN, 2006, p. 120-121).

Para a autora, existe toda uma nova configuração dos novos movimentos sociais, calcados em valores democráticos, da cooperação e da solidariedade. Podemos dessa forma, entender o Movimento Santuário não se Move dentro dessa perspectiva, baseada em valores que podem ser compartilhados por várias pessoas, como democracia, luta pela diminuição das mais diversas desigualdades, entre outros, formando redes de pessoas que compartilham desses valores e lutam por uma ou várias causas em que esses valores sejam seus motivadores.

4.1.4 Apoiadores e militantes

Apoiador é um termo utilizado, como já mencionei pelos indígenas do Santuário, assim como pela rede de pessoas que foi formada para apoiar o Santuário. Separei apoiadores e militantes em duas categorias distintas, pois há entre as pessoas que compõe a rede de apoiadores

várias pessoas envolvidas entre outras causas, ou coletivos, com objetivos diversos, sejam políticos, ambientais, de gênero etc. Era uma ideia a princípio que havia diferenciação entre esses dois perfis de pessoas. Então, questionei os próprios participantes dessa rede sobre essa possível diferença entre eles.

Perguntei aos entrevistados se eles viam essa diferenciação de perfis e posturas. Para um dos entrevistados não há diferença ser militante e apoiador do Santuário. Para outro, ele não saberia distinguir se havia essa separação de fato, já que ele militava por várias causas e o Santuário foi mais uma a que ele apoiou.

Não vejo diferença, quem apoia está militando por uma causa, são sinônimos no meu entender. Eu sou um apoiador da causa. Esse é meu entendimento do mundo, de sociedade, do que eu acho correto ou não (Entrevistado 3).

Eu antes de entrar na UnB eu já participava de manifestações e movimentos, depois que entrei para UnB comecei a conhecer mais os movimentos mais organizados. Começou a se aglutinar muita gente também muita gente que não fazia parte desses outros movimentos, do Passe Livre, do Fora Arruda, da Ocupação da Reitoria (Entrevistado 6).

Já para outros entrevistados, existe uma diferença entre apoiadores e militantes. O primeiro pode ter mais foco e se dedicar mais na defesa do Santuário – não que os demais não o façam, mas é que o Santuário é para os militantes uma causa a mais. Os apoiadores exclusivos do Santuário podem dispensar mais tempo e dedicação ao Santuário e teriam mais condições, com a maior vivência dentro do Santuário, de entender as necessidades, os desejos dos índios e de poder respeitar seu cotidiano sem ultrapassar os limites impostos por eles.

O papel do apoiador é conhecer, compreender, com respeito. Eu acho que a gente tem responsabilidades. Não acho que seja paternalismo, de ter que ir lá ajudar não, é responsabilidade mesmo. [...] Tem diferença de como as outras causas veem seus militantes, eu acho que o Santuário não se vê exatamente assim. Essa é minha opinião, eu acho que o Santuário se vê mais um pouco mais de: 'ah, o apoiador tem obrigação de respeitar, de que esse movimento em específico tem líderes e que a legitimidade desses líderes é inquestionável, que são os indígenas, porque é a vida deles, então, se eles falam que não, é não'. [...] Isso é uma coisa mais prática, [...] os apoiadores são nada mais que isso, são movimento de apoiadores do Santuário, são um apoio. São um movimento, claro, mas não é a vida deles que está em jogo, é obrigação saber disso. No final das contas, não é sua casa, sua vida, você tem sua casa, você tem sua vida, não estão ameaçadas, você é uma pessoa legal porque você está ajudando, mas saiba que você é um apoiador, isso não te faz índio. Com os outros movimentos têm essas pequenas variações de características dos movimentos, tem movimento que é mais horizontal, esse (o movimento do Santuário dos Pajés) não é bem

assim, é um plano de apoiadores dos indígenas, eles têm a própria hierarquia" (Entrevistado 1).

Eu me considero uma apoiadora, primeiro eu fui para conhecer e acabei me envolvendo de uma maneira, que agora já faz parte. Embora hoje o papel, o papel para mim como apoiadora, ele te envolve. O papel do apoiador é apoiar uma causa, uma causa quando é justa, mas não se envolver na vida e na cultura deles, não ficar dizendo o que é certo o que é errado, porque eles (os índios) que sabem, eles têm autonomia. Não se envolver, por exemplo, se você tem seus hábitos, não levar pra lá (para o Santuário). É respeitar, porque eles têm suas normas, cabe ao apoiador, se você vai apoiar a causa deles, tem apoiar a causa como um todo, embora possa ter coisas que você não aceite, mas é deles, faz parte da vida deles. O apoiador tem que ter essa consciência, tem que ter sempre uma reunião para pontuar uma coisa e outra, e quando não pode fazer reunião, mandar através de email, do *blog* do grupo. [...] Quando as vezes você é um militante de várias causas, você acaba não se envolvendo como devia, as vezes há um pouco de descompromisso, as vezes sei que falta tempo, não sei explicar bem, mas há uma diferença sim, muitos militantes vão de curiosidade, a gente vai primeiro mesmo para conhecer, vai para conhecer, mas não quer se envolver muito" (Entrevistada 2).

A Emplavi, a construtora, invadiu a área, aí teve mutirão para criar as frentes que eles (*os apoiadores*) gostam, comissão de divulgação, comissão de mais não sei o que... Enfim, teve uma mobilização bacana. Tem uns militantes que são caçadores de manifestação. O apoiador vai mais a fundo. Qual é a outra forma de apoiar senão apoiar? Isso que teve gente que demorou a entender. Você pode acabar colaborando com GDF senão tiver cuidado. Tem que pensar, até que ponto você é apoiador? Vários se passaram por apoiador e passaram informação. Por isso, o Santxiê conversa sério na fogueira a noite. Os apoiadores têm que aprender a respeitar, eu acho que é isso. (Entrevistado 5)

Apoiador é alguém que se engajou no apoio e na divulgação da luta e resistência do Santuário dos Pajés. Como foi narrado pelos entrevistados, muitos que vão ao Santuário estão presentes ou estiveram presentes em momentos decisivos de resistir à polícia e aos avanços da construção, e muitos apoiam a divulgação, falando, apresentando o Santuário às pessoas que nunca foram ao local e que só obtêm suas informações pelos jornais de grande circulação da cidade, o que é um problema, pois, como já mencionamos, o principal jornal da cidade é aliado do poder local para a construção do Setor Noroeste.

Entendemos aqui uma diferença entre apoiador e militante. Militante seria alguém engajado em demais causas sociais e políticas, não necessariamente apenas na questão indígena e mais especificamente do Santuário dos Pajés. Esses dois papéis se confundem na atuação dessas pessoas no Santuário, pois muitos já eram militantes de outros grupos e somaram a suas militâncias a defesa do Santuário dos Pajés. Os que exclusivamente estão participando da rede de

ajuda e apoio ao Santuário são os apoiadores. Sabemos que essa divisão é uma maneira de compreender também as trajetórias das pessoas que participam da defesa do Santuário, e que na prática se colocam disponíveis e fazem o possível para serem úteis em prol da causa Santuário dos Pajés e que entre si são chamados apenas de apoiadores.

4.1.5 Papel da internet

Para organizar a presença dos apoiadores, assim como para noticiar os eventos e todas as notícias relacionadas ao Santuário, os apoiadores se organizaram por listas de *e-mails*, em *sites* de relacionamento, *blogs*, YouTube. Não somente eles lançaram mão desse recurso, os próprios índios criaram *blogs* e *e-mails* comunicando eventos, decisões que envolviam o Santuário. Desse modo, é crucial entender o papel da internet, utilizada não só como meio de informação, mas também de ação e de uma espécie de contrainformação. A informação "oficial" sobre a permanência dos índios no local, a construção do bairro, o contato entre poder local e os índios etc. foram veiculadas por jornais e mídias independentes, como o *Miraculoso*, o Centro de Mídia Independente (CMI), como o *blog* do Movimento Santuário não se Move, e uma série de outros espaços disponibilizados na internet, como um meio rápido e fácil de veicularem informações que não necessariamente se encontrariam em grandes veículos de informação local.

A internet teve um papel muito importante de articulação das pessoas, hoje em dia está todo mundo nas redes sociais" (Entrevistado 3).

Ao tratar sobre a importância e o papel da internet, o sociólogo Manuel Castells (2003) afirma que ela:

[...] se ajusta às características básicas do tipo de movimento social que está surgindo na Era da Informação. E como encontraram nela seu meio apropriado de organização, esses movimentos abriram e desenvolveram novas avenidas de troca social, que, por sua vez, aumentaram o papel da Internet como sua mídia privilegiada (p. 115).

Quando comecei a acompanhar os eventos relacionados ao Santuário dos Pajés, isso se deu via *internet*. Não somente eu, mas muitas pessoas conheceram primeiramente as versões do *Correio Braziliense* e depois foram conhecendo os demais canais com outras informações sobre eventos ocorridos no Santuário. Todos os entrevistados foram categóricos ao informar a importância da internet para formar uma rede de apoio, para acioná-la quando necessário, para mantê-la. Isso tudo além da veiculação da versão e visão de apoiadores e índios sobre episódios

de abusos policiais, violência, invasões, assim como de eventos que os índios costumavam promover para apresentarem o que o era o Santuário, o herbário que Santxiê mantém, as jornadas tribais, eventos de caráter acadêmico para discutir a questão indígena e do Santuário. Com o tempo, as próprias ferramentas usadas pelos índios e por apoiadores, como as redes sociais, acabaram desgastadas pelo excesso de pessoas e, com isso, veio uma série de veiculação de mensagens que não estavam relacionadas ao Santuário nem aos coletivos e grupos aos quais os apoiadores pertenciam. Com o mau uso dessa ferramenta, ela acabou sendo subutilizada.

Teve importância através de *e-mails*, do *blog*, hoje não está muito legal. Quem criou o grupo criou algo maravilhoso. Não tenho ideia da quantidade de apoiadores lá, mas pessoas querem saber o que acontecia lá (no *Santuário*), mesmo que não fossem apoiadores. [...] mas hoje para tratar de assuntos sérios, de reuniões, essas coisas, não comporta mais ali (no Facebook) não. Tá cheio de espião e tudo. Não dá mais para isso, as pessoas precisam se conscientizar mais. Os assuntos que deveriam ficar lá circulando eram os assuntos do Santuário e da causa indígena. O problema está de quando a gente luta que as pessoas são heterogêneas, às vezes têm coisas muito políticas que não tem nada a ver. Mesmo com as coisas todas, a internet é uma faca de dois gumes. Os apoiadores mesmo não curtem esses assuntos que não têm nada a ver. (Entrevistada 2.)

O Twitter foi importante para divulgar o filme (*o documentário: Sagrada Terra Especulada – A luta contra o Setor Noroeste*), para falar das invasões, numa *retwittada* da Nação Zumbi a gente teve umas vinte e cinco mil pessoas vendo o que estava acontecendo. É uma ferramenta muito boa, basta saber usar. Para fazer denúncias, falar, fazer um contraponto, desmentir certas notícias, mostrar o outro lado também. (Entrevistado 5.)

No início era lista de emails, mandava os links dos vídeos que a gente gravava no mesmo dia. Era uma lista de emails gigante no início de gente que não sei quem era, sei que os emails circulavam. [...] . Orkut, Facebook, essas coisas não são revolucionárias em si, mas elas têm alcance. (Entrevistado 6.)

Os mais engajados com a rede de apoio já não usam muito mais as redes sociais, por exemplo, para circularem chamados, reuniões e informações mais substanciais sobre o Santuário como era feito no início. Pessoas chegaram a se infiltrar nesse grupo para obter informações do Santuário nos mesmos veículos que eram utilizados para mobilizar e informar os apoiadores.

A internet foi crucial. De forma geral para as pessoas se conhecerem, entrarem no grupo, começarem a entender o que estava acontecendo de forma mais específica. Tinha uma lista de *e-mails*, a ideia da lista era não passar informações para pessoa desconhecida. [...] O Facebook foi muito mais, foi importante em informar. Amigos de amigos verem no perfil o que está acontecendo, de "poxa, eu vou lá" e acabar virando um apoiador, explosão de "curtidas" e "compartilhadas", comentários, eu acho que fez alguma coisa na opinião pública de quem estava perto, amigos de amigos, universitários, etc. (Entrevistado 1.)

4.1.6 Lutas compartilhadas

A própria heterogeneidade das origens e trajetórias dos apoiadores se demonstra também nas razões pelas quais essas pessoas entraram em contato com o Santuário, sobretudo, pelos motivos que os mantiveram na luta pelo Santuário. Todos com quem conversei continuam participando e interessados nas questões relativas ao Santuário. Percebemos que seja pela defesa do que acreditam ser uma cidade de Brasília mais justa, mais inclusiva, pelo equilíbrio ecológico, seja pelo esclarecimento dos meandros nos quais o bairro Setor Noroeste está sendo construído, as pessoas que participam da rede de apoiadores comungam valores democráticos do que acreditam ser justo acima de tudo. O Santuário parece reunir várias dessas características, seja de resistência física, política, ecológica, cultural, religiosa, dentro de uma cidade em que a lógica modernizadora solapa outras lógicas paralelas.

Nas falas dos entrevistados, o que acreditam apoiar no Santuário possui pontos comuns, mas também podemos perceber elementos encontrados no senso comum e até mesmo uma visão romantizada sobre índios. Em outro lugar, trabalhei com as imagens sobre os indígenas permanecem no imaginário nacional como algo distante e preso a ideias de *preguiça, selvageria, pureza, natureza, primitividade*, entre outros estereótipos presentes na fala das pessoas em uma exposição sobre os índios do Nordeste. Muito do que as pessoas falaram corroboram ideias muito antigas, remontando mesmo às visões de Montaigne e Rousseau, mas a grande maioria ainda assim, expressava simpatia, tinham uma imagem positiva dos índios em geral.

Entre os entrevistados, encontramos alguns desses elementos que se aproximam de uma visão mais romântica, mas que permitiu o contato com os povos indígenas, se essa não fosse à única visão que possuíam.

O que o homem branco não compreende que o índio, índio verdadeiro, no caso o Santxiê e da comunidade que a gente defende não existe esse valor do dinheiro. O Santxiê mesmo teve ofertas de ganhar cinco milhões, não sei quanto apartamentos, mas ele mesmo fala, 'eu vou fazer o que com isso?' O meu valor está na terra, nas tradições espirituais, nos cultos. A nossa sociedade caracteriza outro tipo de valor (Entrevistado 3).

Para mim é pessoal, mexeu com eles mexeu comigo. Fora toda essa representação com Brasília, são os últimos candangos na minha visão, os outros foram para periferia, foram expulsos da Brasília branca de concreto, Santxiê é remanescente desses que vieram para Brasília trabalhar (Entrevistado 5).

Os apoiadores veem os índios também como sujeitos políticos, com os quais querem compartilhar a luta pela permanência no Santuário, assim como lutam pela preservação do local. Isso se contrasta com os resultados que encontrei na minha pesquisa anterior, na qual mencionei que as pessoas se viam muito distanciadas dos índios e das questões indígenas de maneira geral.

Para mim, primeiro, é um exemplo das causas indígenas, conglomerando muitas causas indígenas problemáticas hoje em dia, é uma comunidade indígena urbana, multiétnica, não é uma aldeia é um Santuário, trabalham fora, e muitos problemas que muitos outros povos indígenas passam no Brasil contemporaneamente. Segundo, ele representa mesmo, uma mudança de paradigma de pensamento e o conflito, não como a relação interétnica normal, mas com os valores, de vida, do mundo, não valores morais, mas categóricos. O que está em conflito... O que explica o conflito... Diferença da categoria de propriedade, do conceito de permutação mesmo, de neutralidade de valor genérico do capitalismo, uma quantificação que esvazia, na verdade, você não tem aquele terreno, você tem o valor do terreno, você pode receber um do mesmo tamanho em outro lugar, ou o preço disso em valor de mercado. Essa terra é sagrada, não tem como mudar, não é cambiável, não é trocável por dinheiro, não é quantificável, não é mercadoria (Entrevistado 1).

Enquanto o Santxiê e os descendentes deles tiveram lá eu luto também. A única pessoa que está para ver a parte da cultura do que é o Santuário é o Santxiê, os outros Fulni-ô também. A convicção dele dá força, não tem dinheiro no mundo que faria ele sair dali (Entrevistada 2).

Outros apoiadores inseriram mais sistematicamente a ideia da relação da existência do Santuário com uma relação muito próxima e muito própria com a cidade de Brasília. Todos de alguma maneira mencionaram essa relação, mas os pontos de vista a seguir nos oferecem bem a dimensão da relação a que as pessoas de certa maneira se referiram.

Para mim o Santuário é um ponto para gente repensar toda Brasília. A gente tem essa ideia que a cidade surgiu do nada, que aqui nunca existiram índios, que aqui era um local deserto. Para entender o Santuário tem que estudar a história de Brasília de novo e até a história da colonização do Brasil. Não foram os indígenas que vieram para cá. A cidade que está chegando está chegando à cima deles muito forte. Então o Santuário, significa repensar o modelo de Brasília, essa ideia modernista me pareceu muito europeia, para construir uma cidade nova tinha a cara de sei lá, Paris do século XV... Poxa, mas aqui antes, eu pensei, nunca existiu nada, não existiram indígenas, só transplantaram? Porque o indígena era coisa do passado para eles, eles não queriam uma cidade com indígenas vivendo, sei lá, sem eletricidade, né? O Santxiê é uma pessoa politizada e sentado na fogueira você tem uma aula com ele. Ele tem aprendizado de vida muito rico, ele sabe do mundo burocrático, jurídico, ele transita por mundos, ele consegue aglutinar muita gente. Com muitos interesses e o Santuário congrega isso (Entrevistado 6).

Defendo o Santuário como a mais importante e autêntica presença/manifestação /proposta de materialização de culturas indígenas brasileiras na Capital da República. [...] Associo o Santuário a essa "alteridade" da cidadania, de forma radical e elementar: nossos indígenas são primeiros-cidadãos, e o Santuário é mais que um lugar, nessa perspectiva; é um projeto de reconstrução de nossa identidade e do próprio papel de Brasília diante da cidadania brasileira. Localmente, deveria se transformar numa das entidades gestoras do "novo projeto ecológico e popular" desse Setor Noroeste. Fato Consumado pode ser Fato Transformado, apesar de todas as mentiras que fundamentam o irreversível e polêmico setor urbano (Entrevistado: Professor Frederico Flósculo).

4.1.7 Perspectivas de desfecho

Perguntei aos entrevistados o que eles esperavam como desfecho no caso do Santuário, o que eles esperavam ao fim do processo. Mesmo tendo consciência e muitos deles "sentido na pele", a desigualdade de forças contra as quais lutam e resistem com os índios, ele mantém em geral uma visão otimista tanto nesse caso específico quanto nas perspectivas futuras que essa situação venha a provocar.

Eu considero o Santuário vitorioso, vai está lá na cara do Noroeste como um símbolo que especulação imobiliária perdeu dessa vez. Dessa vez ela perdeu! É possível a gente ganhar de empreendimentos multimilionários, é possível. Mas eu acho que a vida deles não vai ser fácil (*dos índios*). Eu acho que vai ser uma coisa muito linda de se ver, ali no Noroeste, pertinho, um monte de mato, cerradão e não essas plantas plantadas aí das quadras, esses jardins *fake*, e os índios vivendo ao lado da ostentação máxima de Brasília. O sumo da especulação imobiliária de Brasília, um monte de apartamento pequeno, num lugar horrível, tudo apertado, vai engarrafar ali. Tudo caríssimo, de frente à outra galera que está vivendo ali na simplicidade, com seus trabalhos, plantando. Eu acho que vai ser um tapa na cara, uma coisa linda de se ter. Acho que em algum momento Brasília vai sacar que aquilo é massa de se ter. Que bom que a capital do Brasil tem um santuário indígena! E um santuário verdadeiro, não é um museu do índio, não é uma igreja do índio, que o Estado foi lá e deu para os índios. Os índios foram lá e fizeram por conta própria e está ali, logo ali. É uma coisa muito massa (Entrevistado 1).

Os apoiadores, cada um a sua maneira, com seus históricos pessoais, interesses, ações, ajudaram a alimentar o Santuário e a sua luta com questões e perspectivas maiores, que de certa maneira a questão em si já ensejava, mas que não parecia claro no início das demandas pelo reconhecimento da terra e da posterior resistência do Santuário. Acredito que a heterogeneidade das pessoas envolvidas nos ajuda a dimensionar a própria complexidade do caso etnográfico que é o Santuário dos Pajés e suas vicissitudes.

Muitas pessoas ajudaram na própria resistência física, de estarem junto com eles em momentos que polícia e empreiteiras invadiam o local. Colocaram-se em risco, juntamente com os índios, por uma causa que, como um dos entrevistados disse, em última instância não era deles. Eles tomaram para si essa questão e com isso ajudaram a eles e a outros a pensarem a própria cidade, a construção do bairro, de que maneira e em que circunstâncias políticas e administrativas ele foi desenvolvido. Ajudaram a desvelar quais interesses, quais os impactos desse bairro para a cidade, para o meio ambiente, para quem vive perto do local, para cidade como um todo, para o transporte público da cidade, o que contou nossa história local, e o que conta; como os órgãos de imprensa atuaram, como o governo local, suas empresas, a Funai, o Governo Federal agiram. Muitas questões foram alimentando e sendo alimentadas pela própria existência do Santuário dos Pajés, questões para repensar o passado, o presente e o próprio futuro da cidade.

Agora tem material para estudo, não tem mais simplesmente uma visão, só da imprensa, do governo, era só isso. Mas agora tem muita coisa documentada, espalhada e quem for pesquisar já vai ver outras coisas. Então eu fico feliz com isso. Para mostrar um lado, não se pode dizer que não houve índio em Brasília. Acho que esse foi um grande ganho vê os índios ali e um ganho para a história da cidade, abriu-se uma história totalmente fechada. Brasília estacionou na construção. Parou naquela ideia. Para muitos a história de Brasília acaba ali não se conta mais nada do que está acontecendo e o mérito dos movimentos que a gente participou, acho que foi esse, tentar contar a história do que está acontecendo e pensando para o futuro. Eu penso nisso (Entrevistado 6).

Não tenho a menor dúvida que o Santuário, uma vez definido, incluído, pode vir a ser o maior atrativo do próprio Setor Noroeste: sua melhor denúncia e sua melhor "confirmação", na medida em que a comunidade VERDADEIRAMENTE ecológica não está no projeto do urbanista Zimbres, mas na existência, no manejo do cerrado, no estilo de vida dos seres do Santuário. SEM o Santuário, o Setor Noroeste será tão medíocre e sem brilho, sem "ecologia" e beleza advinda da autenticidade (pois até seu projeto urbanístico gravita em torno de "Superquadras Estilizadas"), tão cafona quanto o Setor Sudoeste, seu irmão siamês. Seu futuro depende da decisão judicial final, fatal. Se imensa e favorável, se assegurar a gleba realmente devida a nosso movimento, poderemos ter um Santuário capaz de atrair a atenção do mundo para Brasília (Entrevistado: Professor Frederico Flósculo).

Essa parceria de índios e não índios nesse caso, em prol de uma questão indígena que está completamente conectada com outras dimensões da cidade e que ainda está em curso, coloca em xeque muitas práticas, ideias que já eram comuns no imaginário da população de Brasília. Ela nos tira da zona de conforto de imaginar que a história da cidade estava acaba, ou que todos

nós sabemos o suficiente sobre ela. Não conheço outro caso de pessoas que formaram uma rede tão diversa que pudessem cooperar em uma causa que conseguiu reunir aspectos que tocassem a todas essas pessoas e fizessem com que elas, seja na internet, seja no próprio Santuário, mudassem suas rotinas, tirassem tempo e dinheiro para defenderem algo que a cidade como um todo dava como certa, a saber a construção o bairro e a saída dos índios do local.

Essa rede em que uma pessoa acaba levando a outra, seja por contato direto, seja pela grande quantidade de informação e de contato que conseguiram reunir, fez com que fossem os envolvidos se tornassem mais flexíveis quanto à presença física dos índios no local e mesmo na internet. Embora todos pudessem ter seus interesses e vontades, se submeteram a uma demanda dos índios, para fazer com que eles conseguissem obter êxito. O processo todo ainda continua, a rede permanece em alerta aguardando os próximos movimentos do processo envolvendo o Santuário.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o presente trabalho tive a intenção de mostrar a relação entre o grupo indígena Tapuya Fulni-ô e a terra Santuário dos Pajés com a cidade de Brasília, relação essa que data da própria construção dessa cidade. Nesse sentido, voltei inicialmente minha atenção para a construção de Brasília, seus planos e objetivos dentro de um cenário político de crescimento e expansão tanto no plano econômico quanto na urbanização. A concepção de Brasília, criada a partir de interesses dos mais diversos, se utilizou de discursos pragmáticos que visavam à interiorização da capital, profetizada por Dom Bosco. Para isso, terras foram desapropriadas, projetos modernos (ou seja, nos moldes propostos por Le Corbusier e pela Carta de Atenas de 1933) e modernistas foram criados para dar um novo capítulo na história da Região Centro-Oeste e do Brasil. Migrantes de todo o país seguiram para a futura capital em busca de trabalho e novas perspectivas. Alguns desses migrantes eram oriundos da Região Nordeste, eram índios que buscavam alternativas de sobrevivência abandonando a fome e seca.

Pelo que os índios contam, não foram índios de uma só etnia e região que passaram pelos canteiros de construção da cidade. Os Fulni-ô, que vieram para a futura Brasília para trabalhar na construção civil, ao mesmo tempo em que construíram a capital, construíram para si um local para reza, cultos, pajelanças. Um santuário, onde enterraram seus mortos, onde plantaram, onde estabeleceram um ponto para que outros índios pudessem dançar, entoar seus cânticos, rezar quando para cá viessem ou quando estivessem apenas de passagem.

O lugar, ao longo do tempo, conseguiu se manter pela rede de parentes dos próprios índios e também por aliados. Desse modo, os índios manejaram a vegetação, "domesticaram" o cerrado, o incrementaram com outras plantas que utilizaram para comer, como plantas medicinais etc. Esse ambiente, essas pessoas mantiveram a existência do lugar desde então, até que a expansão urbana os encontrasse, e o poder local, repetindo muitas posturas e discursos que remontam a fases em que o Brasil também em desenvolvimento econômico e urbano, visse nos índios um empecilho ou um "entrave para o desenvolvimento", fadados a desaparecer no meio urbano e nas frentes de trabalho, como Darcy Ribeiro afirmou certa feita: "índios destribilizados" ou "os remanescentes tribais que ainda resistem ao avassalamento só têm significado como acontecimentos locais, imponderáveis" (RIBEIRO, 1986, p. 57).

O que aconteceu com os que vivem em Brasília e em muitos lugares do país, mais especificamente no Nordeste, objeto da observação de Ribeiro, citada anteriormente, foi que, além de todos estarem inseridos no mercado formal de trabalho, nenhum deles abandona suas práticas religiosas e suas tradições; pois, para as gerações posteriores, no caso dos Fulni-ô, a língua, os ritos e inclusive a continuidade na participação do ritual do Ouricuri, realizado anualmente na cidade de Águas Belas em Pernambuco, foram ensinados às gerações mais novas. Eles mantêm o etnônimo de Fulni-ô, acrescentam o Tapuya (ou Tapuia, ou outras variações), recriando parte da vida que tinham em suas aldeias de origem, mas também inserindo e recriando outros elementos, como o ecumenismo religioso.

A relação com a cidade de Brasília nunca foi fácil, mas foi tensionada e se tornou um conflito que acredito que nenhuma das partes imaginou. Os governantes locais começam a votar as alterações no Plano Diretor de Ordenamento Territorial da Cidade (PDOT), com o intuito de planejar, leiloar as terras para a expansão das novas cidades, regularizar condomínios e construir novos bairros. O que o poder local não imaginava era que, mesmo estando cientes da existência de índios no lugar onde planejavam construir um novo bairro, o Setor Noroeste, os índios resistissem e insistissem em ficar no local sob o discurso de que a terra deveria ser demarcada como Terra Indígena, pois se tratava de uma terra ocupada tradicionalmente por eles, ou seja, que era anterior à Constituição Federal de 1988. E que, além disso, conseguissem estabelecer uma grande rede de apoio para a demanda da permanência dos índios, para demarcação da terra e até mesmo contra a construção do bairro, que posteriormente foi se mostrando bem diferente das propagandas veiculadas que afirmavam ser o bairro uma “ecovila”, um “bairro verde”. Some-se a isso as irregularidades que a mídia local constantemente apontou – depósito de entulhos em locais irregulares, açoreamento dos córregos –, além da especulação imobiliária em toda a cidade pelos preços exorbitantes que são vendidos os imóveis. Os políticos que votaram o PDOT, assim como o então governador José Roberto Arruda e o vice-governador Paulo Octávio, foram protagonistas das denúncias no episódio conhecido como "Caixa de Pandora", todos eles os maiores interessados na construção do Setor Noroeste.

Os índios aqui assumiram uma postura protagonista, formaram uma grande rede de pessoas e organizações disposta a ajudá-los – os chamados de apoiadores – e fundaram a Associação Cultural Povos Indígenas (ACPI), enfrentando o poderio político e econômico local que estava apoiado por veículos de imprensa, como o *Correio Braziliense*, que colocava os

índios como oportunistas, jamais mostrando a história e tudo que estava por trás da permanência dos índios no local. A partir daí, o que vimos foi uma disputa muitas vezes desigual, em que o poder policial local foi usado contra índios e apoiadores, tentando pressioná-los a deixar o local.

Lançando mão dos elementos que construíram como tradicionais ao longo do tempo e que perpassam a todos que passarm pelo Santuário, os índios afirmam que não saem da terra por ela ser sagrada para eles e para os seus antepassados.

Interessante é 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 – parecia negar, por meio do poder local, a existência, a história, a permanência dos índios apenas por eles não comungarem da história, dos desígnios, dos projetos que os empreendedores tinham/têm para cidade. Os índios são vistos e tratados como invasores, como pessoas que não fazem parte da história da cidade, diferentemente do que é. Eles são parte da história de ontem da cidade, como também 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.

A parceria entre Estado e empresas tem gerado no Brasil uma insegurança tanto no que se refere à garantia dos direitos dos povos indígenas como também na garantia da integridade física dos índios. No Relatório do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) sobre Violência contra os Povos Indígenas no Brasil de 2011, observar-se o resultado desse tipo de parceria operando dentro do DF no artigo de Renato Santana:

No centro do poder nacional, a capital da República, um grupo composto por 20 famílias indígenas resiste à sanha das construtoras que pretendem erguer no território um condomínio de luxo, cujo metro quadrado configura entre os mais caros do país, chegando perto de R\$ 20 mil. Desde o começo da década de 1990 é reivindicada a demarcação de 50 hectares de terra indígena. A partir do segundo semestre de 2011 a violência passou a ser sistemática e com o respaldo da Polícia Militar, de empresas de segurança privada e do próprio Governo do Distrito Federal (GDF), por intermédio da Terracap (Companhia Imobiliária de Brasília). A razão principal da violência, outrora residual e agora intermitente, é o assédio das construtoras, que com os apartamentos vendidos não podem perder tempo, pois ele passou a ser contado pelos contratos de entrega sob pena de multa por dia de atraso (SANTANA, 2011, p. 20).

Na construção da cidade de Brasília, no reconhecimento da presença dos índios hoje em Brasília vemos elementos comuns. Vemos a necessidade de apagamento da parte de uma história para celebrarmos apenas a outra parte. Vemos uma mídia que exerceu um importante papel na

estigmatização e criminalização dos índios que moram no Santuário dos Pajés, mas que em momento algum conectou os escândalos da operação Caixa de Pandora à construção do bairro Setor Noroeste e mesmo as contínuas irregularidades que foram encontradas antes e durante sua construção. Mídia que tenta minimizar os problemas, mostrar como a permanência ou não dos índios se resolveria apenas com um acordo financeiro e dá como certa a construção do bairro. Vemos uma Funai inerte, que não toma iniciativa para proteger os índios e sua demanda, nem ao menos na garantia da sua integridade física, mas que fica em uma posição cômoda onde não afirma nem nega a presença dos índios, deixando-os alvos de toda sorte de ação policial.

Para a Funai, essa posição conservadora que ela teve e tem ao longo desse processo, mostra o quão problemática é a relação entre os indígenas e as demandas envolvendo a cidade, novos arranjos dos grupos étnicos e povos indígenas. Simplesmente aplicar uma "fórmula" certa e dada de que determinado grupo ocupa um território há mais de 100 anos, grupo que tem registros históricos, até arqueológicos, não é simples assim. Para uma Terra Indígena ser reconhecida, não é necessária que a ocupação seja antiga, pois muitos povos indígenas foram deslocados das suas terras pelo processo de colonização, relocados e remanejados, inclusive pela Funai.

Há que se lembrar do caso dos Tuxá da Bahia que viviam em Rodelas, em ilhas no Rio São Francisco, mas que, com a construção da barragem de Itaparica, foram deslocados para a nova cidade de Rodelas e para a cidade de Ibotirama. Em casos como o do Santuário, a Funai, acaba por negar a agência e o protagonismo dos indígenas em constituírem novos arranjos e organizações sociais, e acaba reiterando visões e preconceitos que não condizem com a realidade de várias populações indígenas no Brasil hoje, como os Guarani, que constantemente mudam de local e como tantos outros povos que certamente não estão mais no mesmo lugar.

Mostrei a relação entre a cidade de Brasília e o Santuário dos Pajés, foi de mostrar como as duas histórias estão imbricadas. Além disso, mostrei que temos na demanda pelo Santuário dos Pajés vários elementos que em si poderiam gerar outros estudos, como os laudos antropológicos feitos, a relação entre o poder local e a construção do bairro, os discursos e notícias oficiais sobre o bairro Setor Noroeste e um contradiscurso produzido pelos apoiadores do Santuário por meio de mídias alternativas. Mostrei a dificuldade do reconhecimento e da aceitação da existência de grupos indígenas em locais que a historiografia oficial não registrava tal presença; além da complicada relação entre a posição dos índios – o que eles querem e de

onde parte sua demanda a partir da ideia de um Santuário criado e mantido por eles por mais de 50 anos e a dificuldade – e a inércia da Funai e do poder local em ouvi-los, o qual nega a eles o direito legítimo de construção e reconstrução cultural, social e político que os grupos humanos têm, em benefício da construção do bairro Setor Noroeste, envolto em um discurso ecológico que ganha, segundo o poder local e a grande mídia, mais legitimidade que a demanda dos índios que estão tentando efetivar seus direitos constitucionais.

O que temos é o impasse entre o que é legítimo e o que é necessário (em um sentido utilitarista). De um lado, o Santuário, cujo espaço ao longo do tempo foi apropriado pelos índios, transformado e vivido como um santuário; e do outro lado, o bairro Setor Noroeste, criado a partir de escândalos, denúncias de fraude e corrupção, considerado legal e necessário, ao contrário do Santuário, pelo poder local.

As diferentes posturas dos dois lados (índios/apoiadores e poder local/Mídia) mostram a necessidade que o poder local tem de dominar, *invisibilizar*, deslegitimar e criminalizar os índios e sua presença no local enquanto há uma campanha de transformar um bairro que não é completamente legal em algo legítimo e politicamente correto. O que é sagrado e deve ser preservado para os índios é a moeda de troca para se ter um “bairro verde” para as camadas médias da cidade de Brasília.

O fato de os próprios índios, que historicamente sempre foram atores silenciados pelo poder e pelas políticas públicas, construírem aqui uma estratégia não só de sobrevivência como de resistência nos desafia a pensar nos limites da ação da Funai, a pensar nos casos dos índios que vivem nas cidades, a pensar em o que é ser tradicional em Brasília, uma cidade fundada em 1960. Qual a relação que a cidade quer e pode ter com índios? Pois a relação que os índios do Santuário querem ter com a cidade é clara, querem divulgar o local, fazer visitas guiadas para estudantes e comunidade, encontros acadêmicos, ser ponto de encontro de várias culturas indígenas. Eles têm uma postura muito aberta no que se refere à relação que querem manter com a sociedade de Brasília. Já Brasília, representada pelo poderio, ao menos no discurso oficial, usou sempre um tom acusatório, os colocando como oportunistas.

No entanto, nem todos compraram esses discursos, pois, a grande e heterogênea rede de apoiadores sobre a qual só dei uma breve ideia, é maior e mais diversa. Esses apoiadores compartilham com os índios uma ideia de uma cidade mais inclusiva, que respeite o que ainda resta de cerrado, que mantenha sua qualidade e espaços verdes ao invés de espaços construídos e

domesticados pelo “discurso verde”. Enfim, comungam de valores, que, mesmo sendo pessoas muito diferentes, acham interesse comuns materializados na existência do próprio Santuário, que segundo todos eles, não se move!

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rita Heloísa **O Diretório dos Índios**. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

ALVES, J. M.; R. GOMES A trajetória de mulheres lideranças políticas na Transamazônica-PA. In: **Anais do 36º Encontro Anual da Anpocs**. (2012). Disponível em: <http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=8011&Itemid=76>. Acesso em: 30 abr. 2013.

AMORIM, Leonardo José Borges de. **Por um direito socioambiental à cidade: o direito como mediador discursivo do controle social sobre a regulação administrativa do espaço urbano: análise do licenciamento ambiental do Setor Noroeste, Brasília**. vii, 86 f. Monografia (Bacharelado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília. 2012

AMORIM, Elaine, Teixeira de. **Lauda Pericial Antropológico**. 2012.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARRUTI, José Maurício Andion. **O reencantamento do mundo**. Dissertação (Mestrado) – Museu Nacional, MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 1996. Mimeo.

_____. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

A SAGRADA Terra Especulada – Luta contra o Setor Noroeste. Zé Furtado. Produtoras: Centro de Mídia Independente do DF e Coletivo Muruá. Documentário, cor, digital, Brasília, 70 min., 2011.

ATHIAS, Renato (org.). **Povos indígenas de Pernambuco: identidade, diversidade e conflito**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007.

BAINES, Stephen Grant. As chamadas "aldeias urbanas" ou índios na cidade. **Revista Brasil Indígena**, Brasília/DF, ano I, n. 7, nov./dez. 2001. Disponível em: www.funai.gov.br. Acesso em: 17 jul. 2012.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. Invenção ou Renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

BARTH, Fredrik. Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: **O guru: o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

_____. Etnicidade e o Conceito de Cultura, Antropolítica. **Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política**, Niterói, n. 1 (2. sem. 95), EdUFF, 2005.

BENDER, Rafael. **Marketing ambiental**: a importância das marcas ecológicas. Curitiba. TCC em Economia e Meio Ambiente, UFPR, 2011. Disponível em: <<http://dspace.c3sl.ufpr.br/dspace/bitstream/handle/1884/26895/BENDER,%20RAFAEL.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 17 jul. 2012.

BERTRAN, Paulo. **História da Terra e do Homem no Planalto Central Eco-história do Distrito Federal**. 2. ed. Brasília: Verano, 2000. Disponível em: <<http://www.paulobertran.com.br/bertran/index.php>>. Acesso em: 17 jul. 2012.

_____. **Identidades indígenas e ativismo político no Brasil**: depois da Constituição de 1988. Série Antropologia Vol. 418, Brasília: DAN/UnB, 2008.

BESSA FREIRE, J. R.; MALHEIROS, M. F. **Os Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010. Disponível em: <<http://www.taquiprati.com.br/arquivos/pdf/Aldeamentos2aedicao.pdf>>.

BRAYNER, Thais Nogueira. **Culturas e etnicidades em exposição**: os indígenas no imaginário dos visitantes da exposição "Índios: os Primeiros Brasileiros". Monografia (Conclusão de curso Ciências Sociais) Recife: Universidade Federal de Pernambuco, UFPE. (2008). Mimeo.

CAMPOS FILHO, Cândido Malta. **Cidades brasileiras**: seu controle ou o caos. São Paulo: Nobel, 1989.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Introdução a uma História Indígena. In: M. Carneiro da Cunha (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Fapesp/SMC/ Companhia das Letras, 2002.

CASARES, Adolfo Bioy. **Unos días en el Brasil (Diario de viaje)**. 1. ed. Buenos Aires: La Compañía de los Libros, 2010.

CASTELLS, Manuel. **A galáxia da internet**: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

COSTA, Lúcio. **Brasília revisitada 1985/1887**. Disponível em: <<http://www.jobim.org>>. Acesso em: 5 dez. 2012.

CUNHA, Leonardo Campos Mendes da. **Toré – da aldeia para a cidade**: música e territorialidade indígena na grande Salvador. Dissertação (Mestrado em Música – Etnomusicologia) – Salvador, UFBA, 2008. Mimeo.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria do Rosário. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, M. Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP/SMC/Companhia das Letras, 1992.

DANTAS, Mariana Albuquerque. **Dinâmica social e estratégias indígenas**: disputas e alianças no aldeamento do Ipanema, em Águas Belas, Pernambuco (1860-1920). Dissertação (Mestrado em História) – Niterói, UFF, 2010. Mimeo.

DITADURA da Especulação Direção: Zé Furtado. Produtoras: Centro de Mídia Independente do DF e Coletivo Muruá. Documentário, cor, digital, Brasília, 10min. 20, 2012.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELLER, Jack David. **Introducing Anthropology of Religion**: Culture to the Ultimate. New York & London: Routledge -Taylor & Francis Group, 2007.

EPSTEIN, David. G. **Brasília, Plan and Reality**: a study of planned and Spontaneous urbans development. Berkeley: University of California Press, 1973.

FARIAS, Darcy Dornelas de. **Terras no Distrito Federal**: experiências com desapropriações em Goiás (1955-1958). Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, 2006. Mimeo.

FERRET, Ricardo L. O estado, a questão territorial e as bases de implantação de Brasília. In: PAVIANI, A. (Org.). **Brasília, ideologia e realidade**: espaço urbano em questão. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010.

FURTADO, Celso. **O Mito do Desenvolvimento Econômico**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: EDUSF, 2005.

GEERTZ, Clifford. **Interpretação das Culturas**. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Espaço de representação e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso. In: Ra'E G. A. **O Espaço Geográfico em Análise**. Vol. 3. Curitiba: UFPR, 1999.

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos sociais: espaços de educação não-formal da sociedade civil**. Disponível em <<http://noticias.universia.com.br/destaque/noticia/2004/04/02/519734/movimentos-sociais-espacos-educao-no-formal-da-sociedade-civil-PRINTABLE.html>>. Acesso em 15 de maio de 2013.

GOMIDE, Maria Lucia Cereda. **Território no mundo A'uwe Xavante**. 2011. In: CONFFINS. nº 11. Disponível em: <<http://confins.revues.org/6888#ftn3>>. Acesso em: 30 abr. 2013.

GONÇALVES, J. C. **A especulação imobiliária na formação de loteamentos urbanos**: um estudo de caso. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Econômico, Espaço e Meio Ambiente) – Campinas, Instituto de Economia Unicamp, 2002. Mimeo.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Etnogênese e “regime de índio” na Serra do Umã. In: PACHECO de OLIVEIRA, João (Org.). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

_____. As múltiplas incertezas do Toré. In: GRÜNEWALD, R. (Org.). **Toré**: Regime Encantado dos índios do Nordeste. Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 2005.

HAESBAERT, Rogério **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade**. Porto Alegre. 2004. Disponível em: <<http://www6.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>>.

HALL, Stuart **A Identidade Cultural na pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HARVEY, David. **A produção capitalista do espaço**. São Paulo: Anablume, 2005.

HERNÁNDEZ DIAZ, Jorge. **Os Fulniô**: relações interétnicas e de classe em Águas Belas. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Brasília, UnB, 1983. Mimeo.

HOBSBAWN, Eric. Introdução: a Invenção das Tradições. In: HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

HOHENTHAL JR., W. D. As Tribos Indígenas do Médio e Baixo São Francisco. **Revista do Museu Paulista** (nova série), XII, 1960.

_____. The General Characteristics of Indian Cultures in the Rio São Francisco Valley. **Revista do Museu Paulista** (nova série), XII, 1960.

HOLSTON, James. **A cidade modernista**: uma crítica de Brasília e sua utopia. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. de A. **Fundamentos de Metodologia Científica**. São Paulo: Atlas, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Vol. II. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro editora, 1993.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade (2002). Brasília. Série Antropologia 322. DAN/UnB.

LOWIE, Robert. "The Cariri"; "The Pancararu"; "The Tarairio". In J. Steward (org.), **Handbook of South American Indians**. Bulletin of the Bureau of American Ethnology, 143(1), 1946.

MACHADO, Almiros M. **De Direito indigenista a Direitos indígenas**: desdobramento da arte do enfrentamento. Dissertação (Mestrado em Direito) – Belém: Universidade Federal do Pará, 2009. Mimeo.

MAGALHÃES, Frederico Flávio. **Terra Indígena Bananal**: territorialização tapuya e materialização da presença indígena em Brasília. Monografia de Especialização em Desenvolvimento Sustentável. – Brasília, CDS/UnB, 2009. Mimeo.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em antropologia urbana**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

MATOS, Marcos Paulo Santa Rosa. Famílias desagregadas sobre a terra ressequida: indústria da seca e deslocamentos familiares no nordeste do Brasil. In: Nômadas. **Revista Crítica de Ciências Sociais y Jurídicas**. Núm. Especial: América Latina. Universidad Complutense de Madrid, 2012. Disponível em: <<http://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/viewFile/41773/39806>> Acesso em: 15 de março de 2013.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da magia. In: **Sociologia e Antropologia** V. I. São Paulo: EPU/EDUSP, [1902-1903] (1974).

MÉTRAUX, Alfred. "The Fulniô"; "The Tremembé"; "The Puri-Coroado Linguistic Family". In: STEWARD, J. (org.). **Handbook of South American Indians**. Bulletin of the Bureau of American Ethnology. 143(1), 1946.

_____; NIMUENDAJU, Curt. "The Mashacali, Patashó and Malati Linguistic Families". In STEWARD, J. (org.), **Handbook of South American Indians**. Bulletin of the Bureau of American Ethnology, 143(1), 1946.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, Tapuias e Historiadores**: Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese de Livre Docência apresentada ao Departamento de Antropologia da Unicamp. – Campinas, 2001. Mimeo.

NOGUEIRA, R.H.P.; GODOI, N. R de A. **Para uma tentativa de reconstrução do conceito jurídico de especulação imobiliária**. S/d. Disponível em: <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=2ecd2bd94734e5dd>>. Acesso em: 2 maio 2013.

OLIVEIRA, J. Pacheco de (org.). **Indigenismo e Territorialização**. Rio de Janeiro: ContraCapa, 1988.

_____. **Ensaio de Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro, UFRJ, 1999.

_____. Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação Colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. 2. ed., Rio de Janeiro: ContraCapa, 2004.

_____; MOREIRA SANTOS, A. F. **Reconhecimento Étnico em Exame**: dois Estudos sobre os Caxixó. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2003.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de; PEREIRA, Levi M; BARRETO L. S. Laudo Antropológico Referente à diligência técnica realizada em parte da área da antiga Fazenda Bananal, também conhecida como Santuário dos Pajés, localizada na cidade de Brasília, Distrito Federal. Brasil. Dourados, 2011. Mimeo.

OLIVEIRA, Paulo Celso. **Gestão territorial indígena**: estudo comparado da legislação indigenista do Brasil, Colômbia, Equador e Panamá. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Direito Econômico e Social. – PUC-PR. Paraná, 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1976.

_____. **O processo de assimilação dos Terena**. Edição Museu Nacional, Série Livros I. Rio de Janeiro, 1960.

_____. **Urbanização e Tribalismo**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1968.

OSSAMI de MOURA, Marlene Castro. **Os Tapuios do Carretão**: etnogênese de um grupo indígena do Estado de Goiás. Goiânia: UCG, 2008.

MOURA, Cristina Patriota de. **Condomínios no Brasil Central**: Expansão urbana e antropologia. Brasília: Letras Livres – Editora Universidade de Brasília, 2012.

PAVIANI, Aldo. A construção injusta do espaço urbano. In: PAVIANI, Aldo (org.). **A Conquista da Cidade**: Movimentos populares em Brasília. Brasília: Ed. de Brasília, p. 115-141, 1991.

_____. Demandas sociais e ocupação do espaço urbano: O caso de Brasília, DF. **Cadernos MetrÓpole 21**. 1º semestre, 2009.

PELUSO. M. L. Brasília: da cidade mitificada à cidade administrativa. In: **Anais do VII Seminário de Historiografia da Cidade e do Urbanismo**. v. 1., Salvador. 2003, p. 38.

PENHAVEL, Pedro Felix Carmo. **Urbanização por expropriação**: O caso do Setor Noroeste (Brasília-DF). Dissertação (Mestrado em Sociologia) – UFG, Goiânia, 2013. Mimeo.

PEREIRA, Ana Karina. **Fragmentação, Poder de Veto e Accountability na Gestão Ambiental**: o caso do Distrito Federal. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade de Brasília, 2010.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

PINTO, Estêvão. **Etnologia Brasileira (Fulni-ô – Os Últimos Tapuias)**. Coleção Brasileira, v. 5. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1956.

POMPA, Cristina. **Religião como Tradução: Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial**. São Paulo: EDUSC, 2003.

QUIRINO, Eliana Gomes. **Memória e cultura: os Fulni-ô afirmando identidade étnica**. Natal. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFRN. Natal, 2006. Mimeo.

RAMOS, Alcida. **Indigenism: Ethnic Politics in Brazil**. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.

REESINK, Edwin. O Segredo do Sagrado: o toré entre os índios do Nordeste. In: ALMEIDA, LS.; GALINDO, M.; ELIAS, J.L. (orgs.). **Índios no Nordeste: temas e Problemas 2**. Maceió: EDUFAL, 2000.

REIS JR., Reinaldo de Lima. **Cidade, Trabalho e Memória: os trabalhadores da construção de Brasília (1956-1960)**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – PUC/MG, Belo Horizonte, 2008. Mimeo.

RIBEIRO, Darcy. Os Índios do Nordeste. In: **Os Índios e a Civilização**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

RIBEIRO, Gustavo Lins. **O Capital da esperança: Brasília - Estudo sobre uma grande obra da construção civil**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, 1980. Mimeo.

SABAG, Juliana Albuquerque Abe. **Brasília 50 anos: do urbanismo moderno ao planejamento estratégico**. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – UnB, Brasília, 2012. Mimeo.

SALOMÃO, Ricardo D. B. **O impacto da Barragem de Itaparica entre os Tuxá: “enfraquecimento da força” e estratégias de resistência**. Trabalho apresentado na Reunião de Antropologia do Mercosul, 2009.

SAMAPAILO SILVA, Orlando. **Tuxá: Índios do Nordeste**. São Paulo: Annablume, 1997.

SANTOS, Marcos Antonio dos. **Brasília e o Tombamento: Patrimônio e Especulação na Cidade Modernista**, (s/d).

SANTOS, Milton. **A Urbanização Brasileira**. 5.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

SAQUET, Marco Aurélio. Proposições para estudos territoriais. **Revista GEOgrafia**. Ano VIII, n. 15, 2006.

SCHERER-WARREN, Ilse. Das mobilizações às redes de movimentos sociais. **Revista Sociedade e Estado**. Brasília, v. 21, 2006.

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. Monografia (Comunicação Social/Jornalismo) – UnB, Brasília, 2009. Mimeo.

SILVA, Cristhian Teófilo da. **Borges, Belino e Bento**: A fala ritual entre os tapuios de Goiás. 1. ed. v. 01. São Paulo: Annablume, 2002.

_____. **Cativando Maíra**: A sobrevivência dos índios Avá-Canoeiro no Alto Rio Tocantins. 1. ed. v. 1. São Paulo/Goiânia: Annablume/Editora da PUC-Goiás, 2010.

SILVA, Rafael Moreira Serra da. **O Plano dos Brancos**: Brasília e a Marcha para o Setor Noroeste. Monografia (Ciências Sociais – Antropologia) – UnB, Brasília, 2011. Mimeo

_____; CREVELS, C. E no começo era o ermo? O passado ainda presente da colonização de Brasília. **Tempus – Actas de Saúde Coletiva**. Brasília. v.6, n.1, 2012.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. **Um Grande Cerco de Paz**. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, Vozes, 1995.

VELHO, Gilberto. Antropologia Urbana: interdisciplinaridade e fronteiras do conhecimento. In: **Mana** 17(1). 2011, pp. 161-185.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Tradução de Regis Barbosa. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994, pp. 266-303.

WOLF, Eric. **Europa y la gente sin Historia**. 2. ed., México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

APÊNDICE A – QUESTIONÁRIO AOS APOIADORES DO SANTUÁRIO

Perguntas das entrevistas com os apoiadores:

1. - Como você soube do santuário dos pajés?
2. - Você antes do santuário já conhecia ou apoiava alguma outra causa envolvendo questões indígenas?
3. - Por que decidiu apoiar a causa deles? Quando você resolveu participar já havia muita gente articulada no apoio ao santuário?
4. - Você participa de forma mais engajada de outros movimentos sociais? Qual a relação que eles têm com a luta no Santuário, por exemplo?
5. - Como vocês organizam a presença e maior atuação no santuário?
6. - Para você, o que o Santuário representa?
7. - Você se considera "apoiador" do Santuário? Qual o papel do apoiador do Santuário?
8. - Como é sua relação com os demais apoiadores do Santuário?
9. - O que você espera dessa rede de apoiadores? O que acham que os índios esperam de vocês?
10. - Como você vê a trajetória, o histórico das lutas pela manutenção do Santuário até agora?
11. - Você vê a diferença na atuação dos apoiadores do Santuário de militantes de forma geral?
12. - Como você vê a atuação de órgãos como a imprensa, a Funai (a demora e a omissão da Funai no caso), o MP, o governo local, e os moradores das redondezas, as empreiteiras no caso do Santuário?
13. - Você acha que o poder local e as empreiteiras esperavam encontrar uma resistência como a encontrou no Santuário?
14. - Mesmo com as denúncias de irregularidades ambientais e até mesmo o leilão de terras públicas inicial que daria origem ao bairro, o noroeste está se tornando uma realidade, com muitos prédio já construídos, como você acha que será a relação dos moradores do novo bairro e do santuário, você acredita que será possível essa convivência?
15. - Você acha que as pessoas que compraram apartamentos no noroeste estão comprando a ideia do bairro verde?
16. - Pensando na Asa norte, e na cidade como um todo qual o impacto que uma obra como essas tem?
17. - O que você espera como desfecho da situação como um todo?

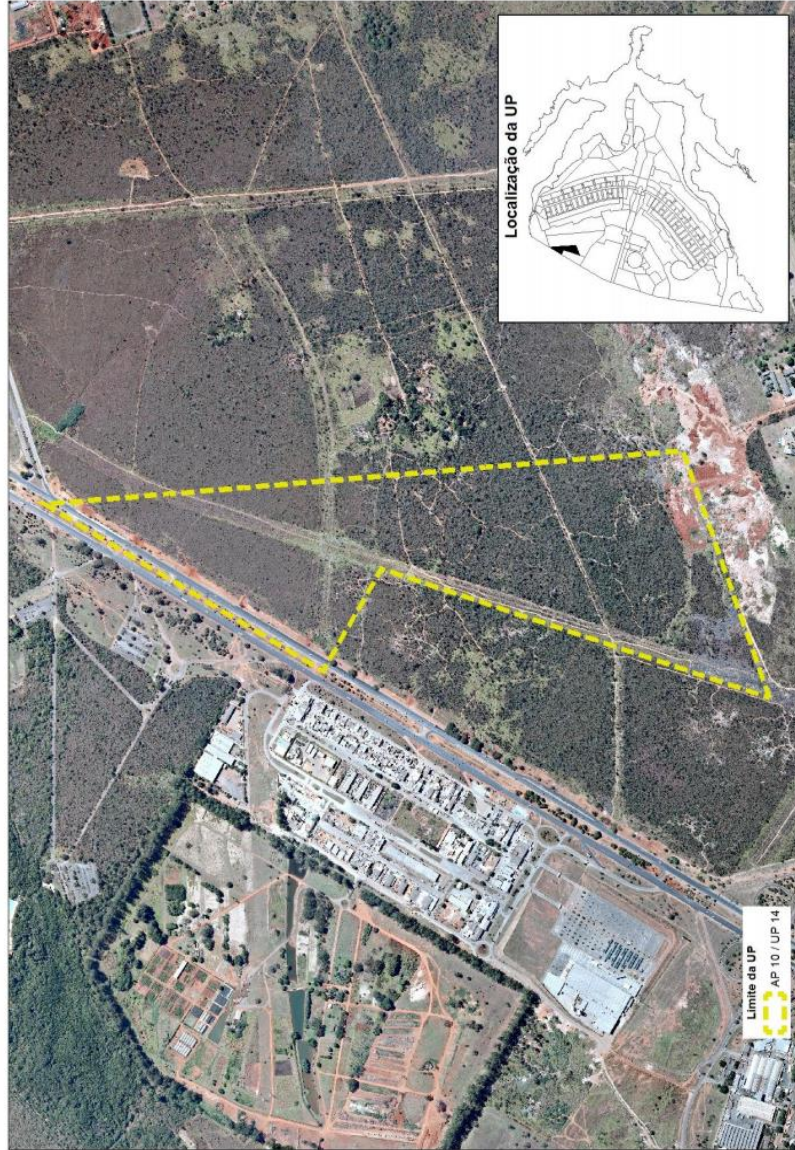
ANEXO A – DADOS DA IMAGEM DE SATÉLITE DO MAPA Nº 3.3

<p>- MARCO FUNAI 01 (Utm-W 187177.57 e Utm-S 8256643.16) e MARCO FUNAI 02 (Utm-W 188192.42 e Utm-S 8256643.09): delimitam a porção norte da área pretendida, de acordo com medições realizadas pela FUNAI, em estudos realizados no ano de 2003.</p>
<p>- MARCO 01 (Utm-W 187015.54 e Utm-S 8256133.78): delimita a porção sudoeste da área pretendida, havendo, nesta porção, um antigo cemitério Timbira, ponto de interesse histórico e arqueológico ainda não estudado.</p>
<p>- MARCO 2 (Utm-W 187524.00 e Utm-S 8256684.00), MARCO 3 (Utm-W 187622.00 e Utm-S 8256688.00) e MARCO 4 (Utm-W 187626.58 e Utm-S 8256655.63): encontram-se aproximadamente na metade da linha que delimita a porção norte da área pretendida e correspondem à localização da roça do indígena Towê Tapuya</p>
<p>- MARCO 3, à casa da indígena Suiane (filha de Towê Tapuya) e ao Santuário dos Pajés</p>
<p>- MARCO 4, compondo o centro de convivência da comunidade.</p>
<p>- MARCO 5 (Utm-W 188238.00 e Utm-S 8256362.00): delimita a porção sudeste da área pretendida, havendo, em seus arredores, sinais de sambaquis dos antigos indígenas Bororos, indiciando uma ocupação pretérita ainda não estudada, apesar de seu interesse histórico-cultural e arqueológico.</p>

Fonte: Magalhães (2009 , p.12) e Ação Civil Pública nº 1.16.000.000301/2008-83 (2008, p.16).

ANEXO B – MAPAS SETOR NOROESTE DA EMPLAVI

PLANILHA DE PARÂMETROS URBANÍSTICOS E DE PRESERVAÇÃO		ESCALA PREDOMINANTE: BUCÓLICA-	PURP 69
AP 10	UP 14		



A – ATRIBUTOS DE CONFIGURAÇÃO URBANA:		Folha 2 / 5
AP 10	UP 14	

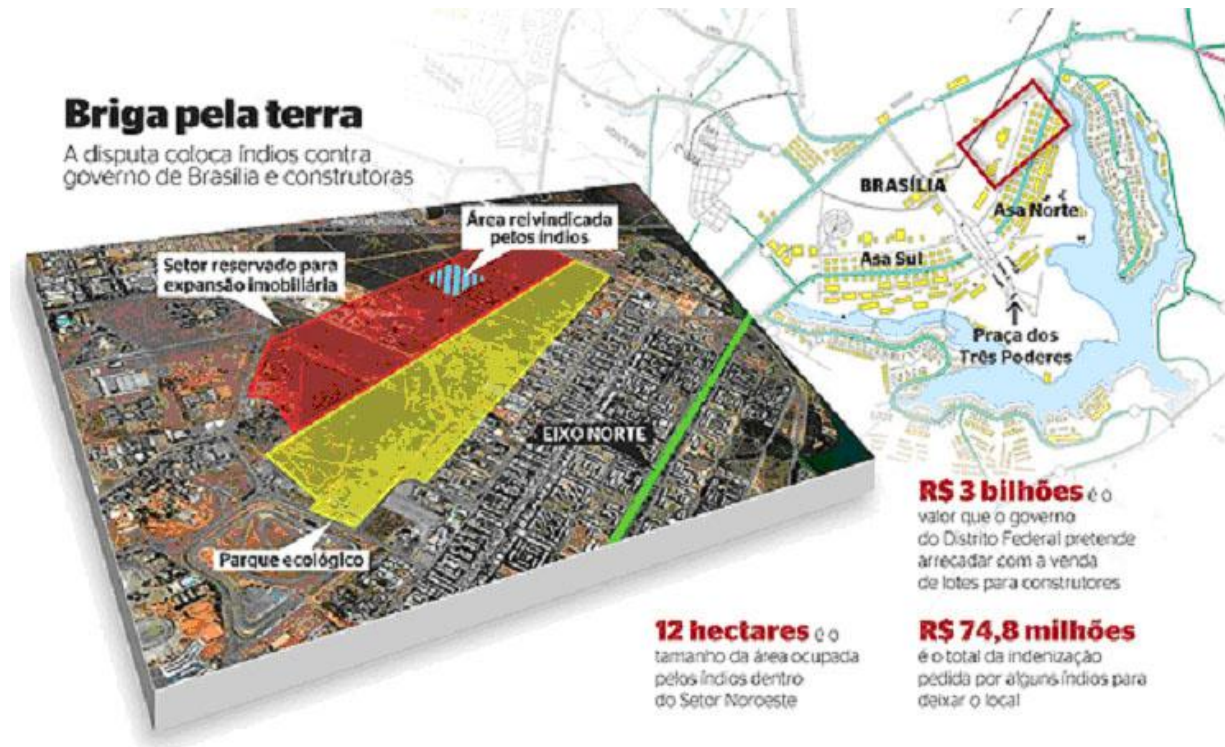
ANEXO C – ARIE CRULS – EMPLAVI



ANEXO D – PILOTIS - MAPA DA BRASAL



ANEXO E – IMAGEM VEICULADA PELO *CORREIO BRAZILIENSE* E TAMBÉM UTILIZADA PELA EMPLAVI



**ANEXO F – MAPA DA ÁREA DO SANTUÁRIO E DO SETOR NOROESTE
OBTIDA NO SITE DO SANTUÁRIO DOS PAJÉS**



**ANEXO G – LOGOTIPO DO MOVIMENTO DE APOIADORES DO
SANTUÁRIO DOS PAJÉS**

**DIGA NÃO AO SETOR
NOROESTE**



ANEXO H – PROPAGANDA DO SETOR NOROESTE

Licitação 10/2009 edital

TERRACAP
Agência de Desenvolvimento do Distrito Federal

DISTRIBUIÇÃO
Peque o seu
GRÁTUA

 **NOROESTE**
DIFERENTE POR NATUREZA

*30 novas projeções
no primeiro bairro
ecológico do Brasil*



caução até
23
setembro

proposta dia
24
setembro

E mais 170 lotes em:
ÁGUAS CLARAS - BRASÍLIA - GUARÁ - CEILÂNDIA - GAMA - PLANALTINA - RECANTO DAS EMAS
RIACHO FUNDO - SAMAMBAIA - SANTA MARIA - SOBRADINHO - TAQUARI - JARDIM BOTÂNICO - TAGUATINGA.

Se você quer adquirir algum lote da Terracap, basta solicitar à Gerência de Comercialização para incluí-lo no edital de licitação. É simples, fácil, sem intermediário e de graça.

ATENÇÃO: A LICITAÇÃO COMEÇA ÀS 9 HORAS COM O RECEBIMENTO DAS PROPOSTAS NO AUDITÓRIO DA TERRACAP, ATRÁS DO PALÁCIO DO BURITI.
0800 61 2007 / (61) 3342.2333 / 3342.2305 / 3342.1825 / Fax: (61) 3342.2022 - SAM Bloco F - atrás do anexo do Palácio do Buriti - www.terracap.df.gov.br

ANEXO I – IMAGENS DO ÍNDIO GUAJAJARA ARAJU SAPETI RETIRADO DO SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL NA VOTAÇÃO SOBRE COTAS.

Fonte da imagem:
: <http://www.vozdoacre.com/portal/04/stf-aprova-cotas-raciais-para-negros-e-expulsa-indio-do-plenario/>



Fonte da imagem:<http://blogs.estadao.com.br/radar-politico/2012/04/26/indio-tumultua-sessao-do-stf-e-e-expulso/>



Fonte da imagem:
<http://www.verdadegospel.com/unanime-e-polemico-stf-aprova-cotas-raciais-em-universidades/>

ANEXO J – NOTA DA ABA SOBRE O LAUDO REALIZADO NO SANTUÁRIO DOS PAJÉS

A proteção dos direitos indígenas no Santuário dos Pajés, em Brasília-DF: Laudo entregue a FUNAI por antropólogos indicados pela ABA esclarece a questão

18/10/2011

Diante dos acontecimentos repercutidos na sociedade brasiliense e na imprensa nacional sobre a invasão da terra indígena Bananal ou Santuário dos Pajés, localizada no Plano Piloto da Capital Federal, o que tem acarretado na destruição do cerrado e em violência física contra indígenas e seus simpatizantes, a Comissão de Assuntos Indígenas (CAI) da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) vem a público alertar para a urgência da identificação, delimitação, demarcação e proteção da área, e prestar os seguintes esclarecimentos:

Por solicitação da FUNAI, a ABA indicou dois experientes antropólogos para a elaboração do laudo antropológico sobre a área, cujos nomes foram previamente referendados por lideranças da comunidade indígena do Santuário dos Pajés, onde vivem famílias Fulni-ô, Kariri Xocó e Tuxá, oriundas do Nordeste do país. São eles: Prof. Dr. Jorge Eremites de Oliveira (coordenador) e Prof. Dr. Levi Marques Pereira (colaborador), ambos docentes da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), sediada em Mato Grosso do Sul, onde atuam nos programas de pós-graduação em Antropologia e História, tendo participado da produção de diversos laudos administrativos e judiciais sobre terras indígenas naquele estado, todos aprovados pelo órgão indigenista oficial.

O estudo intitulado Laudo antropológico referente à diligência técnica realizada em parte da área da antiga Fazenda Bananal, também conhecida como Santuário dos Pajés, localizada na cidade Brasília, Distrito Federal, Brasil, concluído sob a coordenação do antropólogo Prof. Dr. Jorge Eremites de Oliveira, foi entregue no início de setembro de 2011 a servidores da FUNAI em Brasília, a antropólogos do Ministério Público Federal (MPF) e a lideranças da comunidade indígena do Santuário dos Pajés. Mais recentemente, no dia 13/10/2011, foi entregue uma nota complementar com medições da terra indígena à Presidência da FUNAI, MPF e lideranças do Santuário dos Pajés.

O Laudo concluído atesta de maneira clara, objetiva e consistente que se trata de terra tradicionalmente ocupada por comunidade indígena, cuja extensão é de, pelo menos, 50,91 hectares. Atesta que a ocupação indígena no Santuário dos Pajés remonta a fins da década de 1950, quando ali chegaram indígenas da etnia Fulni-ô, provenientes de Águas Belas,

Pernambuco, e iniciaram o processo de ocupação da área. Posteriormente, a partir da década de 1970, famílias Tuxá e Fulni-ô estabeleceram moradia permanente no lugar e ali passaram a constituir uma comunidade multiétnica, com fortes vínculos de tradicionalidade com a terra e participantes de uma complexa rede de relações sociais. Mais tarde somaram-se a elas famílias Kariri Xocó. Um Processo da FUNAI no qual constavam importantes documentos para o esclarecimento dos fatos, inclusive procedimentos oficiais para a regularização da área, sob Nº 1.607/1996, desapareceu de dentro do próprio órgão indigenista.

Nos últimos anos, parte da área tem sofrido impactos negativos diretos pelas obras do Projeto Imobiliário Setor Noroeste, sob a responsabilidade da empresa Terracap, cujo licenciamento ambiental ocorreu sem o necessário estudo do componente indígena local. Além disso, tem sido registrada a destruição da área de preservação ambiental e o uso da violência física contra membros das famílias indígenas e seus apoiadores, bem como prejuízos às suas moradias e demais benfeitorias, conforme divulgado pela imprensa nacional.

É urgente que a FUNAI constitua um Grupo de Trabalho para proceder aos estudos necessários à identificação, delimitação e demarcação da terra indígena, em conformidade com a lei. Isso é necessário que a Justiça faça jus ao próprio nome e proíba a continuidade das obras, solicitando a retirada das construtoras da área e apurando as violações aos direitos humanos, indígenas e ambientais que têm sido amplamente divulgadas nos meios de comunicação.

A morosidade da FUNAI em tomar as providências para assegurar os direitos territoriais, inclusive no que se refere à entrega formal do laudo à Justiça, tem aumentado a situação de vulnerabilidade e causado grandes prejuízos àquela comunidade indígena e à conservação ambiental do lugar. Tal postura favorece os setores ligados à especulação imobiliária em Brasília e seus aliados políticos, inclusive pessoas ligadas a conhecidos esquemas de corrupção no Distrito Federal e segmentos da imprensa a elas vinculados, os quais seguidamente distorcem e manipulam os fatos a favor de seus patrocinadores.

Rio de Janeiro, 18 de outubro de 2011.

João Pacheco de Oliveira

Coordenador da Comissão de Assuntos Indígenas/ABA

ANEXO K – IMAGENS DOS EVENTOS PROMOVIDOS NO SANTUÁRIO DOS PAJÉS



Herbário do Pajé Santxiê



I Jornada Arqueológica Tribal do Planalto Central de 27 a 29 de junho de 2008.

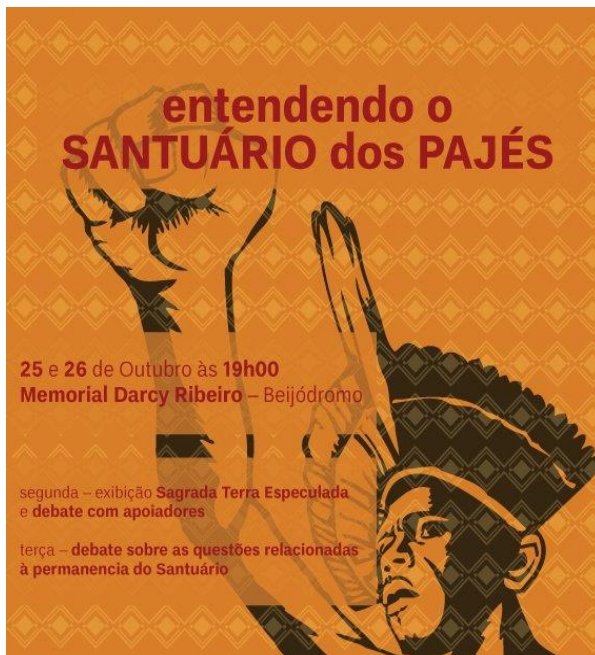
Imagens disponíveis <http://jornadatribal.blogspot.com.br/>



DATA – 20/11/2011
 9:00 HORAS – AMBULATÓRIO DE CURA
 REIKI, MASSAGENS, MEDITAÇÃO, SONS, CRISTAIS E
 OUTROS
 14:00 HORAS - OFICINAS
 FILTRO DOS SONHOS (levar cipós,
 sementes, linhas, penas, sonhos ...)
 ALIMENTAÇÃO PARA A CURA
 LOCAL: SANTUÁRIO DOS PAJÉS
 ESPAÇO ABERTO
 OBS: O DIA DE CURA ESTÁ ABERTO PARA QUEM
 QUISER OFERECER UMA ATIVIDADE, É SÓ ENTRAR
 EM CONTATO COM OS ORGANIZADORES.



Projeto de visita guiada ao Santuário - 2010.



Imagens dos dois eventos promovidos por índios e apoiadores na UnB para divulgar o Filme: "Sagrada Terra Especulada" e debate sobre a situação do Santuário dos Pajés.

APROVEITAMENTO ALIMENTAR DE FRUTOS DO CERRADO

Dia 06 de novembro, domingo, imperdível curso de Aproveitamento alimentar de frutos do Cerrado no Santuário dos Pajés com o engenheiro agrônomo José Horlando. Requisitado Brasil a fora, teremos a oportunidade de estar com ele durante todo o dia do domingo no Santuário dos Pajés, a começar pela manhã com a produção do café da manhã e as demais refeições do dia, tudo com um toque e sabor do Cerrado. Vamos prestigiar com a nossa presença e fortalecer a proteção ao Cerrado e indígenas ameaçados pelas Construtoras e o poder do Capital.

A voz do povo é a voz de Deus, então vamos dizer com autoridade, que queremos o Cerrado aqui, e também a presença dos Indígenas que tanto têm a nos ensinar.

Apoio: Santuário dos Pajés,
Sindicato Nacional de Pesquisa Agropecuária - SINPAF
Associação de Empregados da Empresa Cenargen - AEE
Realização: Nadi Rabelo, Artur Sinimbu, Francisco Delano



*"Yha tokhetha malti herinke yowa yha kha knaphneka
ywatki ywate y-a-sete yha-toá maltilya"*
(idioma Yhatsalé)

"Os ancestrais estão te chamando para o Cerimonial do espírito do milho do Planalto Central."

Convite Toré do Milho Maltilya \ Awati

Convidamos Vossa Excelência para participar do Cerimonial do Espírito do Milho no "Santuário Sagrado dos Pajés"-Terra indígena tradicional da Comunidade Tapuya/Fulni-Ô. Ocasião em que celebramos, reverenciamos e agradecemos a tradição dos nossos ancestrais do Planalto Central, seus ensinamentos e o conhecimento do espírito do milho transmitido pelos códigos elementais da mãe terra e expandidos por muitos povos indígenas da América.



Venham conhecer a força da tradição tapuya no "Santuário Sagrado dos Pajés", Terra Indígena Tradicional, Centro Cerimonial e Espiritual.

Venha saber por que nós povos indígenas mantemos nosso apego a mãe terra e celebramos orgulhosamente nossa raiz onde se conecta nossa vida, nosso passado e nossa resistência como povos histórico-originais. Venha ver, ouvir e respeitar a força sagrada da terra no espírito do milho: vida, verdade, alegria, esforço e justiça, respirando o ar sagrado de nossa terra tapuya, o saber conservado na sabedoria e na cultura da nossa comunidade. Nossa luta pela terra, o cerrado e nossas tradições.

Comunidade Tapuya/Fulni-Ô
Santuário Sagrado dos Pajés



Santuário Sagrado dos Pajés Comunidade Tapuya/Fulni-Ô

Terra Indígena Tradicional,
Centro Cerimonial e Espiritual,
Patrimônio Cultural indígena.

Programação:

- 10:00 Recepção dos convidados
- 10:30 A Visão indígena dos alimentos da Terra Mãe
- 11:00 Consagração do espírito do milho e dos espíritos ancestrais do Planalto Central no Santuário dos Pajés e Ritual do Toré do Milho
- 11:45 Caxiri na Cuiá e Comidas indígenas tradicionais de Milho
- 12:45 Encerramento - Círculo Sagrado e Palavras Finais

* Amostra de Artesanato indígena e de plantas medicinais

Local: Terra Indígena Santuário dos Pajés, acesso pelo biólogo Leonardo do Vinel (estacionamento) 925 norte, área noroeste de Brasília.

"Respeitar a vida porque tudo é sagrado"

www.santuariodospajes.blogspot.com
santuariodospajes@gmail.com

Maltilya/Awati Toré do Milho



Terra Indígena
Santuário Sagrado dos Pajés

Sábado 14 Maio 2011

Imagens do convite para o Toré do Milho realizado no Santuário.

II Jornada Tribal de Arqueologia e História Indígena "Santuário Sagrado dos Pajés" Comunidade Tapuya/Fulni-ô



Perceção Poeta do Bissau, Formosa



Altiplano Cósmico Índio:
Espírito das Águas e sonho Ancestral Tapuya da Libertade.
Ocupações, Rotas, Evoluções, Colonialismo, Resistências, Identidades e Direitos.

12, 13 e 14 de Agosto

Local: Terra indígena Santuário Sagrado dos Pajés
"Centro Cerimonial e Espiritual
Patrimônio Cultural Indígena"
(setor noroeste de Brasília)

Informação e Inscrições:

jornadearqueologia@gmail.com
www.jornadasantuariodospajes.blogspot.com





Imagens da II Jornada Tribal de Arqueologia e História Indígena.

Disponível em <<http://jornadasantuariodospajes.blogspot.com.br/p/i-jornada-tribal-de-arqueologia-2008.html>>.

Arquivo de Tereza Mourão.