



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – IH  
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA – GEA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

**PEDRO THOMÉ QUINTÃO QUEIROZ**

**PATRIMÔNIO-TERRITORIAL INDÍGENA NA URBANIZAÇÃO DE  
BRASÍLIA E NO SANTUÁRIO SAGRADO DOS PAJÉS.  
CONTEXTO LATINO-AMERICANO.**

BRASÍLIA, DF

2021

### Ficha Catalográfica

QUEIROZ, Pedro Thomé Quintão

Patrimônio-territorial indígena na urbanização de Brasília e no Santuário Sagrado dos Pajés. Contexto latino-americano. / Pedro Thomé Quintão Queiroz. – 2021. 209 f. : il ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade de Brasília.

Instituto de Ciências Humanas. Departamento de Geografia. Programa de Pós- Graduação em Geografia. 2021.

Orientação: Everaldo Batista da Costa.

Co-orientação: Ilia Alvarado-Sizzo.

Inclui Bibliografia.

1. Santuários Sagrado dos Pajés 2. Patrimônio-territorial 3. Comunidade indígena 4. Território 5. Riscos

É concedida à Universidade de Brasília permissão para reproduzir cópias desta dissertação e emprestar ou vender tais cópias somente para propósitos acadêmicos e científicos. O autor reserva outros direitos de publicação e nenhuma parte desta dissertação de mestrado pode ser reproduzida sem a autorização por escrito do autor.

---

Pedro Thomé Quintão Queiroz

PEDRO THOMÉ QUINTÃO QUEIROZ

**PATRIMÔNIO-TERRITORIAL INDÍGENA NA URBANIZAÇÃO DE  
BRASÍLIA E NO SANTUÁRIO SAGRADO DOS PAJÉS. CONTEXTO LATINO-  
AMERICANO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Departamento de Geografia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre em Geografia. Área de concentração: Produção do Espaço Urbano, Rural e Regional, eixo temático: territorialidades tradicionais e patrimônio no Brasil e no mundo.

Defendida e aprovada em: de dezembro de 2021.

Banca examinadora formada pelos professores:

---

Prof. Dr. Everaldo Batista da Costa  
**Departamento de Geografia- GEA/ICH/UnB (Orientador)**

---

Prof. Dr<sup>a</sup> Ilia Alvarado-Sizzo  
**Instituto de Geografia – UNAM (Co-orientadora)**

---

Prof. Dr. Rodrigo Ramos H. F. Valverde  
**Departamento de Geografia – USP (Avaliador)**

---

Prof. Dr. Caio Augusto Amorim Maciel  
**Departamento de Geografia – UFPE (Avaliador)**

---

Prof. Dr. Valter Carmo Cruz  
**Departamento de Geografia – UFF (Avaliador)**

## **AGRADECIMENTOS**

Com muito carinho e atenção, agradeço a todos e todas que contribuíram, de alguma forma, com a elaboração desta dissertação, resultado de muito esforço, organização e comprometimento pessoal:

Primeiramente, aos meus pais, Sílvia e Sebastião, por criarem e cultivarem todas as condições para que esse momento pudesse ocorrer, e que compartilho com minhas queridas irmãs, Letícia e Silvinha, as quais deixo meus mais sinceros agradecimentos, pela relação de amizade e apoio que construímos. A vitória é de todos nós, é da família.

Agradeço também a Bia, minha namorada, pela companhia diária durante estes quase dois anos de estudo e pesquisa, apoiando-me.

Agradeço aos amigos e amigas do Gecipa, que acompanharam a elaboração do trabalho e que muito contribuíram com o resultado final durante nossos debates e discussões internas.

Ao Professor Everaldo, sou grato pelas orientações e aprendizados destes últimos anos, que para mim foram e são fundamentais, fornecendo-me segurança e direção nesta caminhada que me dispus a percorrer.

Agradeço aos amigos e amigas da Geografia UnB, que torcem por mim e que acreditam na seriedade do meu trabalho, em especial ao Wallace, que, quando solicitado, prontamente se dispôs a contribuir e auxiliar na elaboração dos mapas que compõem a pesquisa.

Por fim, agradeço a todos os indígenas que habitam e resistem desde o território Santuário dos Pajés, pelo acolhimento e disposição em contribuir com o trabalho, e por compartilharem comigo um pouco de suas vivências e experiências pessoais.

Sigo confiante e inabalável na minha crença em favor de um mundo melhor e mais justo.

## RESUMO

O processo de colonização que pairou sobre o continente latino-americano, a partir de meados do século 16, representou aos povos originários a inserção em sistemas coercitivos, bélicos, econômicos e religiosos. Essa ação se concretizou através de diversos instrumentos políticos, como no município de Águas Belas, em Pernambuco, que inseriu os indígenas Fulni-ô em aproximadamente quatro séculos de intervenções religiosas e estatais marcadas, entre outras, por realocações e supressões territoriais, o que se manifestou na duração do drama colonial/moderno e suas mazelas, sujeitando os Fulni-ô ao fenômeno migrante em direção a Brasília, em finais dos anos 1950. Na futura capital da República, os indígenas buscaram manter seus aspectos culturais e sagrados originários de Águas Belas; e assim o fizeram, através da ocupação e produção de um território identificado como ancestral. A relevância do que viria a se tornar o território indígena Santuário Sagrado dos Pajés, torno-o lugar de referência para outros povos indígenas do país, que trouxeram e mantiveram latentes suas singularidades. Portanto, o objetivo do estudo envolveu a identificação e análise do patrimônio-territorial indígena, de forma a apreender elementos de resistência e/ou duração imanentes ao fenômeno urbano-metropolitano da capital federal. Os procedimentos metodológicos, por sua vez, envolveram a prática de pesquisas de campo associadas a realização de entrevistas e compilação de diário de campo dos últimos três anos (2019 - 2021), juntamente com materiais iconográficos. Os resultados apontam para a materialidade-imaterialidade que permeiam as expressões do patrimônio-territorial local, sintetizados e espacializados em material cartográfico, intrínsecas a ações e estratégias delineadas comunitariamente em favor de sua resistência e duração. A investigação confirma a hipótese de que, a despeito dos deslocamentos, o patrimônio-territorial indígena mantém-se latente no lugar da vida desse povo, partindo do entendimento de que sua concretude emerge em indissociabilidade aos corpos e territórios originários. O estudo, então, contribui empiricamente a proposta do patrimônio-territorial, possibilitando concluir que autonomia comunitária e a relevância do sujeito-patrimônio são protagonistas em favor da ativação, duração e difusão de seus elementos e referências culturais.

**Palavras-chave:** Santuário Sagrado dos Pajés. Patrimônio-territorial. Povos indígenas. Duração. Território.

## RESUMEN

El proceso de colonización que se cernió sobre el continente latinoamericano, desde mediados del siglo XVI, representó la inserción de los pueblos originarios en sistemas coercitivos, militares, económicos y religiosos. Esta acción se realizó a través de diversos instrumentos políticos, como en el municipio de Águas Belas, en Pernambuco, que insertó al pueblo indígena Fulni-ô en aproximadamente cuatro siglos de intervenciones religiosas y estatales marcadas, entre otras, por deslocalizaciones y supresiones territoriales, que se manifestó en la duración del drama colonial/moderno y sus males, sometiendo a los Fulni-ô al fenómeno migratorio hacia Brasilia, a fines de la década de 1950. En la futura capital de la República, los indígenas buscaron mantener sus aspectos culturales y sagrados originados en Águas Belas; y lo hicieron, mediante la ocupación y producción de un territorio identificado como ancestral. La relevancia de lo que se convertiría en el territorio indígena Santuario Sagrado de los Pajés lo convirtió en un lugar de referencia para otros pueblos indígenas del país, quienes trajeron y mantuvieron latentes sus singularidades. Por tanto, el objetivo del estudio implicó la identificación y análisis del patrimonio territorial indígena, con el fin de aprehender elementos de resistencia y/o duraciones inherentes al fenómeno urbano-metropolitano de la capital federal. Los procedimientos metodológicos, a su vez, involucraron la práctica de investigación de campo asociada a la realización de entrevistas y la elaboración de un diario de campo de los últimos tres años (2019 - 2021), conteniendo materiales iconográficos. Los resultados apuntan a la materialidad-inmaterialidad que impregnan las expresiones del patrimonio territorial local, sintetizado y espacializado en material cartográfico, intrínseco a acciones y estrategias delineadas comunalmente a favor de su resistencia y duración. La investigación confirma la hipótesis de que, a pesar de los desplazamientos, el patrimonio territorial indígena permanece latente en el lugar de vida de estos pueblos, partiendo del entendimiento de que su concreción emerge inseparablemente de los cuerpos y territorios originarios. El estudio, entonces, contribuye empíricamente a la propuesta de patrimonio territorial, permitiendo concluir que la autonomía comunitaria y la relevancia del sujeto-patrimonio son protagonistas a favor de la activación, duración y difusión de sus elementos y referencias culturales.

Palabras clave: Santuario Sagrado de los Chamanes. Patrimonio territorial. Pueblos Indígenas. Duración. Territorio.

## ABSTRACT

The colonization process that hovered over the Latin-American continent, as from the mid 16th century, represented to the native people their insertion in coercitive, belic, economic and religious systems. This action was materialized by means of several political instruments, such as in Águas Belas County, Pernambuco - Brazil, that inserted the individuals from the Fulni-ô people in approximately four centuries of religious and state interventions marked, among others, by reallocations and territorial suppressions, which manifested themselves in the duration of modern/colonial drama and its ailments, subjecting the Fulni-ô people to the migrant phenomenon heading towards Brasília, in the late fifties. In the capital of the Republic to be, the indigenous sought to maintain their cultural and sacred originary aspects from Águas Belas; and so they did, by the occupation and production of a territory identified as ancestral. The relevance of what would come to be the Sacred Sanctuary of the Pajés indigenous territory turned it into a reference place to other indigenous peoples of the country, who brought and kept latent their own singularities. Therefore, the study's objective involved the identification and analysis of the indigenous territorial heritage, in order to seize elements of resistance and/or duration immanats to the urban-metropolitan phenomenon of the Federal District. In turn, the methodological procedures involved the practice of field research associated with the conducting of interviews and compilation of contents from the field journal of the last three years (2019 - 2021), together with iconographic material. The results point toward the materiality-immaturity that permeate the local territorial heritage expressions, synthesized and spacialized in cartographic material, intrinsic to strategies and actions communitarily outlined in favor of its permanence and resistance. The investigation confirms the hypothesis that, despite the displacements, the indigenous territorial heritage remains latent in these people's place of living, based on the understanding that its concreteness emerges in inseparability to the native bodies and territories. The study, then, empirically contributes to the territorial heritage proposal, allowing to conclude that comunitary autonomy and the subject-heritage relevance are protagonists in favor of the activation, duration and diffusion of its elements and cultural references.

**Keywords:** Sacred Sanctuary of the Pajés. Territorial Heritage. Indigenous Peoples. Duration. Territory.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Espacialização das cidades de Águas Belas e Brasília e das respectivas terras indígenas.....	17
Figura 2: Espacialização do território originário Fulni-ô.....	57
Figura 3: Matriz de Nossa Senhora da Conceição – Águas Belas (PE).....	61
Figura 4: Posto Indígena General Dantas Barreto – Águas Belas (PE).....	65
Figura 5: Planta funcional do Posto Indígena Dantas Barreto – Aldeia Fulni-ô.....	66
Figura 6: Croqui da planta de moradia indígena no Posto General Dantas Barreto.....	67
Figura 7: Limites territoriais do município de Águas Belas.....	68
Figura 8: Aldeia do Ouricuri e suas habitações.....	72
Figura 9: Espacialização do Projeto Expansão Urbana Noroeste.....	102
Figura 10: Fachadas de edifícios residenciais.....	104
Figura 11: Elementos do paisagismo e infraestruturas de lazer do bairro.....	106
Figura 12 :Mapa Etnoreligioso do Santuário dos Pajés.....	116
Figura 13: Casa de Rezas.....	126
Figura 14: Interior da Casa de Rezas.....	127
Figura 15: Cobertura da Casa de Rezas.....	129
Figura 16: Desenho referente a cosmologia que embasa o imaginário da Casa de Rezas.....	130
Figura 17: Representações artísticas nas paredes de uma das habitações no Santuário Sagrado dos Pajés.....	132
Figura 18: Imagens representando indígenas no Palácio do Planalto, em Brasília – DF, e no meio urbano.....	133
Figura 19: Oração ao Sol. Os simbolismos presentes na comunidade não se limitam a etnia Fulni-ô, congregando uma diversidade de representações e expressões diversas oriundas de outros povos indígenas.....	134
Figura 20: Aspectos culturais – pintura.....	135
Figura 21: Representação de manifestações culturais.....	136
Figura 22: I Encontro Inter-Religioso do Santuário dos Pajés.....	137
Figura 23: Fachada do Ministério dos Índio Espiritual durante encontro na comunidade.....	139
Figura 24: Cemitério localizado dentro da comunidade.....	142
Figura 25: Cemitério localizado dentro da comunidade sob uma Sucupira, correspondente também ao local de nascimento do primeiro indígena no Santuário dos Pajés.....	143
Figura 26: Cemitério localizado fora do território delimitado e superposto a um edifício (à esquerda).....	144
Figura 27: Fronteira entre o Noroeste e o Santuário dos Pajés.....	146
Figura 28: Movimento comunitário em favor da demarcação do território indígena.....	150
Figura 29: Convite para participação no Toré do Milho (2011).....	151
Figura 30: Oca dos Homens.....	154
Figura 31: Estrutura interna da Oca dos Homens.....	155
Figura 32: Alteração da paisagem para construção da Via W9. junho de 2019 (a), outubro de 2019 (b) e setembro de 2020 (c) e setembro de 2021 (d).....	157
Figura 33: Alteração da paisagem local com a construção da Via W9.....	158
Figura 34: Alteração da paisagem local com a construção da Via W9 (2).....	159
Figura 35: Portão de acesso ao Santuário Sagrado dos Pajés.....	160
Figura 36: Saída de campo pela Universidade de Brasília.....	162
Figura 37: Folder – Semana Santuário dos Pajés.....	163

Figura 38: Artesanatos produzidos pela comunidade.....	164
Figura 39: Cânticos e encontros realizados na Casa de Rezas.....	165
Figura 40: Área dentro da comunidade indígena incendiada, segundo relato dos moradores, de forma criminosa.....	166
Figura 41: Representação do grafismo do povo <i>Yepá Mahsã</i> .....	172
Figura 42: Áreas com cultivos de mandioca.....	174
Figura 43: Horta cultivada na comunidade.....	174
Figura 44: Casa de mandioca em elaboração.....	175
Figura 45: Tanque de peixes em elaboração.....	175
Figura 46: Casa de Cultura Tukano – em construção.....	176
Figura 47: Infraestrutura de geração de energia solar.....	180
Figura 48: Baterias para armazenamento de energia solar.....	181
Figura 49: Memorial dos Povos Indígenas (Brasília - DF).....	184
Figura 50: Cobertura do Memorial dos Povos Indígenas (Brasília - DF).....	185

## LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Localização do município de Águas Belas.....	55
Mapa 2: Representação de elementos territoriais em Águas Belas.....	64
Mapa 3: Localização do bairro Noroeste.....	101
Mapa 4: Proposta de delimitação da área – 50 hectares.....	115
Mapa 5: Delimitação da Terra Indígena Santuário Sagrado dos Pajés - 32,4 hectares....	120
Mapa 6: Traçado da obra de interligação do bairro Noroeste – Via W9.....	121
Mapa 7: Espacialização das comunidades indígenas locais.....	122
Mapa 8: Localização dos cemitérios indígenas.....	141
Mapa 9: Espacialização do patrimônio-territorial indígena Fulni-ô – Comunidade Santuários dos Pajés.....	168
Mapa 10: Espacialização do patrimônio-territorial <i>Yepá Mahsã</i> .....	186

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil  
Arie - Área de Relevante Interesse Ecológico  
CEB - Companhia Energética de Brasília  
CEPAL - Comissão Econômica para a América Latina e Caribe  
CIMI - Conselho Indigenista Missionário  
CIOSPDS - Centro Integrado de Operações, Segurança Pública e Defesa Social do Distrito Federal  
EIA – Estudo de Impacto Ambiental  
FUNAI – Fundação Nacional do Índio  
GDF - Governo do Distrito Federal  
IBAMA - Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e de Recursos Naturais Renováveis  
IBRAM - Instituto Brasília Ambiental  
MPDFT - Ministério Público do Distrito Federal e Territórios  
MPF - Ministério Público Federal  
PDOT - Plano Diretor da Cidade de Brasília  
PF – Polícia Federal  
PGR - Procuradoria Geral da República  
RIMA - Relatório de Impacto Ambiental  
SPI - Serviço de Proteção ao Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais  
TERRACAP – Companhia Imobiliária de Brasília

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
<b>CAPÍTULO 1: A COLONIZAÇÃO NA AMÉRICA E O CONTROLE DOS CORPOS E DO TERRITÓRIO.....</b>	<b>25</b>
1.1 O contexto territorial originário latino-americano: notas dos primeiros tempos de colombo.....	25
1.2 A colonização europeia e a sujeição dos corpos e dos territórios originários na América espanhola.....	34
1.3 O colonialismo e a formação territorial da América portuguesa.....	43
<b>CAPÍTULO 2: A MIGRAÇÃO INDÍGENA FULNI-Ô NO CERNE DA CONSTRUÇÃO DE BRASÍLIA.....</b>	<b>50</b>
2.1 Significado do patrimônio-territorial indígena e formação do município de Águas Belas, Pernambuco.....	50
2.1.1 Sobre o patrimônio-territorial: enfoque geográfico decolonial e existencial latino-americano.....	51
2.1.2 A consolidação do município de Águas Belas (PE) e os indígenas Fulni-ô.....	55
2.1.3 Gênese e duração da identidade Fulni-ô: o patrimônio-territorial indígena no Nordeste do Brasil.....	70
2.2 A construção-urbanização de Brasília e as bases territoriais da migração à capital.....	76
2.2.1 Breves apontamentos a respeito da urbanização no território brasileiro.....	77
2.2.2 Os significados da construção de Brasília e o estímulo à migração.....	80
2.3 A presença indígena em Brasília e o contexto urbano-metropolitano.....	86
2.3.1 A migração Fulni-ô para Brasília e o contexto territorial indígena em Águas Belas (PE).....	87
2.3.2 O desenvolvimento urbano-metropolitano da capital e a ânsia de modernidade.....	93
<b>CAPÍTULO 3: O PATRIMÔNIO-TERRITORIAL INDÍGENA NA URBANIZAÇÃO DE BRASÍLIA.....</b>	<b>99</b>
3.1 O contexto do território indígena Santuário Sagrado dos Pajés frente ao bairro Noroeste.....	99
3.1.1 Bairro Noroeste: ideários e perspectivas da expansão urbana em Brasília.....	100
3.1.2 A consolidação do Santuário Sagrado dos Pajés e contexto territorial indígena local.....	111
3.2 Patrimônio-territorial indígena na capital Federal: singularidades e riscos.....	123
3.2.1 Território e ancestralidade: o patrimônio-territorial Tapuya Fulni-ô.....	125
3.2.1.1 Riscos e estratégias de duração: espacializando o patrimônio-territorial Fulni-ô.....	148
3.2.2 Sobre o patrimônio-territorial Tukano em Brasília.....	169
3.2.2.1 Riscos e potenciais de preservação: esforço metodológico desde o utopismo patrimônio-territorial <i>Yepá Mahsã</i> .....	178
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>187</b>
<b>BIBLIOGRAFIAS.....</b>	<b>192</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>207</b>

## APRESENTAÇÃO

O patrimônio-territorial, analisado neste e em outros casos empíricos na América Latina, remonta a uma temática proposta, inicialmente e no ano de 2015, pelo coordenador do Grupo de Pesquisas sobre Cidades e Patrimonialização na América Latina e Caribe/UnB (GECIPA/CNPq/UnB). Desde então, orientador, integrantes do grupo e outros colegas de outras instituições têm se dedicado, em diálogo com os sujeitos e desde a universidade, à tarefa de discutir e promover ideias e alternativas que possuam potencial de inversão da realidade e seus dramas modernos-coloniais. Estas ações se realizam em alguns espectros como: 1. a proposição de projetos em favor de uma *práxis* popular alternativa (como defende E. Costa), amparada em dimensões analíticas do presente e para o futuro; 2. ações acadêmicas cotidianamente realizadas pelos próprios integrantes do grupo (como a PatryTer – Revista Latino-americana e Caribenha de Geografia e Humanidades, que prima pela difusão de um conhecimento multidisciplinar latino-americano); 3. a estruturação e ampliação de uma rede de pesquisadores e pesquisadoras, no Brasil e em outros países da América Latina, em especial no México, Cuba, Costa Rica e Panamá; 4. elaboração de pesquisas, teses, dissertações, PIBICs e monografias que não se encerram na crítica geográfica, mas que pensam alternativas às condições de vida dos sujeitos envolvidos nos trabalhos. Isto resulta em integração acadêmica e promoção de conhecimentos empíricos desde o continente, contribuindo para uma Geografia que se debruça à análise deste território: secularmente espoliado e usurpado, atrelado às amarras impostas do subdesenvolvimento e do neoliberalismo voraz, promovido por líderes que atentam contra a vida do próprio povo em favor de interesses personalistas e externos– o *devoir* histórico se encarregará de denunciar essas questões.

A despeito deste cenário, marcado também pela precarização das universidades e centros de pesquisa, há 10 anos o Gecipa (com pouco apoio financeiro, pelo descaso do Estado com as ciências sociais, que se reflete em escassas bolsas – esta dissertação não teve bolsa e a PatryTer não tem nenhum apoio financeiro) se movimenta e constrói um caminho seguro, além de um ambiente propício ao debate, no qual ideias incipientes e introdutórias são operacionalizadas e potencializadas, carregando a utopia da transformação social por meio de alternativas concretas. Este mestrado foi produzido, apesar da pandemia, em ambiente de importante estímulo e variadas experiências compartilhadas em prol do crescimento e amadurecimento pessoal e intelectual de todos e todas que compõem o grupo, na esperança que a mudança social, apesar de tardar, virá.

É preciso, então, estar preparado para esse momento, e no Gecipa percebo essa consciência e preocupação por parte do orientador e colegas atuais e já formados, o que se expressa nas teses e dissertações defendidas pelos integrantes, que debatem questões relevantes a sociedade com o intuito de contribuir com sua emancipação, como almeja-se neste trabalho,

resultado de reflexões e ideias que foram e veem sendo amadurecidas no cotidiano de estudos e orientações, sem perder de vista o empírico. A respeito das ações empreendidas pelo grupo, resguarda-se o desejo de seguir contribuindo com elas, uma vez que, além do que já fora exposto, o grupo promove, a mim, condições de dar seguimento e operacionalidade a um desafio pessoal, humildemente acolhido em minhas reflexões e em favor do próximo: a busca por compreender, por entender este nosso país e sua gente, continuamente “gasta”.

Durante o conturbado ano de 2016, marcado por crises institucionais e por ruptura da ordem democrática brasileira, aulas públicas na Universidade de Brasília me apresentaram ao estimulante Darcy Ribeiro com sua obra “O Povo Brasileiro” e, também, ao Gecipa, que através do professor Everaldo e suas aulas (também públicas, no período) me apontaram uma Geografia atuante e ativa, cujo debate metódico, epistemológico e empírico são conjuntamente realizados e estimulados, dentro do grupo e em eventos locais, nacionais e internacionais abertos a comunidade acadêmica.

As páginas a seguir se inserem, portanto, no contexto de aprendizado e desenvolvimento intelectual que o Gecipa nos proporciona, buscando retribuir ao grupo e à sociedade.

## INTRODUÇÃO

A pesquisa em questão da seguimento e aprofunda a temática defendida, introdutoriamente, em monografia de conclusão de curso em Geografia pela UnB, sob orientação do professor Everaldo Batista da Costa. A importância da temática tratada e a ser aprofundada no decorrer do presente estudo ganha relevância frente ao atual cenário da política anti-indigenista brasileira, marcada por representantes políticos que expressam hostilidade aberta em relação aos grupos e povos indígenas, ditos minorias, e que endossam e estimulam ações contra seus corpos e territórios ancestrais.

Para compreender o contexto indígena contemporâneo, não apenas no Brasil, mas no continente latino-americano, faz-se necessário atentar-se às complexidades inerentes a organização sócio-territorial dos povos originários e a inserção da América Latina no sistema mundo colonial-moderno (Porto-Gonçalves e Quental, 2012). A colonização, ao transplantar para o “novo continente” seu aparato técnico e religioso, desestruturou as bases sociais, econômicas e políticas dos territórios originários, submetendo-os, assim como os corpos que os produziam, a um sistema de coerções e violências cotidianas (Ribeiro, 2017).

Embora tenha sido encerrada formalmente nas duas primeiras décadas do século XIX, a análise do devir histórico desnuda a manutenção da colonização através da expressão da colonialidade, dentre as quais a do saber e do poder, que condenam as populações indígenas contemporâneas a uma espécie de “segregação originária” (Costa e Moncada, 2021), reafirmada por uma pretensa modernidade que se manifesta no continente e que ganha impulso durante o século XX – o entendimento da modernidade nos leva a apreender sua indissociabilidade da própria colonialidade (Quijano, 2000; Porto-Gonçalves, 2012; Costa, 2016).

A modernidade-colonialidade, portanto, se manifesta na duração das estruturas de exploração colonial, que incidiram sobre os povos indígenas e, posteriormente, sobre os negros africanos, representando constructos de submissão e dominação a partir de classificações étnicas e raciais (Cruz e Oliveira, 2017). Essa racionalidade manifesta-se ainda nas formas de racismos, discriminações e preconceitos de origem, e nos discursos e narrativas das novas ordens políticas e econômicas globais (Quijano, 2005), que desde a Geografia podem ser analisadas pela dimensão territorial e pela herança estética

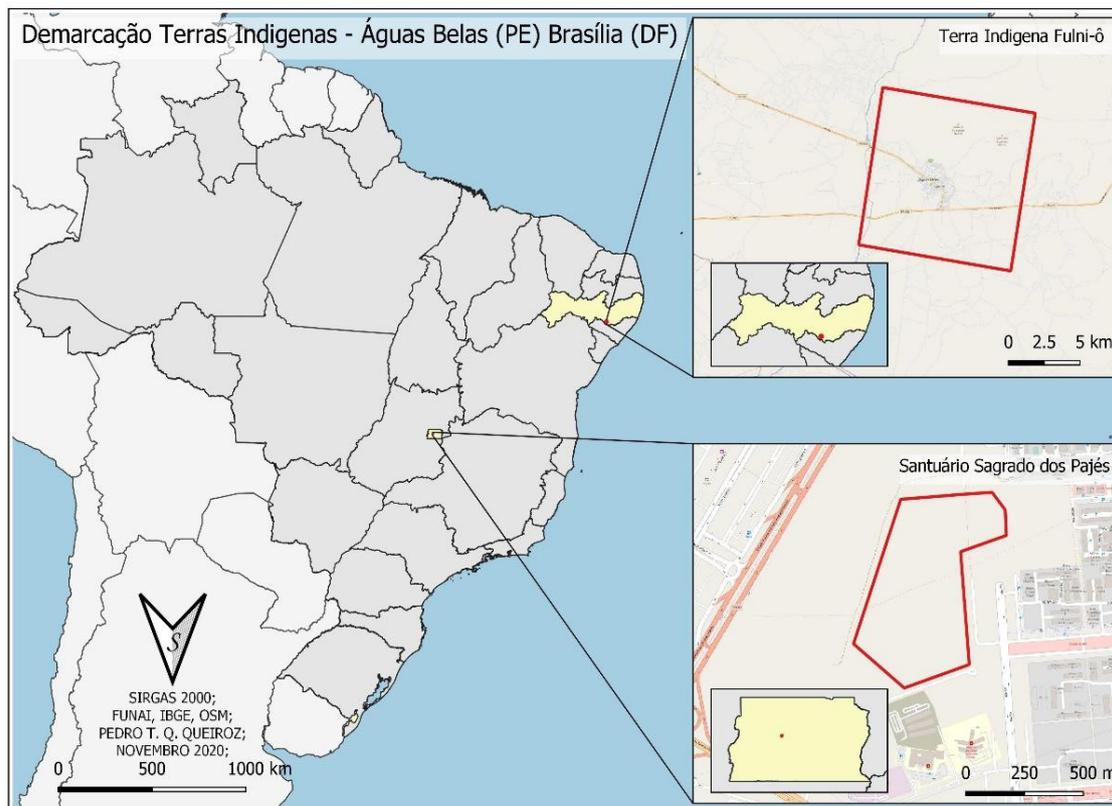
produzida como formas de resistências dos sujeitos na larga duração (Costa, 2016; Costa e Moncada, 2021).

É, então, desde os sujeitos indígenas, em plena interação com o território, que emergem suas representações territoriais originárias, aqui compreendidas desde o aporte conceitual ou teórico-metodológico do patrimônio-territorial, ou seja, essa fundamentação é revisada pela experiência indígena em Brasília. Proposto por Costa (2016; 2017; 2018; 2021), o patrimônio-territorial é entendido como representativo de elementos singulares da “história registrada em símbolos territoriais resistentes à colonialidade do poder: arte, religião, saberes, fazeres, modos de vida, assentamentos de grupos subalternos urbanos e rurais” (Costa, 2016, p. 2).

Para esse entendimento, o empírico exerce papel fundamental, sendo uma oportunidade de legitimação teórica e de descobertas de novos fenômenos desde o lugar (Costa e Scarlato, 2019). Para tanto, faz-se necessário a revisão da realidade desde dentro, interrogando sua própria constituição neste momento político histórico, e a indispensável insistência com vias ao conhecimento sistemático da realidade, mediante o tratamento analítico desse seu aspecto fundamental que é o território (Santos, 2006).

Assim, chegamos ao recorte empírico do estudo, o território indígena Santuário Sagrado dos Pajés, em Brasília, Distrito Federal, inserido, quando de sua formação, em um movimento migratório em finais dos anos 1950, período da construção de Brasília e de maior expressão da ânsia modernista nacional. Deslocando-se do município de Águas Belas, em Pernambuco (Figura 1), indígenas da etnia Fulni-ô, marcados por séculos de opressões religiosas e ações estatais de cunho paternalista, que provocaram sucessivas alterações locacionais do território habitado e desestruturas de suas bases sociais endógenas, chegam a Brasília, endossando o contingente de trabalhadores nos canteiros de obras da nova capital.

Figura 1: Localização das cidades de Águas Belas e Brasília e das respectivas terras indígenas.



Fonte: acervo próprio (2020).

A despeito do movimento migratório, os Fulni-ô de Águas Belas trouxeram consigo saberes e fazeres milenares, os quais passaram a ser expressos e manifestos em Brasília, em local apontado pelos indígenas como ancestral e que fora identificado durante as andanças que realizavam nos intervalos das obras, em busca de espaço propício para realização de suas sociabilidades, seus rituais e rezas. O local em questão deu origem ao território Santuário Sagrado dos Pajés, que se tornou referência aos povos indígenas brasileiros, tendo em vista a ancestralidade que o sustenta e sua localização estratégica, próxima ao centro do poder federal.

Entretanto, o conteúdo urbano-metropolitano promovido por Brasília se materializou na construção do bairro Noroeste, a “nova” face desta cidade, denotando a manutenção da ânsia modernista que permeou e permeia o imaginário da capital e que se sobrepôs, amparado em um discurso pretensamente ecológico e em favor do capital financeiro, sobre o território indígena. Essa ação, acompanhada de riscos e violências, resultou em alterações na estrutura comunitária dos indígenas, de forma que os Fulni-ô e

outras etnias que paulatinamente chegaram à área, estabeleceram-se em comunidades distintas, operando segundo suas próprias concepções políticas e culturais, e estabelecendo ações em favor da manutenção e duração de seus elementos territoriais.

É nesse constructo de resistência necessária por parte dos indígenas, que se entende o patrimônio-territorial, segundo Costa (2016, 2021), como a manifestação material-imaterial de saberes-fazeres ancestrais e do devir, sendo portador de duração transescalar e transtemporal, que emerge da organização e vínculo horizontais de sujeitos situados e em situação espacial frente aos aspectos e riscos da modernidade-colonialidade, expressos pelos discursos e narrativas que envolvem a construção do bairro Noroeste sobre o território ancestral. Dessa forma, esta pesquisa traz a seguinte **problemática**: “como se expressa socioespacialmente o patrimônio-territorial indígena em Brasília, a partir do contexto do território Santuário Sagrado dos Pajés?”. Por sua vez, a **hipótese** que embasa o estudo é a de que, apesar dos deslocamentos, o patrimônio-territorial indígena mantém-se latente no lugar da vida desse povo, partindo do entendimento de que sua concretude emerge em indissociabilidade aos corpos e territórios originários.

Com vias a responder ao problema de investigação apresentado, fora elencado o seguinte **objetivo geral**: identificar e analisar o patrimônio-territorial indígena em Brasília, de forma a apreender elementos de resistência e/ou duração imanentes ao fenômeno urbano-metropolitano da capital federal, desde o contexto territorial indígena local. Foram também definidos os seguintes objetivos específicos:

- a) *Compreender* a relação entre a migração indígena Fulni-ô e a construção de Brasília;
- b) *Apreender* as dinâmicas territoriais estabelecidas no território indígena Santuário Sagrado dos Pajés e sua relação com o mercado imobiliário de Brasília;
- c) *Cartografar* o patrimônio-territorial indígena e os elementos de resistência frente aos riscos à sua duração.

Desde a perspectiva da pesquisa, orientada em prol de uma práxis ou de ações transformadoras da realidade social, conduta e ideal adotados pelo Grupo de Pesquisas sobre Cidades e Patrimonialização na América Latina e Caribe/UnB (GECIPA/CNPq/UnB), fora estabelecido, ainda, um **objetivo complementar**:

- d) *Elaboração* de caderno temático e pedagógico “O patrimônio-territorial indígena em Brasília: presença e ancestralidade”, a ser utilizado em ambiente escolar, com estudantes de ensino fundamental e médio, visando a valorização do patrimônio-territorial indígena em Brasília e sua inserção nos debates e discussões que são realizados sobre a cidade no âmbito escolar, evidenciando a diversidade cultural e de perspectivas territoriais existentes. É possível que esse caderno servirá de informação e educação às crianças e jovens, em defesa dos povos indígenas no país, desde Brasília. Este tipo de material é algo que as dissertações e teses orientadas no Gecipa são sempre conduzidas a disponibilizar, após a defesa.

## PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

No que tange aos procedimentos metodológicos, técnicas de levantamentos de dados, pesquisas de campo e entrevistas foram utilizadas e aplicadas para o alcance dos objetivos que embasam o estudo em questão.

### I) Procedimentos gerais:

Durante todo o processo de elaboração do estudo, foram realizadas **pesquisas bibliográficas** com o intuito de se aprofundar na temática proposta e na melhor operacionalização empírica do conceitual teórico metodológico que sustenta a presente dissertação, a decolonialidade e o patrimônio-territorial, este último de fundamento decolonial e existencialista.

Em diálogo com esta etapa, foram realizadas **pesquisas documentais** com o objetivo de buscar informações, dados e análises referentes ao recorte territorial empírico de estudo. Dessa forma, foram utilizados documentos como os relatórios disponibilizados pela CIMI (Conselho Indigenista Missionário), APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil), CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina e Caribe), o Relatório do Plano Piloto de Brasília e o Brasília Revisitada, ambos de autoria de Lúcio Costa, projetos urbanísticos e relatórios de impacto ambiental referentes ao bairro Noroeste, além de acordos judiciais e relatórios institucionais a respeito do território em disputa e da presença indígena na área.

Por sua vez, **materiais iconográficos** auxiliaram tecnicamente o desenvolvimento da pesquisa. Para tanto, foram compilados três anos destes materiais (2019-2021), permitindo acompanhar o rápido movimento de alterações que se processaram, e se processam, no território em questão, e permitindo o registro da paisagem geográfica, cuja aplicação, para além da contribuição na estruturação do capítulo 3, fora operacionalizado com vias a realização e elaboração de atividades didático-pedagógicas, explícitas ao final do trabalho.

Complementando os procedimentos gerais, **materiais cartográficos** foram elaborados e utilizados, visando situar o leitor e contextualizar o recorte. Neste sentido, foram desenvolvidas cartografias próprias e utilizadas, também, cartografias de instituições, de outros autores e autoras, especialmente no que tange aos Fulni-ô e sua organização em Águas Belas, tendo em vista que são escassos os registros e informações a este respeito.

## II) Procedimentos específicos:

Foram realizadas **pesquisas de campo** na área de estudo entre os anos de 2019 e 2021, envolvendo o bairro Noroeste e, no que tange ao território indígena, os campos envolveram a comunidade Santuário Sagrado dos Pajés e a comunidade Tukano, que dispõem de abertura e entendimentos políticos favoráveis a visitas por pessoas de fora da comunidade. Neste sentido, os campos foram realizados entre os dias 24 e 28 de junho, 31 de agosto e 01 de setembro, e em 03 de novembro, durante o ano de 2019, envolvendo o bairro Noroeste e a comunidade indígena Santuário dos Pajés. Estas idas a comunidade favoreceram a troca de informação e a apreensão de um cotidiano marcado por organização e resistência interna, comunitária, além fomentar a aproximação para com a comunidade.

Especificamente ao bairro Noroeste, com vias a apreender a dinâmica territorial e a disponibilidade das infraestruturas presentes no local, foram realizadas idas a campo em setembro e novembro de 2020, o que permitiu acompanhar as alterações que ali se processavam, especialmente no que diz respeito a construção da via W9. Nestes campos, foram colhidos materiais iconográficos e pontos georreferenciados para a realização de materiais cartográficos. Ressalta-se o cumprimento, durante o campo, de todas as medidas preventivas contra a contaminação pela Covid-19, fazendo-se indispensável, neste sentido, o uso de máscara.

Em 25 de setembro de 2021, outra saída de campo fora realizada ao bairro Noroeste e, desta vez, a comunidade Tukano, do povo *Yepá Mahsã*. Ressalta-se, novamente, no que tange a vigência da Covid-19, a imunização completa dos envolvidos neste dia de saída de campo e a realização de um teste RT-PCR (negativo) dias antes do encontro, que se realizou em local aberto acompanhado das medidas profiláticas em razão da necessária segurança, como o uso de máscaras, álcool em gel e o distanciamento social. Neste momento empírico da pesquisa, foram realizadas entrevistas (Ver anexo 02) com a família/comunidade Tukano e caminhadas pela área referente a seu território, apreendendo sobre as práticas culturais e artísticas realizadas no local, assim como as projeções para o futuro que permeiam as ações da comunidade.

A pesquisa de campo esteve associada ao diário de campo, entrevistas e materiais cartográficos específicos, com fins a espacialização, desde apontamentos da comunidade, de elementos apreendidos pelo *fato-conceito* do patrimônio-territorial.

- a) **Diário de Campo** – As principais informações coletadas em campo nos últimos três anos foram sistematizadas e organizadas em um diário de campo, com o objetivo de registrar observações, apreensões, comportamentos e expressões, das comunidades envolvidas e, também, pessoais. Esta prática carece da atenção e da sensibilidade do pesquisador em apreender os detalhes e as particularidades que emergem ao aproximar-se das comunidades indígenas e da complexidade que as envolve.
- b) **Material Cartográfico Específico** – Dentre as cartografias realizadas na presente pesquisa, constam materiais que espacializam os patrimônios-territoriais identificados e analisados nas comunidades Santuário dos Pajés e Tukano, a partir dos apontamentos e entrevistas realizadas com aqueles que são os guardiões e promotores das expressões de elementos territoriais originários, materiais e imateriais: os próprios indígenas; nas palavras de Costa (2016, 2017), o “sujeito-patrimônio”.
- c) **Entrevistas** - A entrevista é, de acordo com Gil (2008, p. 109), uma “técnica em que o investigador se apresenta frente ao investigado e lhe formula perguntas, com o objetivo de obtenção dos dados que interessam à investigação”. Sendo uma forma de interação social, de diálogo assimétrico (Gil, 2008). O autor aponta, dentre as vantagens desta técnica, a capacidade de obtenção de dados em profundidade referentes aos mais diversos aspectos da vida social e do comportamento humano, suscetíveis a classificação e quantificação.

Na pesquisa, durante os campos, foram aplicadas entrevistas semiestruturadas ou focalizadas (Ver anexo 02), na qual “o entrevistador faz perguntas específicas, mas também deixa que o entrevistado responda em seus próprios termos” (Alves-Mazzotti e Gewandsznajder, 2000, p. 168). O objetivo em questão é de explorar algumas experiências vividas ou específicas, conforme orienta Gil (2008).

A este respeito, buscou-se entrevistar os habitantes das comunidades que se mostram abertas a proposta da pesquisa: o Santuário Sagrado dos Pajés e os Tukanos. A todos os participantes, foram disponibilizados o **Termo de Consentimento Livre e Esclarecido** (Ver anexo 1), de forma que não foram todos, como esperado, que autorizaram a gravação da fala. As sucessivas idas a campo na comunidade Santuário dos Pajés apontaram a ocorrência de uma insatisfação com os assim denominados “antropólogos de papel”: pesquisadores e pesquisadoras que anotam e gravam tudo o que é dito, sem olhar aos indígenas e que tampouco retornam à comunidade; em mais de uma ocasião esse descontentamento fora relatado. A elaboração do caderno temático e pedagógico também visa a dar essa devolutiva à comunidade, à qual essa pesquisa reconhece como também possuidora deste conhecimento aqui elaborado.

Assim, tendo em vista a proximidade estabelecida com alguns dos interlocutores e com o próprio recorte de estudo empírico, as entrevistas foram realizadas e repetidas em momentos distintos, à medida que o trabalho ia ganhando forma e densidade e que novas apreensões se tornavam necessárias para otimizar entendimentos e leituras envolvendo o território em questão. Aos que aceitaram a gravação de voz, a entrevista fora posteriormente transcrita e analisada.

A análise dos dados textuais oriundos das entrevistas e dos diários de campo (que foram fundamentais haja vista as informações compiladas desde 2019) auxiliaram na elaboração do mapa síntese da pesquisa, referente ao patrimônio-territorial indígena, representado para cada comunidade, respeitando os diferentes entendimentos e perspectivas territoriais que resguardam e, também, para manter o delineamento previsto no estudo, que é a partir do povo Fulni-ô.

A dissertação, então, está estruturada em três capítulos. No **capítulo 1**, são abordadas notas e apontamentos referentes ao contexto territorial originário na América Latina anterior a invasão europeia, que resultou em desestruturações das bases comunitárias que o regiam, levadas a cabo pelo desenvolvimento endógeno dos povos originários. No

**capítulo 2**, buscamos discutir aspectos relacionados a construção de Brasília e a migração indígena Fulni-ô para a então futura nova capital do país, ressaltando aspectos do contexto vivenciado pelos indígenas em Águas Belas e o desenvolvimento dos conteúdos urbano-metropolitanos que se processaram na capital. Por fim, no **capítulo 3**, foram discutidas questões sobre o bairro Noroeste (signo do urbano-metropolitano na capital e no Brasil, por ser um dos metros<sup>2</sup> mais caros do país) e sua relação com os indígenas que habitam no local, de forma a identificar e analisar, frente ao contexto local, o patrimônio-territorial indígena, do povo Fulni-ô, que desde 1957 habita o território em questão, e do povo *Yepá Mahsã*, cuja presença, recente (2019/2020), é entendida como estando inserida no movimento que permeia o território, de forma que cabem observações a respeito das expressões que emergem deste povo e que contribuem para o entendimento da complexidade que envolve tanto a área em estudo quanto a manifestação do patrimônio-territorial no e do sítio.



## **CAPÍTULO 1: A COLONIZAÇÃO NA AMÉRICA E O CONTROLE DOS CORPOS E DO TERRITÓRIO.**

### **1.1 O CONTEXTO TERRITORIAL ORIGINÁRIO LATINO: NOTAS DOS PRIMEIROS TEMPOS DE COLOMBO**

Os antecedentes da invasão europeia ao continente até então desconhecido daqueles povos e, portanto, “inexistente”, tendo em vista sua exterioridade em relação a contemporaneidade do mundo no período em questão, resguardam territórios produzidos por sociedades distintas, marcadas por complexidades próprias desde o ponto de vista de seus assentamentos, sejam em cidades ou aldeias, responsáveis por cumprirem funções definidas (Costa e Moncada, 2021) expressando diferentes formas de apropriação e hierarquização do espaço habitado (Novaes, 1983).

Steward (2000) apresenta um compilado de dados a respeito da densidade da população indígena no hemisfério americano. Segundo o autor, os números totais neste hemisfério “variam de 8.400.000 de Kroeber (1939) [...] até os 40.000.000-50.000.000 de Rivet (1924) e Sapper (1924) e os 50.000.000-75.000.000 de Spinden (1928)” (Steward, 2000, p. 303).

No que tange às terras sul-americanas, o autor ainda afirma que “variam de 4.300.000 de Kroeber aos 25.000.000 de Rivet. Means (1931) calcula entre 16.000.000 e 32.000.000 apenas para os Andes”. Steward (2000), entretanto, ressalta que as estimativas realizadas para a América do Sul, independentemente do método empregado, apenas se aproximam da exatidão, de forma que a margem de erro sempre será grande.

As variações referentes ao cálculo do montante populacional originário em continente americano no período pré-colombiano, estão relacionadas à escassez de dados e documentações referentes ao período, em especial as que partem da perspectiva dos povos colonizados; destes, os europeus registraram as falas, enquanto nos contaram de suas próprias façanhas. Soma-se a isso a intensa e violenta tomada que se procedeu sobre o território originário a partir da invasão, afetando as bases sociais, políticas, culturais e territoriais milenarmente produzidas. Costa e Moncada (2021, p. 9), baseados em fontes históricas sobre Nova Espanha, recordam o persistente drama barroco latino-americano inaugurado no século XVI: “el ideal moderno de conversión, protección y civilización de todo un pueblo inducido a la muerte o a la aniquilación cultural. No hay crítica a la estadística capaz de negar la validez catastrófica de los hechos: de 22 millones de

habitantes índios, em 1520, la colonización española los redujo a menos de un millón en 1620”.

Daniel Munduruku (2018, p. 81) afirma que os indígenas são detentores de um conhecimento “apreendido pelos sons das palavras dos avôs”, de forma que priorizavam a fala, a palavra e a oralidade como instrumentos de transmissão da tradição, em imanência ao exercício da memória. Marcada pela ancestralidade, o autor afirma que a memória teve sua “harmônica tranquilidade” alcançada pelos invasores caçadores de riquezas e almas, que “passaram por cima da memória e escreveram no corpo dos vencidos uma história de dor e sofrimento” (Munduruku, 2018, p. 82).

Tal história é escrita e narrada pelos Tracoar, “seres de fome insaciável, seres que têm o poder de misturar tudo e confundir as pessoas, levando-as a acreditar que o que se diz e escreve são pura verdade” (Souza, 2018, p. 70). Nas palavras do autor, essas histórias representam um assédio ao território indígena e seus conteúdos naturais e ancestrais, que se estendem “aos imaginários, aos conhecimentos ancestrais, tempos imemoriais, símbolos, mitos, línguas, filosofias e ciências, histórias, enredos, rituais, ritmos, cantos e poesias, sofisticadamente elaboradas há milhares de anos, expressões de sociabilidade vivenciadas e celebradas diariamente em seus rituais de celebração da vida (Souza, 2018, p. 73).

A complexidade, portanto, que compreende as expressões da oralidade indígena, fora superposta por uma racionalidade europeia que direcionou, pela perspectiva do invasor, as descrições sobre os territórios e povos que neles habitavam e que foram negados em sua subjetividade. Segundo Ribeiro (2007, p. 18), as narrativas dos europeus “nada retratam das Américas de ontem e de hoje, com suas populações, primeiro, maciçamente degradadas pelo escravismo e compulsoriamente deculturadas<sup>1</sup> e, depois, marginalizadas do sistema produtivo e imersas numa ‘cultura da pobreza’”.

---

<sup>1</sup> Darcy Ribeiro (2007, p. 36) emprega o termo *deculturação* para se referir a situações em que contingentes populacionais são desgarrados de sua sociedade e de seu contexto cultural, avassalados e aliciados como mão-de-obra, de forma que “se veem na contingência de abandonar seu patrimônio cultural próprio e aprender novos modos de falar, de fazer, de interagir e de pensar”. Continua o autor, afirmando que à *deculturação* segue-se o processo de *aculturação*, quando da “cristalização de um novo corpo de compreensões comuns entre dominadores e dominados, que torna viável o convívio social e a exploração econômica” (Ribeiro, 2007, p. 36). Apesar da relevância da construção teórica empreendida por Darcy Ribeiro, defende-se ponderação quanto a utilização dos termos em questão, tendo em vista que o empírico e o teórico considerados por Costa e Moncada (2021) apontam a elaboração de estéticas espaciais de resistência que resultam na duração e permanência de elementos culturais - mesmo que plasmados com representações exteriores, dada a imposição do “*ethos* barroco e da mentalidade fundadora europeia” (Costa

Reforça Ribeiro (2015, p. 26), portanto, a necessidade de uma leitura crítica destas descrições: um procedimento que auxilia na reconstrução do processo e em seu entendimento conforme sua complexidade, uma vez que “o que a documentação copiosíssima nos conta é a versão do dominador”.

Assim, busca-se, a partir de uma perspectiva decolonial, a apreensão do entendimento territorial desde os povos originários, que sofreram pela cruz e pela espada, mas que resguardam a essência do continente usurpado, de forma que, através da expressão de elementos territoriais, aqui compreendidos pelo patrimônio-territorial, permitem cotidianamente reafirmar sua presença sobre o território.

O processo de colonização das terras recém “descobertas” se apoiou sobre um *modus operandi*, que recaiu sobre os corpos dos habitantes originários e sobre seus territórios, desde as ilhas do Mar do Caribe, México, América Central e países dos Andes e da América do Sul (a cargo de exploração pela Espanha) e Brasil (destinado a exploração de Portugal).

Rememorar esse processo, fazendo-se valer da perspectiva dos colonizados, permite romper com a colonialidade manifesta, entre outras, na forma como se produz o conhecimento (Cruz e Oliveira, 2017). Os autores, em debate com Lander (2005), afirmam que o início do colonialismo na América fora acompanhado da organização colonial do mundo e da constituição colonial dos saberes, das linguagens, das memórias e dos imaginários, de forma que “outras matrizes de racionalidades, outras formas de razão, outros projetos civilizatórios, outras cosmovisões, com outros saberes, linguagens, memórias e imaginários” (Cruz e Oliveira, 2017, p. 16) foram suplantados frente ao projeto civilizatório da modernidade.

Da violência epistêmica de Castro-Gomez (2005), que representa o anseio pela invisibilidade do outro e expropriação de sua autorrepresentação a partir da supressão de simbolismos e de formas subjetivas e concretas, ao “epistemicídio” de Boaventura de Sousa, que trata da aniquilação epistêmica do mundo pelo totalitarismo da racionalidade moderna, Cruz e Oliveira (2017, p. 18) afirmam que:

---

e Moncada, 2021) – com vias à sobrevivência existencial de grupos subalternizados no continente latino-americano [ver também Rodríguez (2020); Veras, Santos e Leal (2020); Alves (2020); Hostensky (2020) e outros].

permaneceu uma profunda colonização epistêmica, inclusive no pensamento crítico, que resultou em uma cosmovisão claramente arraigada no eurocentrismo, expresso nas formulações teóricas, na forma como construímos nossos conceitos, na maneira como estabelecemos nossas interpretações, comparações de fenômenos históricos e sociais e, enfim, na maneira de produzirmos conhecimentos, modos de significação e de produção de sentido ao mundo.

Dessa forma, torna-se difícil definir com clareza, por exemplo, o tempo decorrido entre o povoamento originário das Américas até o momento da invasão europeia em fins do século XV. Entretanto, estimativas apontam para uma ocupação que remonta a aproximadamente 12 mil anos, período referente a época da primeira entrada do homem nas américas, em sua porção norte (Rodrigues, 1993). Afirma o autor, neste sentido, que “devemos considerar que a ocupação inicial da América do Sul terá começado há mais de 10.000 anos” (Rodrigues, 1993, p. 84).<sup>2</sup>

Nas palavras de Viezzer<sup>3</sup> (2020, p. 24), nos territórios batizados de “Novo Mundo” e que hoje conhecemos como América, “milhões de habitantes viviam fazia milênios, repartidos em inúmeros povos com realidades sociais diversificadas, indo de populações nômades e agrícolas a grandes reinados, que nunca tinham estabelecido contato com o Oriente nem com a Europa. E vice-versa”. Sendo assim, cultuando uma racionalidade própria do lugar.

Echeverri (2004, p. 261) defende uma definição de território que abarque “áreas de vivienda, productivas y de extracción de recursos” que “pueden incluir otras áreas no necesariamente ligadas a la reproducción económica”. Ressalta o autor que, embora esta concepção possa se aproximar da de um território nacional, como uma instituição

---

<sup>2</sup> Rodrigues (1993), afirma que a datação em 12 mil anos do início do povoamento na América embasa-se nos achados mais antigos de restos humanos na América do Norte. Ainda segundo o autor, a estimativa de povoamento da América do Sul há mais de 10 mil anos, baseia-se em restos humanos encontrados em sítios arqueológicos em Tequendama, na Colômbia, que remontam a aproximadamente 11 mil anos e em datações radiométricas de esqueletos humanos em Lagoa Santa, Minas Gerais, que remontam a cerca de 12 mil anos.

<sup>3</sup> Viezzer (2020) em “ABYA YALA! Genocídio, Resistência, Sobrevivência dos povos originários do atual continente americano”, realiza um esforço de reconstrução do contexto originário do continente, enaltecendo e proporcionando espaço para a difusão de conhecimentos e dados sobre civilizações e povos anteriores a chegada dos europeus na América. Ademais, autora e colaboradores constroem, partindo da perspectiva indígena, as narrativas envolvidas na conquista do território, ressaltando as relações estabelecidas entre os indígenas e os europeus, e a resistência empreendida por aqueles contra a violência e os abusos que passaram a recair sobre seus corpos e territórios ancestrais. Tendo em vista a riqueza da obra e das informações compiladas, na presente pesquisa, preservando e respeitando o esforço intelectual da autora e organizadores, procede-se a utilização de suas observações a respeito dos povos originários nas ilhas do Caribe, México, América Central e países dos Andes e da América do Sul, incluindo o Brasil, trazendo novos elementos ao debate e buscando contribuir com a questão indígena desde uma geografia latino-americana.

político-jurisdicional, limites e fronteiras emergem como um diferencial: “un territorio político-jurisdiccional se define primordialmente por un limite cerrado y preciso, en tanto que un territorio indígena, aunque puede llegar a demarcarse y limitarse, se define no tanto por sus fronteras y limites como por marcas geográficas que señalan la ligazón de un grupo humano a un paisaje y una historia” (Echeverri, 2004, p. 261).

Ribeiro (2017), por sua vez, afirma que as delimitações dos territórios indígenas não são lineares ou cartesianas, mas antes fluídas e sazonais, a depender do contexto territorial do povo e de suas interações com a natureza; não há, portanto, um limite *a priori*. É desde a perspectiva dos povos indígenas, de sua visão, de onde deve-se partir para compreender o significado de seus territórios, por essência coletivos (Oliveira, 2006).

Além deste aspecto referente aos territórios originários, ressalta-se a indissociabilidade entre a produção do território e os corpos indígenas. Holzer (1996, p. 82) define que “o corpo representa a transição do ‘eu’ para o mundo, ele está do lado do sujeito e, ao mesmo tempo, envolvido no mundo. O corpo constitui o ponto de vista do ser-no-mundo”. Mundo que, tal como (o planeta) Terra, emergem como termos que se vinculam ao território segundo diversas concepções originárias, “pois o território de cada grupo se confunde com a totalidade ou integralidade de seu mundo” (Haesbaert, 2020, p. 84).

A partir das palavras de Ailton Krenak, entende-se a questão do pertencimento como síntese da interação entre o corpo e o território: “pertencer a um lugar é fazer parte dele, é ser a extensão da paisagem, do rio, da montanha. É ter seus elementos de cultura, história e tradição nesse lugar; ou seja, em vez de você imprimir um sentido ao lugar, o lugar imprime um sentido à sua existência”<sup>4</sup>.

Levando em consideração que a questão territorial indígena é representativa de “formas de tenencia que transitan, de acuerdo con la ocasión, entre lo colectivo, lo individual o lo supracolectivo” (Hierro, 2004, p. 281), uma perspectiva ontológica terrena/territorial com fins a defesa da vida e da existência torna-se preeminente para compreensão da significância que emerge dos territórios originários (Haesbaert, 2020). O autor afirma que a articulação entre corpo e território, ao dispor preponderância ao

---

<sup>4</sup> Fonte: <https://www.goethe.de/ins/br/pt/m/kul/fok/zgh/21806968.html>. Acesso em: 15 de Fev. 2021.

comunitário como *ethos* de vida, permite abordar o território nas suas mais diversas escalas; desde o corpo, como a escala mais micro, como o primeiro território de luta.

Da interação estabelecida entre corpo e território originários, emerge as mais diversas representações destes territórios - inseridos em uma totalidade-mundo, a partir de debate estabelecido por Santos (2006), que os contornam como um universo; o universo da cultura, nas palavras de Quintero (2019) –, que envolvem, desde as nomenclaturas que abordam concepções territoriais indissociáveis entre o homem e a terra, aos usos e funcionalidades destes territórios, promotores das mais diversas expressões do patrimônio-territorial que emergem dos indígenas. A esse universo com o qual se depararam os invasores europeus, procede-se a uma tentativa de rememorar suas características e contextos territoriais anteriores à invasão, em um esforço para abordar a história daqueles que há séculos estão dispostos ao “mundo das sombras”, permitindo apreender, segundo Costa e Moncada (2021) e Costa (2021), elementos originários que, condicionados frente a mentalidade europeia e o *ethos* barroco, emergem como representantes de uma “decolonialidade originária”, totalizada desde o patrimônio-territorial.

No ano de 1492, a viagem exploratória de Colombo o levou a ilha de Quisqueya, a “Mãe Terra”, no idioma Taíno (Neves, 2015). Quisqueya hoje corresponde aos atuais territórios do Haiti e da República Dominicana, de forma que compreendiam, antes da chegada de Colombo, aproximadamente um milhão de habitantes (Bethell, 2012). Marcada por ser uma sociedade de base agrária, a “Mãe Terra” provia aos taínos uma ampla variedade de cultivos, como milho, feijão, abóbora, mandioca, algodão, amendoim, batata, abacaxi, tabaco, pimenta, cacau, inhame e algodão, além de ouro (Viezzler, 2020).

A “Mãe Terra”, nomenclatura que exemplifica a referência corpórea destinada ao território pelos povos originários, considerada propriedade da Espanha, passa a ser denominada de Hispaniola (Neves, 2015). Desta, em 1508, colonos se deslocam para as ilhas vizinhas, nos territórios conhecidos hoje com Porto Rico (1508), Jamaica (1509) e Cuba (1511), desestruturando os modos de vida das populações originárias com as quais se depararam e inserindo-as em sistemas de trabalhos forçados, seja na exploração de minas ou nos cultivos agrários (Viezzler, 2020).

A perspectiva cognitiva do mundo eurocentrado do capitalismo colonial/moderno, naturalizando as experiências das gentes nesse padrão de poder

(Quijano, 2000), segue em direção ao continente. Em 1519, com o intuito de satisfazer os anseios bulionistas espanhóis, Diego Velázquez chega ao território hoje conhecido por México (Abrams, 2011). O que os invasores europeus não imaginavam era que se deparariam com populações diferentes daquelas com as quais se depararam nas ilhas caribenhas: “eram descendentes de grandes civilizações pré-colombianas que haviam existido ali, entre elas a Olmeca, a Teotihuacán, a Totonaca, a Tolteca, a Maia e a Mexica/Asteca” (Viezza, 2020, p. 66).

A região dos Andes centrais, aponta Viezza (2020), área de intensa cobiça dos europeus, apresentava-se como um mosaico étnico-cultural de civilizações, inclusive anteriores aos incas, que se dedicavam principalmente a agricultura de cultivos milenares, como amendoim (8,5 mil anos), mandioca (8 mil anos), pimenta chili (6 mil anos) e feijão (5 mil anos), além da domesticação de animais (2,5 mil anos). Dentre as principais civilizações e impérios que antecederam aos incas e a invasão europeia destacaram-se: Tiawanaku (atual Bolívia), Mochica, Huari, Nazca e Chimú (atual Peru) (Viezza, 2020).

O império inca, que data do ano 1350, experimentou seu auge no século XVI, com aproximadamente 15 milhões de habitantes dispostos em uma área de mais de 1 milhão de quilômetros quadrados, sobre os atuais territórios do Equador, Bolívia, norte da Argentina e parte do Chile (Campos e Claro, 2013; Viezza, 2020). Os Incas foram responsáveis pela formação de um dos maiores impérios do continente, cuja organização social e desenvolvimento de estruturas urbanas complexas, como por exemplo as estradas que interligavam e abasteciam todo o império estendendo-se por cerca de 50 mil quilômetros (Azevedo e Seriacopi, 2013), espantaram e condicionaram o padrão de ocupação dos invasores europeus<sup>5</sup>.

A colonização sobre os povos originários em terras tomadas pela Espanha, se repetiu também em terras sob domínio português, apropriando e adaptando o *modus operandi* colonial ao contexto territorial com o qual se deparavam. E em 22 de abril de

---

<sup>5</sup> Tawantinsuyo era o nome dado ao território pelos incas quando da invasão europeia ao Peru, em 1532 (Viezza, 2020). O termo “tawa” significa quatro (4); “ntin”, grupo; e “suyo”, por sua vez, região: refere-se, então, a um reino formado por quatro regiões ou territórios, denominados Suyos: Chinchasuyo (Norte), Antisuyo (Leste), Contisuyo (Oeste) e Kollasuyo (Sul); portanto, “as quatro terras” ou “os quatro cantos do mundo”, sendo Cuzco, a capital, o “umbigo do mundo” (Accorsi, 2012; Campos e Claro, 2013; Viezza, 2020).

1500, os portugueses chegaram as terras hoje conhecidas por Brasil e nomeadas de Ilha de Vera Cruz; posteriormente, constatando que se deparara com um continente, nomeada como Terra de Santa Cruz (Fausto, 2014).

Bethell (2012) afirma que cerca de quatro milhões de pessoas habitavam o território brasileiro quando de sua “descoberta”, ligados à terra de seus ancestrais. Esse processo milenar de produção territorial fomentou o surgimento de sociedades complexas e detentoras de uma diversidade de povos, culturas e idiomas, vivendo em aldeias, nas quais congregavam características, crenças e costumes comuns; cada povo era detentor de seu território e definiam suas estruturas (Ribeiro, 2017).

No que tange aos povos do litoral brasileiro, apesar das nuances e diferenças, havia características em comum, dentre as quais, a organização territorial: “os tupis do litoral, à época da conquista, organizavam-se em aldeias, chamadas tabas, formadas por um conjunto de habitações denominadas ocas, localizadas em torno de uma praça central – a ocará – onde eram realizados os rituais, as danças e festas” (Viezzler, 2020, p. 132).

É neste contexto territorial originário e singular sobre o qual os invasores europeus se impuseram, com seus aparatos técnicos e religiosos que desconsideravam – e ainda o fazem – as representações e expressões que emergiam destes territórios e de seus corpos, detentores de sabedorias e promotores de aprendizados milenares.

A busca por trazer ao debate algumas notas sobre os antecedentes da invasão europeia (de forma muito sintética) apresenta-se como uma perspectiva de análise que permite levantar questões relevantes ao território latino-americano, em defesa dos descendentes desses povos, nas cidades contemporâneas, e auxiliando na compreensão do fenômeno histórico-social conforme sua intrínseca heterogeneidade (Quijano, 2000).

Estes territórios, que desde sua nomenclatura remetem a ligação do *ser* indígena à terra, dispõem-se, a partir de uma perspectiva totalizante, como o mundo no lugar (de forma mais profunda do que a própria Geografia assinala na contemporaneidade – enfocada que está no conteúdo das técnicas modernas). Seja em Anahuac (*atl* – água – e *nahuac* – rodeado -), em Abya Yala (“Terra Viva”, “Terra em Florecimento”), em Tawantinsuyu (“Os quatro cantos do Mundo”) ou em Quisqueya (“Mãe Terra”), os povos originários se desenvolviam reverenciando a natureza, Pachamama/Mãe Terra, até o momento em que se inicia a colonização, cujo entendimento do conceito de território

remete ao dualismo e a separação da sociedade e natureza, um dos pilares do eurocentrismo (Porto-Gonçalves, 2012).

## 1.2 A COLONIZAÇÃO EUROPEIA E A SUJEIÇÃO DOS CORPOS E DOS TERRITÓRIOS ORIGINÁRIOS NA AMÉRICA ESPANHOLA

O processo de colonização, que passa a incidir sobre o continente latino-americano em fins do século XV, antes de expressar e manifestar territorialmente suas características, permeou o imaginário europeu. A busca das potências econômicas e políticas do período, representadas por Portugal e Espanha, por rotas comerciais lucrativas que promovessem rápido acesso ao mercado das especiarias que provinham das Índias e que muito apreciadas eram em terras europeias, paulatinamente os lançaram em direção as águas ainda desconhecidas.

No período em questão, o sistema capitalista era regido pelo caráter mercantilista, no qual prevalecia a teoria e prática do “metalismo”, que se baseava no montante de ouro e prata como definidores de uma nação rica e poderosa (Viezza, 2020). Portanto, o controle sobre rotas de navegações em direção as Índias, tornava-se fundamental para manter o poderio econômico e político dos estados português e espanhol.

Nesta complexa disputa geopolítica entre as nações, Espanha, impossibilitada de acessar a rota às Índias através do continente africano (de propriedade de Portugal), e fragilizada por uma guerra contra os otomanos, que custou e esvaziou o tesouro da coroa, necessitava encontrar uma solução para, dentro do sistema econômico vigente, manter sua própria administração e relevância no cenário mundial (Viezza, 2020).

A proeminência dada ao mercado de especiarias das Índias, exigia a busca de novos acessos, dentre os quais, o Oceano Atlântico. Conforme ditava a literatura antiga europeia, as ideias a respeito da expansão a ocidente da Costa Ibérica, eram embasadas em duas tradições: “uma mais generalista, sobre prodígios vários, localizáveis num extremo ocidente difuso, que progressivamente se vai materializando em territórios concretos; outra, mais corográfica e geográfica, em sentido estrito, que vai insistindo em um reconhecimento territorial, com distintos ‘marcadores de paisagem’ (cabos, enseadas, etc.)” (Fabião, 2009, p. 56). Apesar de evidências anteriores que comprovavam a possibilidade de utilização da rota atlântica, o autor afirma que das tradições literárias, seus riscos e perigos foram enfatizados e associados a mitos tenebrosos deste mar.

Cristóvão Colombo, experiente navegador genovês e conhecedor da rota do oeste africano e das ilhas Canárias e Açores, defensor das teorias que apontavam a esfericidade da terra, acreditava na possibilidade de acessar as Índias pelo oceano atlântico e, também,

na existência de outros continentes (Viezzler, 2020). Assim, no dia 3 de agosto de 1492, Colombo sai de Palos em direção às Índias (Fleck, 2008).

Após meses de dificuldades e precariedades enfrentadas a bordo, na madrugada do dia 12 de outubro de 1492, avistam terra; Colombo chega ao mar do Caribe, e o que avistava era a ilha de Guanahani, atual território das Bahamas, onde se depararam com nativos (Milton, 2007). Bartolomé De Las Casas (1951) apresenta relatos das apreensões e perspectivas do encontro entre os povos originários e os recém-chegados europeus, quando das primeiras andanças sobre “novo” território:

Os índios que estavam presentes em grande número, estavam atônitos olhando para os cristãos, espantados com sua barba, brancura da pele e suas vestimentas. Chegavam perto dos homens barbudos, particularmente do Almirante devido à eminência e autoridade de sua pessoa e tocavam com suas mãos as barbas maravilhando-se delas, porque nenhum deles tem; e também tocavam as mãos e os rostos parecendo comentar sua brancura. Tanto o Almirante como os demais ficaram maravilhados pela simplicidade e confiança de gente que nunca tinham conhecido. (Las Casas, 1951, I, p. 202).

Ao desembarcar, Colombo pisou sobre a terra e tomou posse delas em nome do rei da Espanha, ajoelhando-se e agradecendo a Deus pelo feito. Este ato de tomada de posse, embora tenha uma representação mais formal do que de fato, era representativa de um ato político: nas palavras de Viezzler (2020, p. 24), “a partir de uma competição mercantil, abriu-se um novo capítulo da história que marcaria os séculos seguintes, levando a Europa a sentir-se o ‘centro do mundo’ e a tratar os territórios e povos que viria a encontrar como ‘sua periferia’”<sup>6</sup>. Esses aspectos foram cultivados pela denominada mentalidade fundadora, segundo a qual “vigorizó la racionalidad de la expansión territorial europea, conducida por la incuestionable posesión de la verdad cristiana eurocéntrica y asegurada por el control de instrumentos y técnicas favorecedoras del triunfo del ‘bien’ sobre el ‘mal’” (Costa e Moncada, 2021, p. 6).

---

<sup>6</sup> Essa perspectiva passa a ser operacionalizada nas técnicas de produções cartográficas do mundo moderno colonial, por Gerardus Mercator, em 1542, e Abraham Ortelius, em 1575. Até o momento da chegada dos europeus ao território que compreende a América, em 1492, esta não figurava em mapas, prevalecendo a representação cristã da existência de três continentes: África, Ásia e Europa (Porto-Gonçalves e Quental, 2012); o ecúmeno de então. O imaginário desta visão tripartida do mundo faz referência aos três filhos de Noé: Ásia, representa Sem; África, Cam; e Europa, Jafé (Mignolo, 2003; 2007). À esta divisão, somam-se os ideários de hierarquização na classificação dos povos segundo os continentes, interpretação que se mantém, tendo em vista que o modelo cristão de representação cartográfica, com suas racionalidades e intencionalidades, fornecera as bases para a elaboração dos mapas-múndi dos séculos XVI e XVII (Mignolo, 2007).

A despeito da diversidade de formações coloniais em território americano, Moraes (2011) elenca a busca pelo lucro mercantil e a submissão efetiva da população originária como objetivos comuns do empreendimento. Partindo desse pressuposto, elementos como a riqueza natural depositada, o trabalho morto *in situ* e o contingente humano do lugar, definiam o valor do espaço; do espaço do colonizador, contendo recursos, valores e pessoas (Moraes, 2011). Desta tríade, representativa da semiótica colonizadora-moderna que direcionou sua expansão sobre o continente, emerge a relevância dada ao fator trabalho, como destaca Moraes (2011), responsável por mediar a riqueza em potencial e a mercadoria; os primeiros indivíduos a serem inseridos como promotores do fator trabalho foram, justamente, os povos originários.

O que o reino da Espanha viria a empreender nas terras recém “descobertas”, isto é, o *modus operandi* da colonização, serviria de ponto de partida para a difusão deste processo no continente. Este *modus operandi*, marcado pela inserção dos povos indígenas em um sistema de coerções políticas, econômicas e religiosas e pela supressão dos toponímicos territoriais originários pelos dos invasores previa, em última instância, a posse e a tomada dos territórios e dos corpos indígenas responsáveis por sua produção.

O marco inicial da colonização no continente é representado pela construção do forte La Navidad, em 1492, com apoio de numerosos habitantes taínos e espanhóis, na agora denominada Hispaniola (Santos e Peguero, 1976; Kulstad, 2019) . A fundação do forte de La Navidad é representativa do intento europeu de constituir núcleos destinados a “concentrar todos sus recursos con el fin de afrontrar no sólo la competencia por el poder sino también la competencia étnica y cultural entablada con las poblaciones aborígenes en el marco de la tierra conquistada y por conquistarse” (Romero, 2007, p. 47).

As cidades que paulatinamente foram enxertadas sobre o território americano, cumpriam funções pré-estabelecidas, e os fortes, como o de La Navidad, seguiam esse raciocínio. Romero (2007, p. 48) afirma que as cidades latino-americanas começaram na maioria das vezes como um forte, de forma que, segundo o autor “no podía ser de otra manera, cuando los conquistadores, además de los inmensos e insospechados obstáculos naturales, tenían que enfrentarse con la hostilidad de las poblaciones indígenas y con las luchas entre ellos mismos por la posesión de ciertas regiones disputadas”.

A chegada dos espanhóis ao “Novo Mundo” resultou em alterações drásticas ao território e a organização social dos povos indígenas, reduzindo ambos a topônimos homogeneizantes, como uma ação intrínseca ao ritual de posse presente em cada nova conquista. Conforme aponta Kantor (2009, p. 40): “os conquistadores e as coroas outorgavam-se o direito de nomear as terras descobertas, invocando o princípio romano da *res nullius*: terras não ocupadas não constituíam direito de propriedade, assim como novos territórios ou ilhas deviam pertencer aos seus primeiros ocupantes” – desconsiderava-se, no entanto, a presença milenar dos verdadeiros primeiros ocupantes.

Sobre estes, recaíram coerções de ordens religiosas imprescindíveis ao “amansamento” da população originária. A religião do rei deveria ser, por suposto, a religião dos seus súditos. Nesse sentido, a *Bula Sublimis Deus*, de 1537, buscou solucionar os questionamentos da época; a saber, se os indígenas tinham ou não alma e se deviam, portanto, serem tratados como seres humanos (Suess, 2002). A resolução do instrumento institucional do Papa Paulo III declarava, por fim, que os indígenas eram seres humanos e reforçava a obrigação de catequizá-los, proibindo reduzi-los a escravidão (Viezza, 2020).

Entretanto, com vias a inserir o território usurpado e os corpos indígenas no contexto do capitalismo mercantil, e tendo em vista a relevância dada à lucratividade do empreendimento colonial, desconsidera-se a própria orientação religiosa cristã e inicia-se um genocídio sem precedentes na história. Assim, aos indígenas também recaíram instrumentos econômicos e sucessivas reorganizações territoriais e sociais. Na colonização que se materializou em Hispaniola e na Villa Isabella (primeiro povoamento europeu no “Novo Mundo”) impostos exorbitantes eram cobrados aos indígenas, de forma que, como nos relata Las Casas (1951, I, p. 417) “[...] obrigá-los a dar, a cada três ou quatro meses, um cascavel (pote) cheio de ouro, era totalmente impossível, porque nem em seis ou oito meses ou até mesmo em um ano conseguiam recolher o que estava previsto como imposto”.

Para otimizar e manter a extorsão de impostos e afirmar seu poder e controle sobre os territórios e as terras usurpadas, foi necessária a racionalização do empreendimento colonial, através do sistema de *repartimientos*; este sistema previa a alocação de indígenas a um colono, o *repartidor*, responsável por exigir impostos e inserir os indígenas em trabalhos sejam nas minas, nas lavouras de cultivos ou em qualquer outra atividade desejada pelo *repartidor* (Furtado, 1970).

Aos efeitos desta situação nos conta Las Casas (1951, III, p. 457):

Cada espanhol repartidor recebia um certo número deles incluindo uma “cédula do *repartimiento*” que rezava desta maneira: – a Vós, fulano de tal, são encomendados tantos índios para que possais servir-vos deles em vossas plantações e minas e ensinar-lhes as coisas de nossa santa fé católica a todos quantos estejam no povoado. Assim, todos: pequenos e grandes, crianças, velhos, homens e mulheres grávidas ou paridas eram condenados à absoluta servidão que, ao fim e ao cabo, os levava à morte.

Posteriormente, uma nova organização econômico-social recaiu sobre os indígenas em Hispaniola, em substituição ao sistema de *repartimientos*. Institui-se o sistema de *encomiendas*, repartindo as terras aos colonos e dispendo a sua vontade as populações nativas; Furtado (1970) aponta que este sistema se demonstrou eficaz nas regiões onde os povos indígenas apresentavam uma densidade populacional e onde haviam desenvolvido certo nível de desenvolvimento material e estratificação social.

Neste sistema, ao *encomendero* era destinada uma porção de terra na qual exercia uma coerção sobre as populações indígenas que habitavam o espaço correspondente, detendo também responsabilidades militares para proteção da área (Furtado, 1970); além disso, pagavam seus tributos a coroa através da inserção indígena em um sistema escravista. Moraes (2011) define a escravidão como uma modalidade de produção, tendo em vista o traço unificador representativo da inserção no trabalho compulsório, sendo este um elemento central na valorização do espaço colonial, mesmo nas diferentes formas de coerção. Para Costa e Moncada (2021, p. 12) “el sometimiento armado de la población indígena era justificado, a los ojos del conquistador, para extracción de tributos y dominio del territorio, pero, sobre todo, para la salvación eterna del evangelizado y del propio evangelizador, considerando el barroquismo de la ‘cruzada’ americana”.

Este cenário marcado por coerções e reordenamentos sociais e territoriais que se processou em Hispaniola, também se fez presente nos outros modelos coloniais pelo território latino-americano, desde as ilhas do Caribe ao interior do continente. As diferenças do modelo colonial-moderno nas Américas estão relacionadas, segundo Moraes (2011), a plasticidade do europeu de se apropriar de lugares os mais diversos e moldá-los segundo seus interesses, e no contingente humano do lugar (cuja submissão é central a colonização), o que condicionou as formas de assentamento no “Novo Mundo”. Segundo Moraes (2011, p. 82):

nas zonas de maior concentração (logo com uma divisão do trabalho mais complexa), o conquistador se depara com territórios formados (com hierarquias

locacionais e circuitos definidos), e a obra colonizadora se traduz inicialmente na apropriação dessas estruturas preexistentes. Nas áreas de população menos adensadas e divididas em unidades políticas menores, a colonização se efetiva na destruição direta dos gêneros de vida tradicional e no redirecionamento da força laboral indígena.

Ao adentrar o continente, em 27 de fevereiro de 1519, chegam os colonizadores ao território do México, se deparando “com uma civilização muito complexa, pluriétnica, na qual falava-se 86 idiomas e com economia diversificada (Viezza, 2020, p. 71). Tal como em Hispaniola, o espanhol Cortés, ao desembarcar em Cozumel, tomou posse das terras, inclusive as desconhecidas, como propriedade do rei da Espanha, assim como dos milhares de habitantes originários, que passaram a ser súditos da coroa (Viezza, 2020).

Cabe nota em respeito às dinâmicas territoriais internas de Nova Espanha e outros países, estabelecidas por religiosos e militares, Costa e Moncada (2021) cartografaram mais de 300 conventos dos missionários dominicanos, agostinhos e franciscanos (predicadores), que em uma verdadeira epopeia edificante sem igual no continente (junto a presídios de interior), nos dois primeiros séculos da colonização, foram base do controle territorial novo hispânico. Os autores espacializaram mais de 500 objetos geográficos de controle do território no México, nesse prelúdio da colonização, entre 1524 (chegada dos franciscanos em México) e meados do século XVII, com intensa participação indígena. Nesse sentido, nos dizem os autores que os povos originários:

abastecían a los conventos con alimentos y prestando servicio rotativo casi siempre gratuito para la huerta, la cocina, y la limpieza; los conventos más ricos poseían tierras, molinos y ganados, que producían gracias al trabajo indígena. La producción agraria indígena preexistente y la geografía (ríos, lagos, valles y climas) fueron factores decisivos en la distribución de las órdenes (Costa e Moncada, 2021, p. 13).

A respeito da significância que esses objetos geográficos em território latino-americano, Costa e Moncada (2021, p. 13) afirmam que:

El asombro inédito de la fundación de más de 300 conventos mendicantes, en el primer siglo de colonización novohispana, denota el movimiento pluridireccional-espinalado del ‘condicionamiento barroco del territorio’, productor de la decolonialidad originaria latinoamericana, marco transescalar y transtemporal de existencias y experiencias desiguales cruzadas.

Os sistemas de *repartimientos* atuaram também no México sobre os povos indígenas, fomentando um processo de escravidão extensiva, inserindo-os em um sistema econômico incompreensível e coercitivo. Como nos relata Las Casas (1951, III, p. 457-458):

Os *encomenderos* usavam os índios em todo tipo de trabalhos manuais, na construção, na agricultura, na mineração, no abastecimento de tudo o que o país produzia. Eles os encarceravam, matavam, soltavam cachorros atrás deles. Usavam-nos como mulas de carga. Apoderavam-se de seus bens, destruíam sua agricultura e roubavam suas mulheres.

No ano de 1532, foi encontrada a primeira relevante mina de ouro e prata no México, de forma que, nas duas décadas seguintes, outras foram identificadas em Compostela, Zacatecas, Temascaltepec, Durango, San Luis Potosi e Guanajuato (Viezzler, 2020). Esta última, com cerca de 55 mil habitantes, dos quais, aproximadamente metade estava destinada ao trabalho nas minas (Bethell, 2012). Semo (1975) nos apresenta dados que apontam, em 1519, uma população de 25 milhões de indígenas, reduzidos ao montante de 700 mil em 1605. Segundo Bethell (2012), valor que representa menos de 3% da população originária. Costa e Moncada (2021), por sua vez, apontam a redução do montante populacional indígena no México: de 22 milhões de habitantes em 1520 para menos de um milhão em 1620.

Nos Andes, a mita, instituição implantada pelos incas a outros povos, representava uma articulação entre os grupos étnicos e o Estado, através do pagamento em prestações de trabalho, sustentando a construção de cidades e suas infraestruturas; a inserção neste sistema de trabalho da mita desagradava aos povos envolvidos, os chamados mitayos (Ruiz Rivera, 1990; Viezzler, 2020).

A primeira expedição na região dos Andes data entre 1524 e 1526, comandada por Francisco Pizarro. Em 1532, retorna da Espanha e chega a Tumbes, no Vale de Chifra, fundando a primeira cidade espanhola do Peru, Piura, posteriormente chamada de San Miguel (Viezzler, 2020). Durante a consolidação colonial dos espanhóis, a instituição da mita é adotada por estes, visando canalizar a mão-de-obra local em um sistema de trabalho compulsivo, especialmente na mineração, mas também na agricultura e em fazendas (Ruiz Rivera, 1990); atividades responsáveis pela redução populacional originária de 15 milhões em 1532 para cerca de 1 milhão em 1620 (Herrera Cunti, 2006). Segundo Furtado (1970), a inserção dos indígenas em uma economia mineira, ao exigir longos deslocamentos da população, “acarretou a desorganização de grande parte da produção de alimentos e, além disso, provocou a desarticulação da unidade familiar” (Furtado, 1970, p. 24).

Paulatinamente, rompe-se o desenvolvimento do território originário produzido pelas populações indígenas, em plena indissociabilidade a seus corpos. A inserção do

colonizador, segundo sua temporalidade e amparado pelas suas técnicas, representou aos indígenas (e ao território) seu condicionamento a um processo civilizatório. Costa e Moncada (2021) definem este processo como um “condicionamento barroco do território”, síntese da interação entre a mentalidade fundadora e o *ethos* barroco. Segundo os autores (2021, p. 8):

El condicionamiento barroco del territorio amalgama los métodos de posesión de la Corona (aparatos regulatorios estatal, militar y religioso) e impuestos a los indios (en asimilación o resistencia), a quienes las órdenes mendicantes logran cristianizar primero en Mesoamérica, para luego avanzar al norte (acometido por décadas por la brava lucha de los chichimecas contra los invasores). Ese condicionamiento produjo y dio contenido a los objetos geográficos (conventos, presidios y pueblos de indios) que, relacionados, conformaron embriones de ciudades en la Nueva España del siglo XVI. El condicionamiento barroco resume una enfática estrategia espacial: total posesión real e imaginaria del territorio, a través de una praxis jurídica, teológica y productiva.

A importância dada ao corpo no interior do processo colonizador não deve ser subestimada; ao contrário, como nos diz Moraes (2011), a eliminação ou apropriação das populações originárias está no centro da expansão colonial. O corpo, neste contexto, está inserido em um campo político e em um campo econômico, interagindo através de relações complexas e recíprocas entre estes investimentos (Foucault, 2014).

No contexto da colonização do “Novo Continente”, amparado pelo poder que transpassava as potências europeias e movidos pelos desejos de fundar sobre o “nada”, uma nova Europa, como nos expõe Romero (2007) e Costa e Moncada (2021), procedeu-se a necessidade de instituição de um saber. Entretanto, a complexidade que envolve as formações territoriais indígenas na América Latina, que transcendem e se diferenciam das concepções jurídicas e/ou ocidentais de território, promovidas e produzidas de maneira indissociável pelos corpos indígenas, faz com que o poder-saber interfira diretamente sobre o corpo-território (Haesbaert, 2020): desintegrando-o, desculturalizando-o e inserindo-o em uma falsa perspectiva evolucionista e linear, cuja Europa representaria o ideal almejado (Quijano, 2000; Ribeiro, 2007) – embora nunca pudesse vir a ser alcançado.

O poder-saber em que se baseia a colonização, materializa-se desde o imaginário do europeu sustentado pela mentalidade fundadora (Romero, 2007; Costa e Moncada, 2021), compreendendo o território e seus habitantes originários como recursos a serem explorados e submetidos a posse de reinos distantes. A colonização tendia, assim, a desestruturar as práticas milenares que regiam a interação entre os indígenas e a terra (o

que inclui as técnicas que mediavam essa interação) e as normas e instituições que estruturavam a vida social do grupo (convívio, relações de trabalho e vida política), alterando e subjugando seus saberes-fazer, suas crenças e seus valores (Ribeiro, 2007).

O quadro traçado até aqui fora representativo dos aspectos e intencionalidades referentes ao processo de colonização na chamada América espanhola. Entretanto, concomitantemente ao desenvolvimento da colonização nesta porção do continente, processava-se na América portuguesa o mesmo tormento sobre as populações originárias, apresentando características próprias e dispares do cenário colonial da América espanhola.

A complexidade envolvida no sistema colonial-moderno implantado no continente, desde uma perspectiva totalizante, permite apreender a heterogeneidade e as interações entre os elementos que possibilitam o delinear de generalizações e proposição de conceitos e teorias. Assim, faz-se preeminente apresentar algumas notas do colonialismo na América portuguesa, visando captar a expressão e manifestação da colonialidade no processo de formação territorial, marcado pela presença indígena, para então seguirmos, no próximo capítulo, à análise concreta a que se propõe esta dissertação.

### 1.3 O COLONIALISMO E A FORMAÇÃO TERRITORIAL DA AMÉRICA PORTUGUESA

A colonização na América portuguesa processou-se concomitantemente à espanhola, promovendo alterações e novas conformações territoriais, amparadas por uma mentalidade fundadora tecnicista e cristã, que incidiu verticalmente sobre os povos originários e seus territórios com tamanha violência e extensão, que ainda hoje seus efeitos deletérios estão latentes na moderna sociedade, imersa em sua complementariedade: a colonialidade do poder, do saber, do ser e da natureza (Lander, 1980; Quijano, 2005; Mignolo, 2007; Cruz e Oliveira, 2017).

No que se refere às diferenciações dos modelos coloniais no continente, Moraes (2011) afirma que se justificam pela ânsia mercantilista de cada nação envolvida, o que responde aos interesses e projetos políticos de cada Estado, além do contexto territorial encontrado pelo colonizador. Nos diz Moraes (2011, p. 81) que “os desígnios geopolíticos metropolitanos devem se aplastar com o defrontado, tendo na adaptabilidade um elemento de eficiência”.

Não tendo encontrado no primeiro momento da invasão, ouro ou prata (não por falta, mas sim por não haver uma tradição de metalurgia aurífera entre os povos originários no Brasil), os portugueses, para não deixarem o território desocupado, empreenderam à extração do pau-brasil. Nas primeiras três décadas desde a chegada de Portugal a então Terra de Santa Cruz, a presença da metrópole se limitou a extração e comércio do pau-brasil, que pela utilização da mão-de-obra indígena, estabeleceu a primeira relação de trabalho entre os portugueses e a população local, recebendo o nome de “escambo” (Viezza, 2020).

No ano de 1531, a partir da expedição colonizadora de Martim Afonso de Souza, o Brasil fora invadido, definitivamente, pela cruz e pela espada; sendo, conforme Viezza (2020, p. 133):

a espada simbolizando as armas bélicas dos europeus, para quem não era problema exterminar fisicamente as populações indígenas que os atrapalhassem em sua busca desenfreada por riquezas; e a cruz, simbolizando a evangelização praticada por representantes da igreja católica, que era teoricamente contra o extermínio físico dos povos indígenas, mas procurava “amansá-los” através da imposição do cristianismo contribuindo fortemente para seu genocídio cultural e físico.

A expedição de Martin Afonso de Souza (1530 – 1532), respondendo a intentos da coroa de Portugal, representou uma transição entre o velho e novo período, ao cumprir seus objetivos de patrulhar a costa, estabelecer uma colônia e explorar a terra, dada a necessidade de ocupação (Fausto, 2014). Assim, em 1532, Afonso de Souza cria o primeiro núcleo populacional no litoral do atual estado de São Paulo, nomeado de Vila de São Vicente, hoje, município de São Vicente; posteriormente, funda a vila de Santo André da Borba do Campo, sendo seguida pela criação de outras e fomentando a expansão do que viria a ser um sistema econômico lucrativo para os nele envolvidos: a cana-de-açúcar, com aplicação de mão-de-obra indígena (Furtado, 1970; Viezzer, 2020).

Ribeiro (2015, p. 205) diz que “o engenho açucareiro, primeira forma de empresa agroindustrial exportadora, foi, a um tempo, o instrumento de viabilização do empreendimento colonial português e a matriz do primeiro modo de ser dos brasileiros”. Sem este empreendimento, a ocupação portuguesa não se processaria e o território ficaria à mercê de outras nações europeias, que já se aventuravam pelos oceanos em busca de mercados e lucros, especialmente a França, que de acordo com Fausto (2014, p. 18) “não reconhecia os tratados de partilha do mundo, sustentando o princípio do *uti possidetis*, segundo o qual era possuidor de uma área quem efetivamente a ocupasse”.

Já dominando as técnicas necessárias para o cultivo e processamento da cana-de-açúcar, desde experiências nas ilhas da Madeira e dos Açores, os primeiros engenhos surgiram no Brasil antes de 1520, de forma que se expandiram rapidamente por todos os pontos da costa habitados por portugueses, em especial nas terras de solo de massapé no Nordeste, nas cidades-porto de Olinda-Recife, em Pernambuco e Salvador (Fausto, 2014; Ribeiro, 2015).

Entretanto, a estruturação desta empresa de produção intensiva necessitava de um reordenamento político-territorial de iguais proporções. Assim, instaura-se no Brasil as chamadas capitânicas hereditárias (Fausto, 2014, p. 18), quando “o Brasil foi dividido em quinze quinhões, por uma série de linhas paralelas ao Equador que iam do litoral ao meridiano de Tordesilhas, sendo os quinhões entregues aos chamados capitães-donatários [...] grupo diversificado onde havia gente da pequena nobreza, burocratas e comerciantes, tendo em comum suas ligações com a Coroa”.

Os donatários, que tinham a posse da terra, mas não a propriedade desta, detinham poderes relacionados à esfera econômica e administrativa, além do monopólio da justiça

e autorização para fundar vilas, doar sesmarias e formar militares sob seu comando (Fausto, 2014). Este sistema era marcado por extrema centralização do poder, expresso, entre outras, pela instituição de um governo geral em cada capitania, sendo a Bahia de Todos os Santos, pela sua centralidade, a sede do governo geral (Viezzler, 2020).

A chegada de Tomé de Sousa (primeiro governador geral), em 1549, é acompanhada por colonos e jesuítas, e pelo Regimento de 17 de dezembro de 1548. Segundo Viezzler (2020, p. 137):

Nesse documento, estavam incluídas as relações com os indígenas, que deveriam ser realocados de suas aldeias para morar perto dos portugueses e lhes servir de mão de obra, além de serem evangelizados. Tratava-se de criar aldeamentos para reunir os indígenas, num sistema similar às *reducciones* estabelecidas no Peru colonial para controlar a mão de obra indígena através da mita e “evangelizar” os nativos.

Os aldeamentos, segundo Oliveira (2016), embora possivelmente surgidos sobre antigas aldeias originais, sobre o mesmo sitio e bases de conhecimento, denotam uma organização criada e administrada por colonos, jesuítas e outros grupos religiosos, sendo também uma transcendência da aldeia. Segundo o autor, “a compreensão dessa passagem da aldeia ao aldeamento, é essencial pela supressão da primeira em favor dos conteúdos que permearão as superestruturas impostas nos sentidos de trabalho, família e religião, além dos novos modos de viver aos índios brasileiros.” (Oliveira, 2016, p. 101). Está claro que essas formas de aglomerações indígenas para seu domínio, controle e extermínio nas Américas foi a principal estratégia adotada pelos colonizadores ibéricos, como destacam Costa e Moncada (2021).

Embora não tenha representado aos indígenas sua inserção em um sistema escravista, Viezzler (2020, p. 139) afirma “que os aldeamentos, reunindo à força indígenas de povos diferentes, às vezes até inimigos entre si, se transformaram numa espécie de centro de trituração das culturas indígenas, num verdadeiro processo de genocídio cultural”.

Em favor das ordens religiosas, o rei Don João IV estabelece a regularização das chamadas reduções ou missões (Fausto, 2014). Estes padrões de aldeamentos indígenas criados pelas instituições religiosas foram responsáveis pela incorporação e reordenamento de antigos povos autóctones no novo sistema colonial (Romero, 2007), de forma que “comenzaron a orgarnizarse nuevos pueblos de índios ya concebidos de acuerdo

con ese sistema. Tal fuera el resultado, sobre todo, de las misiones y reducciones que organizaron las distintas órdenes religiosas” (Romero, 2007, p. 56).

A presença das ordens e missões religiosas em todo o continente latino-americano promoveu alterações consideráveis no território, materializadas em objetos geográficos diversos. Em Nova Espanha, Costa e Moncada (2021, p. 9) nos dizem que as missões constituíam “corporações gestoras de indígenas” e atuaram como “autênticas instituições de fronteiras”, permitindo o avanço territorial da colonização e de seu ideal civilizatório. No contexto das missões, ressaltam os autores que os indígenas eram inseridos em trabalhos de limpeza, na cozinha e na produção agrícola, cuja preexistência associada a geografia do lugar, foram fatores que contribuíram na distribuição das ordens religiosas.

Durante os 30 anos do primeiro ciclo das fundações, no território correspondente a América portuguesa, Viezzer (2020, p. 142) diz que os jesuítas foram responsáveis pela criação de 40 reduções, “sete às margens do Rio Paranapanema (SP), cinco na região de Itatim (MS), 18 na região do Tape (RS) e 10 na região de Misiones (atual território da Argentina)”.

Apesar de em 1570 ser proibida por lei a escravidão indígena, o instrumento não proibia sua civilização, abrindo margem para a conversão religiosa dos povos originários e a imposição de costumes europeus (Fausto, 2014). Assim, a busca pela inserção de indígenas como mão-de-obra escrava, promoveu diversas ações empreendidas pelo invasor com vias a alcançar este fim (Viezzer, 2020).

Destas ações citam-se os deslocamentos de indígenas aos aldeamentos do governo, conhecidos como descimentos, que eram seguidos, em caso de negativa ou oposição, das chamadas guerras justas, visando a captura do maior número possível de indígenas em seus territórios e sua alocação como escravo; e as bandeiras, que segundo Viezzer (2020, p. 141) representaram “a rapina mais impiedosa da primeira metade do século XVII, por meio das quais foram escravizados e massacrados mais de um milhão de indígenas, mesmo antes dos ataques às missões jesuíticas que se tornaram, depois, o alvo principal da guerra contra os povos originários, sendo destruídas e abandonadas”.

O que ocorreu com os povos indígenas, ao largo do período moderno e em terras brasileiras, foi um verdadeiro genocídio. Darcy Ribeiro (2017) afirma que o montante populacional indígena quando da conquista portuguesa era de cinco milhões de habitantes, de forma que, em 1957, restavam entre, aproximadamente, 68 mil e 99 mil

indígenas. Vidas das quais não sabemos o que, de fato, deixaram pelo caminho de sua história.

Ainda assim, é necessário pontuar uma das principais teses de Costa e Moncada (2021), quando reconhecem que, mesmo diante de tamanha saga aniquiladora, portugueses e espanhóis encontram barreiras, que fizeram e fazem durar parte reduzida dos povos indígenas no continente, no âmago do que os autores definem como “decolonialidade originária”:

Eso resulta de una “paradoja utópica compuesta”: fundar pueblos para controlar los antiguos ocupantes del lugar en su propio lugar; intentar generar un arraigo sobre la tierra en la propia tierra del arraigo tradicional; imprimir normas, ideas y valores a un pueblo, por medio del dominio de un territorio que era la extensión del cuerpo y del espíritu de cada individuo de los grupos originales. Las alternativas no serían muchas; no pudieron destruir enteramente las antiguas ciudades, tampoco quemar a todos los herejes o desaparecer todos sus ídolos, pues no dominaban plenamente el territorio ni las lenguas ni el poder real-imaginario de los mitos y la cosmovisión de los pueblos originarios [...] El giro cristiano impuesto a la vida indígena americana fue seguido de posiciones estéticas nativas, que garantizan su duración, bajo el yugo de violencias eclesiásticas y estatales. Tal movimiento debe ser examinado desde el giro epistémico que exige la América Latina actual, cuyo fundamento puede estar en la praxis, estética, mitos y filosofías indígenas y negras referentes a su pasado situado y en situación espacial duradera. (Costa e Moncada, 2021, p. 18, 22)

A breve discussão realizada apresenta o drama colonial que recaiu sobre os povos originários em território brasileiro, apresentado aqui de forma sintética. Compreendidas, ao final, algumas similitudes e diferenças que permearam a manifestação do colonialismo no continente, que direcionemos a investigação a uma experiência empírica desde a escala do território nacional, relacionada à formação do município de Águas Belas, em Pernambuco, e a migração indígena Fulni-ô em direção a Brasília quando de sua construção, cidade representante da ânsia *moderna, modernista e modernizante* (Costa e Alvarado, 2019) que pairou sobre o país e encarnou na nova capital, na segunda metade do século XX.

A partir dessa análise, almeja-se ressaltar a significância e a duração do patrimônio-territorial originário em Águas Belas, compreendido como elemento de resistência e oposição simultâneas ao condicionamento do território e à colonialidade, e representante da “decolonialidade originária”, “o la construcción um una identidad resultante del ‘condicionamiento del territorio’ a través de embriones de ciudades

latinoamericanas (con tipos, escalas y variantes locales), donde lo universal y lo singular no se restringen a problemas abstractos sino a un mestizaje biológica y culturalmente estetizado” (Costa e Moncada, 2021, p. 7). No capítulo 2, será possível compreender as relações existentes entre a urbanização brasileira, brevemente debatida no contexto da construção de Brasília e a migração indígena Fulni-ô, que aponta à duração e permanência de elementos territoriais originários, imanentes à natureza e essência que permeiam o fenômeno urbano.



## CAPÍTULO 2: A MIGRAÇÃO INDÍGENA FULNI-Ô NO CERNE DA CONSTRUÇÃO DE BRASÍLIA

### 2.1 SIGNIFICADO DO PATRIMÔNIO-TERRITORIAL INDÍGENA E FORMAÇÃO DO MUNICÍPIO DE ÁGUAS BELAS

O processo de colonização latino-americana representou a inserção de territórios ancestrais e milenarmente produzidos em bases organizacionais de caráter mercantil-religiosa, que racionalizavam o empreendimento econômico em questão, espoliando os territórios e os corpos dos povos originários.<sup>7</sup> Em Águas Belas, Pernambuco, o *modus operandi* da colonização fez-se valer, sujeitando os indígenas Fulni-ô a uma série de supressões territoriais e mazelas sociais por meio de sucessivos reordenamentos territoriais e ações paternalistas, condicionando-os a vulnerabilidades diversas e perpetuando os dramas coloniais, como será analisado.

Para Costa e Moncada (2021), a violência do processo, entretanto, não garantiu que os esforços de extermínio indígena e de suas representações materiais-imateriais fossem plenamente alcançados; paradoxalmente, o que se delineou foi a elaboração de uma estética de resistência originária, que os autores tratam por “decolonialidade originária”, o que reforça os intentos coloniais que visaram a duração e a perpetuação do povo Fulni-ô. Neste sentido, emerge o *fato-conceito* patrimônio-territorial e suas concepções teórico-metodológicas em prol de uma inversão do sentido patrimonial corrente e, justamente, pela valorização das expressões territoriais e ancestrais dos povos historicamente subalternizados no continente.

---

<sup>7</sup> Ver em Haesbaert (2020) e Costa e Moncada (2021) esse debate de forma aprofundada.

### 2.1.1 Sobre o patrimônio-territorial: enfoque geográfico decolonial e existencial latino-americano

O aporte conceitual e teórico-metodológico que embasa a pesquisa e direciona as análises subsequentes, é o do patrimônio-territorial, proposto por Costa (2016, 2017, 2018, 2021). Desde a perspectiva que o autor defende como “utopismos patrimoniais” para América Latina, ele propõe uma práxis alternativa popular de reconhecimento da força e do lugar dos povos subalternizados historicamente, no contexto capitalista moderno e como “exercício intelectual ou fundamento para transformação de *situações espaciais duradouras*” (Costa, 2016, p. 2). Ele propôs três utopismos patrimoniais, os quais, mesmo frente à particularidade da urbanização e da construção social de riscos no continente, possibilitam romper com a realidade presente e projetar o futuro dos ditos grupos; são os utopismos: “*utopismo patrimônio-territorial* constituído na formação histórico-social e territorial latino-americana; *utopismo patrimonial singularista* ante a urbanização na América Latina; e o *utopismo patrimonial existencialista* frente aos riscos na América Latina”.

Conforme Costa (2016, 2021), base para o *utopismo patrimonial singularista* e *utopismo patrimonial existencialista*, o *utopismo patrimônio-territorial* revela a gênese e a duração de um patrimônio-territorial latino-americano sintético da existência dos sujeitos subalternizados. Costa (2016, p. 2), em diálogo com a teoria decolonial latinoamericana (E. Dussel, W. Mignolo, R. Grosfoguel, A. Quijano e outros) e fundado em uma geografia existencialista (M. Santos, M. Silveira, M. Souza e outros), afirma que, universalmente, o patrimônio-territorial:

- i) anuncia as estratégias da conquista ibérica do continente latino-americano, em abertura para a modernidade, e a organização colonial do mundo; ii) indica que a América Latina “entra” na modernidade como sua “outra face”, dominada, explorada, encoberta, pois teria como ponto de partida fenômenos intra-europeus; iii) reforça o projeto transmoderno enquanto “co-realização do impossível para a modernidade; solidariedade de: centro-periferia, mulher-homem, diversas raças, diversas etnias, diversas classes, humanidade -Terra, Cultura Ocidental - Culturas do mundo periférico ex-colonial, por incorporação, partindo da Alteridade.

Pensar os utopismos patrimoniais é reconhecer “la memoria de los empobrecidos, subalternizados y estigmatizados en Latinoamérica, con base en la historia del territorio, su propia historia” (Costa, 2021, p. 114). É, portanto, desde dentro, com os sujeitos, suas normas e projetos, amparados em uma epistemología situada, que os utopismos patrimoniais envolvem práticas político-culturais transgressoras aversas ao Estado-mercado (Costa, 2021); assim, o autor define o utopismo como “el proceso social

innovado y en marcha; proposición del devenir y acciones de potencialidades y vulnerabilidades espacializadas, posee una base tópica, conecta escalas de pensamiento e intervención del sujeto en el mundo; agrega, selectivamente, valores, fenómenos y cosas del pasado, para dar un nuevo rumbo a la materia y a la idea” (Costa, 2021, p. 114).

O *utopismo patrimônio-territorial*, então, anuncia as resultantes paradoxais da conquista ibérica, da abertura à modernidade e o controle colonial do mundo, de forma a denunciar o colonialismo e expor a colonialidade, enfatizando expressões materiais, imateriais ou imaginárias como possibilidades da duração comunitária, desde o local (Costa, 2021). Por sua vez, o *utopismo patrimonial singularista*, segundo Costa (2021), questiona os sentidos de universalidade e liberdade “impostos” ao território e seus entes, possuindo na tríade mobilização e mobilidade seus pilares de projetos comunitários, ao ativar práticas e costumes constituintes da essência dos lugares, das políticas públicas e da experiência do sujeito. Completando a tríade, o *utopismo patrimonial existencialista* destaca a ideia da preservação e manutenção da ordem da vida, inclusive frente a produção social dos riscos na América Latina, dispondo o “sujeito situado” – em situação e mobilizado - no centro da discussão e da *práxis* patrimonial (Costa, 2021). Esta tríade, aponta Costa (2021, p. 116), “se concreta en el patrimonio-territorial (concepto y hecho), que es resistencia a la colonialidad del poder y del saber y demarca una política local de acervos simbólicos”, desde dentro e para dentro, como forma de manutenção da ordem da vida comunitária. Deve ser lembrado com o autor que o patrimônio-territorial é, simultaneamente, *fato-conceito* que singulariza a história do território ou dos territórios em nosso continente.

A expressão da colonialidade e de seus pilares, como a colonialidade do saber e do poder, apresentadas por A. Quijano e outros, torna-a “mais profunda e duradoura que o colonialismo por ser raiz, permanência, ideologia e prática que se sustentam na imposição da ideia de raça/etnia como instrumento de dominação” (Costa, 2016, p. 6). Pode o patrimônio-territorial inverter esta situação que, em seu *modus operandi*, resguarda a violência histórica marcada por opressões e coerções diversas aos grupos sociais subalternizados. O autor, ao propor o conceito patrimônio-territorial, desde a Geografia, enfatiza que o mesmo surge, inicialmente, como “ideia”, a partir:

de una amplia investigación (...) desde las ciudades satélites de Brasilia, las calles de La Habana, los cementerios de Lima, los mercados de México, el espacio público de Cuzco, el canal de Panamá, la gastronomía de Nicaragua, las ferias de

La Paz, los monumentos enrejados de Buenos Aires, las capillas periféricas de Oro Preto, las mujeres mayores y sus saberes en el mercado informal de las ciudades-campo latinoamericanas. Emerge a su vez de la múltiple vivencia empírica que el termino patrimonio-territorial incorpora y demanda, universaliza y abstrae, generaliza e intenta alcanzar (Costa, 2021, p. 118).

O patrimônio-territorial, com hífen e o significado que o mesmo guarda<sup>8</sup>, visa a valorização do conteúdo da vida cotidiana que emerge de indivíduos subalternizados no processo histórico e nas periferias urbano-rurais do continente. Portanto, como propõe Costa (2016, p. 7), “o patrimônio-territorial resgata, situa e ressignifica, especialmente, o que resiste na América Latina: do índio sacrificado, do negro escravizado, da mulher oprimida, da cultura popular desprestigiada, dos recursos territoriais expropriados, ou seja, aquela ‘face oculta’ da modernidade”.

A duração do patrimônio-territorial de sujeitos e de grupos, pelos seus saberes localizados e fazeres situados e em situação espacial, afrontam a ideologia dominante e saberes hegemônicos narrados pela história oficial e organismos de gestão do território e mercantilização da cultura; então confronta a própria colonialidade; isso se processa com vias a outra sociedade e em prol do imaginário social da transformação e da práxis popular (Costa, 2016).

Dessa forma, entende-se que o patrimônio-territorial remete a essência do território dos sujeitos subalternizados latino-americanos. É importante recordar que o território, que como fato e conceito é politizado, invadido e imerso em movimentos quando de sua inserção no sistema mundo moderno-colonial, a separação da cultura e da natureza, para os povos indígenas, extrapola uma questão de paradigma e episteme (Porto-Gonçalves e Quental, 2012).

A razão para tanto remete a indissociabilidade que permeia a produção territorial indígena, processada como “uma espécie de ‘território de vida’ que é, ao mesmo tempo,

---

<sup>8</sup> Sustentado na tríade existência, experiência e imaginação, que possibilitou a proposição de utopismos patrimoniais pela América Latina (na ocasião do XIV Geocrítica), o patrimônio-territorial (substantivo e adjetivo unidos por um hífen) totaliza e enfatiza o território e suas memórias de resistências sociais ante as múltiplas violências urbano-rurais modernas, que conduzem a situação espacial duradoura dos sujeitos no continente, esclarece Costa (2021). Segundo o autor, a grafia do patrimônio-territorial, com hífen ( - ), destoa do patrimônio territorial sem hífen, como em Ortega Valcárcel (1998), que apresenta a proposta desde Europa (de caráter claramente eurocêntrico), preocupado com a relação da preservação patrimonial com um viés institucional (UNESCO e outras agências ligadas ao turismo), onde o território aparece como recurso; o patrimônio-territorial desde América Latina, ao contrário, parte da experiência investigativa de fenômenos referentes a realidade continental e não se refere ao patrimônio cultural ou natural instituídos, diz o autor.

um ‘território-corpo do mundo’, não só pela especificidade de cada grupo cultural, mas também, numa leitura costumeira, por sua plena interação com a natureza” (Haesbaert, 2020, p. 86). Segundo o autor, a ameaça a um território indígena significa a perda dos modos de vida, em uma concepção de mundo imanente à terra e aos referenciais simbólicos envolvidos.

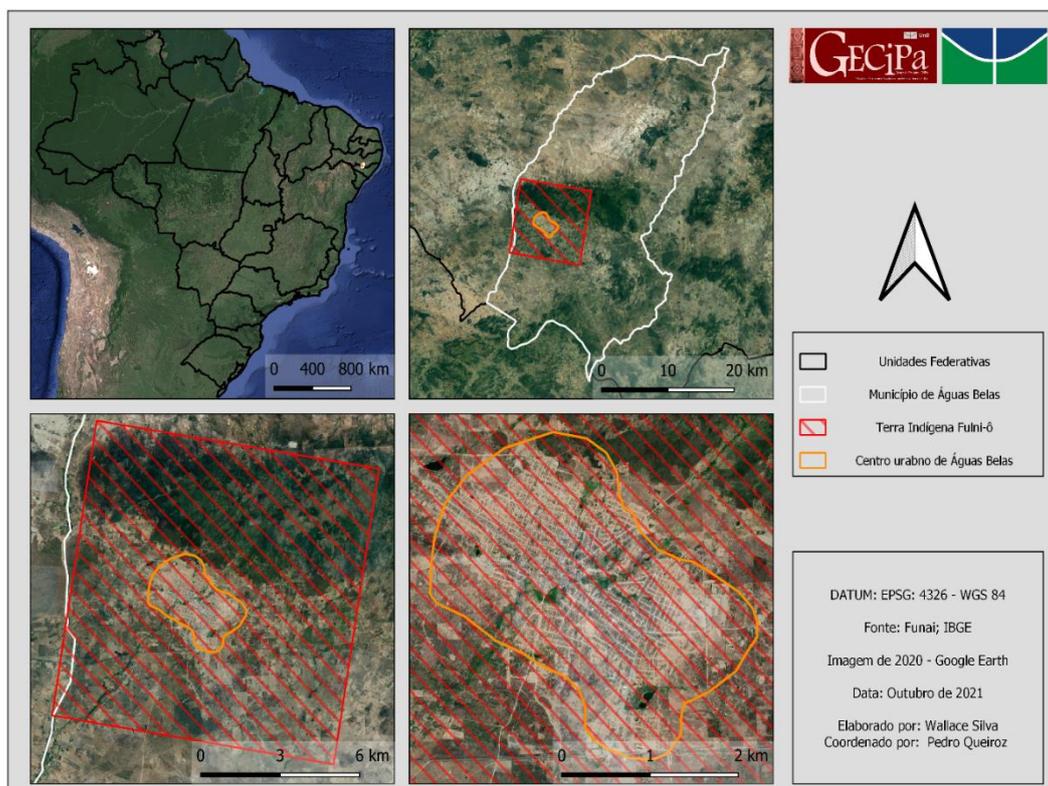
Ao valorizar as expressões territoriais de grupos sociais resistentes à colonialidade do poder e do saber, o patrimônio-territorial é catalizador de ações populares transgressoras, estimulando uma *práxis* decolonial com “conexões territoriais afetivas”, ou redes de saberes, poderes e mobilizações populares (Costa, 2018; Costa, 2021), podendo contribuir ao protagonismo dos povos originários e de suas representações territoriais.

Nesse sentido é que a pesquisa se propõe a identificar e analisar, sob a ótica do *fato-conceito* patrimônio-territorial, as representações materiais-imateriais que emergem do território indígena Santuário dos Pajés, inserido em um contexto de perda e supressão territorial em favorecimento da urbanização representada pelo bairro Noroeste, de Brasília, promovendo riscos existenciais e conflitos territoriais, em uma área cujo metro quadrado é um dos mais caros do país.

### 2.1.2 A consolidação do município de Águas Belas e os indígenas Fulni-ô

Faremos um exercício de apreender os dispositivos de caráter colonial-moderno que se manifestaram na região Nordeste e seu rebatimento sobre os indígenas que habitavam a área, em especial a que hoje recebe o nome de Águas Belas – município pernambucano localizado a cerca de 300 quilômetros da capital Recife (Mapa 1). Anteriormente à fundação do povoado de Águas Belas, em Pernambuco, no ano de 1762, a área era originalmente ocupada por indígenas Fulni-ô.,

Mapa 1: Localização do município de Águas Belas.



Fonte: acervo próprio (2021)

Schröder (2011, p. 20) afirma que “não existem informações inequívocas sobre a população indígena na região de Águas Belas da época da chegada dos primeiros colonizadores e as informações da historiografia regional e local e da história oral indígena e não-indígena são contraditórias”. No entanto, a história oral indígena aponta em direção a um consenso referente a origem dos Fulni-ô a partir de três grupos anteriores à chegada dos colonizadores, que se denominavam Fola, Fola-uli e Fokhlassa, sem assentamentos permanentes, embora dispusessem de territórios definidos (Schröder, 2011).

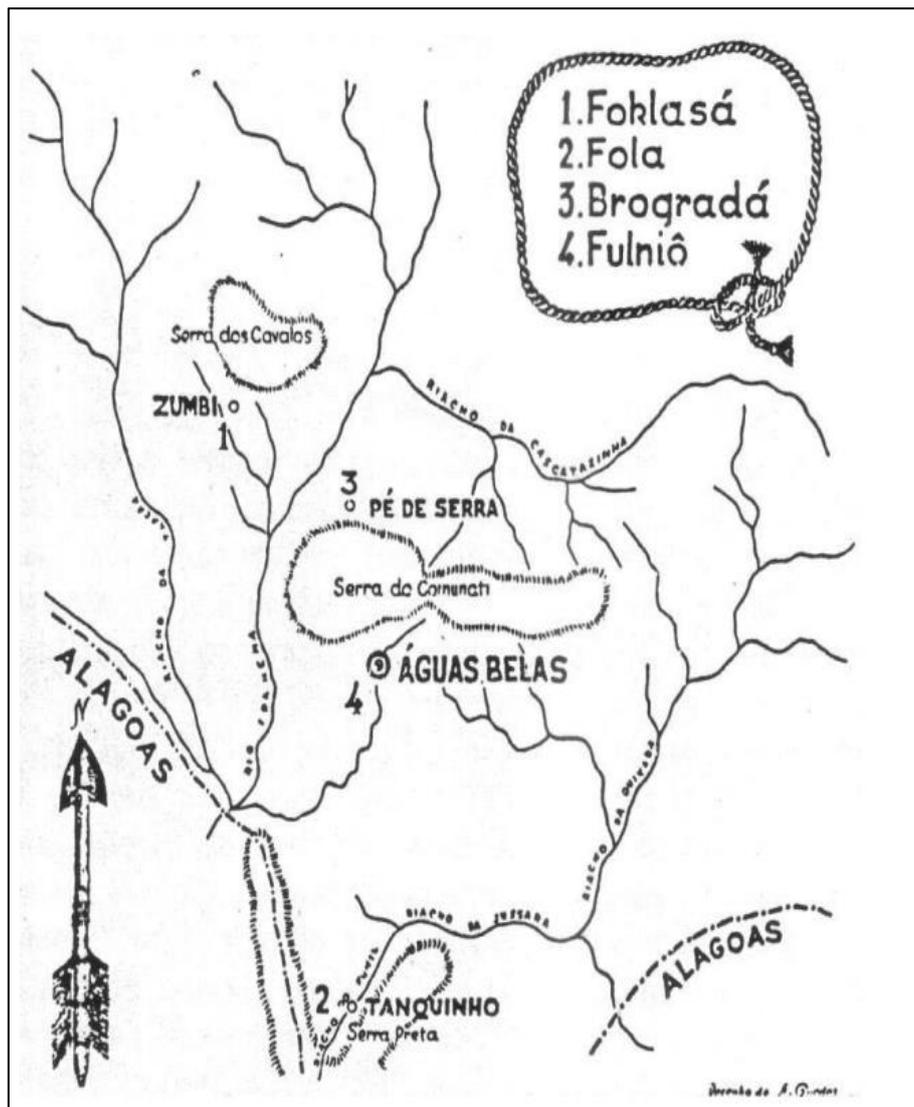
Cada “tronco” manifestava sua territorialidade em locais determinados e suas nomenclaturas remetem a indissociabilidade para com a terra, remetendo à essência do território – ao contrário do ímpeto classificatório expresso nas relações coloniais. Os Fola, nome que se refere a uma espécie de besouro ao qual o povo em questão se comparava, “pela forma como eles se movimentavam rápido na área” (Schröder, 2011, p. 25), são o “tronco da Serra do Comunati”, originalmente ocupando a área serrana e seu entorno.

Os Fola-uli, nomenclatura que remete a relação deste povo com o rio (*Uli*) Ipanema, nas margens do qual se movimentavam, habitaram “a região ao sul de Águas Belas, até as serras Preta e do Boqueirão, na direção da vila atual de Tanquinhos” (Schröder, 2011, p. 25). Já os Fokhlassa, de acordo com Schröder (2011), teriam seu território originário na Serra dos Cavalos e seu entorno. A nomenclatura remete a iniciação de clã, sendo “o avô de todos os troncos”, de forma que, “como índios, se observavam que eles seriam o primeiro tronco, que criavam a classificação do povo deles e que puderam identificar por falarem também a mesma língua”, como relatado por Marilena Araújo de Sá em entrevista a Schröder (2011). A figura 2 (Pinto, 1956) busca, apesar das referências a outras nomenclaturas e das reduzidas explicações e detalhes geográficos, espacializar o território desses povos<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> No croqui de Pinto (1956), as nomenclaturas observadas apresentam correspondência para com a versão indígena atual (Foklasá = Fokhlassa / Fola = Fola-uli / Fulniô = Fola) (Schröder, 2011). Com relação ao Brogradá, entretanto, Pinto (1956) reconhece sua estranheza à língua Yathê, que não comporta a letra “b” nem seu repertório fonético, de forma que Marilene Araújo de Sá aponta o Brogradá como “denominação de branco”, que não sabia pronunciar o nome ao qual o povo em questão envolvia, os Fokhlassa (Schröder, 2011, p. 28).

Figura 2: Espacialização do território originário Fulni-ô.



Fonte: Pinto (1956, p. 68)

Aventam-se outras teorias a respeito das origens do povo Fulni-ô a partir da incorporação de grupos étnicos, uma vez que na região Nordeste do Brasil a questão indígena remonta a um processo histórico de coerções e de alternadas territorializações, entendidas por Oliveira (1998, p. 55) “como um processo de reorganização social”, na qual o território emerge como categoria estratégica em prol da incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro do Estado-nação. Essa dinâmica se materializou entre meados do século XVII e XVIII, associada as missões religiosas em um contexto colonial, no século XIX e no século XX, articulada com a agência indigenista oficial, o então SPI (Serviço de Proteção ao Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais) (Oliveira, 1998; Schröder, 2011).

Nesse interregno de aproximadamente quatro séculos, vários processos de reordenamentos territoriais e realocações passaram a interferir na organização social estipulada pelos povos indígenas. Os agentes responsáveis por materializar tais ações, em um primeiro momento, são representados pelas missões religiosas, atraindo os indígenas aos aldeamentos, onde eram sedentarizados, catequizados e supostamente homogeneizados (Oliveira, 1998), em uma prática que ganha escopo após a expulsão dos holandeses da região (Schröder, 2011). De acordo com Oliveira (1998, p. 57) “desse contingente é que procedem as atuais denominações indígenas do Nordeste, coletividades que permaneceram nos aldeamentos sob o controle dos missionários, e distantes dos demais colonos e dos principais empreendimentos (Oliveira, 1998, p. 57).

As missões religiosas despontaram como “instrumentos importantes da política colonial” e atuaram como “empreendimentos de expansão territorial e das finanças da Coroa”, que incorporavam ao Estado colonial português um contingente populacional de “índios mansos” (Oliveira, 1998, p. 57). Sendo unidades de ocupação territorial e produção econômica, as missões baseavam-se no intento de homogeneizar diferentes culturas pela catequese e pelo trabalho, de forma que “a ‘mistura’ e a articulação com o mercado são fatores constitutivos dessa articulação interétnica” (Oliveira, 1998, p. 57), que se expressa na apropriação do território em favor da delimitação das sesmarias (Dantas, 2011).

Na mesma região dessas doações, entre os anos de 1681 e 1688, instalou-se a Missão do Ararobá, na Sesmaria do Moxotó, dos padres da Congregação de São Felipe Neri, com a aldeia de indígenas Carapotó, na serra do Comunati, sob administração do capuchino francês José de Bluerme; e uma aldeia de indígenas Xocó, no vale do rio Ipanema<sup>10</sup> (Costa, 1993; Dantas, 2011). No que tange as fundações dessas formações (assim como outros padrões de fundação, que eram verdadeiros redutos europeus neste “Novo Mundo”), Romero (2007, p. 63) aponta que foram “casi siempre improvisada, hecha sobre la base de una rápida apreciación de ciertas ventajas inmediatas del lugar geográfico [...] y sobre todo del sitio”. Assim, compreende-se quando Dantas (2011)

---

<sup>10</sup> Schröder (2011) aponta que a região da Serra do Comunati era habitada por indígenas Carapotó, “reduzidos à fé católica pelo missionário capuchinho francês Fr. José de Bluerme” entre 1681 e 1685. A presença de uma aldeia de indígenas Xocó no vale do rio Ipanema, fez surgir a hipótese de que os Fulni-ô fossem remanescentes dos Xocó e dos Carapotó. Schröder (2011) acredita que o nome Carapotó referia-se a uma liderança indígena dos Cariri tomado como etnônimo, expressando o poder classificatório das relações coloniais.

afirma que a escolha dos lugares fora intencional, tendo em vista as terras férteis, fruto da perenidade dos rios Ipanema e Moxotó e pelos brejos de altitude, como nas serras do Comunati e a do Ararobá, onde o clima é ameno.

Os aldeamentos missionários tornavam-se espaços propícios ao estabelecimento de relações para com os povos originários. Relações estas que, essencialmente coercitivas, tendo em vista a violência com que se processavam sobre os corpos indígenas e seus modos de vida, eram necessárias para levar a cabo a realização do projeto colonial: garantindo a conversão e o “amansamento” dos corpos, reificando-os como reservas de mão-de-obra e permitindo, também, a ocupação e defesa do território usurpado (Romero, 2007; Moraes, 2011).

A localização dos aldeamentos e a definição das fronteiras estabelecidas na região entre as missões religiosas e fazendas de gado, remontam a decisões político-institucionais do período, como a do Alvará de 23 de novembro 1700, o qual “determinou que fosse doada uma légua de terra em quadra para cada missão, com o objetivo de prover o sustento dos índios e dos missionários, e que cada aldeia deveria ter 100 casais. Além disso, as aldeias deveriam ser situadas de acordo com a vontade dos índios, após aprovação da Junta das Missões, e sem a interferência de donatários e sesmeiros” (Dantas, 2011, p. 5); não cumprido, em 1705 determina-se a execução do que estava previsto no citado alvará.

As fronteiras que delimitavam as áreas citadas são compreendidas por Dantas (2011) como permeáveis a trocas entre as populações, sujeitas a fluxos constantes. Os deslocamentos indígenas por áreas próximas, almejando a pesca, caça ou outros trabalhos, resultou em “contatos com missionários, não-índios e trabalhadores das fazendas e sesmarias da região” (Dantas, 2011, p. 4) e “contribuíam para que os grupos indígenas estivessem num contínuo processo de reconstrução identitária a partir das relações que vivenciavam” (Dantas, 2011, p. 4).

Assim, tendo em vista as legislações vigentes e as dinâmicas territoriais do lugar, os aldeamentos existentes passam novamente por realocações. A partir do ano de 1749, as aldeias dos Carapotó e dos Xocó, respectivamente localizadas na serra do Comunati e no rio Ipanema, não foram mais mencionadas em registros da época<sup>11</sup>, de forma que dois

---

<sup>11</sup> Schröder (2011) indica que os Xocó podem ter abandonado a região entre os anos 1700 e 1725, enquanto não havia mais notícias a respeito dos Carapotó desde meados do século XVIII; entretanto, Costa Júnior

outros aldeamentos passaram a ser representados nesses locais: os registros apontam para a presença da Aldeia da Lagoa da Serra do Comunati, situada na Vila do Penedo e composta por caboclos da língua geral chamados de Carnijó; e a Aldeia dos Carnijós, na ribeira do Rio Ipanema, localizada na Freguesia do Ararobá, com 323 indígenas “Tapuyos” (Dantas, 2011; Schröder, 2011). Sobre as frequentes reestruturações territoriais, Romero (2007, p. 63) levanta a seguinte questão: “quizá estuvo siempre en la mente de los fundadores la idea de que la fundación no tenía por qué ser definitiva”, e aponta que “en muchas ciudades, la experiencia aconsejó un cambio de sitio, que a veces fue un cambio de lugar geográfico”.

A partir de 1750, carecem informações a respeito da presença dos indígenas Carnijós<sup>12</sup> na área, de forma que, como apresenta Schröder (2011), os dois aldeamentos podem ter sido unidos por ação de João Rodrigues Cardoso, que chegou à área fugido de Tapuios da zona sertaneja e sendo acolhido pelos Carnijós. Acredita-se que, posteriormente, os aldeamentos em questão foram anexados sob a alcunha de aldeamento do Ipanema, que vigorou entre os anos de 1757 e 1766, e que daria origem ao município de Águas Belas.

Enquanto as missões religiosas que regiam os aldeamentos congregavam aspectos de assimilação e preservação, o chamado Diretório de Índios (1758) pendeu definitivamente para o assimilacionismo, estimulando ações como o casamento interétnico e a fixação de colonos não-indígenas nos limites dos aldeamentos (Oliveira, 1998; Pires, 2004). Os efeitos deste processo, como nos diz Oliveira (1998, p. 57), “só não foram maiores pelo caráter extensivo e rarefeito da presença humana nas fazendas de gado, único empreendimento que teve relativo sucesso na região”.

O Diretório dos Índios (1758) pregava “a implantação de uma série de medidas que deveriam ser tomadas relativas aos índios e seus costumes, bem como no que tocasse à administração de suas terras e às relações mantidas com não-índios” (Dantas, 2011, p. 6). Dentre outras determinações do Diretório dos Índios, está a conversão das aldeias em

---

(1942 apud SCHRÖDER, 2011) afirma que os Carapotó talvez tenham mudado de nome, de forma que sua presença histórica na Serra do Comunati seja apenas uma hipótese, uma vez que, na história oral Fulni-ô, não aparecem como os primeiros habitantes.

<sup>12</sup> Os Carijós (Carnijós), aponta Costa (1983), chegaram a Pernambuco a partir de movimentos migratórios em 1725, ocupando a Aldeia da Lagoa da Serra do Comunati após conflitos com o povo Tupinikin, resultando na expulsão destes da área (Galvão 1908 apud SCHRÖDER, 2011).

vilas e povoados que, com “o processo de reordenação do espaço para o enquadramento nos padrões portugueses, a proposta de ‘civilização’ dos indígenas a partir do incentivo ao contato com não-índios e o combate aos grupos que se negavam a seguir essa nova ordem, impulsionaram a formação dos futuros municípios e cidades pernambucanos. Em Águas Belas não foi diferente” (Dantas, 2011, p. 8).

Em 1766, cria-se a Matriz de Nossa Senhora da Conceição (Figura 3), para a qual, em 1832, em nome dos indígenas, foram “doadas” parcelas de terras, que passaram a ser arrendadas por não-indígenas, impulsionando o crescimento do centro urbano de Águas Belas; em 1871, Águas Belas conseguiria a sua emancipação como vila (Dantas, 2011).

Figura 3: Matriz de Nossa Senhora da Conceição – Águas Belas (PE).



Fonte: Google Earth (2021)

As práticas assimilacionistas e o anseio à mistura como elemento diluidor se expandem na segunda metade do século XIX, marcados pela tendência geral da política indigenista do governo imperial em quebrar, unilateralmente, o pacto entre Igreja e Estado no controle dos indígenas aldeados, e de instituir a tutela indígena aos representantes da chamada Diretoria Geral dos Índios, mantendo as relações de patronagem no âmbito das políticas indigenistas (Schröder, 2011).

Com a chamada Lei de Terras, em 1850, promovendo um deslocamento do valor de troca da posse de escravos para a posse de terras (Oliveira, 1998; Mendes, 2009), que passam a ser consideradas devolutas, tem-se mais uma tentativa de extinção ou, ao menos, de redução do território indígena. Esse dispositivo iniciou um processo de regularização das propriedades rurais que, com a expansão dos núcleos urbanos das antigas vilas, famílias não-indígenas do litoral buscaram se estabelecer na área como produtoras agrícolas, enquanto o governo extinguiu antigos aldeamentos e anexava seus terrenos ao município em formação (Oliveira, 1998); a busca pela assimilação legitimou a extinção dos aldeamentos, uma vez que não seriam indígenas, mas sim populações “misturadas” e “mestiças”, como ocorreu com o aldeamento do Ipanema por volta de 1875.

Neste mesmo ano é demarcada uma superfície oficial de 11.505 hectares, com a vila de Águas Belas no centro e excluído da área demarcada o patrimônio da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Águas Belas. De acordo com Schröder (2011), foram traçados 427 lotes com cerca de 30 hectares, dos quais apenas 113 foram distribuídos aos Fulni-ô sem providenciarem a legitimação da posse das terras. O loteamento de terra indígena em Águas Belas, que possui suas origens neste ato de demarcação, nos diz Schröder (2011, p. 48), “não só produziu uma situação territorial historicamente muito peculiar, mas também uma trama fundiária muito complicada que marca profundamente a situação atual da TI Fulni-ô”.

Dessa forma, antes mesmo do final do século XIX já não se falava em povos e culturas indígenas no Nordeste (Oliveira, 1998). De acordo com o autor, estes eram referidos como “remanescentes”, “descendentes” ou “índios misturados”, segundo as autoridades, a população da região e até os próprios indígenas, destituídos de seus territórios e não mais reconhecidos por seu caráter e organização coletivos.

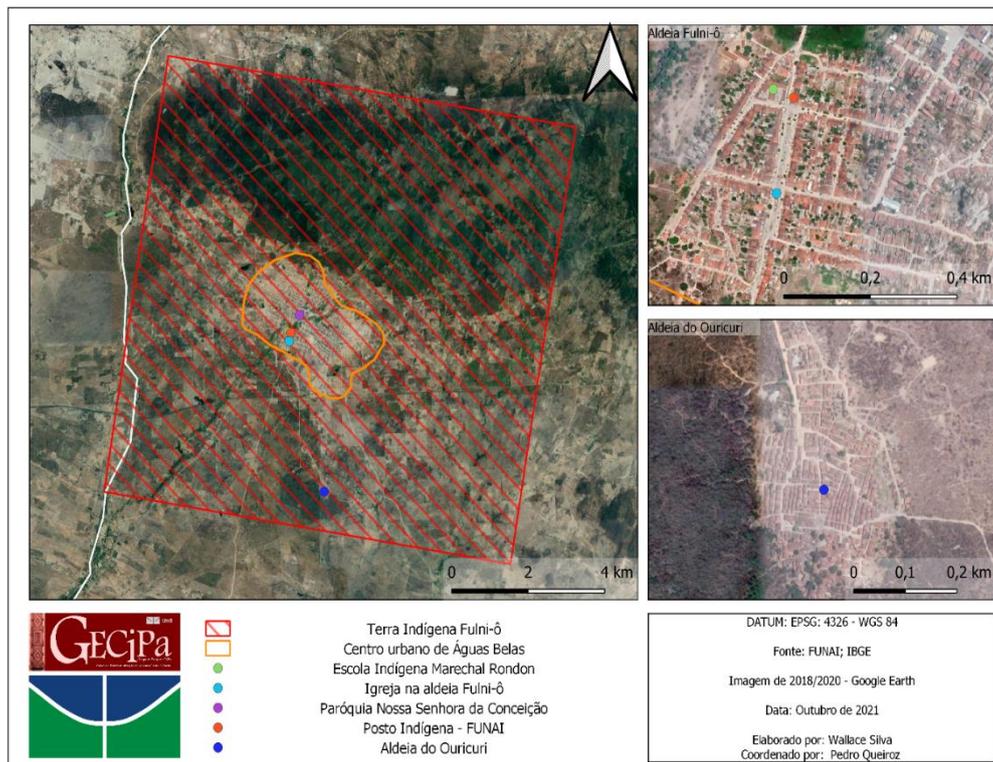
Já em meados da década de 1920, as terras que englobavam o antigo aldeamento missionário de Ipanema foram destinadas ao controle do SPI - “uma empresa moralizadora, que libertaria os índios das trevas inerentes a sua vida inconstante, trazendo-os para a luz da civilização, por meio da inculcação de hábitos de trabalho sistemáticos” (Peres, 2000, p. 66) - para que nela residissem os descendentes dos Carnijó (Oliveira, 1998). Esses passaram a ser chamados de Fulni-ô (que significa o “povo da beira do rio”, em referência ao rio Ipanema), de forma que Dantas (2011) ressalta a dificuldade de confirmar uma continuidade entre os Carnijó dos setecentos com os

Carnijó dos oitocentos ou com os Fulni-ô do século XX, dada a intensa dinâmica de fluxos e trocas concretizadas na área.

O SPI se apresentou como uma instituição de cunho paternalista que, de acordo com Peres (2004, p. 43), deve ser entendida “sob a ótica da implementação de controle social pelo Estado brasileiro”, e que representa um “processo de constituição de um circuito político regional de exercício da prática tutelar indígena”. O órgão se impôs como porta-voz legal dos Fulni-ô e passou a orientar a distribuição de recursos fundiários na área, intervindo nas dinâmicas de valorização das terras cedidas pelos governos estaduais, na esperança de obtenção de dividendos políticos e econômicos através dos arrendamentos (Peres, 2004).

O Posto Indígena General Dantas Barreto (Mapa 2), construído em 1924 (Figura 4), se constituiu como instância de mediação de conflitos agrários e distribuição de recursos fundiários, sendo os arrendamentos de lotes em terras indígenas um procedimento paradigmático de negociação com autoridades governamentais estaduais (Peres, 2004). Além do mais, contribuíram à priorização das formas cartesianas e retilíneas com vias a racionalização das ações do empreendimento paternalista em detrimento dos padrões de habitação e sociabilização culturais originárias, essencialmente comunitárias e consideradas, aos olhos da população local e de agentes do SPI, como “pecaminosas” dada a moral cristã e promotoras das mazelas sociais e de saúde que afetavam a população indígena (Figura 5).

Mapa 2: Representação de elementos territoriais em Águas Belas.



Fonte: acervo próprio (2021)

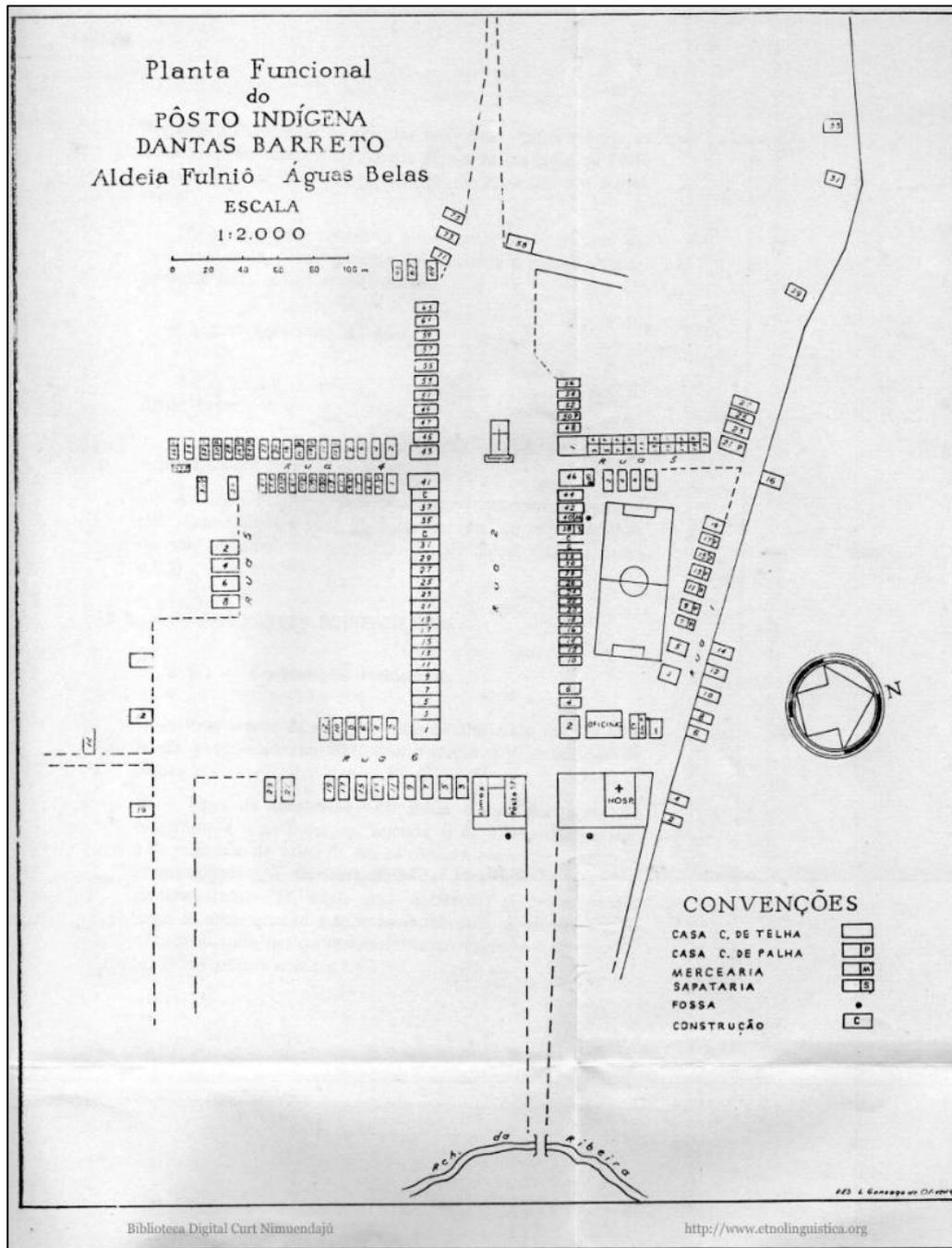
Na figura 6, por sua vez, consta a seguinte descrição na legenda que compõe o croqui, referente a organização do ambiente habitacional indígena: “Planta de uma moradia indígena do Pôsto General Dantas Barreto (Águas Belas). 1, fogão, com panelas de barro; 2, panelas de barro, no chão; 3, mesa; 4, lenha empilhada; 5, catre ou giral; 6, banqueta; 7, corda para pendurar roupa; 8, banco; 9, vasilha, sobre suporte; 10, esteira”. A figura em questão, tal como a que a antecede, remete a uma tentativa, desde a forma, de imposição do controle sobre os corpos indígenas e de cerceamento de suas expressões territoriais.

Figura 4: Posto Indígena General Dantas Barreto – Águas Belas (PE).



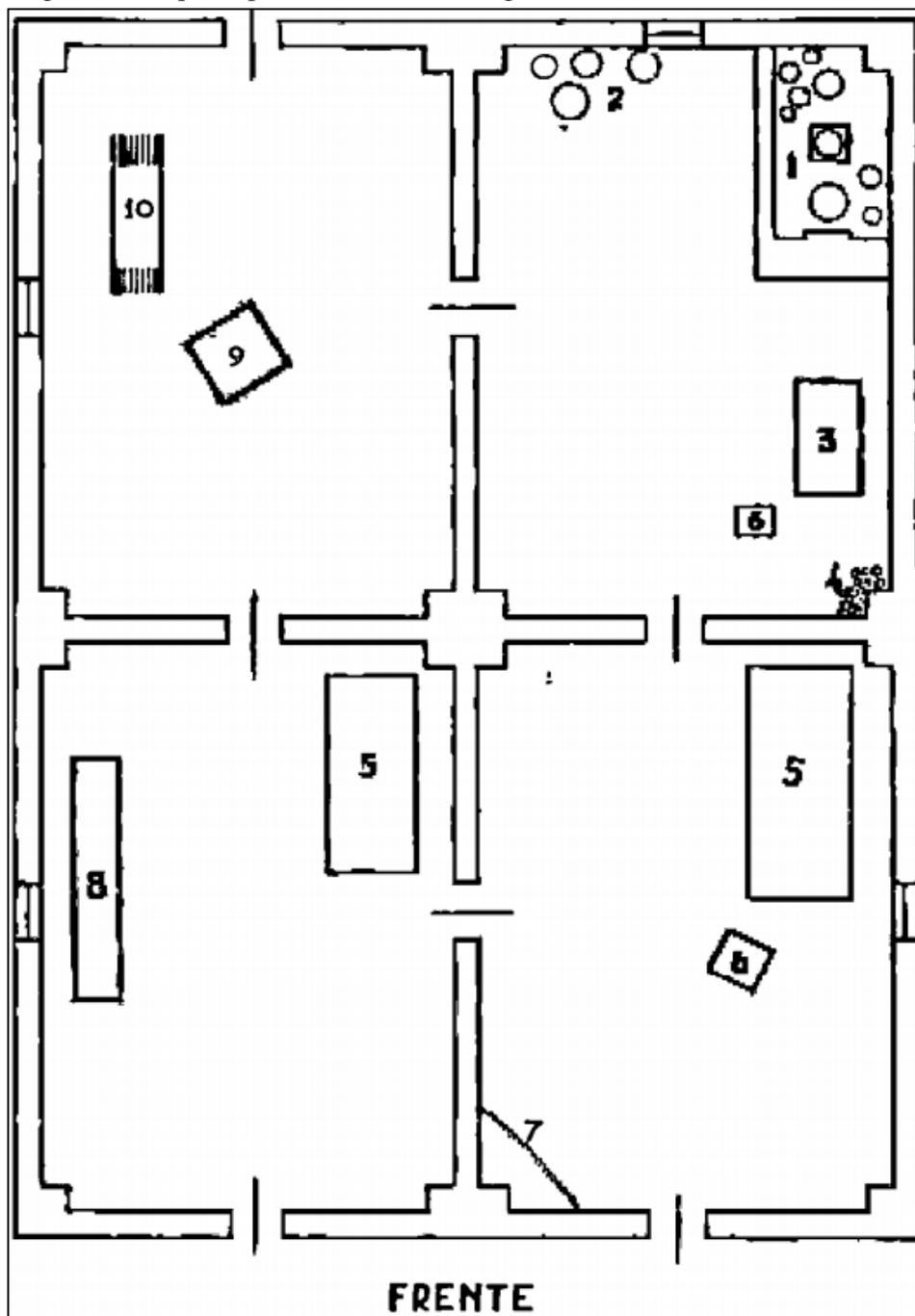
Fonte: Google Earth (2021)

Figura 5: Planta funcional do Posto Indígena Dantas Barreto – Aldeia Fulni-ô.



Fonte: Vianna (1996, p. 18)

Figura 6: Croqui da planta de moradia indígena no Posto General Dantas Barreto.

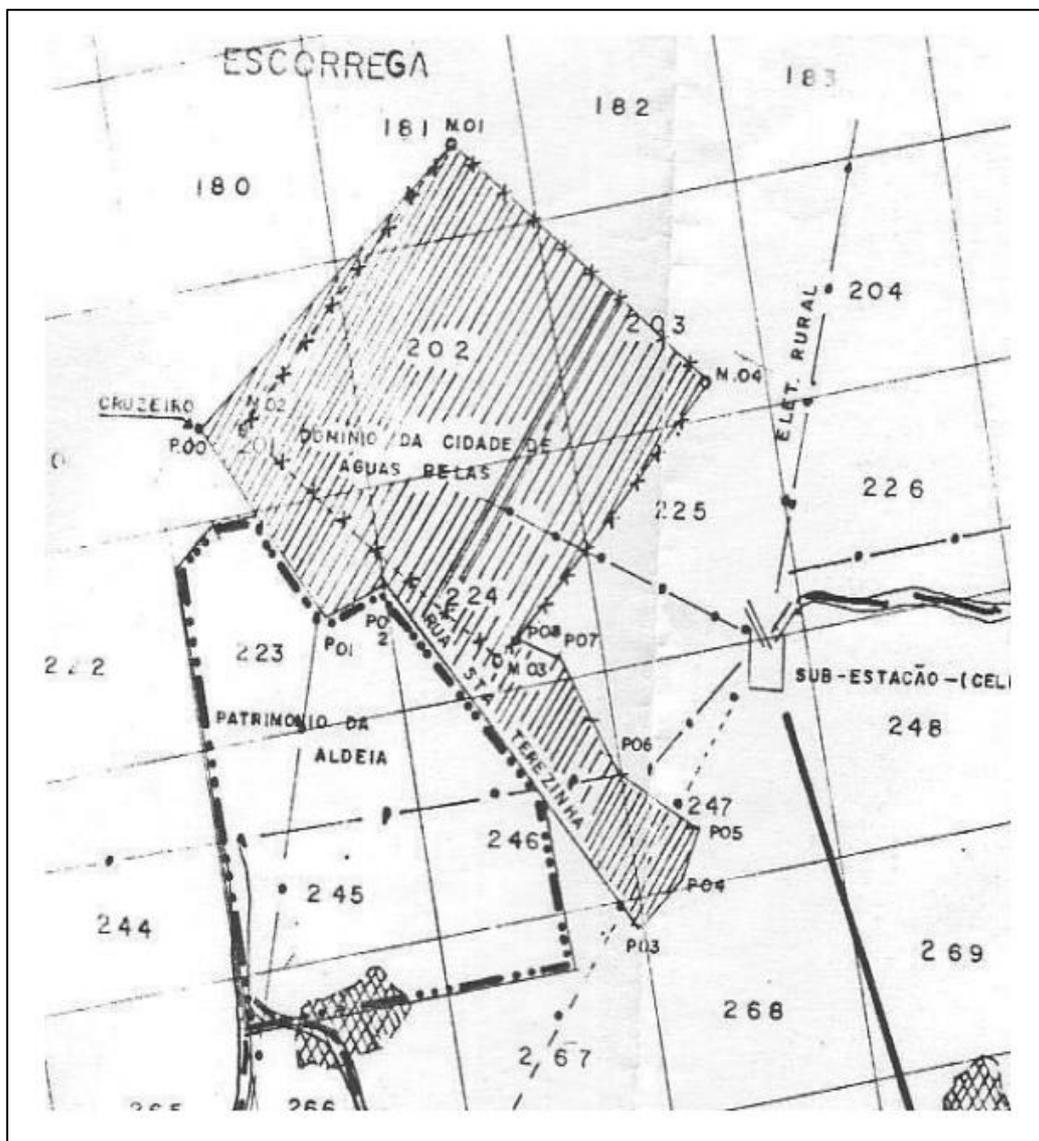


Fonte: Pinto (1956, p. 111).

Nesse contexto, um decreto de 1928, reforçando o papel do SPI como mediador dos indígenas, definiu que “as terras de posseiros que naquele momento ocupavam áreas com moradias e culturas, que não fossem reclamadas por seu dono índio, poderiam ser adquiridas pelo posseiro [...] pagando seu valor ao Estado. No restante dos casos de áreas ocupadas por posseiros estabelece-se a norma do pagamento do arrendamento, cuja intermediação passa a ser feita igualmente pelo SPI” (Oliveira e Leite, 1993, p. 8). Fica definido pelo mesmo decreto (16º ato do Decreto 637/28) o termo de cessão de mais uma

área de terras que fazem os indígenas Carnijós (Fulni-ô) a municipalidade de Águas Belas, no qual ficam descritos os novos limites para a cidade (Figura 7), separando pela avenida Santa Terezinha, a área do “domínio da cidade de Águas Belas” da área referente ao “patrimônio da aldeia”, onde fora instalado o posto indígena do SPI.

Figura 7: Limites territoriais do município de Águas Belas.



Fonte: Schröder (2011, p. 57).

É, portanto, a partir do decreto nº 627/28, “que o arrendamento de lotes nas terras dos Fulni-ô foi institucionalizado oficialmente e que os arrendamentos passaram a ser intermediados formalmente pelo SPI, o que estimulou, a partir de então, a apropriação formal da terra indígena por terceiros” (Schröder, 2011, p. 58), dando continuidade as opressões e mazelas sobre os Fulni-ô e privando-os da posse de seu território ancestral, dispendo-os ao fenômeno da migração, que envolveu os indígenas Fulni-ô nos anos 1950.

Ressalta-se que, a despeito das práticas de esbulho e supressão territorial, e das tentativas de imposições citadinas ou urbanas aos costumes e práticas indígenas, estes elaboraram estratégias de resistência frente ao histórico *condicionamento moderno-colonial do território* (Costa e Moncada, 2021), o que permitiu a duração de suas expressões territoriais, que serão discutidas a seguir sob a ótica do patrimônio-territorial já explicado.

### 2.1.3 Gênese e duração da identidade Fulni-ô: o patrimônio-territorial indígena no Nordeste do Brasil

A inserção durante aproximadamente quatro séculos em um sistema de base colonial religiosa e de dependência e tutela por parte do Estado e órgãos institucionais, representou aos indígenas Fulni-ô uma série de perdas e supressões: de sua história passada e de suas origens, tendentes à homogeneização, e de seu território, que por diversos instrumentos políticos e ideológicos foi usurpado, sujeitando os indígenas de Águas Belas a condicionantes territoriais diversos, como os inerentes a modernidade, manifesta no processo de urbanização e industrialização nacional em meados dos anos 1950, acompanhada da colonialidade, tendo em vista que “o comportamento do novo sistema está condicionado pelo anterior” e pelo fato de ser, o espaço geográfico, “um mosaico de elementos de diferentes eras”, que sintetiza “de um lado, a evolução da sociedade e explica, de outro lado, situações que se apresentam na atualidade” (Santos, 2014, p. 36).

Para Costa e Moncada (2021, p. 7), a despeito de toda ordem e escala de violências e ações em busca da hibridização cultural e da assimilação dos povos originários à sociedade que passara a ser gestada, “hay un vasto y rico mundo de los oprimidos que no fueron vencidos: adquirieron conciencia de sus tradiciones y mitos, elaborando una estética para sobrevivir en la nueva sociedad”. Entende-se, então, o patrimônio-territorial como o elemento que permeia este “vasto e rico mundo” e que emerge em contraposição à colonialidade, a partir da expressão de uma “nueva ‘estética barroca’ (indígena), que singulariza – como estética de reexistencia – el *ethos* de toda uma época (hasta el presente)” (Costa e Moncada, 2021, p. 7), que no caso do povo em questão, os Fulni-ô, se manifesta pela realização do ritual sagrado Ouricuri e pela latência do idioma Yathê.

Segundo Hernández Días (2015, p. 73) “el ritual ha sido y es espacio sagrado, pero además es secreto, una estrategia que mantiene alejados a los extraños; de ahí su carácter de secreto sagrado: solo los iniciados lo pueden apreciar y ellos son los Fulni-ô”. De acordo com Dantas (2004), o Ouricuri, no que se refere a lembrança e a imaginação, é o passado de violência seguido por redenção e poder, sendo *locus* favorável ao adensamento de valores sagrados ligados à ideia de privativo, de esconderijo, sendo “o lugar e o tempo em que os índios reencontram e reafirmam seu saber, sua compreensão do mundo” (Foti, 2011, p. 78). Dessa forma, tendo em vista o aspecto de segredo e as especificidades que envolvem a participação no ritual, não são muitas as informações disponíveis a respeito

do Ouricuri; nas palavras de Foti (2011, p. 67), “o segredo Fulni-ô é tal que frustra qualquer iniciativa de estudo que precise apelar para o segredo”.

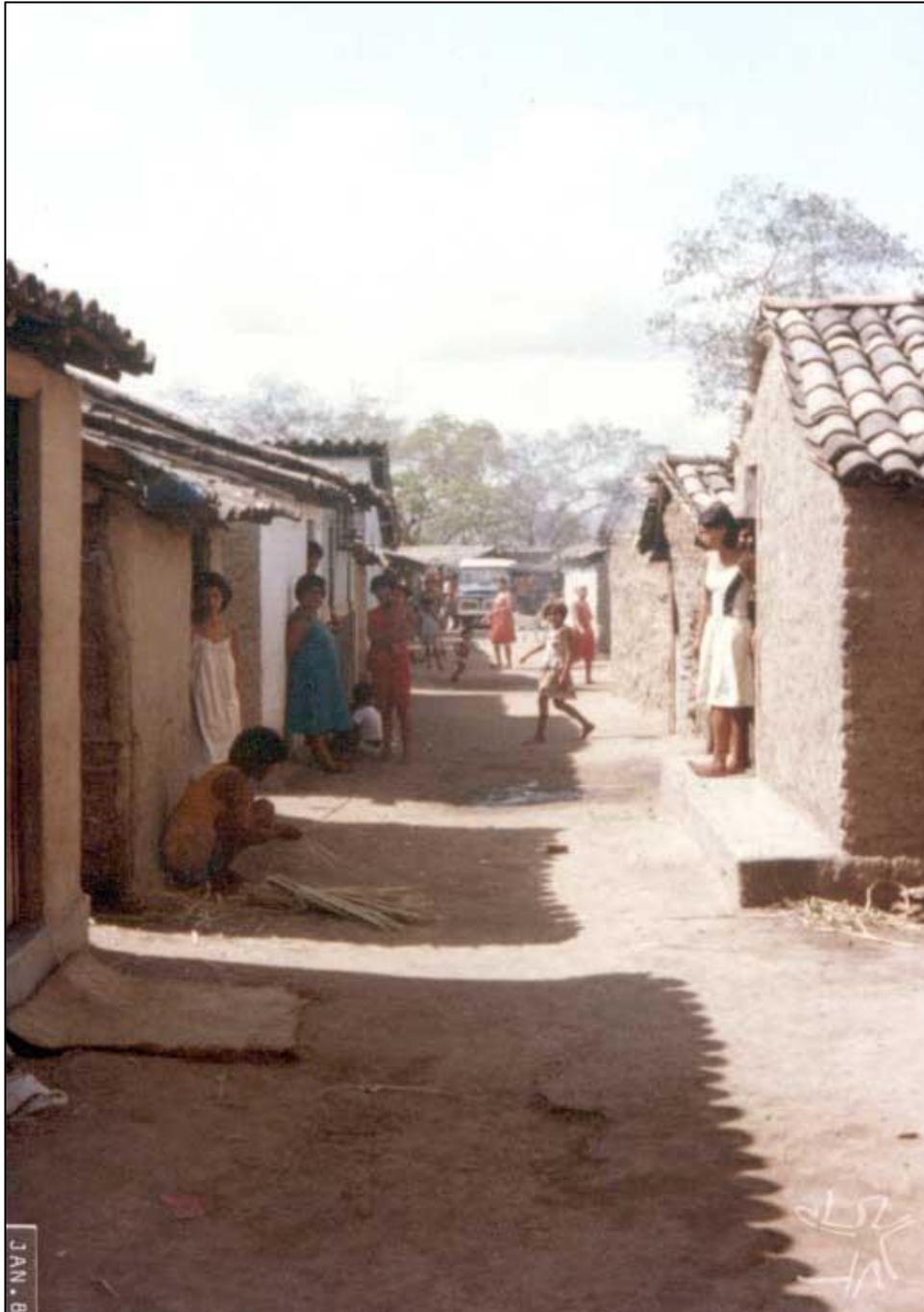
O Ouricuri é realizado durante os meses de setembro, outubro e novembro em uma das aldeias do município, a do Ouricuri (*kheixatká-lha*) (Mapa 2), distante cerca de 6 quilômetros do perímetro urbano do município, na qual são reestruturadas as bases de entendimento do mundo e de tudo o que nele habita, reafirmando os valores da identidade Fulni-ô e sendo o centro de coesão social e política deste povo (Foti, 2011; Melo, 2011). Outra, a aldeia Fulni-ô<sup>13</sup>, se encontra intrínseca ao centro urbano de Águas Belas, onde há o Posto Indígena da FUNAI e a Escola Indígena Fulni-ô Marechal Rondon – na qual, além do português, é ensinado o Yathê (Mapa 2).

O nome do ritual faz referência a palmeira Ouricuri, árvore típica de regiões do Nordeste. As folhas da palma do Ouricuri, antigamente, eram utilizadas na construção de casas na aldeia onde se processa, ainda hoje, o ritual. Segundo Hernández Días (2015, p. 80) “cada año, al acercarse la apertura del ritual, los indios levantaban sus respectivas casas, las cuales derrumbaban al finalizar el periodo de la ceremonia”; atualmente utiliza-se na construção das habitações, barro ou concreto (Figura 8).

---

<sup>13</sup> A aldeia Fulni-ô, referida como a “aldeia da rua” (em Yathê, *Iathí-lha*: “nossa terra de origem”), simboliza uma retomada, um retorno dos Fulni-ô ao território ancestral e secularmente suprimido, o que forçava muitos indígenas, ao término do Ouricuri, a manterem-se dispersos, migrando entre cidades vizinhas à Águas Belas e trabalhando em fazendas (Foti, 2011). O retorno a *Iathí-lha*, nos diz o autor a partir de relatos, emerge do sonho de um líder indígena Fulni-ô, que trabalhava em uma fazenda de gado em Poços de Trincheiras, e que de lá saiu com a família à terra de origem, acompanhado por outros líderes indígenas, pelo povo Fulni-ô que seguia resistindo em Águas Belas e por numerosas famílias oriundas de outras aldeias (Foti, 2011). O autor considera que esse momento é representativo do término de um período de intensa mobilidade territorial Fulni-ô, e ressalta que em reação a este movimento originário foi expressa a citada política de distribuição de lotes, dispositivo “compatível com a tentativa de domesticação e controle sobre os índios” (Foti, 2011, p. 126).

Figura 8: Aldeia do Ouricuri e suas habitações.



Fonte: disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Fulni-%C3%B4>

Prática ancestral realizada sobre lugar sagrado, o Ouricuri apresenta-se como de extrema relevância para a cultura e vida Fulni-ô, promovendo, durante os meses de sua realização, o deslocamento de indígenas desta etnia de diversas partes do Brasil. Hernández Días (2015, p. 90), em trabalho e vivência entre este povo, nos diz que

Durante mi visita llegaron Fulni-ô que vivían en diversos lugares de Brasil. Algunos vinieron de sitios tan alejados como Río de Janeiro, pero otros no

asistieron por falta de recursos económicos, pues no pudieron pagar sus pasajes. Registré personas que llegaron desde: Recife (Pe), Arco Verde (Pe), Maceió (AL), Paulo Afonso (Ba), Santa Ana de Ipanema (Al), Porto Real do Colegio (Al), São Paulo (S.P.), Rodelas (Ba), Brasília (DF), Garanhuns (Pe) y Govea (Al). Si algunos no pudieron llegar en aquella ocasión, seguramente lo hicieron al siguiente año: “todos vuelven, hay muchos casos de indios que están bien de vida, pasa mucho tiempo lejos de aquí, pero al final acaban volviendo para el Ouricuri (indio Fulni-ô, agosto de 1982).

São diversos os aspectos que regem a prática do ritual Ouricuri: a priori, a inserção deve iniciar desde mais tenra idade, podendo ser acompanhado, essencialmente, por indígenas Fulni-ô, de forma que no decorrer do ritual há definição de dias e turnos para circulação dentro e fora da aldeia do Ouricuri e uma série de restrições aos indígenas (Hernández Días, 2015). Entretanto, ressalta-se a presença de um elemento intrínseco à realização do Ouricuri e que torna os Fulni-ô um exemplo único dentre os demais grupos e povos indígenas do Nordeste: a manutenção do idioma originário, o Yathê, considerado como um relevante aspecto político indígena, “que embora tenha sofrido interferências, principalmente das agências de Estado, no entanto ainda conserva seu *ethos* e suas particularidades”, como salienta Melo (2011, p. 122).

Em caminhos similares ao desta pesquisa, cabe breves parênteses para apontar que, partindo do objetivo de analisar o que resiste enquanto patrimônio-territorial no bairro de Loma San Jerónimo, Assunção, Paraguai, no contexto das interações e intervenções espaciais oriundas da patrimonialização global, Mesquita (2019), também pautada na perspectiva de Costa (2016, 2017), elenca, entre outros elementos, o idioma guarani e os mercados populares como expressão da força de duração de grupos indígenas espacializada na capital daquele país. Segundo a autora, “o apagamento, a tentativa de ocultar a presença da memória subalternizada não se faz possível quando na cidade a vida cotidiana é marcada por heranças dos povos indígenas” (Mesquita, 2019, p. 233).

Também não se faz possível quando os sujeitos subalternizados insistem em buscar alternativas nas cidades e se territorializam, criam relações com o espaço, não sem demarcá-lo com a sua bagagem” (Mesquita, 2019, p. 233). O idioma guarani emerge como elemento de resistência popular ativada, conforme aponta Mesquita (2019), que a despeito de seus mecanismos de defesa e divulgação, e paradoxalmente, por conta destes, o idioma, que é representativo da cultura local, tem sido perpassado e continuado em especial nas periferias da cidade, no âmbito familiar.

Retomando o caso em análise, em meados de 1757, Marques de Pombal proibia, ao menos institucionalmente, a escravidão indígena (Viezzler, 2020), enquanto tomou uma atitude que, de acordo com Leonardo Boff (2014), representou um episódio a mais do genocídio cultural sobre os povos indígenas: a imposição de uso da língua portuguesa como oficial. O autor afirma que se tal ação não tivesse sido outorgada, se falaria no Brasil, seguramente, a língua da terra ou língua geral (o tupi-guarani).

Nos diz Hernández Días (2015, p. 191) que “la lengua es tan importante para los indios Fulni-ô que insisten en que sus hijos la aprendan, pues para ellos el hecho de tener una lengua propia es una habilidad esencial para autoidentificarse como índios”. É a essência do território, a qual não se limita a sua condição material, que é passada da comunidade e dos pais às crianças, de forma que o próprio sistema de organização social indígena se torna propício a preservação de aspectos que, como o idioma Yathê, são representativos da presença e existência indígena em território nacional. Como nos ensina Darcy Ribeiro (2010, p. 28), “onde os pais podem criar seus filhos dentro de sua tradição, a comunidade indígena sobrevive”.

Ressalta-se que, entre os Fulni-ô, para ser considerado como tal, ao indígena é necessário “antes de tudo pertencer ao Ouricuri e em segundo caso ser falante da língua Yathê, ou seja, é preciso conhecer os princípios fundamentais que regem a sua vida no Ouricuri”; não sendo o Fulni-ô, portanto, “um mero sertanejo, miscigenado e caracterizado como ‘caboclo’” (Melo, 2011, p. 122).

O ritual do Ouricuri e o idioma Yathê, portanto, ao serem compreendidos dentro do movimento inerente ao espaço geográfico, apresentam aspectos correspondentes ao denominado patrimônio-territorial, podendo vir a considerar os citados elementos como representantes deste potencial de estudo e análise geográfica latino-americana, dentro do histórico condicionamento moderno do território no continente, como salientam Costa e Moncada (2021). Essa confirmação, todavia, se procederá desde a experiência empírica do território indígena Santuário Sagrado dos Pajés, em Brasília – DF, que resguarda estreita interação com o município pernambucano de Águas Belas. Nesse movimento secular, o patrimônio-territorial é o que dura e possibilita a duração desses povos, simultaneamente; por isso, seu caráter geográfico existencial e decolonial.

Fica claro, já por meio deste preâmbulo, a força do patrimônio-territorial, que extrapola o debate eurocentrado sobre a cultura ou bens culturais propalados pelas

agencias globais da patrimonialização, que tendem a abstrair o sentido concreto da herança e da força dos povos originários. Estes aspectos, o patrimônio-territorial revela e direciona pela valorização de manifestações territoriais que remetem a sua duração e gênese rural-urbano, conforme almeja-se analisar no desenvolvimento da pesquisa.

## 2.2 A CONSTRUÇÃO-URBANIZAÇÃO DE BRASÍLIA E AS BASES TERRITORIAIS DA MIGRAÇÃO À CAPITAL

A urbanização brasileira, a despeito dos ideais modernos e de progresso que a pautaram, acabou por reforçar as estruturas do país no que diz respeito a concentração do processo urbano-industrial e ao controle da divisão técnica e territorial do trabalho em áreas específicas do território, polarizando-o e priorizando o desenvolvimento de determinadas regiões em detrimento de outras (Costa e Steinke, 2014). Mesmo a construção de Brasília, que previa alterações nesse sentido, não rompeu plenamente com o Brasil de então, embora tenha sido representativa dos novos tempos (de otimismo, modernidade e progresso) que pairavam sobre a capital e que, graças a expansão da urbanização (e da industrialização) com suas infraestruturas, alcançavam quase todos os rincões do território nacional (Costa e Alvarado, 2019).

Brasília, neste sentido, estimulou imaginários e desejos em parte da população brasileira, a qual, frente às históricas e duráveis problemáticas que permeiam o campo, foram buscar na cidade em construção a oportunidade para inversão de seus dramas. As condições técnicas do período favoreceram, por conseguinte, o deslocamento dessas pessoas para os canteiros de obras, os chamados candangos<sup>14</sup>, que vinham das mais diversas regiões do país e que contribuíram com a construção da cidade para além do que fora planejado e pensado desde o Plano Piloto.

---

<sup>14</sup> O termo candango é uma apropriação de “candongo”, da língua quimbundo, dos bantos do Sudeste da Angola que fora utilizada como conotação pejorativa pelos africanos em referência aos colonizadores portugueses (Laraia, 1996). No Brasil, o termo é inicialmente utilizado por escravos para se referir aos seus senhores; posteriormente, o alvo da depreciação é alterado e a palavra candango passa a ser utilizada como referência ao cafuso, (mestiço do indígena e do negro), sendo então associada as pessoas que viviam no interior do Brasil, de onde muitos candangos se deslocaram para as obras da capital (Holston, 1993).

### **2.2.1 Breves apontamentos a respeito da urbanização no território brasileiro**

A perspectiva do urbano que guia e embasa a presente dissertação, segue o entendimento debatido por Scarlato e Costa (2017), de que o urbano antecede à própria industrialização moderna, graças a sua natureza e essência, marcadas pelas angustias e dramas existenciais, e pelo engajamento do ser histórico. De acordo com os autores, “a cidade e o urbano, reciprocamente, têm a natureza vinculada a conexões econômicas pré-capitalistas reticuladas, morfológicamente, e a emoções subjetivas objetivadas, estrutural, imaginária e filosoficamente. A essência e a aparência do urbano operam, reciprocamente, pelas necessidades e pelos desejos do habitar histórico e emocional, ante a situação espacial e existencial do homem no mundo” (Scarlato e Costa, 2017, p. 5).

Alterações de conteúdos técnicos e modernizantes acompanham o desenvolvimento do fenômeno urbano, que de acordo com Santos (2018) ganha escopo no Brasil durante o século XVIII quando da relevância representada pela economia mineira, atingindo maturidade durante o século XIX com alterações na forma-conteúdo das cidades, e adquirindo as características que conhecemos a partir do século XX.

Assim, Santos (2018, p. 27) afirma que a urbanização brasileira conhece dois regimes: após os anos de 1940 – 1950, quando “os nexos econômicos ganham enorme relevo, e impõem-se às dinâmicas urbanas na totalidade do território”, e anterior a este momento, período no qual “o papel das funções administrativas tem, na maior parte dos estados, uma significação preponderante”, onde tratava-se antes da geração de cidades do que de um processo de urbanização, tendo em vista as fracas e inconstantes relações entre os lugares, subordinados a uma economia natural (Santos, 2018). Este panorama caracterizava o Brasil como sendo um grande arquipélago, cujos subespaços evoluíam segundo lógicas próprias ditadas desde o exterior (Santos, 2018).

Quando da mecanização do território nacional, especialmente durante a segunda metade do século XIX, o cenário retratado acima passa por alterações, diretamente relacionadas a produção de café no estado de São Paulo, que se torna o polo dinâmico da região sul e sudeste do país (Santos, 2018). As modernizações que o sistema procura impor no período em questão, marcado pela implantação de estradas de ferro, melhoria dos portos e criação de meios de comunicação, “atribuem uma nova fluidez potencial a essa parte do território brasileiro”, efetivada através da instalação, pelos influxos do comércio internacional, de “formas capitalistas de produção, trabalho, intercâmbio,

consumo” (Santos, 2018, p. 29), apontando para uma integração limitada, tanto do espaço quanto do mercado, e para uma concentração dessas atividades modernas e dinâmicas, economicamente e geograficamente, em apenas uma parcela do território.

Parcela em que também se concentra o capital, responsável por um desenvolvimento geográfico desigual das regiões pela força da urbanização: a própria “desigualdade social estampada na paisagem geográfica” e “simultaneamente a exploração daquela desigualdade geográfica para certos fins sociais determinados” (Smith, 1988, p. 221). Nessas áreas, a divisão do trabalho que se delineia fomenta o crescimento dos subespaços envolvidos, resultando em diferenciações para com o restante do território brasileiro, em uma dinâmica com base na qual o processo de industrialização se desenvolve e atribuindo a dianteira do processo ao seu polo dinâmico, o Estado de São Paulo (Santos, 2018).

A partir de 1930, novas condições políticas e organizacionais permeiam o cenário nacional, permitindo “que a industrialização conheça, de um lado, uma nova impulsão, vinda do poder público e, de outro, comece a permitir que o mercado interno ganhe um papel, que se mostrará crescente na elaboração, para o país, de uma nova lógica econômica e territorial” (Santos, 2018, p. 30). O autor compreende a industrialização como um complexo processo social que envolve a formação do mercado nacional, esforços para equipagem e integração do território, e a expansão do consumo e de uma base econômica que se situa na escala nacional com uma urbanização cada vez mais presente no território brasileiro.

Nesta mesma linha, Monte-Mór (2006, p. 71) aponta os esforços, especialmente durante o Estado Novo, “para equipar o país com institucionalidade burocrática racionalizante, planejamento da ocupação do espaço regional, equipamento de setores nas grandes cidades para a industrialização substitutiva de importações e instrumentos financeiros para o investimento público”. De acordo com o autor, essas lógicas ganham dimensão expressiva com os acordos de Washington e durante o pós-guerra, e prevalecem, a partir de fins dos anos 1940, sobre a industrialização na região sudeste.

Para a compreensão deste novo panorama, faz-se necessário o entendimento da variável chave do período: a tecnologia, que a partir da segunda metade do século XX é marcada por uma força autônoma com potencial de difusão de inovações (Santos, 2014). Entretanto, levando em consideração o fato de que, com relação as variáveis, suas

localizações são historicamente determinadas por combinações novas e antigas, e que deixam resíduos pela superposição de traços de sistemas diferentes, entende-se a especificidade que envolve a disposição territorial das tecnologias em especial no estado de São Paulo (Santos, 2012).

Dessa maneira, a cidade assume a função de polo concentrador e difusor de inovações, responsável por especializações que, enquanto fomentam a possibilidade de dominação graças as variáveis e sua seletividade espacial, permite que outros subespaços recebam impactos de múltiplas origens e significações (Santos, 2012).

As tecnologias e seus avanços modernos nos sistemas de transportes, interligando estradas de ferro e construindo estradas de rodagem para conectar as demais regiões do país com sua região polar, amparadas em programas de investimentos em infraestrutura favorecendo o processo de substituição de importações, permitiram a integração do território nacional e as condições para a expansão do meio técnico-científico (Santos, 2018). Assim, ao contrário de concepções que consideravam o campo como hostil ao capital e como obstáculo às inovações, essa porção do espaço é alcançada pelas difusões do período e assim como as cidades, são inseridos no aprofundamento da divisão territorial do trabalho e das especializações do território, dada as condições de maior circulação e deslocamento (Santos, 2014, 2018).

Estes aspectos, em seu ápice, congregaram-se na construção de Brasília, considerada por Costa e Steinke (2014, p.2) como “expressão material e simbólica do poder para o controle e a articulação do território nacional”, na qual o papel do Estado no contexto do nacional-desenvolvimentismo fez-se fundamental. Incorporando e projetando o poder, desde uma ideologia de Brasil moderno e industrial-urbano na qual o território era suporte às suas decisões, Brasília tende a “negar as escalas espaciais do acontecer social horizontal e protagoniza ações escalares potencializadoras do grande capital” (Costa e Steinke, 2014, p. 25). E essa negação das escalas do acontecer horizontal afeta diretamente o território indígena Santuário Sagrado dos Pajés, hoje confinado no território cujo metro quadrado é dos mais caros do país.

### 2.2.2 Os significados da construção de Brasília e o estímulo à migração

A construção de Brasília está em consonância as tentativas de materializar e dar significado às bases do Brasil moderno. Para tanto, insere-se no contexto do nacional-desenvolvimentismo de Juscelino Kubitschek (1956-1960) e de seu Plano de Metas, resultado de uma visão universal da economia brasileira no século XX; tal Plano focou no binômio energia e transporte e desconsiderou o país que se arrastava política e socialmente, mesmo que apontasse Brasília como justificativa para irradiação da política econômica nacional (Costa e Steinke, 2014).

O período desenvolvimentista “pode ser caracterizado como de alavanca de retomada mais firme do crescimento econômico apoiado na inversão de capital público em obras de natureza infraestrutural, aliado a atividades e investimentos privados” (Costa e Steinke, 2014, p. 7). Neste contexto, Costa e Alvarado (2019) nos dizem que Brasília possui sua essência na tríade *modernidade-modernização-modernismo*, qualificando a nova cidade como “clímax de la era moderna nacional por ser la que indujo el más amplio control político y monetario del territorio (por mediación de su equipaje infraestructural)” (Costa e Alvarado, 2019, p. 19).

A tríade *modernidade-modernização-modernismo* encarna “la utopía y las paradojas del desarrollismo; Brasilia fundaría una nueva economía espacial y, substancialmente, una nueva sociedad nacional a través del urbano ideal, que deseaba negar las diferencias de origen, de clases sociales, de raza, de empleo, de habitar, los cuales definían las ciudades latinoamericanas del período” (Costa e Alvarado, 2019, p. 23).

Assim, a centralidade representada por “Brasília nasce político-administrativa e idealmente econômica, em sentido holístico. Não a cidade em si produtora de uma economia nacional, mas o nó de uma rede infraestrutural, a qual reforçou a manutenção de uma hierarquia regional encabeçada, historicamente, pelo Sudeste. Nasce capital eminentemente político-administrativa e, indiretamente, econômica pró-Sudeste” (Costa e Steinke, 2014, p. 11). Por isso a necessária indumentária de redes superpostas ao território, favorecendo a tomada de decisões econômicas e financeiras entre as regiões do país.

Transmite-se, assim, a “mensagem sintética do poder da emergente burguesia industrial; poder de um Estado absoluto quanto ao vínculo com o privado e ao norte das

decisões, para dar subsídio material e ideológico, a qualquer preço, ao desenvolvimentismo” (Costa e Steinke, 2014, p. 11). Estimulava-se, dessa forma, os reforços à especialização produtiva do território a partir dos potenciais das diferentes regiões brasileiras; segundo Costa e Steinke (2014, p. 12):

O Centro-Oeste foi redefinido, economicamente, pela mobilidade industrial de São Paulo e com a construção de Brasília (conexão entre área de produção, mercado consumidor e fornecedor de produtos primários e agropecuários). O Norte, com a abertura da Belém-Brasília, atendia ao mercado do centro-sul por meio das atividades primárias extrativas. O Nordeste, gestado pelos industriais do Sudeste, especializou-se na oferta de produtos minerais e no setor agrícola. Ao Sul coube a especialização na indústria de bens de consumo, na agricultura e na pecuária intensiva.

Entretanto, tecnologias, logísticas e empreendimentos favorecedores da fluidez capitalista do território negligenciaram parcela significativa da população brasileira, intensificando “as desigualdades ainda latentes em um território que é regido pelo princípio discursivo da integração ou expansão e pela ação concreta da seletividade espacial” (Costa e Steinke, 2014, p. 23), que paradoxalmente ao vislumbre do poder do discurso e das ações em escala macro, inibem uma efetiva integração social na escala espacial micro.

Brasília, a despeito de seus referenciais teóricos e discursivos embasados no reordenamento da destoante hierarquia regional nacional e em favor de uma equipotência embasada na eficiência econômica e política das regiões, reforça, como apontam Costa e Steinke (2014), a economia de São Paulo e reafirma um território que se integraria em favor da concentração espacial do capital, da indústria e do comando da divisão técnica e operacional do trabalho nesta cidade. Por essa razão, Brasília é elencada por Costa e Steinke (2014) como meta-síntese do poder no controle e articulação do território nacional, em constante transformação; de acordo com os autores:

Brasília meta-síntese de um modelo de desenvolvimento nacional (em execução) reverbera a lógica formal das transformações regionais, paradoxalmente, o que pode ser constatado na disparidade dos indicadores socioeconômicos de cada região. Todavia, o indagar aguçado e crítico revela Brasília como meta-síntese de um modelo desenvolvimentista centrado na indústria nacional e nos processos de expansão agrícola, hoje representados pela exportação de commodities, os quais, sabidamente, são concentradores de riqueza e atendem, de modo muito especial, um arcabouço econômico comandado pelo mercado de capitais e mesmo a política demandados da região Sudeste (Costa e Steinke, 2014, p. 23).

Entretanto, ressalta-se que Brasília, conforme carregava o espírito do devenir desenvolvimentista, fora gestada e nasceu, de acordo com Costa e Alvarado (2019, p. 21)

“como un cuerpo utópico singular de un Brasil deseado”; Brasília é construída para ser um *outro espaço*, *outra* cidade imaginada, concreta e preservada, expressando as utopias de uma patrimonialização que desejava exaltar a modernidade brasileira.

O plano urbanístico de Lúcio Costa com desenhos arquitetônicos de Oscar Niemeyer, apresentou o projeto de uma cidade singular e complexa, assinalando, “en el núcleo urbano, los locales de trabajo, vivienda, comercio, recreación y circulación” (Costa e Alvarado, 2019, p. 21); de acordo com os autores:

Esas actividades y sus espacios respectivos estarían distribuidos en cuatro escalas: i) monumental: el cuerpo central de la trama urbana idealizada; ii) residencial: viviendas y comercio de primera necesidad a lo largo de las Alas Norte y Sur, en supermanzanas; iii) gregaria: en la unión de las escalas monumental y residencial, concentrando el comercio mayor, los servicios y la diversión de la ciudad; iv) bucólica: producción y manutención de las áreas verdes para la concepción urbanística de una ciudad-parque.

Este *outro espaço*, sonhado, imaginado e materializado, com funcionamento e conteúdo precisos e determinados na sociedade, elevaram Brasília a condição de ser,

simultáneamente o de un solo golpe, la negación y la afirmación, la nostalgia de lo antiguo y la utopía de un nuevo Brasil; simbiosis de los principales dilemas nacionales: Estado fuerte y sociedad civil débil; economía primaria exportadora e industrialización sucedánea de importaciones; nacionalismo y globalización; público y privado; carisma secularizado rural y prepotencia laica urbana; democracia participativa y oligarquías patriarcales; ciudad y campo; pioneros y bandeirantes (Costa e Alvarado, 2019, p. 23).

Brasília, mais que desmantelar o Brasil arquipélago, converte-se em ícone urbanístico mundial nos anos 1960, sendo a cidade-modelo ao incentivo de um novo projeto de país, responsável por dar novo rumo ao paradigma urbano-espacial brasileiro, notadamente no eixo centro-norte nacional (Costa e Alvarado, 2019). Ao contrário de outros sítios declarados como patrimônios culturais, Brasília é objeto de preservação desde sua origem; havia intencionalidade na disposição e traçado das formas que compõem a cidade, com vias a criação de um novo lugar, “marcado por la diferencia, por la innovación, por la planeación, por el orden mitológico del progreso y de la técnica; otra ciudad para otro tiempo, para excomulgar el país pretérito” (Costa e Alvarado, 2019, p. 24). Por isso Brasília nasce como patrimônio e nasce para o futuro, buscando manter, a todo custo, uma pretensa e imaginária harmonia da cidade.

Assim, em sua dimensão intraurbana, a proposta de fluidez e circulação em Brasília refletiu-se no montante populacional pensado para a cidade: 500 mil habitantes; valor ultrapassado em 1970 e que alcançou, dez anos depois, cerca de 1.138.835

habitantes, cujo consumo dava limiar econômico para a implantação de variados perfis de empresas de porte metropolitano, embora essa população fosse composta em grande parte por pobres e classe média baixa (Paviani, 2010). No censo de 1991, por sua vez, a população alcança a cifra de 1.515.889 habitantes e no censo de 2000, 2.051.146 habitantes (Paviani, 2007), que continuaram a aumentar nos anos seguintes, apresentando, em 2010, 2.570.160 habitantes e em 2021, estima-se, cerca de três milhões de pessoas<sup>15</sup>.

Como capital do país, Brasília insere-se na dialética entre os fatores de concentração e difusão, que de acordo com Santos (2014), são responsáveis por estimular movimentos migratórios nos países subdesenvolvidos, principalmente como deslocamentos internos. Assim, Brasília concentrou conteúdos relacionados a tríade *modernidade-modernização-modernismo* (Costa e Alvarado, 2019) e o caráter político-administrativo exercido pela capital, enquanto difundiu e estimulou o imaginário de brasileiros em favor de uma cidade com oportunidades e acessos e que refletiam os novos tempos de um país urbano-industrial.

Neste contexto, os candangos se deslocaram aos canteiros de obras da cidade, vindos especialmente das regiões Centro-oeste, Sudeste e Nordeste do país, contribuindo, respectivamente, com 22.088, 17.932 e 15.565 migrantes em 1959, de forma que se destacaram nessas regiões os estados de Goiás, Minas Gerais e Bahia; o montante populacional migrante de brasileiros representava um total aproximado de 55.737 pessoas, ademais das outras 1.216 que vieram de outros países em direção a Brasília (CODEPLAN, 2010).

Já em 1960, o montante de imigrante brasileiros para Brasília alcançou a cifra de 134.050 pessoas, majoritariamente das regiões Nordeste (58.081), Sudeste (43.517) e Centro-oeste (25.833), ainda se destacando os estados de Goiás, Minas Gerais e Bahia, que contribuíram, respectivamente, com 24.617, 24.517 e 13.553 imigrantes; soma-se ao montante final 3.079 migrantes estrangeiros (CODEPLAN, 2010). Neste período, a taxa de crescimento do contingente migrante foi de 5,35% ao mês, chegando a representar cerca de 95,8% do total de residentes em Brasília (140.164) (CODEPLAN, 2010).

Nos anos de 1970, as regiões e estados já citados, mantem-se com elevada contribuição de migrantes à capital, somando um total de 418.752 migrantes brasileiros além dos 4.584 vindos do exterior (CODEPLAN, 2010). Ressalta-se nesse período uma

---

<sup>15</sup> [Brasília \(DF\) | Cidades e Estados | IBGE - https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/df/brasilia.html](https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/df/brasilia.html).

alteração no que diz respeito as atividades econômicas desenvolvidas na capital: amplia-se o setor terciário (responsável por 71,2% do mercado de trabalho) em detrimento das atividades de construção civil, que passou a absorver 24,9% da mão de obra em 1970, contra 59,7% em 1960 (CODEPLAN, 2010).

O ano de 1980 é marcado por uma redução do crescimento populacional e por uma continuidade no que tange a consolidação dos órgãos públicos na cidade, fazendo com que a construção civil deixasse de ser o foco principal das migrações (CODEPLAN, 2010). Nesse ano, o total da população de migrantes brasileiros para Brasília era de 794.408, majoritariamente das regiões Nordeste (353.022), Sudeste (248.780) e Centro-Oeste (102.343), sendo que o estado do Ceará passou a ocupar a terceira colocação no ranking migrante entre as unidades federativas, com 70.184 pessoas, atrás de Minas Gerais e Goiás, com respectivamente 164.218 e 96.696 migrantes (CODEPLAN, 2010).

Na década seguinte, o montante populacional migrante era de 7.687 estrangeiros e de 931.149 brasileiros, marcado por uma maior presença de nordestinos (49,8%) seguido por um recuo da participação de outras regiões do país na emissão de migrantes a Brasília (CODEPLAN, 2010). Nos anos 2000, o total de migrantes brasileiros extrapola o montante de um milhão de pessoas, que embora representassem a maioria da população (53%), sinalizava uma retração frente ao crescimento dos nascidos na capital (956.843 pessoas) (CODEPLAN, 2010).

A partir dos dados e estatísticas apresentados, compreende-se o movimento migratório em direção a Brasília, quando de sua construção e consolidação, como um deslocamento interno, composto por pessoas ou grupos de pessoas forçadas ou obrigadas a fugir ou abandonar seus locais de residência ou habitação por ações coercitivas contra a vida ou por catástrofes naturais-humanas (Kälin, 2014). Santos (2012b), por sua vez, salienta a relação entre problemas de ordens econômicas e uma estrutura agrária repulsiva, como historicamente se delineou em território nacional, como estímulo ao deslocamento migrante, especialmente na América Latina.

De acordo com Marandola Jr e Dal Gallo (2010, p. 413), a migração se ampara em redes territoriais “alicerçadas em lugares específicos onde o grupo se encontra, conserva práticas comuns associadas ao lugar natal e propaga, a partir dele, sua territorialidade”. Por isso, os autores ressaltam a continua tentativa, por parte dos migrantes, de manifestar e expressar elementos que remetam ao seu território de origem,

sem deixar de levar em consideração o contexto no qual estão inseridos. Para Marandola Jr e Dal Gallo (2010, p. 413):

Os migrantes tentam recriar, de certa forma, seu território perdido no novo lugar. Para fazê-lo, eles reproduzem os geossímbolos e a organização socioespacial de seu antigo território, além de garantirem lugares onde suas práticas possam ser realizadas. Ao restabelecer os elos espaciais e identitários, o grupo migrante é capaz de se enraizar e dar fundamento à sua identidade que, evidentemente, não será a mesma, pois agora são migrantes num outro lugar e não estão isentos das influências locais, incorporando-as mesmo que parcialmente. Recriar seu território é uma forma de dar suporte e manutenção à identidade e à sua forma de existir/ser pela presença de referenciais identitários.

Neste sentido, os candangos, cuja migração fora favorecida pelas redes reais e virtuais dispostas no território (Santos, 2006) com vias a sua especialização produtiva e econômica, foram negligenciados e repelidos do centro da cidade que construíram, mesmo tendo exercido papel fundamental. Entretanto, afirma-se que independente das tentativas de se inviabilizar, pela negação à cidade, a diversidade representativa dos candangos, esta se manifestou e está presente pela Capital Federal, especialmente em lugares inseridos em uma “*situação territorial vulnerável* [...] resultante [...] das ações que levam à precarização ou à valorização relacionais da vida espacial” (Costa e Peluso, 2016, p. 20).

Dentre a diversidade de famílias, indivíduos e comunidades inseridas no movimento migrante, entendido por Laczko e Aghazarm (2009) como uma estratégia positiva com vias a potencial melhora das condições de vida e redução de situações de riscos e vulnerabilidades aos envolvidos, interessa-nos um específico: a migração indígena Fulni-ô para Brasília durante sua construção, entre meados de 1950 e 1970, reafirmando aspectos territoriais originários e dispondo o território a usos que se contrapõem aos que emergem do caráter urbano-metropolitano da capital, ambos debatidos a seguir.

### 2.3 A PRESENÇA INDÍGENA EM BRASÍLIA E O CONTEXTO URBANO-METROPOLITANO

A construção de Brasília e a concretização de sua indumentária tecnicista de conteúdo moderno-industrial, se delineou sobre área anteriormente ocupada por povos indígenas que milenarmente se deslocavam pela região, produzindo-a conforme seus saberes-fazeres ancestrais. Esta ancestralidade fora identificada por indígenas Fulni-ô, que endossaram o contingente migrante para Brasília, servindo de base para o estabelecimento do território Santuário Sagrado dos Pajés.

A produção de um território sagrado e ancestral pelos indígenas em Brasília, deu-se concomitantemente ao crescimento e expansão da cidade, que rapidamente fora desenvolvendo conteúdos metropolitanos e problemáticas associadas, sem, contudo, abandonar a proposta de *modernidade-modernização-modernismo* (Costa e Alvarado, 2019) que a pautou em sua gênese. Com este intuito, o plano urbanístico de Lúcio Costa, “Brasília Revisitada” (1987), trouxe um projeto de expansão de áreas urbanas para a cidade, dentre as quais, o Setor de Habitações Noroeste, estimulando o capital imobiliário da região e reafirmando os sentidos da conquista e do avanço territorial desde uma perspectiva moderno-colonial.

### **2.3.1 A migração Fulni-ô para Brasília e o contexto territorial indígena em Águas Belas (PE)**

Antes de entrarmos na discussão a respeito da migração Fulni-ô para Brasília e dos condicionantes territoriais desde Águas Belas, estimulando os deslocamentos indígenas, cabem algumas observações a respeito da presença ancestral de povos originários na região do Distrito Federal. De acordo com Bertran (2011), essa região apresentou condições para ser considerada relevante desde a perspectiva do povoamento pré-histórico, pela presença do triplo divisor de bacias hidrográficas formando caminhos inevitáveis para as migrações indígenas, “que serviriam depois de rastilho mortífero para a sanha dos bandeirantes paulistas e nordestinos” (Bertran, 2011, p. 46) e pela “existência [...] de alguns pontos de contato entre ecossistemas diferenciados, zonas de transição de campo limpo para cerrado e para mata que [...] poderiam delimitar sítios pré-históricos interessantes” (Bertran, 2011, p. 47).

A área em questão era de domínio incontestável de antigos grupos Macro-Jê, de cultura guerreira e especializados em viver no cerrado, onde foram preponderantes até a colonização dos setecentos, configurando o Distrito Federal “como território de caça, coleta e agricultura” com potencial ocorrência de conflitos “em princípios do século XVIII, quando da chegada dos mineradores paulistas e portugueses” (Bertran, 2011, p. 72), razão pela qual, segundo o autor, são raras as nomenclaturas e toponímias Macro-Jê sobreviventes às conquistas dos mestiços paulistas.

As dinâmicas coloniais que já assolavam o litoral brasileiro, empurrando Tupi contra Tupi e suprimindo seus territórios, favoreceram a migração deste povo em busca de refúgio no interior do Planalto Central contra o subjugo mercantil-religioso português, que suprimia dos indígenas seus corpos e almas (Ribeiro, 2017). A respeito dessa situação nos diz Bertran (2011, p. 71) que,

Desde 1600, um grupo Tamoio expulso do Rio de Janeiro veio esconder-se na zona fronteira entre Goiás e Piauí. Pela época, se não antes, também expulsos do Rio de Janeiro, os Tapirapé conseguiram instalar-se no Araguaia, disputando espaço a cotoveladas com os Macro-Jê Carajá. Até do Espírito Santo, os Termiminó, de língua geral, foram refugiar-se ao norte do Distrito Federal, na região do Paranã.

Essa “babilônia de gentes e conflitos potenciais, vindos desde as mais remotas origens do homem nas Américas” (Bertran, 2011, p. 71), está presente no Distrito Federal pelas toponímias Tupi e inúmeros sítios arqueológicos pela região, que remontam a

intensa movimentação de grupos, seja fugindo do invasor europeu ou se deslocando por conta das necessidades endógenas de cada povo. A despeito da presença ancestral de povos indígenas na região do Distrito Federal, “Brasília, com seu federalismo integracionista e suas estradas continentais, acabou de consumir a mitopoética dos sertões que deixavam de ser sertões” (Bertran, 2011, p. 61), e buscou suplantá-los com seus ideários de progresso e modernidade, a anterioridade e presença de povos e etnias diversas que produziam o território pela caça e incipiente agricultura, sendo também um ponto de contato, de encontro entre antigos grupos Macro-Jê, como os Caiapó, Carajás, Acroá, Xacriabá, Crixá, Goiás, Xavante, Xerente e Apinajá, todos reduzidos a Tapuias<sup>16</sup> (Bertran, 2011; Ribeiro, 2017).

Os Fulni-ô de Águas Belas, os “últimos Tapuias” (Pinto, 1956, p. 65), filiados ao tronco linguístico Macro-Jê (Oliveira, Pereira e Barreto, 2011) migram para Brasília em meados dos anos 1950 para trabalhar nos canteiros de obras do que seria a nova capital do Brasil, representando a manutenção da presença indígena no local. Os progressos nos transportes e nas comunicações, além de permitirem um efeito liberador das modernizações (Santos, 2014), fomentaram a “convocação que conclamava o povo para a gigantesca tarefa” de “erguer num tempo novo, um novo Tempo”, clamando de todos os cantos da imensa pátria os trabalhadores compostos por “homens simples e quietos”, cheios de esperanças e promessas de melhores dias (Moraes e Jobim, 1961).

No que tange a vinda dos Fulni-ô para Brasília, a atração para a cidade fez-se em consonância ao contexto territorial vivenciado pelos indígenas, resultante dos séculos de *condicionamento do território ancestral*, parafraseando Costa e Moncada (2021), em Águas Belas, marcado por esbulhos e supressões de diversas ordens, seja pelos aldeamentos religiosos ou pelos dispositivos institucionais e paternalistas que legitimavam as violências. Nesse sentido, Pinto (1956, p. 25) relata que “se os dados oficiais dão ao leitor uma ideia otimista, o contacto com os índios de Águas Belas deixa ao visitante, muitas vezes, impressão menos favorável”, e fundamenta essa observação

---

<sup>16</sup> O termo Tapuia era empregado pelos “Tupi às hordas inimigas, ou pelos colonos às que não falavam a chamada ‘língua geral’. Os Gê, por um ou outro motivo, eram incluídos entre os Tapuia” (Pinto, 1956, p. 207). Dessa forma, povos diversos linguística e etnologicamente foram reduzidos como tais e tidos como “bárbaros”, “inimigos”, tendo “menos valor como escravos, pelas barreiras linguísticas e culturais que apresentavam à integração nos arraiais neobrasileiros” (Ribeiro, 2017, p. 93).

ao discorrer sobre as condições médico-sanitárias dos Fulni-ô em meados dos anos 1950, apontadas como quase nulas e denunciando o alarmante estado de saúde da população.

Para os anos de 1951, 1952 e 1953, ressaltando divergências numéricas “oriundas da administração do Posto ter computado no cálculo numerosos foreiros dos lotes indígenas, considerados pelos Fulni-ô, todavia, mestiços de brancos ou negros com índios supostamente puros”, Pinto (1956, p. 26) aponta, respectivamente, um total de 1.251, 1.262 e 1.264 indígenas. Para o mesmo triênio, Pinto (1956) dita o nascimento, respectivamente de 28, 31 e 35 indígenas, isto é, uma “taxa de natalidade infantil [...] em 1951, de 892 por mil, baixando, em 1952, para 451 e tornando a elevar-se, em 1953, a 600” e uma mortalidade de 25, 14 e 21 Fulni-ô com até um ano de vida para o triênio em questão, indicando que “as principais doenças, que devastam a população indígena de Águas Belas são a febre tifoide, a disenteria, a gripe e a tuberculose” (Pinto, 1956, p. 27).

O autor ainda registra a ocorrência de outras moléstias que recaiam sobre os Fulni-ô, como glaucoma, catarata, boubá, boqueira, triatomas, cárie dentária, além de casos de sarapiranga (a qual os indígenas chamam de *e-tho tsôdoá*), conjuntivite (*tho-yánese*; dor nos olhos) e tracoma (*e-tholí*; pestana) - esta que “difunde-se endemoepidemicamente, com um índice alarmante que atinge [...] a cifra percentual de 50” (Pinto, 1956, 28).

A estes fatores soma-se a histórica disputa territorial em desfavor dos indígenas Fulni-ô em Águas Belas, marcada pelo “estabelecimento de um ambiente sociocultural, político-administrativo e econômico bastante adverso e hostil para os indígenas, o que resultou em fluxos migratórios contínuos para outras cidades do país, como é o caso do Rio de Janeiro e Brasília” (Oliveira et al, 2011, p. 12). Nos dizem os autores que os primeiros indígenas inseridos neste movimento, entre 1957 e 1958, Phuwá ou Pedro Veríssimo e Many ou Maria Veríssimo chegaram para endossar o contingente de trabalhadores nas obras de Brasília, e mantiveram, antes de seu retorno para Águas Belas, contato com partes da área da antiga Fazenda Bananal, que leva o nome de um dos córregos da proximidade, que “devia ter umas das melhores e mais palatáveis águas da região” (Bertran, 2011, p. 292).

Filho de Pedro e Maria Veríssimo, Pajé Santxiê (que chegaria posteriormente a Brasília e estabeleceria o território indígena Santuário Sagrado dos Pajés), afirmou em entrevista a Oliveira et al (2011) que a razão da migração de seus pais estava relacionada a disputa por lotes de terra em Águas Belas, que estavam nas mãos de não-indígenas.

O contato com a Fazenda Bananal fora amparado por aspectos sagrados e ancestrais identificados não apenas por Pedro e Maria Verissimo, mas também por outros indígenas Fulni-ô que chegaram a Brasília em 1957, como José Ribeiro, José Carlos Veríssimo, Eloi Lúcio e Antônio Inácio Severo, nas obras conhecido como Índio Juscelino, e entre os indígenas, por Cacique Zumba, liderança espiritual (Brayner, 2013). Estes Fulni-ô buscavam, durante os intervalos das obras, locais onde pudessem exercer suas rezas próximas a natureza e em contato com seus ancestrais, produzindo e reafirmando a ancestralidade do território em questão e satisfazendo sua identidade espiritual.

A respeito do local transcendentalmente escolhido para a produção territorial sagrada Fulni-ô, nos diz Magalhães (2009, p. 17) que os indígenas “demonstraram como é importante a realização das rezas na mata onde a natureza íntegra proporciona os elementos naturais e sobrenaturais que compõem o mundo mágico-religioso de sua identidade com os antepassados na dimensão do espiritual, do sagrado. Fato que não é possível nas ruas, estradas, construções ou em locais onde a natureza não é respeitada”. Dessa forma, entende-se que os Fulni-ô não constituíam apenas marcos numéricos associados a um espaço objetivo, mas também e especialmente subjetivo, a nível de percepção coletiva e individual pautada pela ancestralidade indígena que contribuiu (e ainda o faz) com o dinamismo e definição da cidade de Brasília e de sua resultante consciência urbana.

A paulatina produção do território tornou-o lugar familiar aos indígenas, especialmente para os Fulni-ô. A respeito da utilização da área, nos diz Oliveira et al (2011, p. 20) que

os pais de Santxiê e outros aliados Fulni-ô, ainda que inicialmente não tenham estabelecido moradia permanente na área, ao passarem a frequentá-la com periodicidade para a prática de rituais religiosos, contribuíram de maneira prática e simbólica para a humanização daquele espaço, adaptando-o gradualmente ao seu modo de vida. Isso porque nas idas e vindas entre Brasília e Águas Belas, eles e outros indígenas protagonizaram a constituição de uma rede de relações sociais para além-fronteiras étnicas e territoriais dos Fulni-ô, e mais próxima do poder central do país sediado na Capital Federal.

Essa rede de relações e a produção territorial indígena na Fazenda do Bananal ganharam impulso durante os anos 1970, período que para Ribeiro (2011, p. 183) corresponde ao auge do ciclo migratório “do campo para a cidade, e de regiões

consideradas menos dinâmicas para aquelas em que se concentravam os esforços industrializantes”, contribuindo para que o urbano se tornasse rapidamente metropolitano.

Entre 1976 e 1977, retorna à Capital João Mário Veríssimo, o Pajé Santxiê, que estava na região do Alto Xingu realizando trabalhos temporários com indígenas do local. Entretanto, desde fins dos anos 1967/1968, quando migrou para Brasília com o irmão, Towê Fulni-ô, Santxiê mantinha contato com a Fazenda Bananal, exercitando a ancestralidade e o sagrado identificado pelos seus parentes Fulni-ô e constituindo as bases para a manutenção de elementos territoriais originários de Águas Belas em Brasília.

Em Águas Belas, o território do povo Fulni-ô quando Santxiê e outros indígenas migraram em fins dos anos 1960, seguia imerso na persistência do “drama barroco latino-americano”, inaugurado séculos antes e que enxertou seu ideário moderno de conversão (católica), proteção (militar) e civilização (eurocentrada) (Costa e Moncada, 2021), dramas que, segundo os autores são de caráter urbano-rural, territorial e multiescalar, amparados em uma pretensa universalidade. Esta que, de acordo com Costa (2016, p. 20), “se operou por meio da negação política, do apagamento simbólico e da reclusão econômico-territorial”.

Vianna (1966, p. 29) indica, através de informações disponibilizadas pelo SPI, um montante populacional Fulni-ô de aproximadamente 2.000 pessoas, considerando a área urbana e rural do município, as quais, de acordo com a autora, não tinham suas necessidades básicas correspondidas pelo órgão, resultando em “completa ausência de equipamentos médico-sanitários, quando o nível de saúde da população é dos mais baixos que se possa imaginar”. Neste sentido, Vianna (1966) aponta precariedades relacionadas a disponibilidade de água, procedente de “olhos d’água” da região, e as principais doenças que vitimizavam os Fulni-ô, dentre as quais cita-se: afecção das vias respiratórias, infecções dentárias, cefaleia, reumatismo, tracoma, tuberculose e casos de diarreia, febre e verminoses, que juntamente com o tétano umbilical e o sarampo, contribuíram para a morte de 251 crianças (cerca de 46% do total de crianças nascidas vivas em 1960) sendo que 57% delas vieram a óbito antes de completar um ano de idade.

Com relação a vinda de Santxiê, Machado (2003, p. 5) diz que “chegaram ao local onde se encontram em 1969, após breve estadia na já fundada Casa do Ceará. Formavam um grupo de aproximadamente 27 pessoas e o índio Santxiê tinha, à época, apenas 15 anos”, e migrara, segundo relato do mesmo, por conta do esbulho de terras promovido

pelo SPI, se referindo a regularização de terras promovida pelo órgão paternalista, e por questões envolvendo carências alimentares e doenças, como a cólera (Brayner, 2013). Em fins dos anos 60, Santxiê e os Fulni-ô saem da Casa do Ceará e definem a área hoje conhecida por Santuário dos Pajés como residência definitiva, tornando-a “um ponto de referência para seus parentes Fulni-ô e para indígenas de muitas etnias que passavam por Brasília para tratar de assuntos diversos: reivindicação de direitos e políticas públicas junto à FUNAI e a outros órgãos do governo federal, atendimento à saúde, procura de trabalho assalariado, venda de artesanato, participação em eventos políticos e culturais etc” (Oliveira et al, 2011, p. 23).

A partir do que fora exposto, compreende-se o processo de formação do território indígena Santuário dos Pajés, relacionado ao contexto territorial de supressões e violências que recaiam sobre os Fulni-ô em Águas Belas, sujeitando-os ao movimento migrante para Brasília, em busca de melhores condições de vida nesse *outro* lugar, que resguardava a ancestralidade que serviu de base para o estabelecimento dos indígenas na área. Se consolidando concomitantemente a Brasília, o Santuário dos Pajés se depara com a face urbana-metropolitana da capital (discutida a seguir) que representou, aos Fulni-ô e outros indígenas, a imersão em violências e esbulhos territoriais, trazendo consigo conteúdos urbanos e modernos - indissociáveis, por suposto, dos ideários e ações imersos na colonialidade do saber e do poder.

### **2.3.2 O desenvolvimento urbano-metropolitano da capital e a ânsia de modernidade**

As perspectivas territoriais e os modos de vida promovidos desde os indígenas e seu território no Santuário dos Pajés, contrastavam com Brasília e suas inovações de traçado e arquitetura, apontadas por Gouvêa (2010) como a maior realização do modernismo no século XX. Nesse período, o Estado possuía um papel fundamental como articulador da organização espacial, atuando, “predominantemente, como agente da ideologia dominante, pois, ao exercer o controle social sobre o espaço, valorizando-o, favorece economicamente a apropriação das classes dominantes” condicionando a cidade a um arranjo espacial voltado às necessidades do capital (Gouvêa, 2010, p. 86).

Como espaço de reprodução do capital, soma-se à cidade a função de reprodução das classes sociais, manifesta por uma seletividade espacial, “pois o plano piloto, desde o início, caracterizava-se como o espaço urbano destinado ao funcionalismo público federal e à pequena burguesia, enquanto as cidades satélites eram formadas a partir da pressão exercida pela população migrante dos trabalhadores menos qualificados” (Campos, 2010, p. 113). Para Gouvêa (2010), o resultado foi um crescimento urbano que segregou as classes populares pelo preço da terra.

Este delineamento se complexifica já nos anos 1960, quando se inicia a venda de terrenos e a abertura de terras públicas visando a construção de conjuntos habitacionais (Paviani, 2010). De acordo com o autor “essa fase descaracterizou os planos originais para a cidade, onde a terra urbana possuía fins eminentemente sociais, em tese, e abriu possibilidades para a ação dos mecanismos do mercado privado, encarecendo a terra e alijando a população de baixa renda para as periferias cada vez mais distantes” (Paviani, 2010, p. 71).

Em meados dos anos 1970, o mercado de terras em Brasília já começa a ganhar força, período em que se instaura a terra-mercadoria, a qual, sendo “negociável ao extremo, agiria no sentido de afastar as pessoas pobres de seus empregos, do acesso aos bens e serviços urbanos e, para resumir, da produção e do consumo” (Paviani, 2010, p. 73). A questão da renda diferencial da terra legitima a má distribuição territorial desses serviços urbanos implantados na cidade, intencionalmente dispostos de forma a contribuir com a valorização de terrenos particulares, aliando-se, o Estado, “indiretamente aos proprietários de terras em detrimento da maioria da população, que acaba tendo que, além

de morar mais distante, despender parte significativa de sua renda com transporte, aluguel e os serviços urbanos cada vez mais caros” (Gouvêa, 2010, p. 85).

Entretanto, não devemos considerar o Estado como detentor de uma conduta inflexível ou ligado a uma única classe social. Como ressalta Gouvêa (2010, p. 88), “tem-se que entender o relacionamento do Estado com a sociedade civil e os mecanismos que estabelecem os limites da ação estatal”, que de acordo com o autor “estão relacionados com a conjuntura socioeconômico-política, oscilante, dependendo do grau de organização e mobilização das classes sociais envolvidas”.

Assim, compreende-se as ações por parte do Estado de ofertar à população, especialmente em vésperas de eleições, as chamadas concessões, especialmente no que diz respeito a regularização de ocupações e ditas “invasões”, ressaltando, além do forte dirigismo estatal, que atua “ora estimulando, ora freando iniciativas que ampliam ou causam impacto sobre a estrutura espacial da cidade”, o “continuado assistencialismo e paternalismo, sem que, com essas atuações, sejam reduzidas as desigualdades socioespaciais” (Paviani, 2010, p. 88). A cidade símbolo do modernismo urbano torna-se um modelo perfeito de segregação e controle espacial e social, afirmando na escala local a intencionalidade que a pautou nacionalmente, isto é, Brasília como objeto geográfico concreto com vias a articulação do poder no território nacional (Gouvêa, 2010; Costa e Steinke, 2014).

Dessa forma, a citada dialética entre forças de concentração e difusão que estimulou movimentos migratórios para Brasília resultou em um espraiamento urbano que extrapolou os limites do Distrito Federal, alcançando o estado de Goiás e parte de Minas Gerais, de forma que, levando em consideração as condições gerais da modernização tecnológica e a necessidade de equipamentos e serviços indispensáveis ao funcionamento de um Estado moderno, Brasília paulatinamente é alçada à condição de metrópole (Paviani, 2010; Santos, 2018b). Entendidas como aglomerações populacionais resultantes da recente modernização de países subdesenvolvidos, por uma influência da industrialização mundial e/ou nacional, nas metrópoles concentram-se as novas formas de produção e modernização do consumo que atingem quase todo país (Santos, 2014; Santos, 2018b).

Entretanto, tendo em vista a diversidade que as envolve, existem dois níveis em que são exercidas as funções metropolitanas; assim, Santos (2018b, p. 284) define como

metrópole completa, aquela “capaz de responder a amplas necessidades econômicas e sociais com meios segregados por ela própria, tais como a produção de bens de capital ou a elaboração de tecnologias adaptadas às exigências da sociedade econômica nacional”, e a metrópole incompleta, definida pelo autor como lugares que “também se irradiam sobre um vasto espaço, mas só podem exercer a totalidade das funções comparáveis a partir de contribuições externas, vindas justamente, na maior parte dos casos, das metrópoles completas”.

A partir do exposto no presente trabalho, compreende-se a leitura de Brasília como representante de uma metrópole incompleta, tendo em vista a já explicitada relação existente entre o surgimento da capital e o reforço produtivo e espacial do estado de São Paulo, como salientam Costa e Steinke (2014). Dessa forma, ressalta-se que “a formação do espaço urbano de Brasília contém, em sua estruturação interna, especificidades oriundas do contexto de sua construção, embora isso não signifique que ela não possua os mesmos traços característicos dos processos sociais que fundamentam a estruturação interna das demais cidades brasileiras” (Campos, 2010, p. 111).

Essas especificidades se manifestam, de acordo com Paviani (2010), na complexidade de Brasília, em sua massa ou volume populacional e na inter-relação/integração espacial, permitindo alça-la à condição de metrópole, dada sua maior capacidade de organização do espaço local-regional. Este fato aponta para a reflexão de que mesmo uma cidade pensada e planejada está sujeita às complexas relações inerentes ao território e às desigualdades fomentadas pelo sistema produtivo capitalista, cujas problemáticas resultantes buscaram ser resolvidas via formas espaciais, paisagismo e formalismo do desenho, resultando em controle social e urbano e alienação das habitações (Gouvêa, 2010; Paviani, 2010; Costa e Steinke, 2014).

Entretanto, como salienta Campos (2010), não basta que nos limitemos a constatação da complexidade que caracteriza o estudo do espaço urbano, são necessários esforços no sentido de apreender as especificidades que compõem grupos sociais em sua dimensão urbana, considerando a diversidade de interesses e a relativa autonomia de atuação dos agentes sociais urbanos. Nesse sentido, compreender a situação territorial do Santuário dos Pajés no contexto de expansão urbana-metropolitana de Brasília, exige o entendimento da temporalidade e das escalas que envolvem o processo e a articulação do mercado de terras na cidade, fomentado em conluio do Estado com agentes imobiliários.

Dessa forma, a área ocupada pelo território indígena desde os primeiros momentos da construção de Brasília, não figurava no leque de expansão imobiliária da cidade nem no interesse de outros agentes e atividades econômicas até meados dos anos 1985, quando é lançada a proposta urbanística “Brasília Revisitada”, de autoria do próprio Lúcio Costa. A proposta superpôs ao território Santuário dos Pajés a idealização da construção do bairro Noroeste, reafirmando a direção e o conteúdo das políticas urbanas de Brasília, o caráter de posse e conquista territorial que pautaram, em escala nacional, sua construção (Paviani, 2010), e um preconceito estrutural a respeito da presença indígena no local, relativizada e desconsiderada.

Brasília Revisitada, então, parte da concomitância de duas contingências: uma, de que “é evidente que uma cidade inaugurada há pouco mais de 25 anos está no começo de sua existência, passada a fase de consolidação a vitalidade urbana é manifesta e crescente, sobretudo agora, com o restabelecimento do poder civil que a gerou — Brasília preenche suas áreas ainda desocupadas e quer se expandir” (Costa, 1987, 116); e outra apontando não ser “menos evidente [...] o fato de que — por todas as razões — a capital é histórica de nascença, o que não apenas justifica mas exige que se preserve, para as gerações futuras, as características fundamentais que a singularizam” (Costa, 1987, 116).

Destes dois aspectos, afirma Lúcio Costa, reside a peculiaridade do momento crucial pelo qual a cidade passava: “de um lado, como crescer assegurando a permanência do testemunho da proposta original, de outro, como preservá-la sem cortar o impulso vital inerente a uma cidade tão jovem” (Costa, 1987, 116). Neste sentido que as medidas propostas visam, a despeito das dinâmicas territoriais em que Brasília está inserida, mantê-la diferente de todas as demais cidades do país, protegendo o que se pretende preservar e verificando locais próximos ao Plano Piloto em que seja conveniente a ocupação (Costa, 1987).

Assim, define-se em prol da complementação da cidade, entre outros, a implantação de dois novos bairros a oeste de Brasília: Oeste Sul e Oeste Norte, respectivamente, os bairros Sudoeste e Noroeste, previstos como “Quadras Econômicas (pilotis e três pavimentos) para responder à demanda habitacional popular e Superquadras (pilotis e seis pavimentos) para classe média, articuladas entre si por pequenos centros de bairro, com ocupação mais densa, gabaritos mais baixos (dois pavimentos sem pilotis) e uso misto” (Costa, 1987, 120).

O então futuro bairro Noroeste, idealizado com vias a complementação da cidade, reforçou a importância de Brasília “não perder de vista a postura original”, reavivando o fato de “que a cidade foi pensada para o trabalho ordenado e eficiente, mas ao mesmo tempo cidade viva e aprazível [...] capaz de tornar-se, com o tempo, além de centro de governo e administração, num foco de cultura dos mais lúcidos e sensíveis do país” (Costa, 1987, 122). Entretanto, “Brasília Revisitada” delineou um lugar no qual determinados grupos passariam a se impor a outros, “mal agregando comunidades heterogêneas para uma ordem espacial duradoura” (Costa, 2016, p. 12) embasado em uma dimensão de totalidade que não abarca a complexidade de usos territoriais e modos de vida presentes na área em questão.

O lançamento do projeto e o início das obras do Noroeste, a partir de 2008, representaram aos indígenas do Santuário dos Pajés a imersão em desestabilizações e sucessivas tentativas de realocar a população, acompanhadas por práticas de violência e ataques aos indígenas e seu território. O bairro Noroeste e a interferência no cotidiano e na delimitação do território indígena são representativos da manutenção da enfática “transtemporal y transescalar estrategia espacial: total posesión real e imaginaria del territorio, por medio de una praxis jurídica, teológica y productiva inaugurada en el colonialismo y, en un continuum, generadora de crisis” (Costa, 2021, p. 124).

A oposição às práticas de domínio territorial modernas que se refletem no empreendimento imobiliário do Noroeste fica a cargo do patrimônio-territorial indígena local, entendido como uma estética de resistência originária detentora de conteúdo transescalar e transtemporal (Costa e Moncada, 2021), a ser apreendido e debatido a partir da compreensão do contexto territorial indígena no Santuário dos Pajés e sua relação com o bairro noroeste, como será realizado no capítulo seguinte.



### **CAPÍTULO 3: O PATRIMÔNIO-TERRITORIAL INDÍGENA NA URBANIZAÇÃO DE BRASÍLIA**

#### **3.1 O CONTEXTO DO TERRITÓRIO INDÍGENA SANTUÁRIO SAGRADO DOS PAJÉS FRENTE AO BAIRRO NOROESTE**

A presença ancestral indígena em território que corresponde a Brasília, fora a base que legitimou e consolidou o território Santuário dos Pajés, formado pelo povo Fulni-ô e que se tornou lugar de referência para os povos indígenas brasileiros, tendo em vista sua localização estratégica, muito próxima ao centro de decisão política nacional e a ancestralidade que envolve a área. Estes aspectos resultaram em um paulatino crescimento da comunidade, a partir do acolhimento e chegada de outras etnias ao território indígena, as quais, frente ao contexto local, territorializaram-se e estabeleceram-se em comunidades distintas, com aspectos culturais e políticos próprios, conforme delineamentos inerentes a cada povo, inseridos na mesma delimitação territorial e que resguardam suas singularidades, analisadas, posteriormente, sob conceitual teórico-metodológico do patrimônio-territorial.

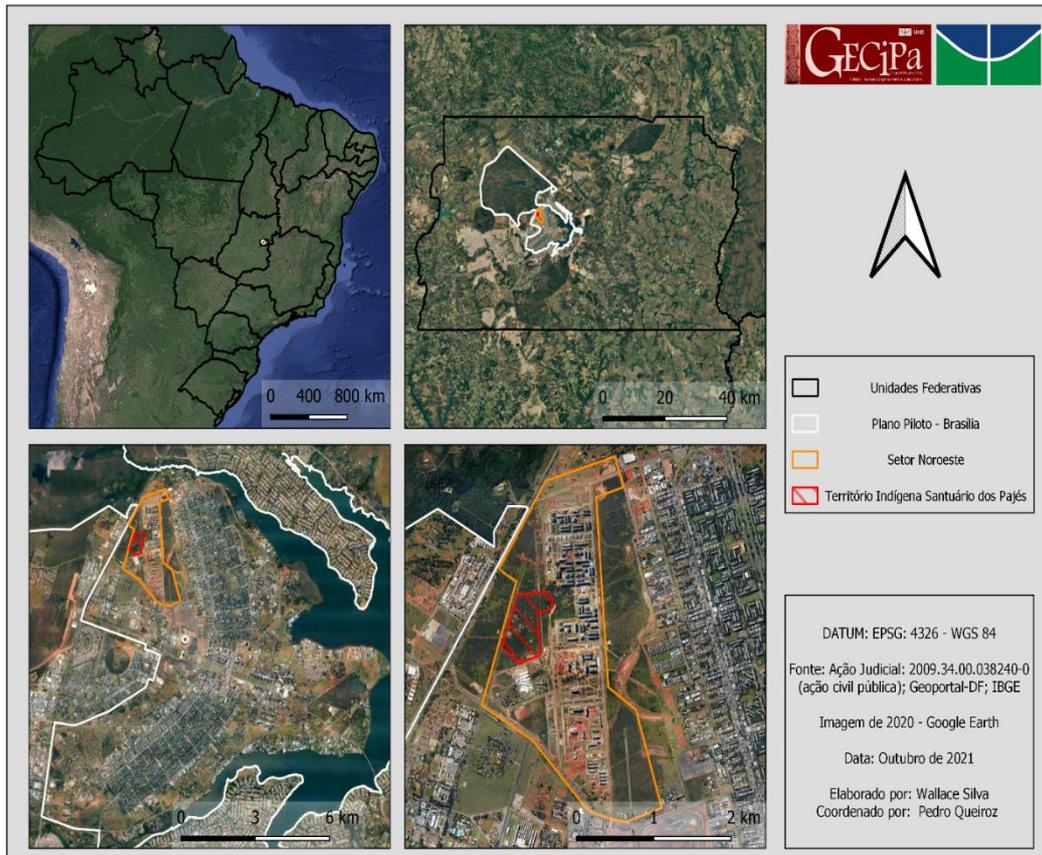
Indissociável a este entendimento, o Noroeste, empreendimento imobiliário signo da manutenção dos ideários de modernidade e progresso que pautaram a construção de Brasília, emana um discurso ecológico e sustentável que se realiza em favor do capital, compreendendo o território como um recurso (Rodrigues, 2012) e dispondo-o a usos contrastantes aos realizados pelos povos indígenas em seu território. Contra estes, o Noroeste expressa a face oculta de uma indumentária moderna, modernista e modernizante que é própria de Brasília (Costa e Alvarado, 2019), relativizando a presença indígena local e sua complexidade enquanto povos distintos, a partir da negação das escalas geográficas que envolvem o território em litígio.

### **3.1.1 Bairro Noroeste: ideários e perspectivas da expansão urbana em Brasília**

A construção do bairro Noroeste insere-se no contexto de expansão urbana em Brasília, capitaneada pela ação conjunta do Estado com agentes do mercado imobiliário, atividade econômica que encontrou na nova capital condições favoráveis para o seu desenvolvimento (Paviani, 2010). As razões para tanto estão no próprio planejamento da cidade, que frente a demanda por habitação resultante de seu contingente populacional crescente, limitou a oferta de terras, encarecendo-a e favorecendo a ocupação de áreas no entorno do Distrito Federal, reservando à valorização e à atividade especulativa áreas próximas ao Plano Piloto (Paviani, 2010; Gouvêa, 2010).

Tais áreas, como a de Expansão Urbana Noroeste (Mapa 3), inscrita na bacia do Lago Paranoá e no polígono de tombamento do Plano Piloto, se tornou alvo de planejamento com vias a conter o processo de degradação na qual supostamente estava inserida e propensa ao agravamento de problemas ambientais. Por isso, “planejar a ocupação dessa parcela urbana é [...] importante para evitar sua atual vulnerabilidade a invasões e a grilagem de terras públicas, para assegurar a preservação do Plano Piloto como bem cultural da humanidade e para garantir uma qualidade ambiental compatível com a sensibilidade dos recursos naturais disponíveis” (TERRACAP, 2013, p. 6).

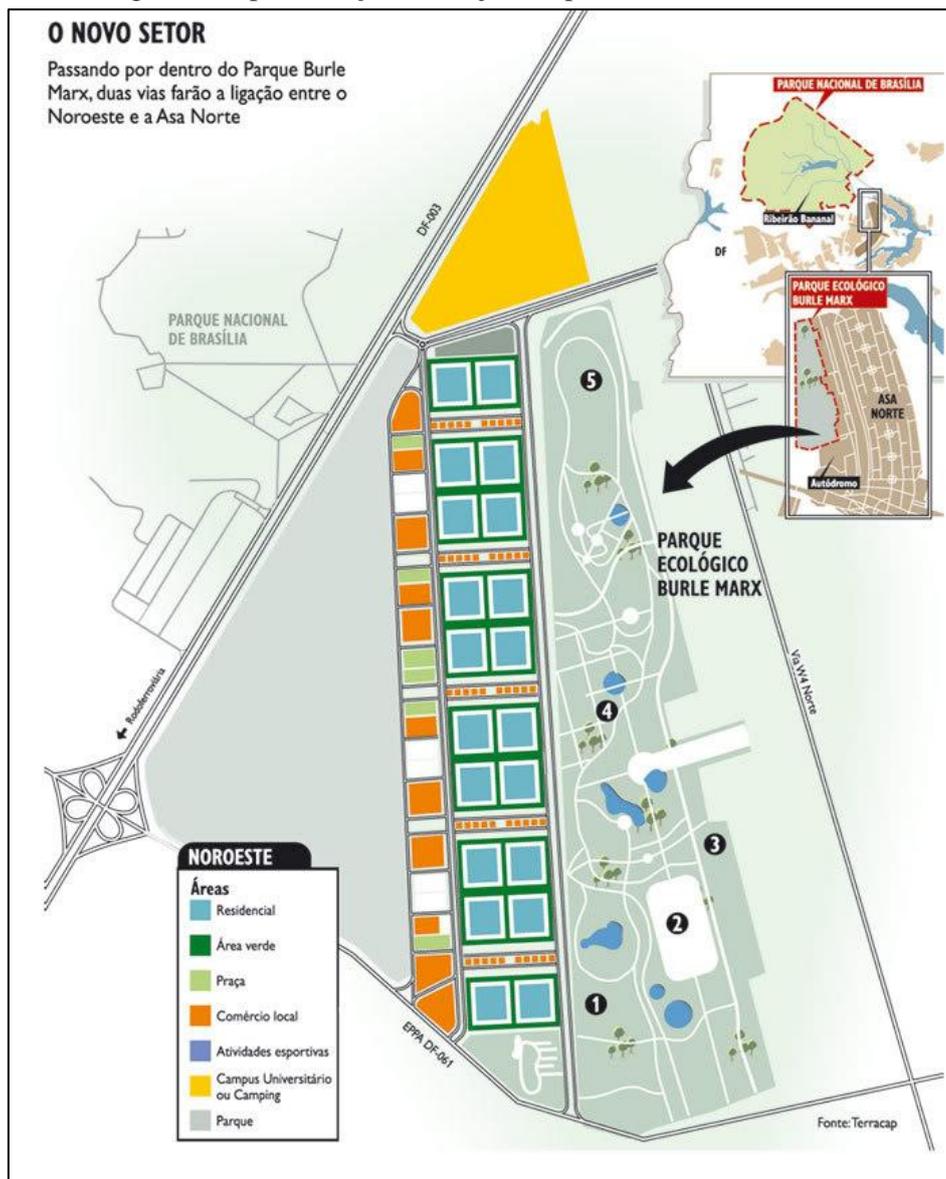
Mapa 3: Localização do bairro Noroeste.



Fonte: acervo próprio (2021).

A medida, entretanto, aborda as ditas problemáticas e consequências pela sua manifestação mais superficial, tratando-as como fenômenos sensíveis e sem alcançar as cadeias ou nexos que os produzem como problemas concretos (Seabra, 2003), e afirma a “vontade de forma” do bairro como medida de solução (Figura 9). Este aspecto se expressa na duração de perspectivas que, de acordo com Costa e Alvarado (2019), estiveram presentes na construção de Brasília, como a crença em um formalismo arquitetônico, que visa preservar a morfologia, o valor de uso e a realidade local, além da busca em se aproximar de uma utopia urbana moderna; assim, mantém-se a capital “diferente” de todas as cidades do país.

Figura 9: Espacialização do Projeto Expansão Urbana Noroeste.



Fonte: disponível em: <https://amonor.com.br/o-noroeste/> (Associação de Moradores do Noroeste – AMONOR, 2019)

No Noroeste, como consta no Plano de Gestão Ambiental de Implantação (PGAI - 2009), o Manual Verde, estas questões ganham concretude na preocupação dos planejadores com as dimensões métricas da malha urbana e do comprimento das ruas, controlando o crescimento do bairro e a ocupação solo, acompanhados por medidas em favor da fluidez territorial. Assim, a busca é por favorecer, com a construção da via W9, o deslocamento através de transporte público para áreas externas ao bairro e em direção aos centros comerciais do próprio empreendimento, somando-se a construção de ao menos 5 quilômetros de ciclovias; tudo com fins a “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” (Costa, 1987, p. 119).

As atenções do empreendimento envolvem também questões de habitação, moradia e comércio. Consta no PGAI (2009) a definição dos limites dos quarteirões em no máximo 240 metros, de forma que cada quadra residencial tenha fácil acesso a pelo menos dez serviços essenciais em distância não maior que 800 metros. Almeja-se, também, uma heterogeneidade nos padrões de habitação, cuja arquitetura privilegiaria a iluminação e a ventilação naturais, em prol do conforto térmico dos moradores e da redução do consumo energético (Figura 10); para tanto, “todas as áreas da envoltória do edifício, com fechamento translúcido ou transparente (que permite a entrada da luz), incluindo janelas, painéis transparentes, clarabóias, portas de vidro (com mais da metade da área de vidro) e paredes de blocos de vidro” (PGAI, 2009, p. 48).

Figura 10: Fachadas de edifícios residenciais.



Fonte: acervo próprio (2021)

O paisagismo, por sua vez, igualmente, está presente nas preocupações dos planejadores, visando contribuir com a geração de um microclima que resulte em conforto térmico dos habitantes, especialmente durante os períodos de seca, priorizando espécies que necessitem de baixo consumo de água e estimulando a irrigação dessas áreas a partir da captação de água da chuva (PGAI, 2009). Outra função do paisagismo se refere ao

sombreamento, de forma que a vegetação proteja as áreas pavimentadas e os edifícios da radiação solar, resfriando o ar pela evapotranspiração (PGAI, 2009).

Nesta linha e complementando o projeto do bairro (Figura 11), são propostas grandes variedades de espaços abertos, como praças, parques e quadras nas proximidades das áreas residenciais e de comércio, “a fim de incentivar a mobilidade a pé, atividade física e tempo gasto nas áreas externas” (PGAI, 2009, p. 27). Para estes espaços, de lazer e encontros cotidianos, no PGAI (2009) são pré-definidas as dimensões: ao menos 700 metros<sup>2</sup> de extensão e pelo menos 46 metros de largura, sendo acessíveis a 90% dos habitantes percorrendo-se uma distância a pé não superior a 270 metros.

Figura 11: Elementos do paisagismo e infraestruturas de lazer do bairro.



Fonte: acervo próprio (2021)

Entende-se, pelo exposto, que a dimensão e a complexidade que envolvem o empreendimento imobiliário do Noroeste favoreceram a atuação de grandes empresas

deste ramo, amparadas em um capital incorporador que age pela criação de rendas diferenciais da terra (Paviani, 2010). Para Lima (1996), este processo resulta da incorporação de obras externas aos empreendimentos, sejam públicas ou privadas, associadas a uma rede de infraestruturas que envolve a disponibilidade de saneamento básico (água e esgoto), estruturas viárias e de transporte, eletricidade e outras fontes de matrizes energéticas, além de obras que favoreçam a circulação e o deslocamento.

Entretanto, ao fomentar a renda diferencial, são necessárias constantes inovações por parte do capital incorporador no que tange ao produto habitação, agregando novos atributos e promovendo uma diferenciação do lugar, não sem suscitar, ressalta-se, implicações para produção da segregação residencial (Campos, 2010). De acordo com o autor, eis o motivo pelo qual

a demanda por habitação no setor de alta renda permaneça sempre elevada, pois, à medida que o padrão de moradia é constantemente alterado, impulsionado pelo marketing, fator estratégico neste submercado imobiliário, este setor pagará preços cada vez mais altos para ter acesso ao consumo de habitação, provocando como consequência espacial um padrão truncado e verticalista de extensão dos equipamentos, infraestrutura e serviços públicos na malha urbana (Campos, 2010, p. 127).

Por isso o Noroeste, além de buscar a manutenção dos aspectos de modernidade-modernização-modernismo (Costa e Alvarado, 2019) que pautaram Brasília durante sua construção, apresenta como diferencial a propagação de um discurso ecológico e sustentável marcado pela inserção da preocupação com o meio ambiente no cotidiano dos residentes e nas funções do bairro.

Neste sentido, o PGAI, desenvolvido pela Companhia Imobiliária de Brasília, a TERRACAP, apresenta os delineamentos propostos para a construção do bairro e os aspectos a serem seguidos no que diz respeito a proposta ecológica do empreendimento. O relatório, no que tange ao início das obras, demonstra, a princípio, grande preocupação com os potenciais de alterações ambientais promovidos pela construção do bairro, de forma que são recorrentes menções às medidas para evitar ou controlar processos erosivos, escoamento superficial, assoreamento e incêndios.

Para tanto, defende-se o interesse ambiental das áreas ao redor do empreendimento, apontando a necessidade de preservação de seus componentes bióticos e abióticos, buscando “sempre que possível conservar a cobertura vegetal de médio a grande porte que ocorre nas margens das vias públicas”, prevenindo o desmatamento, ou a

limpeza da área, como se referem, à medida que seja necessária a exploração de novos locais (PGAI, 2009, p. 6). Após a exploração, são propostas ações para a recuperação das áreas degradadas, embasadas na utilização de métodos físicos e biológicos, visando recompor a topografia e modelagem do terreno, assim como seu recobrimento com camadas de solo, favorecendo a revegetação com mudas de espécies vegetais (PGAI, 2009).

Estes aspectos, juntamente com propostas de usos de materiais reciclados para a composição de estacionamentos, calçadas, guias e outros, assim como da instauração da coleta seletiva de resíduos, possuem objetivo definido: “estas atividades comporão o processo de certificação de sustentabilidade que o Noroeste pretende obter” (PGAI, 2009, p. 6). A busca pela “sustentabilidade” justifica-se em reduzir o nível de impacto ambiental e reforçar aspectos de conservação de energia, água e recursos, conforme consta no Leadership in Energy and Environmental Design (LEED), critério voluntário de sustentabilidade ambiental de empreendimentos criado pelo United States Green Building Council (USGBC), o qual buscou ser seguido pelo Noroeste.

As referências ao empreendimento como “bairro verde”, “bairro ecológico” estão relacionadas a apropriação do discurso em favor do meio ambiente que emerge do bairro (com o metro<sup>2</sup> dos mais caros do Brasil), manifesto e legitimado pela utilização de tecnologias como placas de energia solar, luzes de LED ou vapor de sódio para reduzir o consumo de energia, acompanhadas pelo uso de programação de horários ou fotossensor, no caso de iluminação externa; sistemas de irrigação com água da chuva ou reaproveitada, para manutenção dos aspectos paisagísticos; pela instauração de coleta seletiva do lixo, buscando atenuar os impactos deste novo montante de resíduos no âmbito da cidade (PGAI, 2009); e através do próprio racionalismo cartesiano imposto às formas do bairro, presentes na arquitetura dos edifícios e na disposição territorial das infraestruturas urbanas e seus conteúdos, como o Parque Burle Marx.

O “desenvolvimento sustentável” que norteia o Noroeste é apresentado como um conceito que propaga um objetivo a ser alcançado no futuro para garantir as gerações que virão a possibilidade de suprir suas necessidades, amparado no desenvolvimento de tecnologias com vias a redução do consumo (Rodrigues, 2005). De acordo com a autora, um “conceito” vago que tornou senso comum a simplificação do debate ambiental, carecendo de análises complexas e de entendimento da realidade concreta.

Em verdade, como ressalta Rodrigues (2012, s/p), o pretenso conceito possui “su origen en el éxito del modo de producción capitalista, especialmente en el período de la hegemonia neoliberal cuando se establecen, como punto de partida y de llegada, las matrices discursivas sobre el medio ambiente”. Por isso, os paradoxos que permeiam este discurso: desloca-se o debate do modo de produção capitalista hegemônico para o consumo, tido como o cerne das problemáticas ambientais (embora o consumo seja estimulado pela obsolescência programada em consequência da acumulação flexível e ampliada do capital); e perverte-se, também, o entendimento destas problemáticas ao mesmo tempo em que as promovem, pela aplicação de técnicas supostamente neutras (embora de conteúdo definido) que teriam como objetivo preservar o “meio ambiente” e os assim chamados “recursos naturais e humanos” (Seabra, 2003; Rodrigues, 2005, 2012).

Matrizes discursivas como as propagadas pelo bairro noroeste, possuem, por fim, “la finalidad de permitir la continuidad de la producción de mercancías y garantizar la apropiación privada de las riquezas, reafirmando la ideología dominante” (Rodrigues, 2012, s/p). Portanto, negam o território e sua diversidade de usos e funções, ocultam a complexidade dos problemas ambientais, negligenciam os conflitos de classe e as escalas geográficas (Rodrigues, 2005, 2012), reificando-as, como se percebe no caso do Noroeste e sua “preocupação” com emissão de gases do efeito estufa e deterioração da camada de ozônio.

Apesar de preocupações justas, o bairro em questão promoveu drásticas alterações ambientais no local e em sua paisagem, se sobrepondo a área de vegetação de cerrado, a áreas de nascentes responsáveis pelo abastecimento da bacia do Paranoá e segue avançando sobre território indígena, desestabilizando a organização comunitária e interferindo em seu cotidiano e territorialização. Estes aspectos, no entanto, não são plenamente debatidos e esclarecidos, elencando o dito bairro ecológico à condição de representante de uma lógica embasada na apropriação, especulação e monetização do território e de seus “recursos”, naturais e humanos.

A análise e o entendimento a respeito das dinâmicas territoriais indígenas que se materializam no lugar ancestral, desconstroem a tese da “sustentabilidade” defendida e propagada, através do marketing e da mídia, que buscam ofuscar o verdadeiro conteúdo que emerge no Noroeste, que afetou e afeta o território indígena Santuário dos Pajés e seus habitantes. Estes, no entanto, não sucumbem a reafirmação do drama e do subjugo

moderno-colonial persistente: há estratégias e organizações diversas em prol da resistência indígena, que se sintetizam na diversidade do patrimônio-territorial originário presente no território que a análise empírica revela.

### 3.1.2 A consolidação do Santuário Sagrado dos Pajés e o contexto territorial indígena local

A formação do território Santuário dos Pajés remonta a ocupação da área por indígenas Fulni-ô, a partir de 1957, amparados na identificação de aspectos ancestrais e sagrados que forneceram a base territorial para a manutenção de práticas culturais e saberes-fazeres milenares, de Águas Belas em Brasília, exercitando a relação com o território originário. Por sua vez, na capital em construção, o território produzido pelos Fulni-ô não englobava suas áreas de expansão, de forma que os indígenas gozavam de livre circulação em seu território, conhecendo-o e desenvolvendo-o conforme as perspectivas do povo Fulni-ô.

Segundo relato do próprio Santxiê a Frederico Flávio Magalhães (2009, p. 17), “na mata do cerrado passaram a preparar espiritualmente os Fulni-ô daqui [Santuário dos Pajés], para o retorno ao Ouricuri todos os anos, mantendo assim a unidade e a integridade cultural do grupo, possibilitando o uso cotidiano do Yatê (nossa fala) e do yatsalé (nossa língua) nos cultos religiosos como forma de resistência da referida etnia”.

Tais práticas, sagradas e ancestrais, eram acompanhadas pelo manejo e uso de plantas medicinais, não apenas do cerrado mas também da caatinga, como o juá (*Ziziphus joazeiro*) e o próprio ouricuri (*Syagrus coronata*) (Oliveira et al, 2011). Esta prática de manejo ambiental realizada no território tornou o lugar familiar ao povo Fulni-ô, “que ao chegar ali [...] logo percebe a presença de muitas espécies de plantas originárias da Caatinga e, por conseguinte, sabe que naquele lugar também estão seus respectivos ‘donos’” (Oliveira et al, 2011, p. 22).

O autor se refere a esse processo como uma ação de humanização da natureza, que sendo desenvolvida há anos pelos indígenas,

constitui-se em um conjunto de práticas tradicionais adotadas principalmente pelos Fulni-ô que se estabeleceram na área e ali desenvolveram complexas relações sociais com a sociedade envolvente e com famílias de outras etnias que se estabeleceram na área. Trata-se, dentre outras coisas, de uma estratégia de adaptação sociocultural a outro ambiente, distinto de seu território de origem, transformando-o em espaço domesticado e território tradicional segundo a dinâmica de seus usos, costumes e tradições (Oliveira et al, 2011, p. 22).

Na década de 70, o Pajé Santxiê, que já havia migrado para Brasília anos antes, tal como seus pais, estabeleceu e definiu a área referente ao território Santuário dos Pajés como local de moradia definitiva, tornando-o um centro de referência e suporte a indígenas que estivessem de passagem pela capital. Este movimento realizado por

Santxiê, permitiu que seu nome e sua luta em favor do território ancestral fossem lembrados e reconhecidos, tanto em Brasília como em outros locais, emergindo como a principal liderança indígena da área (Oliveira et al, 2011).

Em finais da mesma década, entre 1976 e 1977, chegaram ao Santuário dos Pajés indígenas da etnia Tuxá: Maria Conceição Vieira Tuxá e suas duas filhas, vindas de Jatinã, Pernambuco, por conta da perda de seu território em favorecimento da construção da barragem da Usina Hidrelétrica de Itaparica (Brayner, 2013). Acolhidos por Santxiê, conforme crença do líder, os Fulni-ô e os Tuxá delinearão relações políticas e organizacionais horizontalizadas e de caráter comunitário, que ganharam escopo com o estabelecimento de relações matrimoniais entre as duas etnias, o que estreitou os laços criados e fortaleceu o grupo liderado por Santxiê (Oliveira et al, 2011).

Nos anos 1986, chega ao Santuário dos Pajés, de Porto Real do Colégio, município de Alagoas, Ivanice Tononé, da etnia Kariri-Xocó, que veio a Brasília em busca de tratamento médico e que fora acolhida, tal como posteriormente fora sua família, por Santxiê (Oliveira et al, 2011; Brayner, 2013). A aliança entre os Kariri-Xocó e os Fulni-ô é conhecida no Nordeste e está relacionada a práticas de casamentos interétnicos e à constituição de elementos religiosos e culturais, como a prática do ritual do Ouricuri (Cunha, 2008); de acordo com o autor,

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. Esses encontros entre as duas etnias são recheados de alegria, troca de presentes, não só pelos parentes que se encontram, mas pelas relações de respeito e solidariedade mútua (Cunha, 2008, p. 35).

A chegada dos Kariri-Xocó a Brasília foi também acompanhada de uniões matrimoniais com os Tuxá, o que fomentou a criação de outra aliança na comunidade, de forma que indígenas das citadas etnias e suas famílias foram se fixando na área, com respaldo e aceitação do Pajé Santxiê<sup>17</sup>. Esta estruturação territorial, cotidianamente produzida e vivenciada pelos indígenas, pautada em alianças políticas, matrimoniais e culturais, e em plena interação com o território, estimulou as condições para que, nos anos

---

<sup>17</sup> Relatos de campo apreendidos durante o ano de 2019 em visitas guiadas ao território em companhia de F. T. G. V., liderança indígena.

1990, Santxiê entrou junto a FUNAI com um pedido para a regularização e reconhecimento da área como de ocupação ancestral<sup>18</sup>.

O processo, que contava com informações relevantes para o esclarecimento da questão e com procedimentos para a regularização da área, foi aceito e passou a tramitar no âmbito da TERRACAP com o número 1.607/1996, que nunca o devolveu e considerou a documentação como tendo sido extraviada, no próprio órgão (Brayner, 2013). Não tardou para que a TERRACAP, em 1998, solicitasse um Estudo de Impacto Ambiental (EIA) e o Relatório de Impacto Ambiental (RIMA) na área, com o intuito de viabilizar a construção do bairro Noroeste, medida acompanhada, nos anos 2000, pelo Plano de Ocupação da área da Expansão Noroeste, delineado pela Secretaria de Estado de Desenvolvimento Urbano e Habitação (SEDUH)<sup>19</sup>.

No ano de 2003, dois novos pedidos em favor dos indígenas foram realizados: um pelo Centro Integrado de Operações, Segurança Pública e Defesa Social do Distrito Federal (CIOSPDS), solicitando a FUNAI a realização de estudos antropológicos por Stella Ribeiro da Matta Machado, o qual, por fim, apontou a necessidade de regularização fundiária do território indígena; o outro pedido, pela 6ª Câmara de Coordenação e Revisão de Índios e Minorias da Procuradoria Geral da República (PGR), do Ministério Público Federal (MPF), requisitou à FUNAI a realização de procedimentos administrativos para a identificação da área como ocupação tradicional, frente aos usos territoriais estabelecidos e sob embasamento do Artigo 231 da Constituição Federal<sup>20</sup>.

No ano seguinte, a empresa TC/BR Tecnologia e Consultoria Brasileira S/A indicou à FUNAI a remoção dos indígenas da área ao apresentar o EIA/RIMA do Setor Noroeste, sendo acatado pelos órgãos ambientais como o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e de Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), que emitiu um parecer favorável a TERRACAP. Tal ação foi acompanhada, em 2009, por alterações no Plano Diretor da Cidade de Brasília (PDOT), que passou a não mais considerar a área do território indígena como Área de Relevante Interesse Ecológico (Arie), que resultou em sua inserção no mercado de terras da capital, negociadas através de leilões públicos.

---

<sup>18</sup><http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/?conflito=df-indigenas-lutam-por-permanencia-e-reconhecimento-de-santuario-e-territorio-tradicional>.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

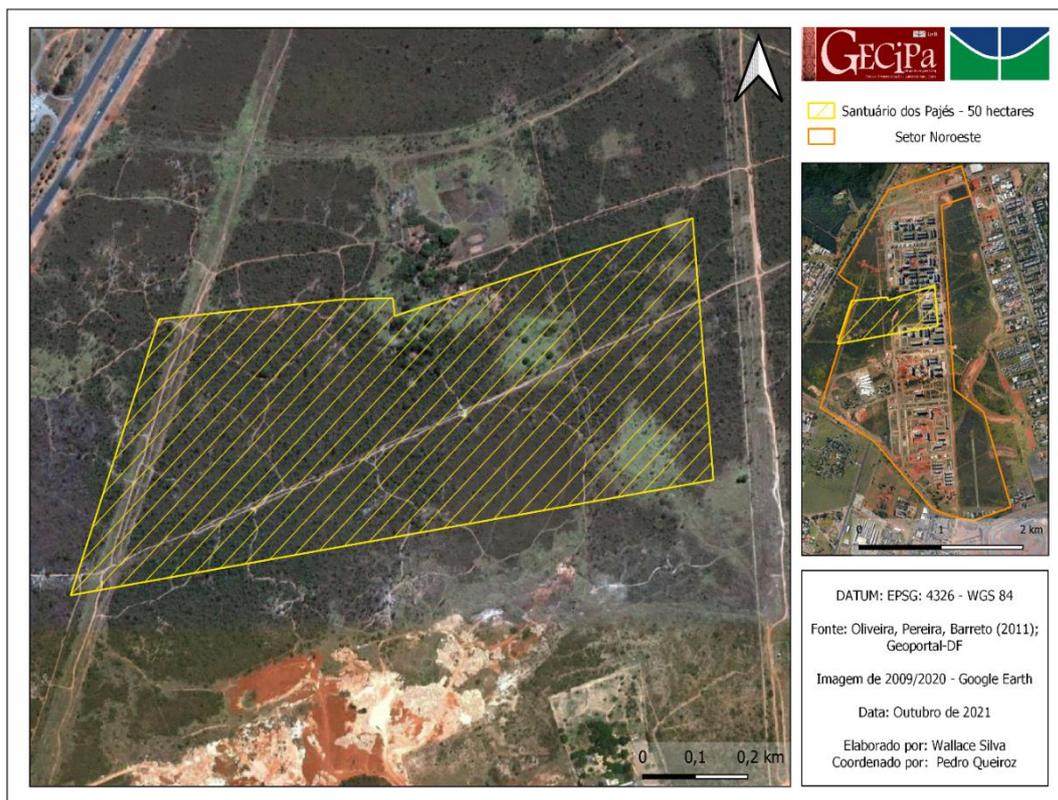
<sup>20</sup> *Ibidem*.

A respeito deste período, ressalta-se que no ano de 2009 o Governador do Distrito Federal era José Roberto Arruda (2007 - 2010), tendo como vice-governador Paulo Octávio, um dos maiores agentes do mercado imobiliário da capital, cujo nome encontra-se espalhado em outdoors de empreendimentos habitacionais pela cidade, como no Noroeste. Paulo Octávio assumiu o cargo de Governador em 2010, quando José Roberto Arruda foi preso por envolvimento em crimes no âmbito da investigação Caixa de Pandora, realizada pelo Ministério Público do Distrito Federal e Territórios (MPDFT) e Polícia Federal (PF), que chegou a apontar, inclusive, o pagamento de propina a parlamentares pela aprovação das alterações do PDOT em 2009, que viabilizaram a construção de bairro.

Assim, o empreendimento Noroeste, para o deleite do capital imobiliário e incorporador, fora lançado, batendo recordes de venda, negligenciando o posicionamento de antropólogos e laudos que atestavam em favor da ocupação originária na área e contando com a leniência de órgãos, como a FUNAI. A partir deste período, o Santuário dos Pajés entra em uma nova fase, marcada por paulatinas alterações na estrutura organizacional da comunidade, seguida por drásticas alterações na paisagem devido ao início das ações para a construção do bairro.

Frente ao contexto de construção do bairro, estando os grupos inicialmente envolvidos na mesma luta, em prol da permanência no território ancestral, emerge uma proposta de demarcação da área em 50 hectares (Mapa 4), desde a comunidade, para a garantia de uma área mínima favorável a realização e manutenção dos modos de vida cultivados. Entende-se esse movimento de demarcação como uma resposta, a partir das reflexões de Davi Kopenawa, ao “jogo do Branco”, aqueles cuja “única linguagem que [...] entendem não é a da terra, mas a do *território*, do espaço estriado, do limite, da divisa, da fronteira, do marco e do registro”, de forma que os indígenas sabiam da necessidade de “que é preciso garantir o território para poder cultivar a terra” (Kopenawa e Albert, 2015, p. 36).

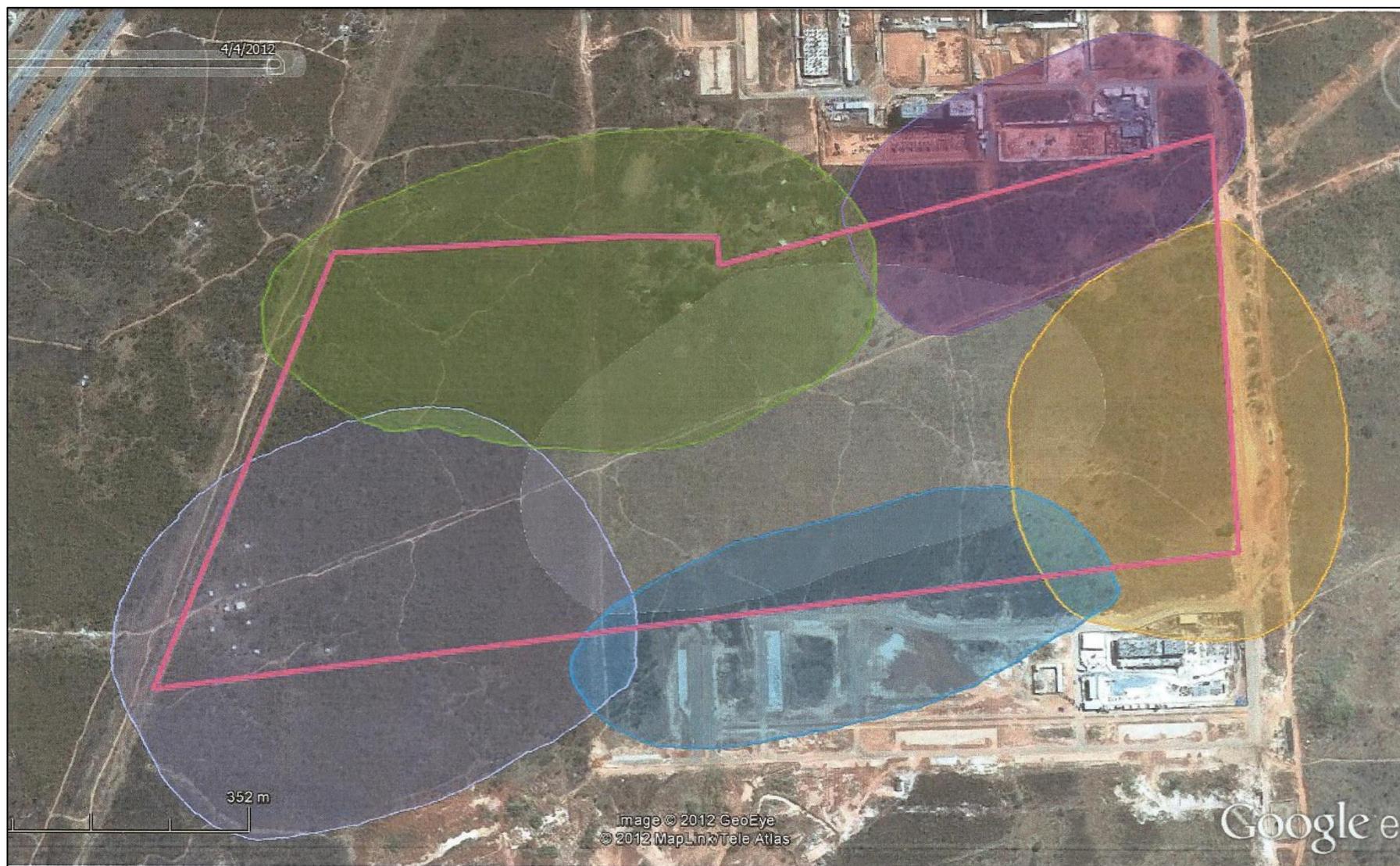
Mapa 4: Proposta de delimitação da área – 50 hectares.



Fonte: acervo próprio (2021)

O líder espiritual do povo Yanomami ressalta, ainda, que “quem ensinou a demarcar foi o homem branco. A demarcação, divisão de terras, traçar fronteiras é costume de branco, não do índio. Brasileiro ensinou a demarcar terra indígena, então a gente passamos a lutar por isso” (Kopenawa e Albert, 2015, p. 36). Uma estratégia de resistência representativa dos povos indígenas e que se fez presente no território do Santuário dos Pajés, cujos habitantes, liderados pelo Pajé Santxiê e que “sabiam as regras do jogo do Branco”, propuseram, amparados na ancestralidade, sua demarcação.

Na mesma linha, o mapa etnoreligioso do Santuário dos Pajés apresentado por Amorim (2012) espacializa aspectos territoriais originários que englobaram a demanda da comunidade pela posse de seu território, marcado por usos e funcionalidades diversas, envolvendo o cotidiano e o sagrado (Figura 12). As perspectivas que se manifestam no território produzido e defendido pelos indígenas remetem, essencialmente, a ancestralidade da área, expressa pela presença de cemitérios, locais de rezas, refúgios espirituais e locais de antigas ocupações indígenas, que, por sua vez, integram, legitimam e antecedem os usos habitacionais e residenciais presentes na comunidade.



**MAPA ETNORELIGIOSO DO SANTUÁRIO DOS PAJÉS**

- |  |   |   |   |   |  |
|--|---|---|---|---|--|
| <p><span style="display: inline-block; width: 15px; height: 15px; background-color: #008000; border: 1px solid black; margin-right: 5px;"></span> SETSO FAFDHOA<br/>rezas rituais<br/>refúgio espiritual</p> | <p><span style="display: inline-block; width: 15px; height: 15px; background-color: #ADD8E6; border: 1px solid black; margin-right: 5px;"></span> ETHY DHOATY<br/>casa dos mortos<br/>cemitério<br/>local de reza</p> | <p><span style="display: inline-block; width: 15px; height: 15px; background-color: #00BFFF; border: 1px solid black; margin-right: 5px;"></span> Sambaqui Quartzito<br/>tradicional<br/>espiritual</p> | <p><span style="display: inline-block; width: 15px; height: 15px; background-color: #FFD700; border: 1px solid black; margin-right: 5px;"></span> ETHY DHOÁ<br/>território de reza ancestral<br/>cemitério<br/>morada antiga de Pajé Bororo</p> | <p><span style="display: inline-block; width: 15px; height: 15px; background-color: #6A329F; border: 1px solid black; margin-right: 5px;"></span> SETSO-PATA XO-ETHY<br/>antiga aldeia Pataxó</p> | <p><span style="display: inline-block; width: 15px; height: 15px; border: 1px solid black; margin-right: 5px;"></span> Moradia<br/>local de reza</p> |
|--|---|---|---|---|--|

Fonte: Amorim (2012)

Esta proposta de demarcação, entretanto, esbarrou nos interesses econômicos destinados ao bairro Noroeste, cujas terras vinham sendo compradas em leilões por grandes empresas do ramo, como a Emplavi. Com a burocracia e falta de interesse dos órgãos de Estado para tratar a questão indígena, aliadas a pressão econômica pela construção do empreendimento, tentativas de negociações começaram a ser realizadas com a comunidade Santuário dos Pajés, visando, prioritariamente, a remoção dos indígenas da área tradicionalmente ocupada.

A partir de então, a organização comunitária e horizontal passou a sofrer abalos mediante cooptação de indivíduos por grupos econômicos e práticas de violência empreendidas contra o território indígena e seus habitantes. Frente as ações verticalizantes impostas aos indígenas desde o bairro Noroeste, os povos que compunham o território e comunidade Santuário dos Pajés, estipularam novas organizações e, separadamente, conforme seus interesses, buscaram solucionar a questão que se delineava com a construção do Noroeste.

O ano de 2011, de extrema movimentação no território indígena, fora marcado por casos de invasões à área, como as empreendidas pelo Governo do Distrito Federal (GDF) e TERRACAP<sup>21</sup>, pela realização - seguida de rejeição - de um laudo antropológico realizado por Jorge Eremites de Oliveira, que sustentava a tese de ocupação tradicional do território, e pela assinatura de um acordo judicial entre a TERRACAP e os povos Tuxá e Kariri-Xocó. Com o acordo, os grupos aceitaram sua realocação para outra área de aproximadamente 14 hectares, ainda no Noroeste, em troca de benefícios como a construção de casas e habitações, acesso a infraestruturas básicas e recompensação financeira.

Ao contrário dos Kariri-Xocó e dos Tuxá, o povo Fulni-ô optou por permanecer no território ancestral e manter a causa da luta iniciada décadas antes pelo Pajé Santxiê, o qual, frente as informações equivocadas de que todos os indígenas do Santuário dos Pajés haviam aceitado o acordo de realocação, buscava desassociar o povo Fulni-ô deste fato. Como resultado do acordo assinado pelas etnias citadas, as alianças políticas estruturadas entre os Fulni-ô, Tuxá e Kariri-Xocó, foram abaladas, delimitando-se novas territorializações na área referente aos 50 hectares defendidos e se estabelecendo, por fim,

---

<sup>21</sup>“Santuário dos Pajés é invadido no Distrito Federal”. Disponível em: <https://cimi.org.br/2011/08/32484/>.

as comunidades Kariri-Xocó/Tuxá e Tapuya Fulni-ô, nomeada de Santuário Sagrado dos pajés.

Complexificando a situação, chegam em 2012 ao território indígena o povo Guajajara, vindos de Grajaú, Maranhão, e que se encontravam há alguns meses acampados na Esplanada dos Ministérios, de onde foram retirados (Brayner, 2013). De acordo com a autora “depois que tiveram de 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” (Brayner, 2013, p. 67).

Com foco de ocupação baseado na subsistência e na moradia, Amorim (2012, p. 12) nos conta que a presença Guajajara no território em litígio fora acompanhada de um “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”. Tal dinâmica, favorecida de acordo com as necessidades econômicas, políticas ou sociais do grupo, fomentou um esforço conjunto para que o território ocupado fosse consolidado (Amorim, 2012).

Entretanto, a presença do grupo estimulou 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” (Amorim, 2012, p. 24). Neste cenário, como ressalta Brayner (2013), não foram estabelecidas, ao menos a princípio, relações sistemáticas entre os Fulni-ô e os Guajajara.

Segundo Amorim (2012, p. 21), o “líder Santxiê rejeita com veemência a visão e a definição de ‘aldeia pluriétnica’ dada pela Funai. Segundo ele, não é a aldeia, entendida como o local onde se mora, que é pluriétnica, mas, sim, o ambiente espiritual que ultrapassa as residências para incluir árvores e caminhos que foram sendo sacralizados com o tempo, tornando-se locais de intercâmbio frequentado por pajés de diferentes etnias”.

Portanto, o contexto que passou a se delinear no território indígena remete às diferentes perspectivas que se aglutinaram na área e que expressam, “por um lado, [...] 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’” (Amorim, 2012, p. 28).

As perspectivas territoriais que pautaram as ocupações indígenas posteriores aos Fulni-ô, em especial dos Guajajara, a despeito de serem todas culturais e orientadas por concepções e valores coletivos, são consideradas por Amorim (2012, p. 18) “de tal modo antagônicas a ponto de uma inviabilizar a outra”, o que resulta na contínua fragilização do modo de vida comunitário, que se dispõe como mais propício a ações de fragmentação e cooptação. Este ambiente remonta as variadas escalas geográficas que envolvem as discussões a respeito de território e conflito social, que para Raul Zibechi (2015) não são questões separadas, uma vez que “através da contínua desestruturação de territórios e de sua permanente reconfiguração, podemos ler o conflito em curso por todas as suas dimensões, local e global, mas também político e cultural” (Zibechi, 2015, p. 100).

No ano de 2013, contrariando as decisões da FUNAI até o momento, a Justiça Federal intercedeu em favor da permanência dos indígenas na área e pelo reconhecimento e legitimidade do território Santuário dos Pajés, amparada em documentos que indicam a ocupação tradicional da área e a necessidade dos direitos indígenas no que tange a demarcação. Assim, a comunidade Santuário dos Pajés, representada pelo povo Fulni-ô, deu continuidade a luta pela manutenção de seu território, fortalecendo movimentos de resistência internos e contando com a participação de apoiadores da causa indígena, que passaram a conhecer o cotidiano do território através de eventos e visitas guiadas a área.

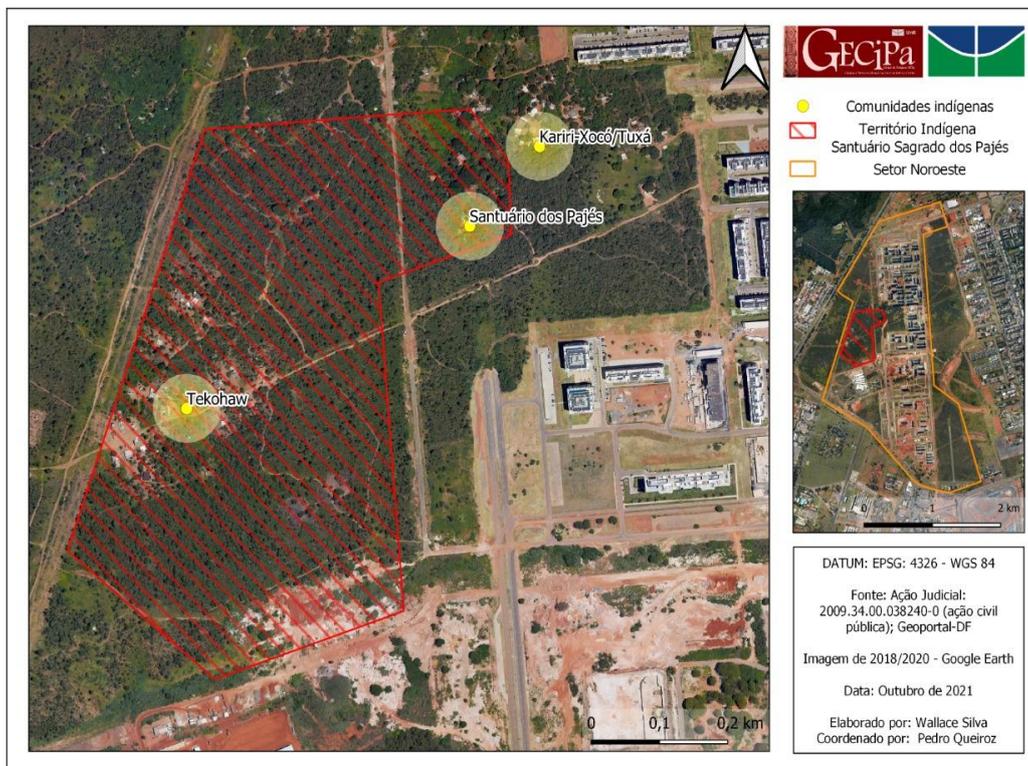
Após anos de organização comunitária, em 2018, fora assinado um acordo entre as lideranças indígenas Fulni-ô, que seguiam na disputa e resistência em prol da demarcação de seu território, com o IBAMA, FUNAI, TERRACAP, MPF (Ministério Público Federal) e IBRAM (Instituto Brasília Ambiental), definindo uma área de 32,4 hectares nomeada de “Terra Indígena Santuário Sagrado dos Pajés – Pajé Santxiê Tapuya”<sup>22</sup>, dentro da qual permaneceram as comunidades do povo Fulni-ô e do povo Guajajara, respectivamente nomeadas Santuário dos Pajés (homônimo a nomenclatura da área demarcada) e Aldeia Tekohaw; os povos Tuxá e Kariri-Xocó, por terem assinado anos antes um acordo de realocação, ficaram de fora da delimitação territorial realizada,

---

<sup>22</sup> Ação Judicial: 2009.34.00.038240-0 (ação civil pública). Disponível em: X:\acordo000.pdf (mpf.mp.br).

não estando mais localizados, portanto, no território Santuário Sagrado dos Pajés (Mapa 5).

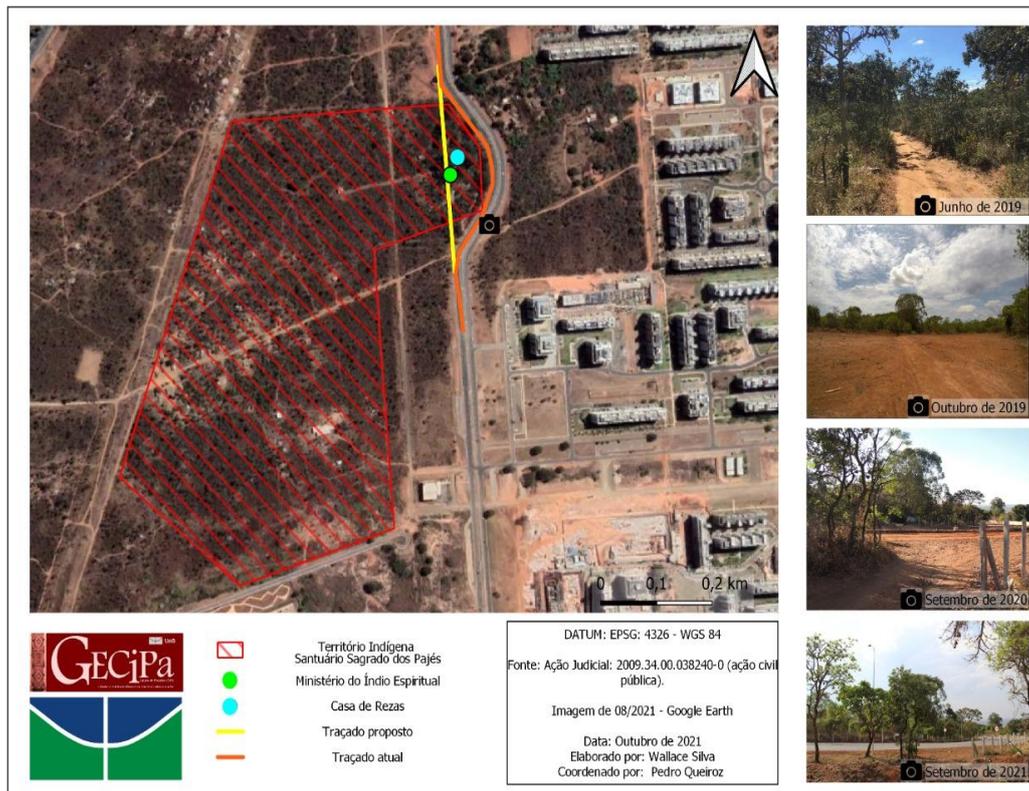
Mapa 5: Delimitação da Terra Indígena Santuário Sagrado dos Pajés - 32,4 hectares.



Fonte: acervo próprio (2021)

Esse acordo representou o fim de um dos principais impasses em que estavam envolvidos os indígenas, a construção da via W9, que de acordo com seu traçado original estaria disposta sobre a área do território indígena, mas que com a realocação dos Tuxá e Kariri-Xocó, juntamente com as novas fronteiras impostas aos indígenas com a demarcação, veio a ser construída (Mapa 6). Entretanto, a construção da via W9 não representou uma solução às problemáticas que recaem sobre os indígenas, ao contrário, trouxe novos conteúdos imersos em riscos aos corpos e territórios originários; discutidos posteriormente.

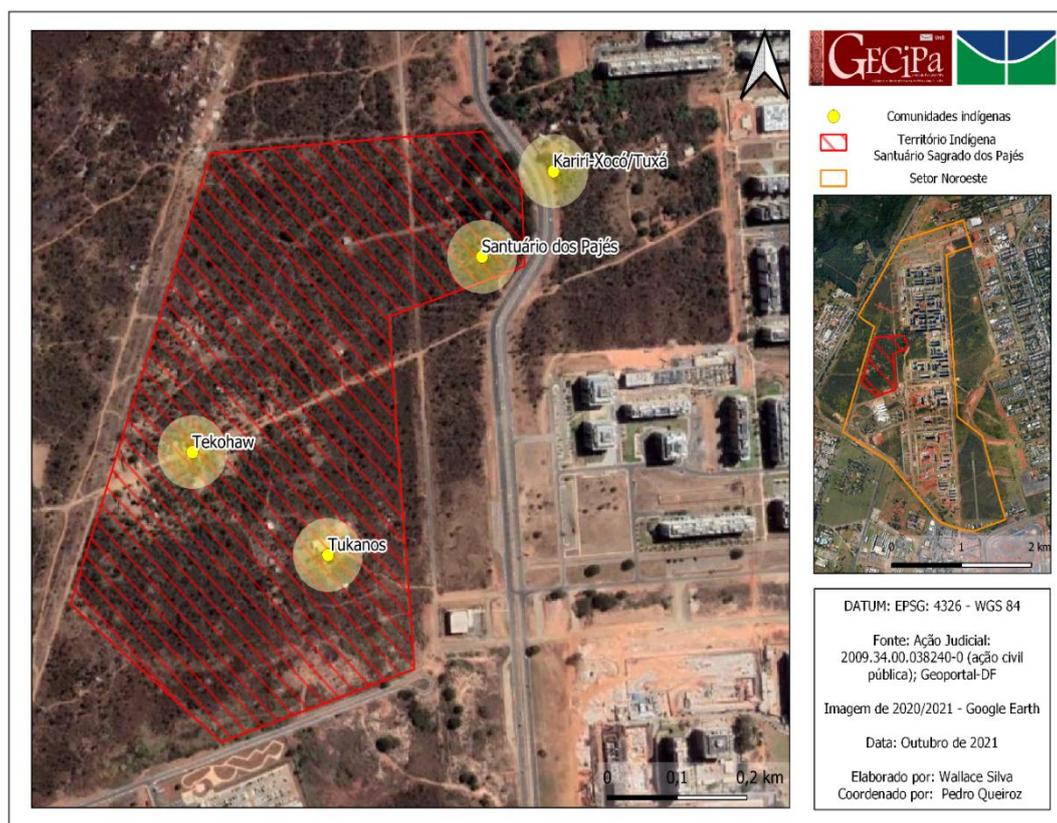
Mapa 6: Traçado da obra de interligação do bairro Noroeste – Via W9.



Fonte: acervo próprio (2021)

Mantendo-se o fluxo de indígenas na área, em meados de 2019/2020, chegou ao território indígena uma família do povo Tukano (Mapa 7), vindos do extremo Norte do Brasil, do município de São Gabriel da Cachoeira, região de fronteira com Venezuela e Colômbia, o que os eleva a condição de único povo indígena do Norte no território Santuário Sagrado dos Pajés. Aponta-se que, dentro das territorializações delineadas pelas duas comunidades existentes no território demarcado, os Tukanos estão situados na área da aldeia Tekohaw, mas em um local mais afastado, buscando e mantendo sua singularidade enquanto indígenas pela expressão de seus próprios aspectos culturais.

Mapa 7: Espacialização das comunidades indígenas locais.



Fonte: acervo próprio (2021)

A partir do exposto, percebe-se a complexidade que envolve o território indígena Santuário Sagrado dos Pajés, no qual habitam povos e etnias diversas, que a despeito das razões e argumentos que pautam suas lutas e estratégias pelo território, buscam a manutenção de seus aspectos culturais e de saberes-fazeres milenares, que remontam aos seus locais de origem e que se manifestam na capital do Brasil, reafirmando a presença indígena no local. O empírico revela elementos territoriais, originários e singulares que remetem à sua duração e latência desde o lugar, sendo identificados e analisados, a seguir, sob a ótica do patrimônio-territorial.

### 3.2 PATRIMÔNIO-TERRITORIAL INDÍGENA NA CAPITAL FEDERAL: RISCOS E SINGULARIDADE

Os contextos sociais, políticos e econômicos que permeiam as formações territoriais latino-americanas exigem do pesquisador raciocínio crítico e sistematização de ideias com vias a formulação de propostas criativas e originais que possuam potencial de denunciar e alterar as contradições e desigualdades vigentes no continente, como aponta Costa (2016). Faz-se necessário, então, o entendimento de que o território não se limita a reprodução de aspectos que o caracterizam como hegemônico e hierárquico; ao contrário, o território também pode ser compreendido como base material-imaterial de reprodução da vida de um povo ou de uma comunidade, a partir da interação estabelecida entre sociedade-natureza, sem rupturas ou dicotomizações (Santos, 1994).

Para tanto, Costa e Scarlato (2019, p. 643) definem como desafios indispensáveis para a superação de dicotomias e contradições espaciais “el debate, la construcción y la operación del método”, associado a análise empírica com vias a elaboração de novas teorias desde a realidade concreta. “Lo empírico conlleva los fundamentos y las crisis de los fundamentos geográficos; crisis de la estructura interna de la Geografía, de su esencia, donde sus conceptos fundamentales se tornan vacilantes con el cambio del mundo” (Costa e Scarlato, 2019, p. 648).

Neste sentido que Costa e Scarlato (2019, p. 646) afirmam que “racionalizar el espacio geográfico, críticamente, es práctica singular de la disciplina, posible por el trabajo de campo, el análisis del paisaje producido o del territorio configurado, para redefinirlos como conceptos, según se presenta la realidad a la luz de los métodos”. É desde o empírico, sendo revisado e aplicado a partir de diferentes experiências no continente, que emerge o patrimônio-territorial, congregando potencial teórico e metodológico de alteração do subjugo que recai sobre os sujeitos situados e em situação espacial na América Latina; essa abordagem tem sido incorporada por outros autores<sup>23</sup>.

Tendo em vista sua força e gênese que se vinculam à interação rural-urbano e frente aos conteúdos e discursos modernos/coloniais persistentes e propagados pelo Noroeste, é o patrimônio-territorial que permite a duração e a manutenção de

---

<sup>23</sup> Ver dissertações de Maluly (2017), Hostensky (2018), Mesquita (2019) e Sousa (2020) e teses de Oliveira (2016), Felipe (2016), Lima (2017), Rubio-Schrage (2019) e Alves (2019), os artigos de Diniz et al (2021), Andrade (2021), Rodríguez (2020), Silva e Queiroz (2020), Mesquita (2020), Rubio-Schrage (2020) e outros.

representações e elementos territoriais originários. Apresentando-o como um utopismo necessário, Costa (2017, p. 56) alça o patrimônio-territorial, portanto, como “uma estratégia contra a invisibilidade de grupos subalternizados no desenrolar da modernidade/colonialidade que, contraditoriamente, faz emergir o indivíduo”.

Dessa forma, as análises referentes a comunidade Santuário dos Pajés e seu patrimônio-territorial, que sustentam e direcionam a pesquisa, serão acompanhadas de discussões referentes a comunidade Tukano, do povo *Yepá Mahsã*, inserido na contemporaneidade do território em questão e indicando a continua presença indígena no local. Assim, os apontamentos a respeito desta comunidade emergem com o intento de ampliar o debate proposto desde a comunidade Santuário dos Pajés, no sentido de apreender o amplo espectro de singularidades e práticas ancestrais que se processam nesse território, compreendidas pelo *fato-conceito* patrimônio-territorial.

### 3.2.1 Território e ancestralidade: o patrimônio-territorial Tapuya Fulni-ô

Como exposto no decorrer da pesquisa, a formação da comunidade está relacionada à ocorrência da migração em direção a Brasília, sendo amparada e legitimada por aspectos ancestrais identificados pelos primeiros Fulni-ô, que ocuparam a área com fins à utilização ritualística, produzindo-a a partir da plena interação com a natureza. À medida em que os usos destinados àquela porção do território iam se consolidando, assim como a presença Fulni-ô, expressões materiais concretizaram-se e impuseram-se territorialmente, como se realizou com a construção da Casa de Rezas (*Hehdjadwália Ehty*) (Figura 13) “motivada pela necessidade de rezar pelos ancestrais e como uma busca de manutenção da cultura”<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Entrevista com R. C., concedida a Pedro Thomé Quintão Queiroz, por meio de ambiente virtual, no dia 21 de agosto de 2021.

Figura 13: Casa de Rezas.



Fonte: acervo próprio (2019)

No que tange a estrutura física da Casa de Rezas, sua construção está pautada na utilização de materiais disponíveis na própria área de cerrado, associados a saberes e fazeres milenares, como as técnicas de edificação em adobe, promovendo estabilidade e resistência a construção, como se apreende de seu interior (Figura 14). Elaborada para ser uma “representação do que já era feito em Águas Belas”, a forma da Casa de Rezas encontra-se imersa em conteúdos ancestrais e sagrados que remetem a cosmovisão dos Fulni-ô<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Entrevista com R. C., concedida a Pedro Thomé Quintão Queiroz, por meio de ambiente virtual, no dia 21 de agosto de 2021.

Figura 14: Interior da Casa de Rezas.



Fonte: acervo próprio (2019)

Este aspecto se manifesta em seu teto, aberto, em formato circular (Figura 15), que conforme relatado nas idas a campo a comunidade, responde a um imaginário

segundo o qual, por debaixo da Casa de Rezas, existem “grandes raízes, com conexão espiritual que interliga o terreno ao céu, ao sagrado”; “um fluxo de energia em relação ao cosmo” (Figura 16). A este fluxo espiritual soma-se o fluxo material, representado pelos Fulni-ô que vinham de Águas Belas a Brasília, debatendo questões políticas inerentes aos seus territórios, praticando o Yathê, “mesmo dentro da cidade”, e se apropriando da localização territorial estratégica do Santuário dos Pajés para venderem seus artesanatos na Feira da Torre (Brasília - DF) e em eventos e apresentações pela cidade, com vias a angariar recursos financeiros para suprirem-se de mantimentos durante o Ouricuri<sup>26</sup>.

---

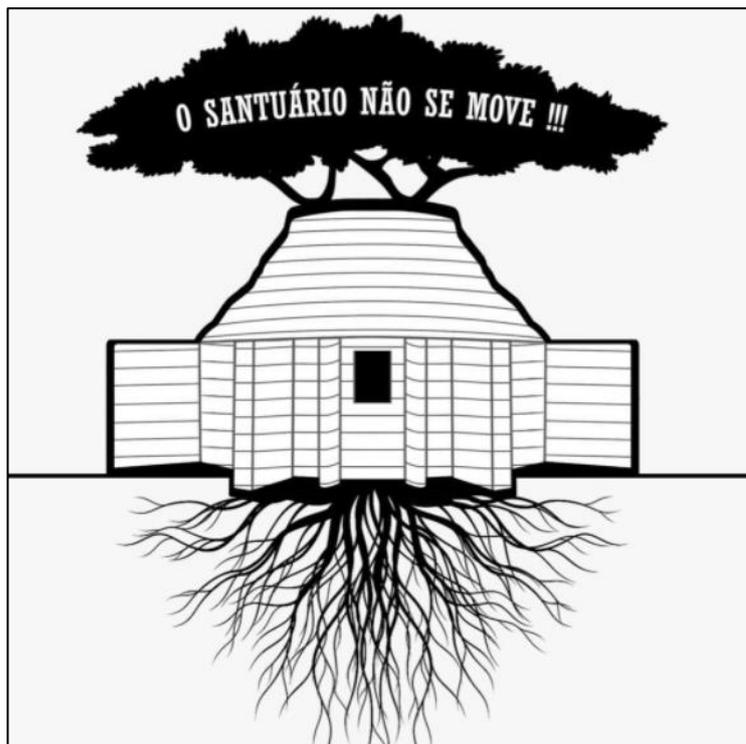
<sup>26</sup> Entrevista com R. C., concedida a Pedro Thomé Quintão Queiroz, por meio de ambiente virtual, no dia 21 de agosto de 2021.

Figura 15: Cobertura da Casa de Rezas.



Fonte: acervo próprio (2019)

Figura 16: Desenho referente a cosmologia que embasa o imaginário da Casa de Rezas.



Fonte: redes sociais da comunidade (@santuariodospajes)

Em diálogos com os sujeitos indígenas<sup>27</sup>, fora relatado que a muitos Fulni-ô era motivo de preocupação o fato de não conseguirem dinheiro necessário para se deslocarem a Águas Belas e participarem do Ouricuri, o que reafirma as discussões anteriormente realizadas a respeito da importância que o ritual possui para o povo em questão, e afirma, entre outras, a relevância exercida pelo Santuário dos Pajés: contribuindo para a duração do ritual e, conseqüentemente, do Yathê, a partir do momento que favorece a apropriação coletiva e humanizada do espaço urbano da capital em favor do suprimento espiritual e corpóreo dos Fulni-ô.

A Casa de Rezas ganha vida através da constante renovação do movimento social, tornando-se forma-conteúdo e inserindo-se na dialética com a própria sociedade, intrínseca ao território e acompanhando sua produção, conforme apreende-se de diálogo com Santos (2006). Como dito, o Pajé Santxiê, fundador do Santuário dos Pajés, negava as definições da comunidade como pluriétnica (argumento operacionalizado para

<sup>27</sup> Entrevista com R. C., concedida a Pedro Thomé Quintão Queiroz, por meio de ambiente virtual, no dia 21 de agosto de 2021.

deslegitimar a presença dos indígenas em seu território), embora afirmasse que o conteúdo espiritual, este sim, abarcava outras perspectivas étnicas e, inclusive, religiosas; este fato se manifesta na Casa de Rezas, que agrega em sua estrutura artigos e elementos que remetem a práticas e manifestações culturais, indígenas e não-indígenas; característica presente também em quadros e pinturas pela comunidade (Figuras, 17, 18, 19, 20 e 21).

Figura 17: Representações artísticas nas paredes de uma das habitações no Santuário Sagrado dos Pajés.



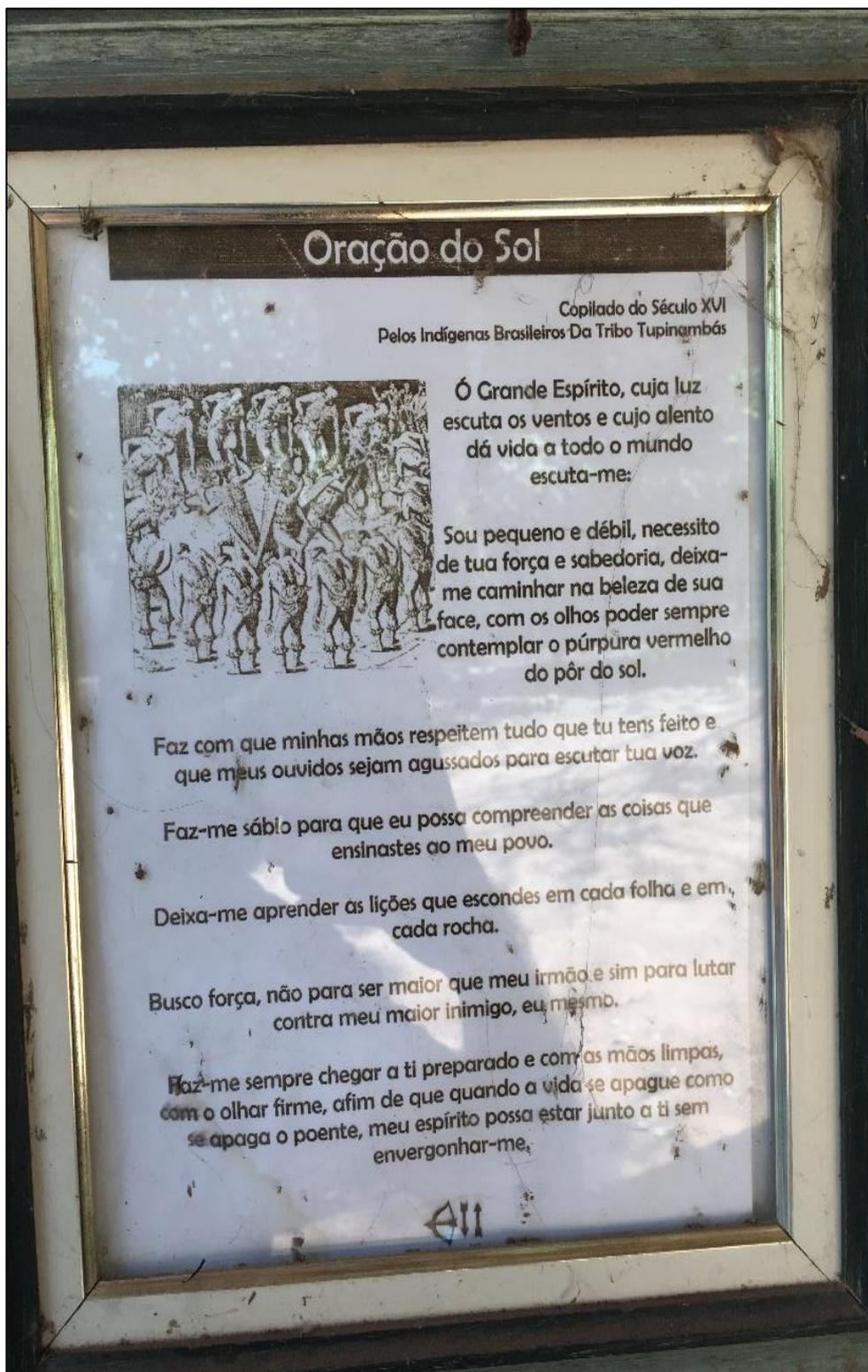
Fonte: acervo próprio (2019)

Figura 18: Imagens representando indígenas no Palácio do Planalto, em Brasília – DF, e no meio urbano.



Fonte: acervo próprio (2019)

Figura 19: Oração ao Sol. Os simbolismos presentes na comunidade não se limitam a etnia Fulni-ô, congregando uma diversidade de representações e expressões diversas oriundas de outros povos indígenas.



Fonte: acervo próprio (2019)

Figura 20: Aspectos culturais – pintura.



Fonte: acervo próprio (2019)

Figura 21: Representação de manifestações culturais.



Fonte: acervo próprio (2019)

No que tange as práticas interétnicas realizadas no Santuário dos Pajés, a Casa de Rezas se dispõe como um local sagrado e de acolhimento, em favor da causa indígena e de seus saberes-fazeres ancestrais. Inicialmente construída para suprir as necessidades espirituais dos Fulni-ô, a Casa de Rezas estabeleceu uma aproximação entre diversos espectros religiosos, como católicos, evangélicos, espíritas e umbandistas, como se realizou através do I Encontro Inter-religioso do Santuário dos Pajés, organizado pela comunidade indígena e pela comunidade de religiões afro-brasileiras, em 2010 (Figura 22).

Figura 22: I Encontro Inter-Religioso do Santuário dos Pajés.



Fonte: <http://santuariodospajes.blogspot.com/2010/09/i-encontro-inter-religioso-do-santuario.html> (2010)

Este movimento no qual a comunidade estava inserida, intensificado pela relação com Águas Belas e pela vinda de indígenas de outras etnias e apoiadores, fomentou o

fortalecimento de suas bases ancestrais e culturais, que se concretizaram no território através de quatro outras estruturas; são elas: a Oca das Mulheres, Oca dos Homens, Oca das Crianças e o Ministério do Índio Espiritual, os quais, tal como a Casa de Rezas, remetem a interação entre forma-conteúdo, unindo “o processo e o resultado, a função e a forma, o passado e o futuro, o objeto e o sujeito, o natural e o social” (Santos, 2006, p. 66), e no caso em questão, o transcendental.

As Ocas das Mulheres e dos Homens foram construídas visando a interação e as trocas de vivências entre os habitantes do Santuário dos Pajés, através da realização de práticas específicas aos respectivos gêneros, responsáveis pelo resguardo de “grandes segredos”, que resultaram no fortalecimento de sua organização comunitária e no estreitamento das alianças formadas dentro da comunidade e com outros estratos da sociedade<sup>28</sup>.

A oca das crianças, por sua vez, partiu de uma necessidade da comunidade em estruturar um espaço destinado a promover as perspectivas e vivências infantis, através da realização de trabalhos e atividades com as crianças da comunidade, como brincadeiras tradicionais e contação de histórias. Na construção da Oca das Crianças, assim, afirma-se o delineamento de uma estratégia em favor da resistência e duração dos povos indígenas e sua cosmovisão, desde a transmissão às crianças das tradições e aspectos culturais indígenas, especialmente mas não exclusivamente dos Fulni-ô, dado o variado espectro étnico e linguístico que permeia a comunidade e seus povos; perpetuando-os.

As três Ocas, dispostas originalmente como casas de palha, foram construídas de forma tradicional, utilizando em sua estrutura palhas trabalhadas artesanalmente e retiradas das palmeiras do Ouricuri, que nas idas e vindas de indígenas entre Brasília e Águas Belas, eram levadas a comunidade e cultivadas<sup>29</sup>. Este trabalho realizado com a palma no Santuário dos Pajés remete a um saber-fazer dos Fulni-ô que era praticado originalmente na aldeia do Ouricuri, durante a vigência do ritual, para construção das casas, que ao final eram desmontadas; na comunidade em Brasília, por sua vez, as estruturas foram feitas para durarem materialmente no território.

---

<sup>28</sup> Relatos de campo apreendidos durante o ano de 2019 em visitas guiadas ao território em companhia de F. T. G. V., liderança indígena.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

O Ministério do Índio Espiritual (Figura 23), por sua vez, é a casa na qual viveu o Pajé Santxiê, local em que estabeleceu resistência frente a construção do bairro Noroeste e onde veio a falecer no ano de 2014, devido a incorrências de saúde. A respeito do falecimento de Santxiê, é conhecido o fato de que, de acordo com a família, o Instituto Médico Legal (IML) se negou a realizar exames toxicológicos, mesmo sendo requerido, e de que não foram atendidos quanto aos desejos do Pajé Santxiê de ser enterrado no território.

Figura 23: Fachada do Ministério dos Índio Espiritual durante encontro na comunidade.



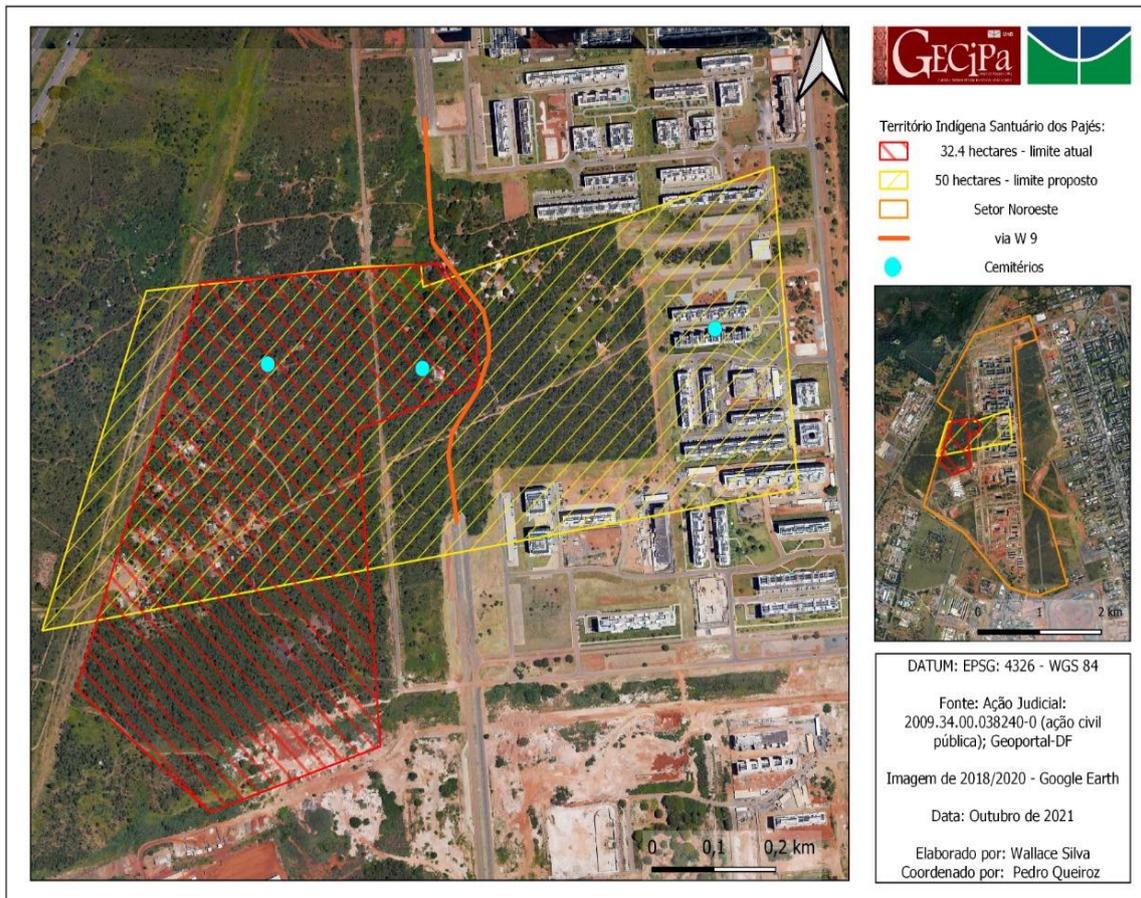
Fonte: acervo próprio (2019)

Na casa, chama atenção as referências aos elementos ancestrais originários de Águas Belas reforçados pelo Santuário dos Pajés e simbolicamente expressos em sua paisagem: o Ouricuri, pela presença dos coqueiros na frente da habitação, e uma mensagem em Yathê na parede, idioma que singulariza o povo Fulni-ô, escrita por Santxiê a um falecido amigo: “A EYI; AKAKAWMA?; SATHAT’KYA; YHATHEKÉ I; NETKAKA-KHONEFAWN; I YHATHEDOTKYA HLE; EKAKA I KFAL’SE; TEL’KAKA”.

O significado e a importância do Ministério do Índio Espiritual não se limitam, portanto, a um aspecto arquitetônico, o qual não permite um pleno entendimento de sua função (Novaes, 1983). De acordo com a autora, “o uso do espaço habitado, no seu conjunto, é o que deve ser considerado e a função da casa, em particular, somente adquire sentido quando inserida e comparada aos outros espaços ocupados, em momentos e ocasiões específicos, por diferentes grupos sociais” (Novaes, 1983, p. 79).

Sustentando e totalizando as relações estabelecidas na comunidade e os usos e funções destinados ao território originário, três cemitérios indígenas expressam e manifestam a ancestralidade da área (Figuras 24, 25 e 26). Dois cemitérios encontram-se localizados dentro da área institucional delimitada em 32,4 hectares, e o terceiro fora dessa delimitação, conforme acordo assinado entre as lideranças da comunidade e órgãos do Estado-mercado, hoje está superposto, violentamente, por um moderno edifício, aspecto que remonta aos conteúdos modernos-coloniais do empreendimento (Mapa 8).

Mapa 8: Localização dos cemitérios indígenas.



Fonte: acervo próprio (2021)

Figura 24: Cemitério localizado dentro da comunidade.



Fonte: acervo próprio (2019)

Figura 25: Cemitério localizado dentro da comunidade sob uma Sucupira, correspondente também ao local de nascimento do primeiro indígena no Santuário dos Pajés.



Fonte: acervo próprio (2019)

Figura 26: Cemitério localizado fora do território delimitado e superposto a um edifício (à esquerda).



Fonte: acervo próprio (2019)

Estes conteúdos são inerentes à natureza do capitalismo, pautados pelos ideários de sobreposição de sistemas técnicos hegemônicos, integrados e que operam de forma conexas as demais escalas da cidade, em detrimento dos conteúdos técnicos que emergem dos povos subalternizados (Santos, 2006), como ocorre no próprio Santuário dos Pajés, cujas representações são inviabilizadas e desconsideradas. Esse entendimento remonta ao que o autor define como unicidade técnica, enquanto ressalta que

não significa presença única de uma técnica. Na realidade, em nenhum momento da história, exceto em sua fase inicial, os grupos humanos utilizaram uma só geração de técnicas da vida material ou uma só geração de técnicas imateriais. Cada nova família de técnicas não expulsa completamente as famílias precedentes, convivendo juntas segundo uma ordem estabelecida por cada sociedade em suas relações com outras sociedades (Santos, 2006, p. 125).

Essa simultaneidade manifesta-se na fronteira que estabelece os limites entre o território indígena e o bairro Noroeste (Figura 27), que propaga uma universalidade restritiva que tende ao acirramento das diferenças socioterritoriais, tendo em vista as

distorções que se inserem sobre o território, o lugar e suas singularidades (Costa, 2016). Essa fronteira, da cerca e do asfalto, agrega elementos que remetem aos tempos dos aldeamentos Fulni-ô em Águas Belas com um dos símbolos da modernidade nacional, a estrada, que promove mobilidade e fluidez em favor do bairro, haja vista que “o subsistema atual de técnicas hegemônicas é, por sua natureza, um sistema invasor. Isso explica a maior rapidez e generalidade de sua expansão, comparando com os anteriores subsistemas hegemônicos. Ele acaba impondo-se, direta ou indiretamente, pelo seu papel unificador dos processos globais” (Santos, 2006, p. 127).

A respeito da interação forçada entre o bairro e a comunidade, as palavras do Pajé Santxiê são motivos de reflexão: “Não foi o Santuário, a terra indígena que foi para o Noroeste, foi o Noroeste, a expansão urbana que veio para dentro da terra indígena, para o Santuário dos Pajés”.

Figura 27: Fronteira entre o Noroeste e o Santuário dos Pajés.



Fonte: acervo próprio (2021)

Todos esses elementos representantes da ancestralidade indígena no Santuário dos Pajés de Brasília constituem o patrimônio-territorial da comunidade, como síntese e resistência à colonialidade do poder e do saber (Costa, 2016), que em sua materialidade-imaterialidade remete a aspectos ancestrais e sagrados, como o Ouricuri e o Yathê, promovendo a duração e a manutenção destes dois elementos de Águas Belas a Brasília,

onde fomentam-se e realizam-se em plena consonância às Ocas das Mulheres, das Crianças e dos Homens e à Casa de Rezas, que singularizam saberes-fazeres milenares dispostos sobre o território e na memória indígena local. A partir de Costa (2021, p. 111), entende-se como uma manifestação da “transtemporal y transescalar resistencia de grupos subalternizados en la dinámica del trabajo y de las sociabilidades; resistencia comprobada en el lugar y las formas sígnicas-significantes de existir y perdurar de indígenas”.

A expressão destes patrimônios-territoriais na comunidade indígena faz-se nos mínimos detalhes e no cotidiano, processados através das representações de arte e cultura que permeiam todo o espaço das relações; no trato de respeito estipulado com o território e com todas as formas de vida, animal ou vegetal, que ali também habitam, convivendo em equilíbrio sob a máxima do bem viver; no cultivo de hortas e alimentos em suas roças e na busca, desde o cerrado, de matérias primas que propiciem a subsistência, a produção e comercialização de arte local, sem esgotar ou degradar o ambiente, e provendo renda a comunidade.

A seguir, partiremos para a espacialização do patrimônio-territorial da comunidade, apontando e denunciando os conteúdos de riscos que recaem sobre os indígenas, seu território e seus bens, os quais, paradoxalmente, promovem a duração de suas expressões materiais-imateriais, a partir de estratégias delineadas comunitariamente com vias a este fim.

### 3.2.1.1 Riscos e estratégias de duração: espacializando o patrimônio-territorial Fulni-ô

O bairro Noroeste representou a inserção territorial de uma racionalidade instrumental que sintetiza o padrão de desenvolvimento que se assume na América Latina, promotor de riscos e danos ao patrimônio e à vida (Costa, 2018). O autor defendeu, em seu pós-doutoramento realizado entre 2016-2017 sobre riscos e potenciais de preservação patrimonial na América Latina e Caribe, a tese de que “los principales riesgos para el patrimonio latinoamericano y caribeño provienen de la asimilación e incorporación regional de una política de preservación eurocentrada” (Costa, 2018, p. 2). Tal lógica é identificada desde o Noroeste, a partir da emergência de seus conteúdos modernos-coloniais persistentes e amparados na tomada política da natureza, de ideologia neoliberal.

Este movimento resultou em um cerceamento do deslocamento indígena pelo território que, originalmente, englobava cerca de 102 hectares, no qual processavam-se atividades e práticas cotidianas<sup>30</sup>. Como relatado em campo pela liderança da comunidade, Fêtxawewe Tapuya Guajajara Veríssimo, frente ao rápido processo de alteração territorial que se materializava na paisagem, resguarda-se na memória individual e coletiva a essência do território originário, lembrando o acesso e a liberdade que tinham em andar por toda a área, enquanto indicava locais nos quais, antes do bairro, havia nascentes e córregos que englobavam a imagética das brincadeiras, vivências e experiências das crianças do Santuário dos Pajés<sup>31</sup>.

Quando a construção do Noroeste se tornara eminente (2008), os riscos que recaíam sobre a comunidade envolviam ameaças de desmatamento, realocação e morte<sup>32</sup>, alertando ao futuro das pessoas e dos objetos geográficos situados, indicando o *devenir* das tensões sociais vinculadas ou inerentes ao agravamento da destruição da natureza (Costa, 2018). À medida que o bairro se concretizava, a fase de latência das ameaças do risco chegava ao fim, de forma que “as ameaças invisíveis tornam-se visíveis”, conquanto “os danos e destruições infligidos à natureza já não se realizam na esfera do inverificável

---

<sup>30</sup> Entrevista com R. C., concedida a Pedro Thomé Quintão Queiroz, por meio de ambiente virtual, no dia 21 de agosto de 2021.

<sup>31</sup> Relatos de campo apreendidos durante o ano de 2019 em visitas guiadas ao território em companhia de F. T. G. V., liderança indígena.

<sup>32</sup> Entrevista com R. C., concedida a Pedro Thomé Quintão Queiroz, por meio de ambiente virtual, no dia 21 de agosto de 2021.

das cadeias de efeitos químico-físico-biológicos, mas aguilhoam de modo cada vez mais pungente os olhos, o nariz e os ouvidos” (Beck, 2011, p. 66).

Por sua vez, Costa (2018, p. 3) ressalta, justamente, a relevância de se considerar a hibridez do risco, uma vez que, “asumida la reproducción material y difusión subjetiva del mismo, la dicotomía sociedad versus naturaleza sirve a las políticas económicas espaciales retroalimentadas por los riesgos”. Estes riscos, que estimulam conflitos em torno da ideia de modernidade, são associados como causas sistemáticas do progresso e do lucro, tornando-se oportunidades de mercado, de forma que, é na então ambivalente “sociedade de riscos que se desenvolvem como decorrência as oposições entre aqueles que são *afetados* pelos riscos e aqueles que *lucram* com eles” (Beck, 2011, p. 56); na sociedade do risco - que também é a da ciência, da mídia e da informação -, o mesmo é naturalizado, como “uma simples decorrência do progresso” (Beck, 2011, p. 55).

Essa lógica é envolvida também na colonialidade do poder e do saber, de forma que os riscos recaem, no que tange aos povos indígenas, sobre a indissociabilidade de seus corpos e territórios, que se sintetizam nas expressões de seu patrimônio-territorial. Assim, os riscos, as violências e o subjugo que os acompanham, afetam o patrimônio-territorial Fulni-ô, o qual, paradoxalmente, desde os corpos e territórios originários que os produzem, elaboram “estéticas de resistência” (Costa e Moncada, 2021) e estimulam ações e estratégias comunitárias em favor de sua preservação.

A luta pela fixação no lugar, as demandas e propostas de demarcação, e a apropriação de conhecimento jurídico-institucional referente à questão indígena são as ditas estratégias, que pautaram a comunidade durante anos, desde a construção do bairro a assinatura do acordo, em 2018.

Neste período, as Ocas das Crianças, das Mulheres e dos Homens, e a Casa de Rezas, exerceram papel fundamental: além de cumprirem funções relacionadas a ancestralidade e manutenção de aspectos culturais originários, catalisaram as movimentações da comunidade em prol da elaboração de movimentos de resistência, como “O Santuário não se move!” (Figura 28), que estimulou o surgimento de uma rede de apoiadores em favor da causa defendida pelos indígenas. Nessas estruturas ocorriam encontros e debates com a comunidade externa, que eram seguidos, a depender do período, pela realização de práticas culturais, como do Toré do Milho, que ocorria anualmente em comemoração à colheita do milho, envolvendo a comunidade em todas as

etapas da produção, que se sintetizava em uma culinária típica e originária (como caxixi, farinha de milho e pamonha) acompanhada por danças e cânticos (Figura 29).

Figura 28: Movimento comunitário em favor da demarcação do território indígena.



Fonte: acervo próprio (2019)

Figura 29: Convite para participação no Toré do Milho (2011).

## 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 DeFano



*"Yha toketha maiti herinke yowa yha kha knaphneka ywatki ywate y-a-sete yha-toá maitilya"*  
*(Lalona Ynatsalé)*

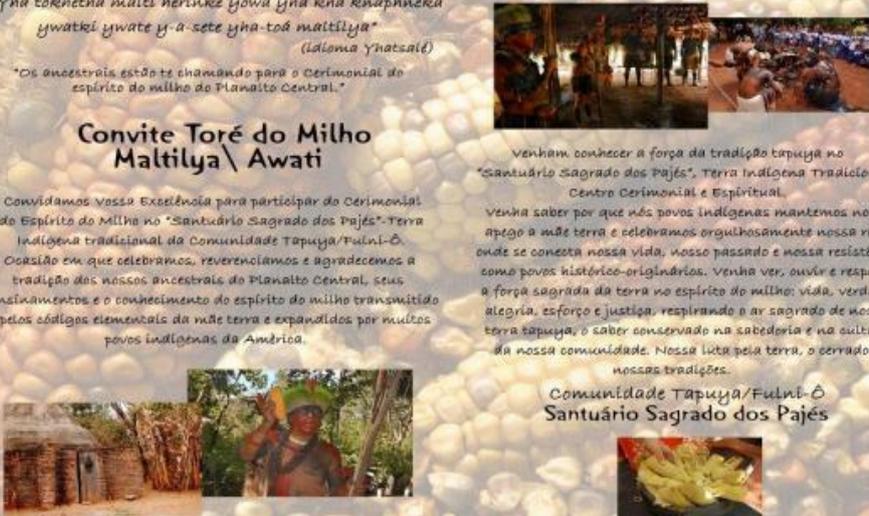
"Os ancestrais estão te chamando para o Cerimonial do espírito do milho do Planalto Central."

### Convite Toré do Milho Maitilya \ 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. Ocasão 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 sábios elementos 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 à 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 das convidadas  
 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 Oaxiri na Cozinha 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 colégio Leonardo da Vinci (estacionamento) 915 norte, área ancestral de Brasília.

**"Respeitar a vida porque tudo é sagrado"**

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

**Maitilya/Awati  
Toré do Milho**

Terra Indígena  
**Santuário Sagrado dos Pajés**  
 Sábado 14 Maio 2011



Fonte: Brayner (2013)

O âmago destas ações era a difusão da luta e organização indígena, amparadas no reconhecimento do potencial de inversão da situação vivida da e na comunidade através da valorização de seus elementos territoriais, detentores de conhecimentos ancestrais e associados a diversas formas de representações. Este entendimento dialoga com a tese defendida por Costa (2016), ao afirmar que “em um continente ainda marcado pela colonialidade do poder e do saber, pela modernidade e modernização seletivas no território, a potência das mudanças está com os povos periferizados, cuja formação social [que sempre demandou solidariedade espacial] especializa-se em cultura material e ideal, saberes e fazeres singulares localizados” (2016, p. 28).

Durante os anos de conflitos mais intensos relacionados a construção do bairro, em meados de 2011, a comunidade, conforme relatado em entrevistas, se fechou em busca de organização e delineamentos internos em favor de seu patrimônio-territorial e de seus elementos constitutivos<sup>33</sup>. Os eventos e ações realizados pela comunidade, que agregavam novos conteúdos e funções aos patrimônios-territoriais materiais-imateriais presentes no território e na memória dos sujeitos, cessaram, mas não perderam sua relevância, tendo em vista que sua existência “independe da condição de avanços ou de crise da sociedade global; ele é perpétua resistência local, pois é parte integrante de sujeitos em situação permanente com o espaço; é cultura, matéria, ideia e memória viva individual e coletiva, patrimônio periferizado já existente a ser ou não ativado” (Costa, 2017, p. 59).

Neste momento, a citada estratégia de apropriação do conhecimento jurídico-institucional, “da lei do branco”<sup>34</sup>, esteve presente na comunidade, e em plena inerência aos seus patrimônios-territoriais, responsáveis por afrontar, “por meio de sujeitos, de grupos e de bens culturais situados e em situação espacial, a ideologia que legitima, na história, a colonialidade do poder e do saber” (Costa, 2016, p. 9). Em campo fora relatado que Pajé Santxiê “compartilhava e trocava informações sobre as ações e medidas legais que haviam sido realizadas no dia, enquanto a comunidade ia se organizando por dentro”<sup>35</sup>; tal apontamento nos leva a Costa (2021, p. 124), quando o autor afirma que “el

---

<sup>33</sup> Relatos de campo apreendidos durante o ano de 2019 em visitas guiadas ao território em companhia de F. T. G. V., liderança indígena.

<sup>34</sup> Entrevista com R. C., concedida a Pedro Thomé Quintão Queiroz, por meio de ambiente virtual, no dia 21 de agosto de 2021.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

enfrentamiento a las violencias y estigmas espaciales se da, antes que nada, por el reconocimiento político horizontal de la política vertical generadora de vulnerabilidades”.

O contexto conflitivo da construção do bairro incidiu sobre as Ocas das Mulheres e das Crianças, resultando em sua destruição material, embora permaneça latente no imaginário da comunidade, o que se expressa pelos desejos de reorganizar algumas festas e ações associadas a esses espaços, rememorando aquela “vida mais feliz”, na qual “a alegria pairava sobre o ar”<sup>36</sup>; fora relatado, em outros encontros na comunidade Santuário dos Pajés, movimentações entre mulheres indígenas para a reconstrução da Oca das Mulheres<sup>37</sup>. A Oca dos Homens (Figuras 30 e 31), tendo em vista o componente futuro que se exprime desde o risco (Beck, 2011), teve sua forma reestruturada para evitar a destruição, trocando as palhas por alvenaria, telhas e concreto, resguardando seu conteúdo e mantendo-se ativa na comunidade, como local de encontros cotidianos entre os indígenas e apoiadores, e para realização de rituais sagrados da comunidade.

---

36 Entrevista com R. C., concedida a Pedro Thomé Quintão Queiroz, por meio de ambiente virtual, no dia 21 de agosto de 2021.

37 Relatos de campo apreendidos durante o ano de 2019 em visitas guiadas ao território em companhia de F. T. G. V., liderança indígena.

Figura 30: Oca dos Homens.



Fonte: acervo próprio (2019)

Figura 31: Estrutura interna da Oca dos Homens.



Fonte: acervo próprio (2019)

Nesse ambiente, marcado e caracterizado por “sucesivas dependencias externas productoras de tipologías urbanas de esencia segregadora”, a construção da Via W9 representou a dramática e duradoura crise “de legitimidad de las políticas espaciales (y patrimoniales) incapaces de minimizar riesgos, mitigar daños y generar igualdad” (Costa, 2018, p. 5). O traçado pensado originalmente para a Via W9 (conforme espacializado no Mapa 6) não apenas atravessaria parte do território indígena mas se sobreporia a Casa de Rezas e ao Ministério do Índio Espiritual, representando risco de destruição a mais uma expressão material-imaterial do patrimônio-territorial indígena local.

Conforme apreendido nas idas a campo, além da Casa de Rezas, outras estruturas com fins habitacionais, também correriam risco de destruição, entretanto, a representatividade e a significância manifesta pela forma-conteúdo deste patrimônio-territorial, se destacava nas preocupações da comunidade<sup>38</sup>. Fez-se, como uma estratégia, valer-se do “jogo do branco”, assinando em 2018 o acordo judicial no qual pendências

<sup>38</sup> Relatos de campo apreendidos durante o ano de 2019 em visitas guiadas ao território em companhia de F. T. G. V., liderança indígena.

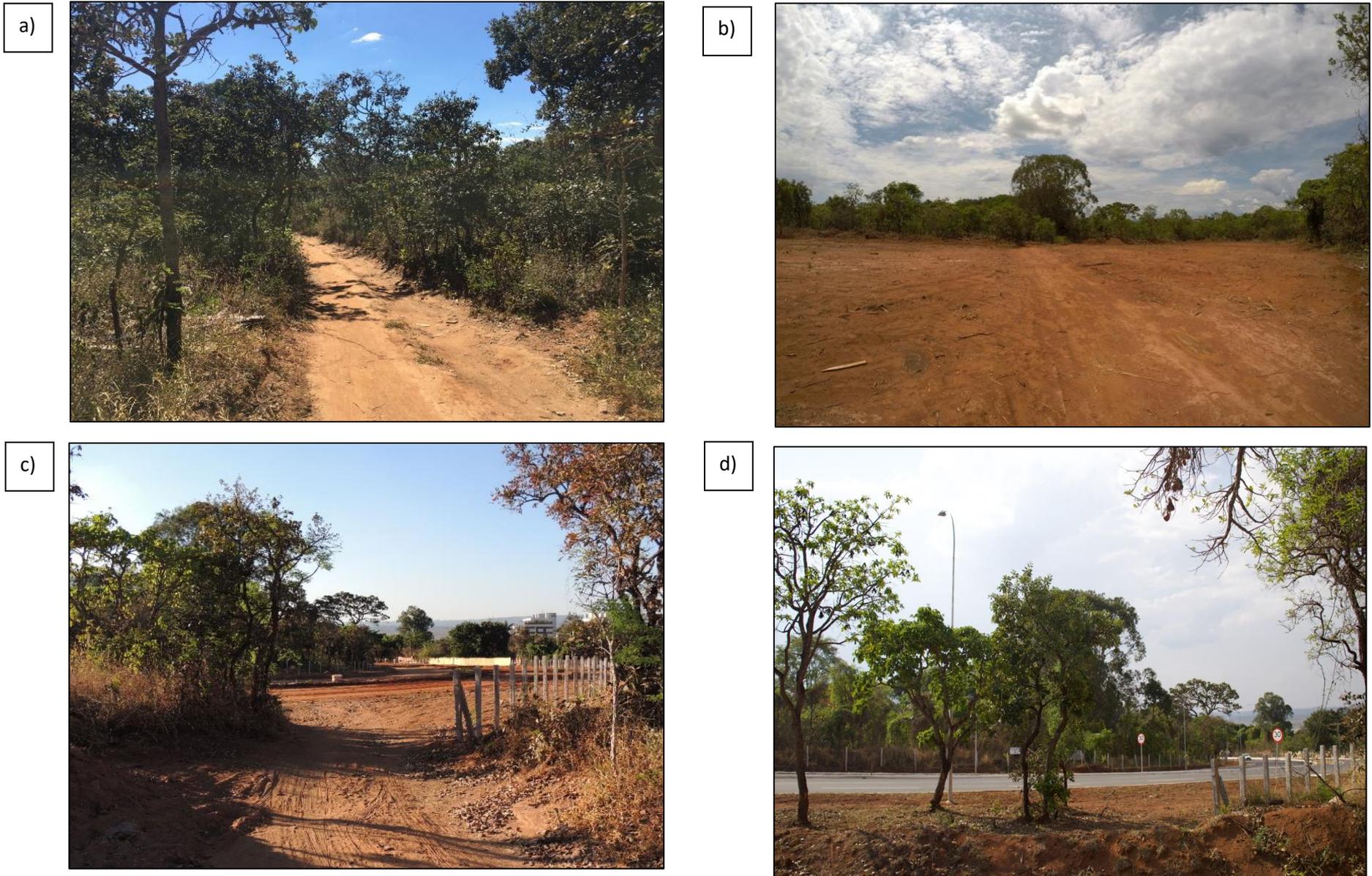
referentes a construção da Via W9 e da demarcação do território indígena foram deferidas, levando-se em consideração a preservação de elementos como a Casa de Rezas e o Ministério do Índio Espiritual, dos quais foram mantidos, respectivamente, 38.85 metros e 61.80 metros de distância das obras da pista, buscando a manutenção de sua estrutura frente ao eminente risco.

Costa (2018, p. 4) afirma que “sujetos situados, en situación espacial y conscientemente movilizados constituyen la resistencia patrimonial y la mitigación de riesgos”, frente ao qual há o necessário entendimento que envolve a inevitabilidades das perdas. Esta colocação se manifesta no caso em questão, como se apreende pelo fato de que, conforme o acordo assinado, tenha ficado de fora da delimitação de 32,4 hectares um dos cemitérios indígenas presentes no território (Mapa 8), o que representou, a despeito das áreas mantidas no território delimitado, “um acordo doído, que até hoje tentam entender, digerir”<sup>39</sup>. A construção da Via W9 descaracterizou a paisagem do local e a dinâmica dos deslocamentos, rapidamente transformados em favor da conclusão da obra (Figuras 32, 33, 34 e 35).

---

<sup>39</sup> Entrevista com R. C., concedida a Pedro Thomé Quintão Queiroz, por meio de ambiente virtual, no dia 21 de agosto de 2021.

Figura 32: Alteração da paisagem para construção da Via W9. Junho de 2019 (a), outubro de 2019 (b) e setembro de 2020 (c) e setembro de 2021 (d).



Fonte: acervo próprio (2019/2020/2021)

Figura 33: Alteração da paisagem local com a construção da Via W9.



Fonte: acervo próprio (2020/2021)

Figura 34: Alteração da paisagem local com a construção da Via W9 (2).



Fonte: acervo próprio (2020/2021)

Figura 35: Portão de acesso ao Santuário Sagrado dos Pajés.



Fonte: acervo próprio (2020/2021)

Solucionadas as questões burocráticas e institucionais relacionadas a demarcação do território indígena, a comunidade Santuário dos Pajés buscou retomar as atividades pedagógicas e os encontros realizados em seu espaço cotidiano, contando novamente com

a participação da comunidade externa, interessada em conhecer uma parte da realidade e da história invisibilizada de Brasília, de estudantes de escolas e universidades, além de pesquisadores brasileiros e estrangeiros. Nesse contexto, podemos exemplificar com a visita realizada no âmbito da disciplina de pós-graduação concentrada *Urbanização, Patrimonialização e Meio Ambiente: questões teóricas e metodológicas*, ministrada pelo Professor Everaldo Batista da Costa, a qual teve inscritos de diferentes partes do Brasil (Figura 36).

Figura 36: Saída de campo pela Universidade de Brasília.



Fonte: acervo próprio (2019)

Neste ambiente, propício ao aprendizado, a despeito dos entendimentos que são propagados pelas epistemologias que dicotomizam sociedade/natureza, a Semana Santuário dos Pajés (Figura 37) difundiu, em 2019, as ações da comunidade por meio de práticas como contação de histórias, rodas de conversa, exposições musicais e de documentários, oficinas de pintura e vendas de artesanato, uma de suas principais fontes

de renda (Figura 38). A movimentação da comunidade alcançou e se expandiu nos meios virtuais, organizando-se através das redes sociais para divulgar seus trabalhos com artesanatos, divulgar fotos e vídeos dos encontros realizados no território (Figura 39) e, especialmente, como forma de denúncia às violências e vulnerabilidades vivenciadas pelos indígenas, que mesmo com a assinatura do acordo, continuaram recaindo sobre seus corpos e território, como em casos de incêndios criminosos que atingiram a área (Figura 40).

Figura 37: Folder – Semana Santuário dos Pajés.



Fonte: redes sociais da comunidade (@santuário\_dos\_pajes).

Figura 38: Artesanatos produzidos pela comunidade.



Fonte: acervo próprio (2019).

Figura 39: Cânticos e encontros realizados na Casa de Rezas.



Fonte: redes sociais da comunidade (@santuario\_dos\_pajes)

Figura 40: Área dentro da comunidade indígena incendiada, segundo relato dos moradores, de forma criminosa.



Fonte: acervo próprio (2019)

Assim, a construção da Via W9 reafirmou e representou novos riscos e vulnerabilidades ao território indígena, dentre os quais, como afirmado em entrevista, de atropelamento, prostituição e tráfico de drogas, uma vez que se trata de uma área mais isolada, cujo acesso tornou-se facilitado com a inauguração da obra e que ocorrem, como

relatado, em outras comunidades indígenas pelo Brasil<sup>40</sup>. A esse respeito, Costa (2018, p. 10) nos diz que “los problemas de urbanización presentados, originarios de riesgos, aumentan la exposición y agravan los peligros, lo que refuerza el protagonismo de los sujetos situados para la mitigación de daños”.

Com a vigência da pandemia da Covid-19, as práticas e ações no território indígena foram novamente interrompidas, alterando suas dinâmicas cotidianas, de forma que os rituais e encontros elaborados pela comunidade, “realizados nas edificações presentes na área, foram comprometidos no que diz respeito ao caráter comunitário, tendo em vista o isolamento social; mas não deixaram de ser realizados, ficando restritos aos indígenas da mesma família e que habitam a mesma casa” (Queiroz e Maia, 2021, p. 52). Entretanto, no que diz respeito ao ritual do Ouricuri, sua realização contou com a presença de indígenas Fulni-ô desde Brasília, dando continuidade à prática ritualística e sagrada que encontrou, na ancestralidade do Santuário dos Pajés e seus patrimônios-territoriais, potência e duração territorial.

Frente a colonialidade do poder e do saber, o patrimônio-territorial perdura como símbolos territoriais da duração de comunidades de luta, são preservados material e imaterialmente, além de mobilizados desde e para os sujeitos localizados e empoderados, a despeito dos paradoxos inerentes a urbanização latino-americana e da produção social dos riscos, acompanhados, na sociedade moderna, pela produção de riquezas (Costa, 2016). No Santuário Sagrado dos Pajés, o patrimônio-territorial ativado e espacializado (Mapa 9), são potenciais da necessária descolonização epistêmica amparada em saberes localizados, e “identifica e ilumina a cultura barbarizada pela presente colonialidade, julgando os indígenas subalternizados latino-americanos como necessários à escrita da nova história continental” (Costa, 2016, p. 9).

---

<sup>40</sup> Entrevista com R. C., concedida a Pedro Thomé Quintão Queiroz, por meio de ambiente virtual, no dia 21 de agosto de 2021.

Mapa 9: Espacialização do patrimônio-territorial indígena Fulni-ô – Comunidade Santuários dos Pajés.



Fonte: acervo próprio (2021)

Ao apontar caminhos rumo a outra patrimonialização, pela valorização e reconhecimento endógeno dos elementos territoriais originários e ancestrais, defende-se o patrimônio-territorial como *fato-conceito* potencial para o estudo e análise das expressões que emergem do território indígena. Para tanto, deve haver a necessidade (e sensibilidade) do pesquisador em apreender a relevância e a representatividade que estes elementos signos e significantes do patrimônio-territorial possuem para os sujeitos do/no lugar, situados e em situação espacial, como entende Costa (2016, 2017, 2018, 2021).

Dada a complexidade que envolve o território indígena em questão e as territorializações desnudadas pelo empírico, fica clara a importância de conhecermos as especificidades que conformam os lugares que abrigam o patrimônio-territorial, esteja este ativado ou não pela comunidade ou pela organização dos sujeitos situados. Assim, buscando um aprofundamento da questão à qual esta pesquisa se propõe e apoiada na abertura política promovida pelo povo Tukano, partiremos ao entendimento e análise de suas expressões territoriais, que resguardam elementos originários e que detém, sobre o território ocupado, sua própria perspectiva em favor de uma *práxis* patrimonial como alternativa de inversão de sua histórica situação territorial.

### 3.2.2 Sobre o patrimônio-territorial Tukano em Brasília

Originários de São Gabriel da Cachoeira, município amazonense que faz fronteira com Venezuela e Colômbia, o povo Tukano resguarda, no cerrado brasileiro, práticas e elementos territoriais singulares referentes a sua cultura e vivências ancestrais, desde a Floresta Amazônica. A chegada a Brasília fez-se inicialmente com o patriarca da família, amparada em sua participação na militância indígena, que começou em 1992, quando estabeleceu contato com o povo Guajajara, no Maranhão; atento ao fato de que, ao falecer, caberia aos seus filhos a responsabilidade de continuar a luta e o movimento indígena, a família paulatinamente veio se estabelecer na capital<sup>41</sup>.

Já em Brasília, as dificuldades econômicas e o elevado custo de vida, especialmente no que tange ao acesso à moradia, levaram a família ao território indígena Santuário dos Pajés, com o objetivo de, como relatado, “tentar nossa vida lá, tentar a casa, tentar construir alguma coisa para a gente também; e vamos representar como povo indígena do povo Tukano do Norte, como povo do Norte em geral, onde podemos apoiar nossos amigos indígenas de todos os povos; vamos fazer uma base para eles”<sup>42</sup>. O relato remete ao direcionamento que pauta a ação do grupo no território, amparada em uma utopia, entendida, a partir de Costa (2017, p. 61) “como a visão de mudança da estrutura de grupos sociais existentes; [...] um projeto da sociedade do presente que vislumbra ações com vistas ao futuro desejado, a ser realizado”.

Na comunidade Tukano, ao romper com a realidade projetando o futuro, o utopismo, desde sua necessária base tópica, conforme salienta Costa (2016, p. 3), “agrega, seletivamente, sentidos, valores, fenômenos e coisas do passado, para dar novo rumo à matéria e à ideia”, sendo ainda, de acordo com o autor, “o ideal do processo social inovado e já em andamento”. Esse aspecto se manifesta na comunidade através das ações que vem sendo empreendidas em favor de sua utopia, potencialmente catalisada pelo patrimônio-territorial a beneficiar a comunidade em termos simbólicos, afetivos e materiais (Costa, 2016, 2017).

---

<sup>41</sup> Relatos de campo fornecidos por A.T. a Pedro Thomé Quintão Queiroz na comunidade Tukano, localizada no território indígena Santuário Sagrado dos Pajés, Brasília (DF), no dia 27 de setembro de 2021.

<sup>42</sup> Entrevista com I. L., concedida a Pedro Thomé Quintão Queiroz na comunidade Tukano, localizada no território indígena Santuário Sagrado dos Pajés, Brasília (DF), no dia 27 de setembro de 2021.

O povo Tukano ocupa uma área referente à aldeia Tekohaw, do povo Guajajara; entretanto, respeitando o desejo de “não querem mistura”<sup>43</sup>, os Tukanos mantêm suas particularidades e individualidades enquanto povo indígena, estabelecendo novos usos ao território através de práticas simbólicas e imateriais que permeiam a comunidade. Dentre esses aspectos, aponta-se o idioma originário Tukano, o grafismo indígena e ações ritualísticas associadas também à medicina tradicional realizada entre a família, outros indígenas e mesmo não indígenas que frequentam o local, cultuando a ayahuasca (*Kahpi*), a folha de coca e a pimenta.

O idioma do povo *Yepá Mahsã* é uma língua isolada, que continua latente dentre os Tukanos de Brasília, uma vez que, como expresso em entrevista, a despeito da migração à capital, não se perdeu, mantendo-se ativo e cumprindo uma função importante para a comunidade, permitindo “saber quem nós somos e de onde nós saímos. Quem foram nossos familiares, nossos antepassados. Essa é a importância: para nossa história não desaparecer, como desapareceu em vários povos do Nordeste. Nosso objetivo é resgatar mais ainda, para a gente ser forte e fortalecer cada vez mais nosso dia a dia, enquanto moradores da cidade”<sup>44</sup>.

A prática do idioma manifesta-se durante encontros nos quais a família “compartilha o que é povo Tukano, o que é cultura Tukano, como é nossa cosmologia; [...] são estudos que a gente compartilha com acadêmicos e não acadêmicos. A gente fala de onde nós somos; tudo uma cosmologia Tukano”<sup>45</sup>. Tendo em vista o caráter recente da ocupação, não há estruturas concretas sobre o território voltadas à realização das práticas sagradas e comunitárias, de forma que os encontros na comunidade se realizam ao redor de uma fogueira, em local improvisado<sup>46</sup>.

Nesses encontros, organizados e liderados pelo patriarca da comunidade, rememoram-se o passado, os ancestrais e os espíritos da floresta através do culto a ayahuasca, cujas mirações (*hori*), referentes a “uma visão espiritual, a visão do sonho, a visão da imaginação, essa visão de onde surgem coisas<sup>47</sup>” são perspectivas que fluem desses momentos transcendentais e que se manifestam nas práticas culturais realizadas por

---

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> Relatos de campo fornecidos por A.T. a Pedro Thomé Quintão Queiroz na comunidade Tukano, localizada no território indígena Santuário Sagrado dos Pajés, Brasília (DF), no dia 27 de setembro de 2021.

<sup>47</sup> Daiara Tukano, em entrevista à TV Cultura (26/10/2021).

integrantes da família, chegando a alcançar reconhecimento e espaço durante a 34ª Bienal de São Paulo, na qual a artista Daiara Tukano almejou retratar aspectos originários que “deixaram de ser confeccionados com a invasão dos territórios, o genocídio dos povos indígenas e a extinção em curso das aves sagradas”, considerando essas criações, para além da “arte” ocidental, como sendo detentoras de “um valor que transcende a fruição estética”<sup>48</sup>.

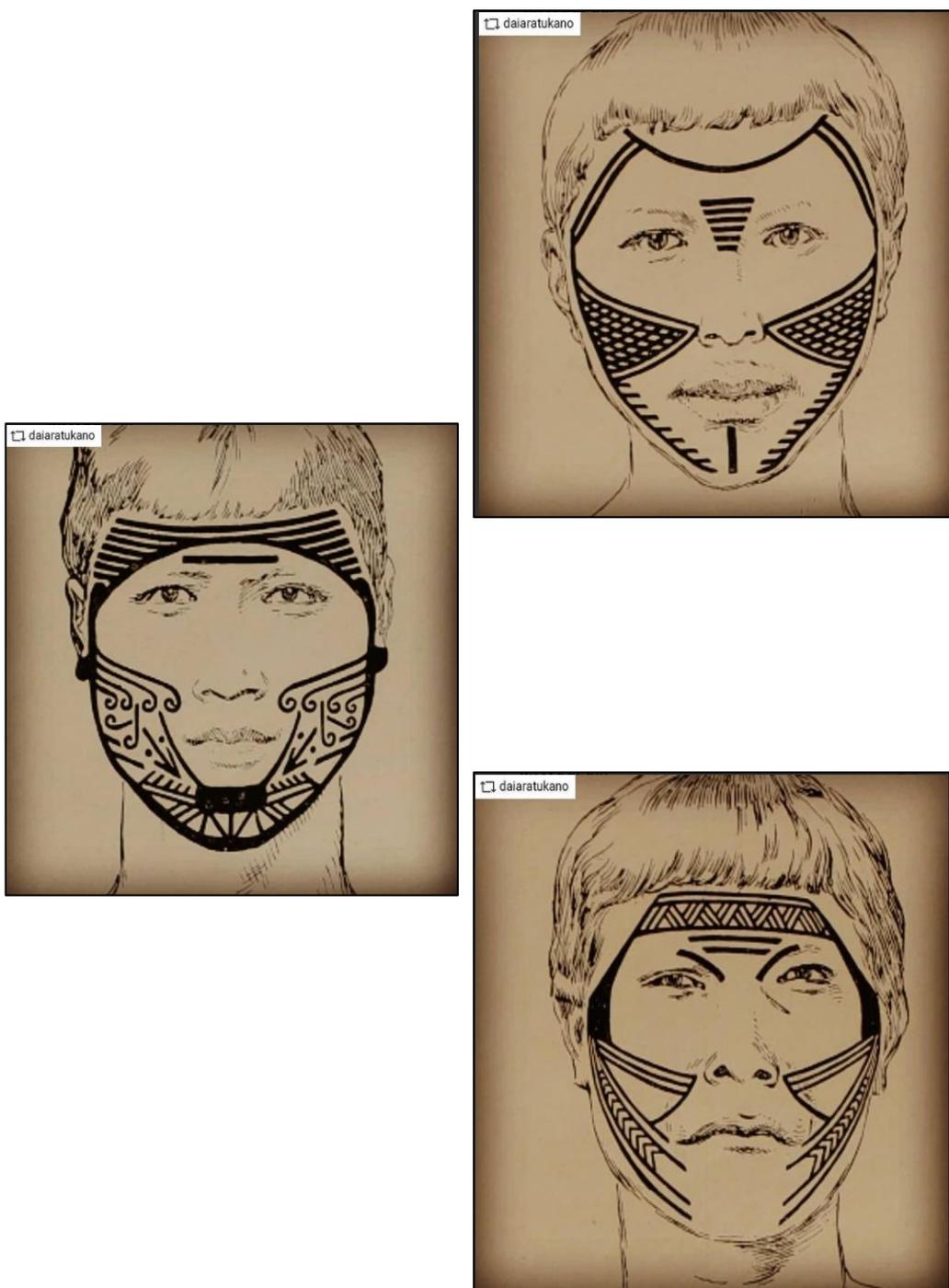
A resistência artística da comunidade também está presente nos artesanatos produzidos pelo povo Tukano, em brincos e camisetas, que são comercializados no próprio território e em página nas redes sociais, a partir de produções que retratam e expressam a cosmologia deste povo e seus saberes-fazeres ancestrais e sagrados, promovendo visibilidade a um traço que os caracteriza e os define: o grafismo. A singularidade desta prática realizada pela e na comunidade em questão, permite o reconhecimento entre o povo; conforme relatado em entrevista: “a característica forte do povo Tukano hoje é a pintura, o grafismo [...] e no rosto, com urucum, que fica vermelho. Então qualquer Tukano que conhece Tukano, quem são Tukano, vão saber: ‘é Tukano a pintura, eu conheço’; esse é o nosso forte”<sup>49</sup> (Figura 41).

---

<sup>48</sup> Disponível em: <http://34.bienal.org.br/artistas/8862>.

<sup>49</sup> Entrevista com I. L., concedida a Pedro Thomé Quintão Queiroz na comunidade Tukano, localizada no território indígena Santuário Sagrado dos Pajés, Brasília (DF), no dia 27 de setembro de 2021.

Figura 41: Representação do grafismo do povo *Yepá Mahsã*.



Fonte: Redes sociais da artista Daiara Tukano (@daiaratukano)<sup>50</sup>

<sup>50</sup>Na legenda consta a seguinte descrição: “Pinturas faciais Tukano registradas por Theodore Koch Grunberg no Rio Tiquiê, entre 1903 e 1905. Nos tempos de meu bisavô Èremiri... depois com a chegada das Missões Salesianas e a proibição das festas e cerimônias as pinturas foram diminuindo em tamanho e complexidade. Hoje as pinturas faciais e corporais são pouco conhecidas e praticadas. Tenho dedicado os últimos anos a pesquisar nossas expressões visuais. Acredito necessário valorizar nossa cultura sempre, compartilhar essas memórias para que elas continuem vivas para as gerações por vir”.

Estes aspectos culturais promovidos pelo povo Tukano manifestam-se em plena relação com o território (natureza), amparados em uma convivência e vivência para com o lugar, que “sempre vai ser sagrada, porque a natureza que mantém os seres vivos, todas as espécies da terra, do mundo, o ar [...] então a gente sempre vai defender a terra, porque nós dependemos dela, se não for por ela, pelas árvores, pela terra, ninguém estaria vivo mais, estaria todo mundo acabado”<sup>51</sup>. A distância do local de origem ou o diferente padrão paisagístico envolvendo a vegetação e a cidade não inviabilizaram o objetivo de defender a floresta: “mesmo estando longe [...], vamos defender o cerrado, porque o cerrado que está nos acolhendo nesse momento”<sup>52</sup>.

A interação com o cerrado, com a terra, vem proporcionando a materialização de elementos territoriais na comunidade com o objetivo de manter hábitos originários do povo Tukano, como os associados à sua culinária típica. Neste quesito, a comunidade, que realiza o cultivo de mandioca e de outros alimentos em suas hortas (Figura 42 e 43), elabora a construção de uma “casa de mandioca” (Figura 44), visando a produção de alimentos como tapioca e farinha de mandioca; também, tendo em vista a prevalência que a alimentação baseada em peixe possui para o povo, está sendo construído um tanque de peixes (Figura 45), com o objetivo de suprir a necessidade alimentícia da comunidade, amparada na subsistência, permitindo uma coexistência com o cerrado e a r-existência de seus modos de vida, ao incorporar “o território enquanto natureza + cultura, enfim, enquanto territorialidade”, como defende Porto-Gonçalves (2012, p. 49).

---

<sup>51</sup> Entrevista com I. L., concedida a Pedro Thomé Quintão Queiroz na comunidade Tukano, localizada no território indígena Santuário Sagrado dos Pajés, Brasília (DF), no dia 27 de setembro de 2021.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

Figura 42: Áreas com cultivos de mandioca.



Fonte: acervo próprio (2021)

Figura 43: Horta cultivada na comunidade.



Fonte: acervo próprio (2021)

Figura 44: Casa de mandioca em elaboração.



Fonte: acervo próprio (2021)

Figura 45: Tanque de peixes em elaboração.



Fonte: acervo próprio (2021)

No que tange à espiritualidade, a comunidade vem realizando a construção de uma Maloca (Figura 46), com o objetivo de ser uma casa cultural, um espaço propício para a realização dos saberes-fazeres Tukanos e para receber a comunidade externa. Neste sentido, está prevista na futura casa de cultura Tukano a prática de demonstrações

musicais e artísticas, transmissão de conhecimentos referentes as medicinas tradicionais e workshops embasados no idioma originário, fomentando o desejo de aproximação com a comunidade acadêmica; apesar do longo processo e das intempéries que condicionam a velocidade dessas ações e sua concretude territorial, “está saindo um bom trabalho, com nosso esforço; é tudo nosso suor mesmo”<sup>53</sup>.

Figura 46: Casa de Cultura Tukano – em construção.



Fonte: acervo próprio (2021)

Os desejos de “representar o povo indígena do Norte” e de buscar “novos espaços para divulgar e dar visibilidade” ao povo *Yepá Mahsã*, permeiam à vontade expressa pela comunidade de geração de renda a partir de seus elementos singulares, reconhecidos e ativados pelo grupo. Costa (2017, p. 61) é cauteloso ao dizer que “na sociedade da fluidez, do capital financeiro e da ‘possível’ mobilidade máxima de pessoas pelo território, o fenômeno turismo (dinamizado no setor dos serviços) pode ser atributo, também, de valorização social por meio dos bens negados na história latina”; porém, para o autor, jamais o turismo ou a geração de renda nos territórios ancestrais deve ser prioridade do enfoque relativo ao patrimônio-territorial, pois sabe-se bem que o turismo, na ótica do capital, tende a perverter as relações horizontais e o pertencimento ao lugar. Porém, se é desejo da comunidade essa aproximação patrimônio-territorial/turismo, o autor enfatiza

<sup>53</sup> *Ibidem*.

que tal construção deve ser realizada endogenamente, com parâmetros, estratégias, definições, arranjos estabelecidos pelo próprio grupo decisório (no caso, os indígenas). O turismo não é *a priori* do patrimônio-territorial, muito pelo contrário; pode ser fator de destituição do mesmo enquanto bem que permitiu a duração existencial dos grupos subalternizados no colonialismo (Costa, 2017; 2018; 2021).

Ao ativado patrimônio-territorial imaterial do povo *Yepá Mahsã*, que busca, através de ações internas, a materialização de estruturas com funções voltadas a perpetuar seus elementos originários, materiais-imateriais, recaem os riscos propagados pelo bairro Noroeste. Dessa forma, partiremos, além da representação do patrimônio-territorial Tukano, para a discussão referente aos riscos que o atinge, de forma a contribuir com o protagonismo e com estratégias de mitigação destes riscos através de uma *práxis* territorial alternativa (Costa, 2021), desde aqueles que são os reais detentores do patrimônio-territorial e que, conseqüentemente, possuem a autonomia de sua gestão e usos.

### **3.2.2.1 Riscos e potenciais de preservação: esforço metodológico desde o utopismo patrimônio-territorial *Yepá Mahsã***

Os riscos são intensificados nos processos sistemáticos de cientificação, produção e comercialização de produtos, elencam-se como fator econômico de primeira ordem, um “barril sem fundos de necessidades que não se encerram ou se esgotam” (Beck, 2011, p. 67). Entretanto, Costa (2018, p. 14) ressalta, desde experiência empírica no continente, “caminos para políticas de gestión de riesgos por la identificación de variables analíticas favorables a conexiones territoriales afectivas”.

O autor aponta a superposição existente das variáveis de risco associadas com o desenvolvimento e infraestrutura, o que se “refiere a la implantación de equipamiento de renovación urbana (vías, puentes, viaductos, electrificación, comunicación, circulación, etc.), desfase entre modernización tecnológica y demandas patrimoniales y sociales del presente que producen un fachadismo en detrimento de la manutención integral del bien y del conjunto urbano y usos desproporcionados” (Costa, 2018, p. 19).

Tais aspectos manifestam-se, de forma vertical, sobre a comunidade Tukano, emanando conteúdos de riscos relacionados ao caráter precário das instalações de energia elétrica na área e a própria Via W9, que aflige a comunidade pelos riscos que promove. No que diz respeito à disponibilidade de energia elétrica, denunciam a falta de apoio do governo e de órgãos como a CEB (Companhia Energética de Brasília) para com os parentes inseridos nessa problemática, acusando-a de “abandono”<sup>54</sup>.

Frente aos riscos e vulnerabilidades, desde a comunidade processam-se ações amparadas internamente, entre a família, que levam à conscientização da apropriação e usos do próprio patrimônio como potencial de preservação e mitigação de danos e manutenção da vida (Costa, 2018). É assim que, como relatado em entrevista, apesar de não terem energia, possuem bons amigos, dentre os quais, um amigo do patriarca da família, que atua no ramo da geração de energia solar em escritórios no Brasil e China, e que se dispôs a doar telhas para captação de energia solar e baterias para a comunidade, convidando também alguns indígenas para realizarem cursos de profissionalização na

---

<sup>54</sup> Entrevista com I. L., concedida a Pedro Thomé Quintão Queiroz na comunidade Tukano, localizada no território indígena Santuário Sagrado dos Pajés, Brasília (DF), no dia 27 de setembro de 2021.

área; “com esse objetivo ele apareceu e nos também estamos complementando: passando nossos conhecimentos como indígenas e ele com a tecnologia que conhece”<sup>55</sup>.

Assim, a energia gerada na comunidade (Figura 47 e 48) é fornecida através de placas solares, que associadas às baterias, permitem a disponibilidade de energia elétrica a ponto de suprir as necessidades da casa em que a família mora<sup>56</sup> e estimulando, de forma concomitante, um potencial de manutenção do seu patrimônio-territorial. Isto se apreende pelo fato de proporcionar a necessária e indispensável energia, de forma segura, para as atividades cotidianas da comunidade, como por exemplo o artesanato, no qual materializam o grafismo do povo *Yepá Mahsã*, e para a realização e manutenção da citada preparação material e humana que vem sendo realizada no sítio em questão.

---

<sup>55</sup> Entrevista com I. L., concedida a Pedro Thomé Quintão Queiroz na comunidade Tukano, localizada no território indígena Santuário Sagrado dos Pajés, Brasília (DF), no dia 27 de setembro de 2021.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

Figura 47: Infraestrutura de geração de energia solar.



Fonte: acervo próprio (2021)

Figura 48: Baterias para armazenamento de energia solar.



Fonte: acervo próprio (2021)

Recorda-se que a mesma tecnologia é utilizada pelo Noroeste, operacionalizada com vias a dicotomização sociedade/natureza e reprodução de um discurso pretensamente ecológico em favor do capital imobiliário, promovendo a expansão do bairro e de suas infraestruturas. Para Costa (2018, p. 10), “no hay discusión o práctica honesta de mitigación de riesgos si no se atacan, en conjunto, la ideología del progreso y sus consecuencias (en forma de molestias o vulnerabilidades sociales) y las intencionalidades políticas de los riesgos”.

A presença da Via W9 associada aos equipamentos urbanos e modernidades tecnológicas do bairro Noroeste, é um risco à comunidade referente a acidentes e atropelamentos, uma vez que a fluidez da via favorece o deslocamento dos automóveis que passam pelo local em alta velocidade, onde há a presença de crianças e moradores, indígenas e não-indígenas, além de trabalhadores e operários das obras, que em maior ou menor grau, são alcançados pelos riscos. “A pesar de las variables de urbanización, riesgos y vulnerabilidades en América Latina y el Caribe, el ordenamiento territorial se hace por conexiones prácticas convergentes y divergentes. La urbanización resultante de la colonialidad y la construcción política del riesgo se enfrentan a acciones en defensa de la vida en los espacios” (Costa, 2018, p. 10).

Ao que foi demonstrado em campo, a comunidade reconhece a importância da duração, mas também da difusão de seu patrimônio-territorial, por isso o desejo da geração de renda futura a partir do sítio. A oferta de atrativos turísticos desde a comunidade e em benefício próprio representa uma via dupla: pode canalizar uma resistência à colonialidade do poder e do saber, que propagam ideais de lugares e de lazer marginalizantes do patrimônio-territorial (Costa, 2017, p. 68), mas também pode deturpar o sentido original do sítio, bem como ressignificar suas práticas políticas. Por isso o autor ressalta a importância de uma epistemologia situada do turismo, ao demandar, o utopismo patrimônio-territorial, “outro pensamento e prática do turismo, que resista aos feitiços do capitalismo e à magia dos meios de comunicação”.

Ao valer-se da tríade acesso, mobilidade e mobilização, o turismo pode despontar como um potencial de preservação patrimonial, por um lado, ou referente de riscos, por outro (Costa, 2018). Logo, a comunidade e seu patrimônio-territorial despontam como catalizadores de ações em favor de uma outra patrimonialização global, “mais inclusiva e efetivamente totalizante, a partir de uma política locacional de acervos simbólicos capaz de dismantelar, pelas periferias, o subjugo moderno no continente” (Costa, 2016, p. 30). Voltamos a enfatizar que, sendo o desejo do povo Tukano de Brasília ofertar seu acervo patrimônio-territorial ao turismo, esta ação deve ser cautelosamente avaliada pela própria comunidade, pelos riscos inerentes a qualquer processo de turistificação.

A operacionalização do patrimônio consagrado ou oficial, assim como da mobilidade e acesso que o permeia, pelo sujeito situado e em situação espacial em favor do patrimônio-territorial indígena e originário, faz-se preeminente e motivo de reflexão. Entretanto, a localização do patrimônio-territorial Tukano pode se valer das infraestruturas do Noroeste, que favorecem a mobilidade e o deslocamento dentro e fora do bairro, tornando o território aberto e acessível “para o estabelecimento de percursos narrados de paisagens e práticas dos habitantes, que podem favorecer novos projetos coletivos locais com roteiros patrimoniais utópicos” (Costa, 2016, p. 12). Esses roteiros patrimoniais utópicos são operados pelos sujeitos situados e correspondem à conexão de sítios comandada por tais sujeitos.

Em Brasília há “registros culturais e naturais da formação periférica, como as cidades satélites [...] enquanto marcas do processo contraditório de construção da nova capital” (Costa, 2016, p. 20), as quais resguardam bens (ou patrimônios-territoriais) não reconhecidos institucionalmente (e não necessariamente deveriam ser), como em

Ceilândia, Núcleo Bandeirante, São Sebastião, Vila Telebrasília e em outras cidades; sítios que, na capital do Brasil, também tem contribuído para a reflexão sobre o patrimônio-territorial, com os integrantes de graduação e pós-graduação do Gecipa/UnB.

Quanto aos bens patrimoniais instituídos, estes se sobressaem na arquitetura da “patrimonialização global” universalizada por Brasília, como é o caso do Memorial dos Povos Indígenas, construído em 1987, e que fora projetado por Oscar Niemeyer com uma forma que remete a Maloca do povo Yanomami (Figura 49 e 50). O espaço, dada sua localização e arquitetura estratégicas, chegou a ser convertido em um museu de arte moderna, em detrimento dos conteúdos originários (o que demonstra, uma vez mais, a força da colonialidade do saber e do poder que o patrimônio-territorial denuncia); contra isso, movimentos indígenas e de apoiadores foram realizados para a retomada do local, o que ocorreu, de forma definitiva, somente em 1999, com o objetivo de mostrar a diversidade e riqueza da cultura indígena dinâmica, viva e promover o intercâmbio cultural entre povos indígenas de outros países<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Disponível em: <https://www.cultura.df.gov.br/memorial-dos-povos-indigenas/>.

Figura 49: Memorial dos Povos Indígenas (Brasília - DF).



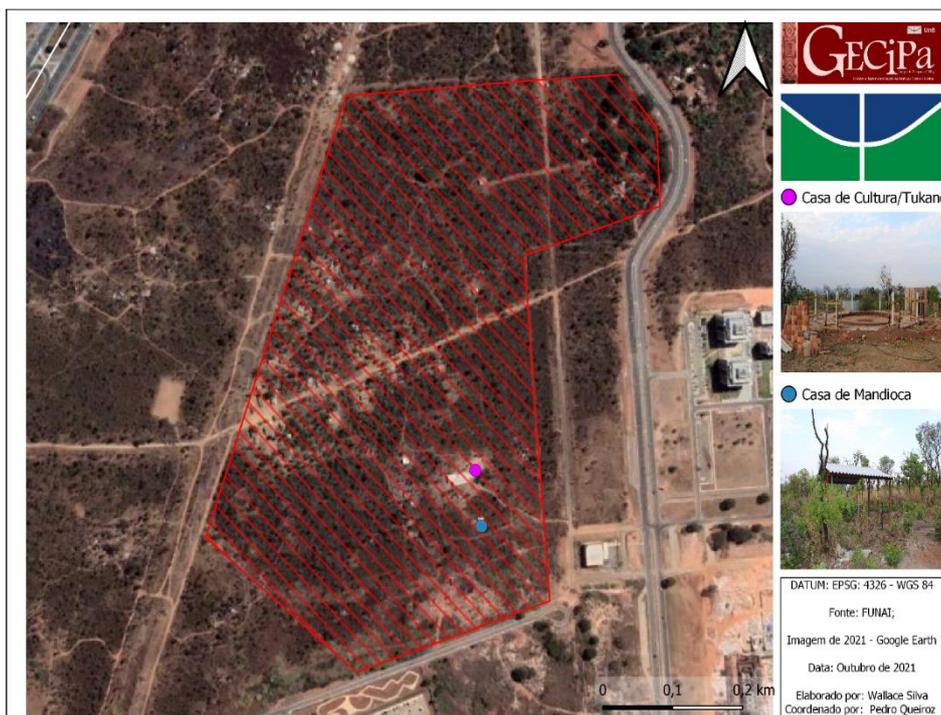
Fonte: acervo próprio (2020)

Figura 50: Cobertura do Memorial dos Povos Indígenas (Brasília - DF).



Fonte: acervo próprio (2020)

O utopismo patrimônio-territorial do povo *Yepá Mahsã* (Mapa 10) é potencial catalizador de ações populares transgressoras e alternativa de emancipação contra a violação do estigma social. Para tanto, “depende da iniciativa dos sujeitos localizados e interessados em reforçar seu protagonismo de lutas passadas, numa nova história feita solidaria e comunitariamente” (Costa, 2017, p. 72). Segundo Costa (2018), considerando-se os riscos, a inevitabilidade das perdas e a existência de potenciais de preservação, o desenvolvimento de uma *práxis* patrimonial situada desde o patrimônio-territorial ativado, detém as condições para uma gestão dos riscos e vulnerabilidades que afetam a comunidade amparada na capacidade de desenvolver uma racionalidade menos instrumental e funcional e mais humanizada, inclusive, do turismo, no caso de vir a ser operacionalizado desde os Tukanos.

Mapa 10: Espacialização do patrimônio-territorial *Yepá Mahsã*.

Fonte: acervo próprio (2021)

A proposta utópica fica em aberto, a depender de análises e estratégias voltadas à ativação do patrimônio-territorial da comunidade, afinal, seu destino é delineado pelos seus detentores e reformuladores, os próprios indígenas. De qualquer forma, esta dissertação apresenta alguns entendimentos, a despeito das nuances da urbanização de Brasília (marco do neoliberalismo urbano no Brasil), sobre as soluções e os potenciais de inversão da histórica desigualdade e subjugo aos povos indígenas, suas singularidades memoriais e culturais, que duram e, cotidianamente, são reafirmadas como patrimônio-territorial na capital do Brasil e na América Latina.

Os patrimônios-territoriais aqui espacializados, a despeito da diversidade de entendimentos que permeiam sua realização, singularizam-se e totalizam-se pelo território indígena Santuário Sagrado dos Pajés, inserindo-o em uma realidade complexa e pouco reconhecida pela população em geral, e que remete à ancestralidade que pauta os elementos territoriais produzidos e promovidos pelos sujeitos indígenas desde as comunidades envolvidas nesse debate.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As discussões que compõem este mestrado, dada a complexidade que as envolvem e o amplo espectro em que se manifestam, não se encerram nestas páginas, uma vez que, como se acredita, podem contribuir com outros estudos em favor da causa indígena, seja no território Santuário Sagrado dos Pajés, em Brasília, ou em outros locais do Brasil e da América Latina. Nestes espaços, nos quais o subjugo e a violência contra os povos originários apresentam-se como um traço marcante da colonialidade, as dicotomias sociedade/natureza rompem (embora não plenamente) a interação totalizante que envolve o indígena e o território, marcada, como demonstrado na pesquisa, por expressões sagradas e ancestrais.

Para Haesbaert (2020), a articulação entre o corpo e o território dispõe o comunitário como centro da forma de vida, permitindo abordar o território em suas múltiplas escalas, desde o corpo, como primeiro território de luta. Afirma o autor que, defender a vida e defender o território são ações inerentes, fazendo-se relevante, então, compreender o papel que o corpo (em uma perspectiva ontológica) exerce neste movimento de escalas, sobre o qual, em última instância, recai a violência.

Para Quijano (2000), a questão do corpo e da corporeidade perpassam a naturalização da colonialidade do poder, que impregnou na cultura universal mitologias e mistificações na elaboração de fenômenos da realidade. Neste sentido, diz o autor que o corpo está inserido em um contexto de relações sociais amparadas na exploração/dominação/conflitos, e articuladas com vias ao controle de diferentes âmbitos da existência social.

No que tange as relações de poder, estas então não podem ser unívocas, e tampouco podem ser estáveis, tendo em vista que a concepção totalizante na qual o poder se insere, é estruturada a partir de elementos historicamente heterogêneos (Quijano, 2000; Foucault, 2014). Por isso, ao poder que se insere verticalmente sobre os corpos e territórios, marcado por uma racionalidade moderna-colonial que remonta a uma instrumentalidade europeia, admitida erroneamente (e intencionalmente) como universalidade, conforme nos diz Costa (2016), se contrapõem expressões que carregam uma decolonialidade originária, manifesta por uma estética de resistência indígena sintetizada pelo patrimônio-territorial (Costa e Moncada, 2021; Costa, 2021).

Essa reflexão nos leva ao cerne da questão: o sujeito-patrimônio, que detém “responsabilidade individual-coletiva pela manutenção da vida e preservação das coisas *valiosas*” (Costa, 2016, p. 22). O sujeito-patrimônio faz referência aos viventes no lugar da vida, de forma que “representa a possibilidade mais real da preservação, da luta ou da resistência no sítio de pertencimento”, a partir da consciência sobre as problemáticas em que está inserido e, principalmente, sobre as formas de mudanças dos desígnios espaciais, reivindicando e operando a partir da mobilização popular (Costa, 2016).

O sujeito-patrimônio é o detentor do patrimônio-territorial e o responsável pelo delineamento de estratégias em prol de sua preservação. Na comunidade Santuário Sagrado dos Pajés, na qual a pesquisa se embasou, as ações em favor da preservação do ativado e reconhecido patrimônio-territorial perpassam necessariamente o sujeito-patrimônio, que trouxe consigo, de Águas Belas (PE), a cosmologia e a ancestralidade Fulni-ô, processando-as em Brasília desde um território identificado como sagrado e provendo-o de estruturas e locais, como a Casa de Rezas, que visava exatamente a manutenção e o reforço dessas práticas, dentre as quais o Ouricuri e o Yathê, que também encontraram no Ministério do Índio Espiritual um centro de organização política e de debates comunitários.

Confirma-se, portanto a **hipótese** de estudo, de que apesar dos deslocamentos, o patrimônio-territorial indígena mantém-se latente sobre o lugar, partindo do entendimento de que sua concretude emerge em indissociabilidade aos corpos e territórios originários. É desta indissociabilidade e com vias a reforçar os elementos culturais e sagrados dos Fulni-ô, que outras estruturas surgiram na comunidade, como as ocas das crianças, das mulheres e dos homens, que forneceram e fornecem (no caso da oca dos homens) espaço material para a realização de encontros na comunidade, nos quais o Ouricuri (embora seja realizado apenas na aldeia do Ouricuri, em Águas Belas) e o Yathê são reafirmados cotidianamente, resultando na expressão de um patrimônio-territorial composto por elementos materiais e imateriais, que se totalizam e resguardam aspectos referentes a uma transtemporalidade e transescalaridade, tendo em vista as interações existentes e duráveis entre a comunidade Fulni-ô em Brasília e em Águas Belas, associadas ao reforço que o Santuário dos Pajés exerce na realização do ritual do Ouricuri.

Para a duração dos patrimônios-territoriais materiais-imateriais presentes na comunidade Santuário Sagrado dos Pajés, os sujeitos indígenas desenvolvem estratégias, como a busca pela aproximação da comunidade externa com a realidade e cotidiano

vivenciados pelos indígenas. Uma *práxis* decolonial, como nas palavras de Costa (2016), que favorece, pelo reconhecimento do patrimônio local, a quebra de preconceitos, violências e riscos que afetam os indígenas, especialmente aqueles que são produzidos a partir de tudo que o bairro Noroeste representa e concretiza, pelo mercado imobiliário.

Dessa forma, ao buscarmos a resposta da **problemática** proposta, de como se expressa socioespacialmente o patrimônio-territorial indígena em Brasília, a partir do contexto do território Santuário Sagrado dos Pajés, o empírico revelou uma realidade mais complexa, marcada pela existência de outras comunidades dentro da delimitação institucional definida (32,4 hectares). Neste sentido, a despeito da problemática debatida e apreendida desde seu entendimento na comunidade Santuário Sagrado dos Pajés, que direcionou a pesquisa, a inserção da comunidade Tukano no debate trouxe novas perspectivas a respeito de como o patrimônio-territorial se expressa no território em questão, de forma que cada povo/comunidade da área detém autonomia e eleições frente ao seu reconhecimento e usos.

Além do mais, situar a comunidade Tukano no estudo permitiu ampliar o espectro de reconhecimento e entendimento referentes ao território indígena em Brasília e as diversas formas de representações e expressões originárias que dele emergem, acompanhados da apreensão do movimento no qual o território Santuário Sagrado dos Pajés está inserido, marcado pela reafirmação e continua presença indígena local. No que tange aos Tukanos, a comunidade também mantém latente no território em Brasília a imaterialidade de seu patrimônio-territorial e vem estabelecendo ações em favor da elaboração de espaços para sua realização, com o intuito de posterior difusão.

Assim, acredita-se que os **objetivos** almejados na pesquisa foram alcançados, de forma a favorecer um entendimento aprofundado do sítio e das expressões e manifestações singulares que se materializam no local, aqui compreendidas e debatidas sob o fundamento do patrimônio-territorial, cuja essência (na sua condição de conceito-fato) remete a um território ancestral e a confrontação à colonialidade do poder e do saber (Costa, 2016).

O patrimônio-territorial indígena, pelo que se apreende das experiências empíricas, dada a ancestralidade, tanto no que diz respeito as práticas singulares quanto ao território em que se manifesta, extrapola a materialidade e a concretude da vida, que o permite durar em outro espectro da existência humana, na qual a vida e a morte

condensam-se em uma espécie de *continuum* que favorece sua resistência, na memória indígena local e no corpo do sujeito-patrimônio, que onde estiver, carrega-o consigo; não sem manifesta-lo, ou ao menos buscar fazê-lo, territorialmente, reafirmando sua presença.

Assim, o patrimônio-territorial emerge, na presente pesquisa como signo de resistência e expressão política desde o sujeito situado, que reconhece a força e o potencial que suas singularidades resguardam e atuando, territorial e comunitariamente, em favor de ações que promovam a duração e valorização de seu patrimônio-territorial, dentro e fora do sítio, haja vista a transtemporalidade e a transescalaridade intrínsecas. Por isso, as análises referentes ao patrimônio-territorial indígena devem ultrapassar os entendimentos institucionais e tecnocráticos, que se inserem sobre as formações territoriais e mesmo suas delimitações, de forma a movimentar-se - o pesquisador iracundo - entre as escalas que compõem o território.

Nesse sentido, entende-se o patrimônio-territorial como um convite e um estímulo à *práxis* decolonial, podendo ser operacionalizado em diversas instâncias da sociedade, especialmente no ambiente escolar. É assim que apresenta-se, por fim, ações realizadas em favor da causa indígena que se sustentam desde a difusão do patrimônio-territorial local, operacionalizado com vias ao debate envolvendo estudantes do 7º ano do ensino fundamental II, no contexto da realização de uma feira cultural, cuja temática era: “Entrada da Sociedade Humana nos Ecossistemas” (2021).

A ação realizada com os estudantes e apresentada na feira cultura (Ver anexo 3), fora embasada em um minicurso realizado pelo Gecipa durante a vigência da Semana Universitária na Universidade de Brasília, no ano de 2019, denominado: “O patrimônio-territorial desde as escolas públicas do Distrito Federal”, que contou com a participação de professores e professoras, com os quais desenvolvemos e compartilhamos ações e experiências pedagógicas voltadas ao reconhecimento e valorização de representações materiais-imateriais desde os sujeitos da/na capital; atividade que contou, inclusive, com a aproximação ao empírico, através de campos realizados pela cidade.

O Santuário Sagrado dos Pajés resiste na capital da República há cerca de 60 anos, promovendo a cultura e o povo Fulni-ô, a partir da duração de seu patrimônio-territorial, reconhecido e ativado que estruturou, desde a ancestralidade identificada por seus parentes, uma importante base territorial e de ação aos povos indígenas brasileiros, permitindo-os durar. Para Costa (2021), a experiência colonial fomentou a emergência de

movimentos decoloniais, os quais, simultaneamente, propiciaram manter viva a memória dos grupos subalternizados e seus sítios habitados, conduzindo processos de reestruturação espacial, de insurgência e transgressão frente aos mecanismos de silenciamento que subsistem nas cidades-campo.

A partir do exposto, compreende-se a potência que permeia o patrimônio-territorial, *fato-conceito* signo da história e da vivência do/no território latino-americano e dos sujeitos, para propor alternativas reais e concretas de inversão da realidade imposta, desde uma perspectiva utópica amparada em um “futuro possível”. Desta forma, o patrimônio-territorial é, em si, o que garante a duração e a presença indígena, no Brasil e na América Latina, que há 500 anos elaboram e desenvolvem práticas e ações em favor de sua existência, que extrapolam a materialidade da vida e confrontam as imposições ocidentalizantes.

## BIBLIOGRAFIAS

ABRAMS, N. A., **La Malinche como símbolo de la nación: las exploraciones de la Malinche como la madre que se traiciona, que se vende y que se abandona**. Honors Theses. 931. 2011, p. 1-32. Disponível em: <<https://digitalworks.union.edu/theses/931>>. Acesso em: 16 fev. 2021.

ACCORSI, S. Los cuatro cantos del mundo. **Historia y espacio**, (8) 39, p. 11-48, 2012. DOI: <https://doi.org/10.25100/hye.v8i39.1717> . Acesso em: 16 fev. 2021.

ALVARADO, I.; COSTA, E. B. da. Situación geográfica turística en la era urbana y devenir campo-ciudad en América Latina. **Investigaciones Geográficas**, [S.l.], n. 99, jul. 2019. ISSN 2448-7279. Disponível em: <<http://www.investigacionesgeograficas.unam.mx/index.php/rig/article/view/59792>>. DOI: <http://dx.doi.org/10.14350/rig.59792>. Acesso em: 10 mar. 2021.

ALVES, V. J. R. **As Rodas de Samba do Distrito Federal brasileiro, patrimônio-territorial latinoamericano, expressão de resistência espacial negra**. 2019. xv, 242 f., il. Tese (Doutorado em Geografia)—Universidade de Brasília, Brasília, 2019. Disponível em: <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/38294>>. Acesso em: 16 fev. 2021.

ALVES, V. J. R. Formação socioespacial e patrimônio-territorial latinoamericano: resistência negra pelas rodas de samba do Distrito Federal, Brasil. **PatryTer**, [S. l.], v. 3, n. 6, p. 150–166, 2020. DOI: 10.26512/patryter.v3i6.32194. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/patryter/article/view/32194>>. Acesso em: 6 nov. 2021.

ALVES-MAZZOTTI, A. J.; GEWANDSZNAJDER, F. **O Método nas Ciências Naturais e Sociais: Pesquisa Quantitativa e Qualitativa**. 2 ed. Pioneira: Thompson Learning, 2000, p. 203.

ALVES-MAZZOTTI, A. J.; GEWANDSZNAJDER, F. **O Método nas Ciências Naturais e Sociais: Pesquisa Quantitativa e Qualitativa**. 2 ed. Pioneira: Thompson Learning, 2000, p. 203.

AMORIM, E. T. de. **Laudo Pericial Antropológico nº 52/2012**. Ministério Público Federal – 6ª Câmara de Coordenação e Revisão, Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais / Procuradoria Geral da República. 2012, p. 1-33.

ANDRADE, A. B. Estudos em Geografia Histórica e seu vínculo ao patrimônio-territorial. **PatryTer – Revista Latinoamericana e Caribenha de Geografia e Humanidades**, 4 (7), p. 63-77, 2021. DOI: <https://doi.org/10.26512/patryter.v4i7.27406>. Acesso em: 10 mar. 2021.

Associação dos moradores do Noroeste. **AMONOR: Sobre o bairro**, 2019. O Noroeste. Disponível em: <<https://amonor.com.br/o-noroeste/>>. Acesso em: 6 nov. 2021.

AZEVEDO, G. C.; SERIACOPI, R. **História em Movimento: dos primeiros humanos ao estado moderno**. 2.ed. v. 1. São Paulo: Ática, 2013, p. 376.

BECK, U. **Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade**. 2. Ed. – São Paulo: Editora 34, 2011, p. 384.

BENNASSAR, B. **La América española y la América portuguesa, siglos XVI – XVIII**. Ed. Akal, Barcelona, 1980.

BERTRAN, P. **História da Terra e do Homem no Planalto Central: eco-história do Distrito Federal**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011, p. 615.

BETHELL, L. **História da América Latina – América Latina Colonial**. Vol. 2. Ed. Brasília, Editora da Universidade de São Paulo, 2012, p. 872.

BOFF, L. **O Casamento entre o Céu e a Terra: Contos dos povos indígenas do Brasil**. 3ª Edição, Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2014.

BRAYNER, T. H. **É terra indígena porque é sagrada: Santuário dos Pajés – Brasília/DF**. 2013. 150 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília. Disponível em: <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/14628>>. Acesso em: 20 set. 2021.

BRENNER, N.; SCHMID, C. La era urbana em debate. **Eure**, vol. 42, nº 127, p. 307-339, 2016. Disponível em: <<https://www.eure.cl/index.php/eure/article/view/2123/926>>. Acesso em: 10 mar. 2021.

CAMPOS, F. de; CLARO, R. **Oficina de História**. 1.ed. São Paulo: Leya, 2013, p. 288.

CAMPOS, N. A segregação planejada. In: **A conquista da cidade: movimentos populares em Brasília** / Aldo Paviani (org.). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2ª edição, 2010, p. 109 - 130.

CASTRO-GÓMEZ, S. **La poscolonialidad explicada a los niños**. Popayán: Universidad del Cauca, 2005, p. 114.

CODEPLAN. Evolução dos movimentos migratórios para o Distrito Federal 1959-2010. **Série Demografia em Foco**, Brasília, 7, 2010. Disponível em: <[https://www.codeplan.df.gov.br/wp-content/uploads/2018/02/Demografia\\_em\\_Foco\\_7-Evolu%C3%A7%C3%A3o\\_dos\\_Movimentos\\_Migrat%C3%B3rios\\_para\\_o\\_Distrito\\_Federal-1959-2010.pdf](https://www.codeplan.df.gov.br/wp-content/uploads/2018/02/Demografia_em_Foco_7-Evolu%C3%A7%C3%A3o_dos_Movimentos_Migrat%C3%B3rios_para_o_Distrito_Federal-1959-2010.pdf)>. Acesso em: 17 set. 2021.

COMISSÃO ECONÔMICA PARA AMÉRICA LATINA E CARIBE (CEPAL), 2014: **Los pueblos indígenas en América Latina; Avances em el último decênio y retos pendientes para la garantía de sus derechos**. Disponível em: <<https://www.cepal.org/es/publicaciones/37050-pueblos-indigenas-america-latina-avances-ultimo-decenio-retos-pendientes-la>>. Acesso em: 16 fev. 2021.

COMISSÃO ECONÔMICA PARA AMÉRICA LATINA E CARIBE (CEPAL), 2014: **Los pueblos indígenas en América Latina; Avances em el último decênio y retos pendientes para la garantía de sus derechos**. Disponível em: <<https://www.cepal.org/es/publicaciones/37050-pueblos-indigenas-america-latina-avances-ultimo-decenio-retos-pendientes-la>>. Acesso em: 27 fev. 2021.

Companhia Imobiliária de Brasília (TERRACAP). **Estudo de Impacto Ambiental para o Setor Noroeste**, 2013, p. 1-241. Disponível em: <<https://www.terracap.df.gov.br/index.php/ouvidoria-terracap/55-estudos-ambientais/91-setor-noroeste>>. Acesso em: 20 out. 2021.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONARIO (CIMI). **Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2012**. Brasília: CIMI, 2021. Disponível em: <[https://cimi.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas\\_2012-Cimi.pdf](https://cimi.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2012-Cimi.pdf)>. Acesso em: 27 fev. 2021.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONARIO (CIMI). **Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2019**. Brasília: CIMI, 2019. Disponível em: <<https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/10/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2019-cimi.pdf>>. Acesso em: 27 fev. 2021.

COSTA, E. B. da. Ativação popular do patrimônio – territorial na América Latina: notas teórico – metodológicos. **Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía**, 26 (2), 53-75, 2017. DOI: <https://doi.org/10.15446/rcdg.v26n2.59225>. Acesso em: 16 fev. 2021.

COSTA, E. B. da. Patrimonio-territorial y territorio de excepción en América Latina, conceptos decoloniales y praxis. **Revista Geográfica Venezolana**, 62(1), 109-127, 2021. Disponível em: <>. Acesso em: 16 ago. 2021.

COSTA, E. B. da. Riesgos y potenciales de preservación patrimonial en América Latina y el Caribe. **Investigaciones Geográficas**, (96), p. 1-26, 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.14350/rig.59593>. Acesso em: 16 fev. 2021.

COSTA, E. B. da. Utopismos patrimoniais pela América Latina: resistências à colonialidade do poder. **Las utopías y la construcción de la sociedad del futuro: Actas XIV Colóquio Internacional de Geocrítica**; editado por Nuria Benach, Miriam Hermi Zaar e Magno Vasconcelos, p. 1-32. Barcelona: Universidad de Barcelona. 2016. Disponível em: <[http://www.ub.edu/geocrit/xiv\\_everaldocosta.pdf](http://www.ub.edu/geocrit/xiv_everaldocosta.pdf)>. Acesso em: 10 mai. 2021.

COSTA, E. B. da.; STEINKE, V. Brasília meta-síntese do poder no controle e articulação do território nacional. **Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales**, nº 493 (44), p. 1-27. 2014. DOI: <https://doi.org/10.1344/sn2014.18.15033>. Acesso em: 30 set. 2019.

COSTA, E. B. da; MONCADA, J. O. Decolonialidad originaria latinoamericana y condicionamiento barroco del territorio novohispano: conventos, presidios y pueblos de indios. **Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía** 30 (1), 3-24, 2021. DOI: <https://doi.org/10.15446/rcdg.v30n1.80924>. Acesso em: 05 fev. 2021.

COSTA, E. B. da; PELUSO, M. L. Imaginário urbano e situação territorial vulnerável na Capital do Brasil. **Biblio 3W: Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales** [En línea], Barcelona, v. XXI, n. 1.151, 25 fev. 2016. Disponível em: <<http://www.ub.edu/geocrit/b3w-1151.pdf>>. Acesso em: 10 mar. 2021.

COSTA, E. B. da; SCARLATO, F. C. Geografía, método e singularidades revisadas no empírico. **GEOUSP Espaço e Tempo (Online)**, [S. l.], v. 23, n. 3, p. 640-661, 2019. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2179-0892.geousp.2019.161552>. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/geousp/article/view/161552>>. Acesso em: 10 mar. 2021.

COSTA, E. B., PELUSO, M. Territórios da memória candanga na construção da capital do Brasil. In **anais do XIII Simpósio de Geografia Urbana**. Rio de Janeiro, Brasil, 2013, p. 1 – 28. Disponível em: <<https://docplayer.com.br/1878361-Territorios-da-memoria-candanga-na-construcao-da-capital-do-brasil-1956-1971.html>>. Acesso em: 10 mar.

COSTA, E. B.; ALVARADO, I. 620. Heterotopia patrimonial: concepto para estudios latinoamericanos. **Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales**, 23 (620), p. 1-31, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1344/sn2019.23.22329>. Acesso em: 05 fev. 2021.

COSTA, F. A. **Anais Pernambucanos, V (1701-1739)**. 2ª edição. (Coleção Pernambucana, 2a fase, 6) Prefácio, aditamentos e correções por Antônio Gonsalves de Mello. Recife: FUNDARPE, Diretoria de Assuntos Culturais, 1983. Disponível em: <<https://www.worldcat.org/title/anais-pernambucanos/oclc/947385060>>. Acesso em: 05 fev. 2021.

COSTA, J. F. da. **Bilingüismo e atitudes lingüísticas interétnicas: aspectos do contato português – Ya:thê**. Dissertação de mestrado. Recife: UFPE, 1993. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/revistaleitura/article/download/907/587>. Acesso em: 03 jul. 2021.

COSTA, L. Brasília revisitada, 1985-1987. Complementação, preservação, adensamento e expansão urbana. **Projeto**, São Paulo, n. 100, jun. 1987. Disponível em: <<https://www.jobim.org/lucio/bitstream/handle/2010.3/3262/III%20A%200903051%20L.pdf?sequence=3>>. Acesso em: 17 set. 2021.

CRUZ, V. do C.; OLIVEIRA, D. A. de. **Geografia e giro descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico** / Organização Valter do Carmo Cruz, Denílson Araújo de Oliveira. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017, p. 388. Disponível em: <[https://www.academia.edu/41495108/Geografia\\_e\\_giro\\_descolonial\\_experi%C3%AAncias\\_ideias\\_e\\_horizontes\\_de\\_renova%C3%A7%C3%A3o\\_do\\_pensamento\\_cr%C3%A4tico?auto=download](https://www.academia.edu/41495108/Geografia_e_giro_descolonial_experi%C3%AAncias_ideias_e_horizontes_de_renova%C3%A7%C3%A3o_do_pensamento_cr%C3%A4tico?auto=download)>. Acesso em: 10 mar. 2021.

CUNHA, L. C. M. **Toré – Da aldeia para a cidade: música e territorialidade indígena na grande Salvador**. 2008. 249 f. Dissertação (Mestrado em Música) – Escola de Música, Universidade Federal da Bahia. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/9106/1/Dissertacao%2520Leonardo%2520da%2520Cunha%2520seg.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2021.

DAIARA TUKANO. **34ª Bienal de São Paulo, 2021**. Disponível em: <<http://34.bienal.org.br/artistas/8862>>. Acesso em: 01 nov. 2021.

DANTAS, M. A. A presença indígena na constituição da cidade de Águas Belas, Pernambuco. **Clio-Revista de Pesquisa Histórica (ISSN 0102-9487)**, n. 28 (2), p. 1-12, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaclio/article/view/24265>>. Acesso em: 05 fev. 2021.

DANTAS, S. N. Profecia, destino, transubjetividade: movimentos da memória coletiva Fulni-ô, Águas Belas-PE. **Revista múltipla**, Brasília, 9(17), p. 33-54, 2004. Disponível em: <[https://upis.br/biblioteca/pdf/revistas/revista\\_multipla/multipla17.pdf](https://upis.br/biblioteca/pdf/revistas/revista_multipla/multipla17.pdf)>. Acesso em: 05 fev. 2021.

DENEVAN, W. M. **The Native Population of the Americas in 1492**, Madison, University of Wisconsin Press. 1976, p. 386.

DF – Indígenas lutam por permanência e reconhecimento de santuário e território tradicional. **Mapa de conflitos: injustiça ambiental e saúde no Brasil**, 2018. Disponível em: <<http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/df-indigenas-lutam-por-permanencia-e-reconhecimento-de-santuario-e-territorio-tradicional/>>. Acesso em: 6 nov. 2021.

DINIZ, F. P. S., et al. Espaço e paisagem como fundamentos do patrimônio natural subalterno na Amazônia. **Brazilian Journal of Development**, 7 (1), p. 5141-5161, 2021. DOI: <https://doi.org/10.34117/bjdv7n1-348>. Acesso em: 10 mar. 2021.

ECHEVERRI, J. Á. Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural?. In: SURRALLÉS, A; HIERRO, P. (ed). **Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno**. Lima, Peru. 2004, p. 259-276.

FABIÃO, C. A dimensão atlântica da Lusitânia: periferia ou charneira no Império Romano?. **Lusitânia romana: entre o mito e a realidade: Actas da VI Mesa-Redonda Internacional sobre a Lusitânia Romana**, p. 53 – 74. Cascais: Câmara Municipal de Cascais. 2009. Disponível em: <<https://repositorio.ul.pt/handle/10451/10083>>. Acesso em: 27 fev. 2021.

FAUSTO, B. **História Concisa do Brasil**. – 2. ed., 6. reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014, p. 328.

FELIPPE, J. M. F. G. **Cartografias valorativas de Sabará-MG a essencialidade da cidade patrimonial metropolitana**. 2016. 359 f., il. Tese (Doutorado em Geografia)— Universidade de Brasília, Brasília, 2016. Disponível em: <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/23269>>. Acesso em: 16 fev. 2021.

FLECK, G. F. **O romance, leituras da história: a saga de Cristóvão Colombo em terras americanas**. 2008. 333 f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/103668>>. Acesso em: 27 fev. 2021.

FOTI, M. Resistência e segredo: Relato de uma experiência de antropólogo com os Fulni-ô. In: **Cultura, identidade e território no nordeste indígena: os Fulni-ô**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2011, p. 63 – 88. Disponível em: <[http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aschroder-2012-fulnio/Schroder\\_org\\_2012\\_Cultura\\_identidade\\_territorio\\_no\\_Nordeste\\_ind%3ADg\\_ena.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aschroder-2012-fulnio/Schroder_org_2012_Cultura_identidade_territorio_no_Nordeste_ind%3ADg_ena.pdf)>. Acesso em: 05 fev. 2021.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 42.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 302.

FURTADO, C. Bases Econômicas e Sociais da Ocupação Territorial. In: **Formação econômica da América Latina**. Rio de Janeiro: Lia Editora S/A, 1970, p. 19 – 50.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6 ed. Editora Atlas SA, 2008, p. 200.

GOUVÊA, L. A. A capital do controle e da segregação social. In: **A conquista da cidade: movimentos populares em Brasília** / Aldo Paviani (org.). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2ª edição, 2010, p.83 - 108.

HAESBAERT, R. A corporificação “natural” do território: do terricídio à multiterritorialidade da terra. **GEOgrafia**, v. 23 n. 50, 2021. DOI: <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2021.v23i50.a48960>. 16 fev. 2021.

HAESBAERT, R. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. **GEOgraphia**, (22) 48, p. 22-48, 2020. DOI: <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2020.v22i48.a43100>. Acesso em: 16 fev. 2021.

HERNÁNDEZ DÍAS, J. Fulni-ô. **Povos Indígenas no Brasil**, 2018. Disponível em: <[Fulni-ô - Povos Indígenas no Brasil \(socioambiental.org\)](http://fulni-oh.org)>. Acesso em: 01 nov. 2021.

HERNÁNDEZ DÍAZ, J. **Los Fulni-ô: lo sagrado del secreto. Construcción y desefa de la identidad en un pueblo indígena del nordeste brasileño**. Editora: Abya-Yala, 2015, p. 238. Disponível em: <[https://www.academia.edu/40592369/Los\\_Fulni-%C3%B4\\_lo\\_sagrado\\_del\\_secreto](https://www.academia.edu/40592369/Los_Fulni-%C3%B4_lo_sagrado_del_secreto)>. Acesso em: 27 fev. 2021.

HERRERA CUNTTI, A. Divagaciones históricas en la web. **Tomo I. Chincha**, 2006.

HIERRO, P. G. Territorios indígenas: tocando a las puertas del Derecho. In: SURRALLÉS, A; HIERRO, P. (ed). **Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno**. Lima, Peru. 2004, p. 277-306.

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

HOLZER, Werther. Uma discussão fenomenológica sobre os conceitos de paisagem e lugar, território e meio ambiente. **Revista Território**, (2) 3, p. 77-85, 1996.

HOSTENSKY, I. L. Patrimônio-territorial de quilombos no Brasil: caso da Nação Xambá do Portão do Gelo "" PE. **PatryTer**, [S. l.], v. 3, n. 6, p. 185–201, 2020. DOI: 10.26512/patryter.v3i6.26992. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/patryter/article/view/26992>>. Acesso em: 6 jul. 2021.

HOSTENSKY, I. L. **Patrimônio-territorial em Olinda- PE: Comunidade quilombola do Portão do Gelo – Nação Xambá, valorização da cultura afro-latino-americana**. 2018. 255 f., il. Dissertação (Mestrado em Geografia)—Universidade de Brasília, Brasília, 2018. Disponível em: <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/32915>>. Acesso em: 16 fev. 2021.

I ENCONTRO INTER-RELIGIOSO DO SANTUÁRIO DOS PAJÉS. **TERRA INDÍGENA SANTUÁRIO DOS PAJÉS**, 2010. Disponível em: <[A VERDADE DO SANTUÁRIO DOS PAJÉS: I Encontro Inter-Religioso do Santuário dos Pajés](#)>. Acesso em: 01 nov. 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **IBGE Cidades – Pernambuco, Águas Belas**. 2018. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pe/aguas-belas/panorama>>. Acesso em: 07 jul. 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Cidades e Estado**. Disponível em: <[Brasília \(DF\) | Cidades e Estados | IBGE](#)>. Acesso em: 01 nov. 2021.

KÄLIN, W. Internal displacement. **The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies**, p. 1-10, 2014. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199652433.013.0019. Acesso em: 29 jul. 2021.

KANTOR, I. Cartografia e diplomacia: usos geopolíticos da informação toponímica (1750-1850). **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**, 17 (2), 2009, p. 39-61. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-47142009000200004>. Acesso em: 27 fev. 2021.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um Xamã Yanomami** / Davi Kopenawa e Bruce Albert; tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 729.

KROEBER, A. L. **Cultural and natural areas of native North America**. University of California Press, 1939, p. 242

KULSTAD, P. M. **Hispaniola-Hell or Home?: Decolonizing Grand Narratives about Intercultural Interactions at Concepción de la Vega (1494-1564)**. 2019. 288 f. PhD (Thesis. doctoral dissertation) - Leiden, Holanda: University of Leiden. Disponível em: <<https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/handle/1887/80958>>. Acesso em: 27 fev. 2021.

LACZKO, F.; AGHAZARM, C. **Migration, environment and climate change: assessing the evidence**. Geneva: International Organization for Migration, Institute of Environment and Human Security and United Nations University, 2009, p. 441. Disponível em: <[https://publications.iom.int/system/files/pdf/migration\\_and\\_environment.pdf](https://publications.iom.int/system/files/pdf/migration_and_environment.pdf)>. Acesso em: 29 jul. 2021.

LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In: LANDER, E. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LANDER, E. Modernidad, colonialidad y posmodernidad. In: SADER, Emir (org.). **Democracia sin exclusiones ni excluídos**. Buenos Aires: CLACSO, 1980, p. 83 – 97.

LARAIA, R. B. Candangos e pioneiros. *Séria Antropologia*, n. 203. Brasília: Universidade de Brasília, 1996. Disponível em: <<http://dan.unb.br/images/doc/Serie203empdf.pdf>>. Acesso em: 16 set. 2021.

LAS CASAS, B. De. **Historia de las Indas**. México: Edición Fondo de Cultura Económica, 1951. Disponível em: < [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-las-indias--0/html/d31cc52d-acd9-4776-a069-ee37b963f399\\_12.html#I\\_0](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-las-indias--0/html/d31cc52d-acd9-4776-a069-ee37b963f399_12.html#I_0) >. Acesso em: 16 fev. 2021.

LIMA, L. N. M. de. **Lugar e memória: o patrimônio goiano entre o esquecimento e a resistência**. 2017. 394 f., il. Tese (Doutorado em Geografia)—Universidade de Brasília, Brasília, 2017. Disponível em: < <https://repositorio.unb.br/handle/10482/24935> >. Acesso em: 16 fev. 2021.

LIMA, M. V. da C.; COSTA, S. M. G. da. Cartografia social das crianças e adolescentes ribeirinhas/quilombolas da Amazônia. **Geografares**, número 12, 2012, p. 76-113. DOI: <https://doi.org/10.7147/GEO12.3189>. Disponível em: <<https://periodicos.ufes.br/geografares/article/view/3189>>. Acesso em: 10 mar. 2021.

LIMA, P. C. A especulação imobiliária em Brasília e a hipótese do uso da contribuição de melhoria. In: **Brasília, moradia e exclusão** / Aldo Paviani (org.). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996, p. 169 – 189.

MACAGNO, L.; RIBEIRO, F. R.; SCHERMANN P. S. **Histórias conectadas e dinâmicas pós-coloniais**. Curitiba: Fundação Araucária, 2007. 306 p.

MACHADO, S. R. da M. Relatório do levantamento prévio. Instrução Executiva N°. 09/DAF de 27.01.03. Brasília, FUNAI, 2003.

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

MALULY, V. S. **Como se fossem para o Cabo do Mundo: geohistória e cartografias sobre os caminhos e os descaminhos de Goyaz (1725-1752)**. 2017. 250 f., il. Dissertação (Mestrado em Geografia)—Universidade de Brasília, Brasília, 2017. Disponível em: < <https://repositorio.unb.br/handle/10482/31383>>. Acesso em: 16 fev. 2021.

MARANDOLA JR, E.; DAL GALLO, P. M. Ser migrante: implicações territoriais e existenciais da migração. **Revista brasileira de estudos de População**, 27, 407-424, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-30982010000200010>. Acesso em: 17 set. 2021.

MARQUES, F. Bartolomeu Días – de vila Franca ao Cabo da Boa Esperança. In: **Cira Boletim Cultural 11| Do Patrimônio à História**. Câmara Municipal de Vila Franca de Xira, Museu Municipal: 2013, p. 93 – 104. Disponível em: <[https://www.museumunicipalvfxira.pt/cmvmfxira/uploads/document/file/753/CIRA\\_BOLETIM\\_CULTURAL.pdf#page=93](https://www.museumunicipalvfxira.pt/cmvmfxira/uploads/document/file/753/CIRA_BOLETIM_CULTURAL.pdf#page=93)>. Acesso em: 27 fev. 2021.

MARTINS, E. As dimensões do geográfico: diálogo com Armando Corrêa da Silva. **GEOUSP Espaço E Tempo (Online)**, 18(1), 40-54. 2014. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2179-0892.geousp.2014.81076>. Acesso em: 10 mar. 2021.

MEANS, P. A., et al. **Ancient civilizations of the Andes**. 1931 Disponível em: <<https://archive.org/details/b29827644/page/n11/mode/2up>>. Acesso em: 16 fev. 2021.

MELO, W. T. de. Identidade étnica e reciprocidade entre os Fulni-ô de Pernambuco. In: **Cultura, identidade e território no nordeste indígena: os Fulni-ô**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2011, p. 121 – 142. Disponível em: <[http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aschroder-2012-fulnio/Schroder\\_org\\_2012\\_Cultura\\_identidade\\_territorio\\_no\\_Nordeste\\_ind%3ADg\\_ena.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aschroder-2012-fulnio/Schroder_org_2012_Cultura_identidade_territorio_no_Nordeste_ind%3ADg_ena.pdf)>. Acesso em: 05 fev. 2021.

MENDES, J. S. R. Desígnios da Lei de Terras: imigração, escravismo e propriedade fundiária no Brasil Império. **Cad. CRH**, Salvador, v. 22, n. 55, p. 173-184, 2009. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-49792009000100011>. Acesso em: 22 mar. 2021.

MESQUITA, É. L. de. **Patrimônio-territorial ante a patrimonialização global em Assunção – Paraguai**. 2019. 249 f., il. Dissertação (Mestrado em Geografia)—Universidade de Brasília, Brasília, 2019. Disponível em: < <https://repositorio.unb.br/handle/10482/37887>>. Acesso em: 16 fev. 2021.

MESQUITA, E. Território usado e lógicas patrimoniais no Paraguai. **PatryTer**, [S. l.], v. 3, n. 6, p. 167–184, 2020. DOI: 10.26512/patryter.v3i6.32283. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/patryter/article/view/32283>. Acesso em: 9 nov. 2021.

MIGNOLO, W. D. **Histórias Locais / Projetos Globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**, UFMG, Belo Horizonte, 2003, p. 505.

MIGNOLO, W. D. **La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial**, Gedisa, Barcelona, 2007, p. 248

MIGNOLO, W. **Desobediência epistêmica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2010.

MILTON, H. Visões E Versões Da História: Cristóvão Colombo Na Ficção Hispano-Americana. **Letras**, 0(35), 2007, p. 13-29. DOI: <https://doi.org/10.5902/2176148511951>. Acesso em: 27 fev. 2021.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Acordo judicial: 2009.34.00.038240-0 (ação civil pública)**. Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/regiao1/sala-de-imprensa/noticias-r1/acordo-proposto-pelo-mpf-reconhece-terra-indigena-santuario-sagrado-dos-pajes-no-setor-noroeste>>. Acesso em: 01 nov. 2021.

MONTE-MÓR, R. L. As teorias urbanas e o planejamento urbano no Brasil. In: DINIZ, C.C.; CROCCO, M. B. (orgs.). **Economia regional e urbana: Contribuições teóricas recentes**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 61-85. Disponível em: <[https://www.academia.edu/26051160/AS\\_TEORIAS\\_URBANAS\\_E\\_O\\_PLANEJAMENTO\\_URBANO\\_NO\\_BRASIL](https://www.academia.edu/26051160/AS_TEORIAS_URBANAS_E_O_PLANEJAMENTO_URBANO_NO_BRASIL)>. Acesso em: 29 jul. 2021.

MORAES, A. A dimensão territorial nas formações sociais latinoamericanas. **Revista Do Departamento De Geografia**, 7, p. 81-86. 2011. DOI: <https://doi.org/10.7154/RDG.1994.0007.0006>. Acesso em: 27 fev. 2021.

MORAES, V.; JOBIM, A. C. Brasília, sinfonia da alvorada. III. In: **A chegada dos candangos**, 1961.

MOREIRA, R. A torre, o palimpsesto e a expropriação: olhando tricart, ab` saber e quaini pelos olhos da totalidade homem-meio. **ENTRE-LUGAR**, [S.l.], v. 10, n. 19, p. 15-37, jul. 2019. ISSN 2177-7829. Disponível em: <<https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/entre-lugar/article/view/10011>>. Acesso em: 07 ago. 2021.

MOYA PONS, F. **Manual de Historia Dominicana**. Santiago, República Dominicana: Universidad Católica Madre y Maestra, 1978, p. 666.

MUNDURUKU, D. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura: o reencontro da memória. In: DORRICO, J.; DANNER, L. F.; CORREIA, H. S.; DANNER, F. (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 424.

NEVES, E. G. Uma rede de fios milenares: um esboço da história antiga do Rio Negro. In: Herrero, M., & Fernandes, U. (Eds.). **Baré: Povo do rio (Edição bilíngue)**. Edições Sesc. 2015, p. 628.

NOVAES, S. C. **Habitções indígenas**. – São Paulo: H126 Nobel: Ed. da Universidade de São Paulo, 1983, p. 196.

OLIVEIRA, D. de. Memorial dos Povos Indígenas – História. **Secretaria de estado de cultura e economia criativa**, s/a. Disponível em: <[Memorial dos Povos Indígenas – SECRETARIA DE ESTADO DE CULTURA E ECONOMIA CRIATIVA](#)>. Acesso em: 01 nov. 2021.

OLIVEIRA, J. E.; PEREIRA, L. 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, Mato Grosso do Sul, 2011, p. 1 – 49.

OLIVEIRA, J. P. de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003>. Acesso em: 05 fev. 2021.

OLIVEIRA, J. P.; LEITE, J. C. F. Atlas das Terras Indígenas do Nordeste. **PETI/Museu Nacional**. Dezembro, 1993, p. 80. Disponível em: <https://jpoantropologia.com.br/pt/terras-indigenas/>. Acesso em: 05 fev. 2021.

OLIVEIRA, P. C. **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, R. F. de. **De aldeamento jesuítico a periferia metropolitana: Carapicuíba/SP como rugosidade patrimonial**. 2016. xiii, 378 f., il. Tese (Doutorado em Geografia)—Universidade de Brasília, Brasília, 2016. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/22768>. Acesso em: 16 fev. 2021.

ORLANDI, A. P. Sempre estivemos em guerra – Ailton Krenak. **Brasilien**, 2020. Disponível em: ["Sempre estivemos em guerra" - Goethe-Institut Brasilien](https://www.goethe-institut.de/pt-br/veroeffentlichungen/sempre-estivemos-em-guerra). Acesso em: 6 jul. 2021.

ORTEGA VALCÁRCCEL, J. El patrimonio territorial: el territorio como recurso cultural y económico. **Ciudades**, 4(1), p. 33-48, 1998. DOI: <https://doi.org/10.24197/ciudades.04.1998.31-48>. Acesso em: 21 mar. 2021.

PAVIANI, A. Brasília, a metrópole em crise: ensaios sobre a urbanização. 2. Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010, p. 168.

PAVIANI, A. Geografia urbana do Distrito Federal: evolução e tendências. *Revista Espaço e Geografia*, v. 10, n. 1, 2007. p. 1-22. Disponível em: <http://www.lsie.unb.br/espacoegeografia/index.php/espacoegeografia/article/view/61/60>. Acesso em: 26 ago. 2021.

PERES, S. C. O arrendamento como uma forma de mediação de conflitos agrários: o SPI e os Fulni-ô de Águas Belas. **Política indigenista: Leste e Nordeste brasileiros**, 2000, 67-71. Disponível em: [http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Livros/Politica-indigenista-leste-e-nordeste-brasileiros/Politica Indigenista Leste e Nordeste Brasileiros.pdf](http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Livros/Politica-indigenista-leste-e-nordeste-brasileiros/Politica_Indigenista_Leste_e_Nordeste_Brasileiros.pdf). Acesso em: 05 fev. 2021.

PERES, S. Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-67). In: **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. João Pacheco de Oliveira (org.). 2ª ed. Contra Capa Livraria/LACED, 2004, p. 43 - 93. Disponível em: <http://jpoantropologia.com.br/pt/wp-content/uploads/2021/02/JPOC-a-viagem-de-volta.pdf>. Acesso em: 05 fev. 2021.

PINTO, E. **Etnologia brasileira: Fulniô – os últimos tapuias**. Biblioteca Pedagógica Brasileira, Série 5ª; Brasiliana, 285. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

Disponível em: <<https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/57/1/285%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf>>. Acesso em: 05 fev. 2021.

PIRES, M. I. da C. **Resistência indígena nos sertões nordestinos no pós-conquista territorial: legislação, conflito e negociação nas vilas pombalinas 1757-1823**. 2004. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004. Disponível em: <<https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/7456>>. Acesso em: 05 fev. 2021.

Plano de Gestão Ambiental de Implantação (PGAI). Manual Ambiental de Construção, Licença de Instalação, Manual de Sustentabilidade. **TERRACAP**, 2009, p. 1-74. Disponível em: <<https://www.terracap.df.gov.br/index.php/sem-categoria/90-pgai>>. Acesso em: 20 out. 2021.

POPOLO, F. Del (ed.), **Los pueblos indígenas en América (Abya Yala): desafíos para la igualdad en la diversidad**, Libros de la CEPAL, N° 151 (LC/PUB.2017/26), Santiago, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2017. Disponível em: <<https://repositorio.cepal.org/handle/11362/43187>>. Acesso em: Acesso em: 16 fev. 2021.

PORTO-GONÇALVES, C. W. **A reinvenção dos territórios na América Latina/Abya Yala**. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestros tempos. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2012, p. 95.

PORTO-GONÇALVES, C. W. **Geografando nos varadouros do mundo**, Ed. IBAMA, Brasília, 2004 [1998].

PORTO-GONÇALVES, C. W.; QUENTAL, P. A. Colonialidade do poder e os desafios da integração regional na América Latina. **Polis**. 31, p. 1-33, 2012. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/polis/3749>>. Acesso em: 27 fev. 2021.

QUEIROZ, P.; MAIA, B. Território usado, saúde indígena e Covid-19 no Brasil. **PatryTer**, [S. l.], v. 4, n. 8, p. 60–79, 2021. DOI: 10.26512/patryter.v4i8.35493. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/patryter/article/view/35493>>. Acesso em: 6 nov. 2021.

QUIJANO, A. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. **Journal of World-Systems Research**, v. 6, n. 2, p. 342-386, 26 Aug. 2000. DOI: <https://doi.org/10.5195/jwsr.2000.228>. Acesso em: 16 fev. 2021.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Ed.). **A colonialidade do saber eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

QUIJANO, A. Notas sobre o conceito de marginalidade social. En: L. PEREIRA (Dir.). **Populações “Marginais”**. pp. 13-71. Duas Cidades. São Paulo, Brasil, 1978.

QUINTERO, J. A. W. **Fazer comunidade: notas sobre território e territorialidade a partir do sentipensar indígena na bacia do Lago de Maracaibo**, Venezuela. Porto Alegre: Deriva, 2019.

RELATÓRIO DO PLANO PILOTO DE BRASÍLIA / elaborado por ArPDF, CODEPLAN, DePHA. – Brasília: GDF, 1991, p. 76.

RIBEIRO, D. **Falando dos índios**/Darcy Ribeiro; [apresentação Eric Nepomuceno]. – Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro; Brasília, DF: Editora UnB, 2010, p. 115.

RIBEIRO, D. Introdução: As teorias do atraso e do progresso. In: **As Américas e a civilização. Processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 16 – 43.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 3. Ed. São Paulo: Global, 2015, p. 358.

RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno** / Darcy Ribeiro. – 7. Ed. – São Paulo: Global, 2017, p. 448.

RIBEIRO, L. C. de Q. Metrôpoles Brasileiras: diversificação, concentração e dispersão. **Revista Paraense de Desenvolvimento**, Curitiba, nº 120, p. 177-207, jan./jun. 2011. Disponível em: <<https://www.observatoriodasmetrolopes.net.br/metrolopes-brasileiras-concentracao-e-dispersao/>>. Acesso em: 30 set. 2019.

RIVET, P. La langue andakí. **Journal de la Société des Américanistes**, 16: 99-110, 1924. DOI: <https://doi.org/10.3406/jsa.1924.3760>. Acesso em: 16 fev. 2021.

RODRIGUES, A. D. Línguas indígenas: 500 anos de descobertas e perdas. **DELTA: Documentação e Estudos em Linguística Teórica e Aplicada**, (9) 1, 1993. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/delta/article/view/45596>>. Acesso em: 16 fev. 2021.

RODRIGUES, A. M. La hegemonía del pensamiento neoliberal y el desarrollo sustentable. **Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales**. [En línea]. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de noviembre de 2012, vol. XVI, nº 418 (60). Disponível em: <<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-418/sn-418-60.htm>>. Acesso em: 20 out. 2021.

RODRIGUES, A. M. Problemática Ambiental = agenda política: espaço, território, classes sociais. **Boletim Paulista de Geografia**, São Paulo, n. 83, p. 91-109, 2005. Disponível em: <<https://publicacoes.agb.org.br/index.php/boletim-paulista/article/view/763/644>>. Acesso em: 20 out. 2021.

RODRÍGUEZ, A. D. Activación de un patrimonio-territorial mexicano, el amaranto en Santiago Tulyehualco, México. **PatryTer**, [S. l.], v. 3, n. 6, p. 96–108, 2020. DOI: 10.26512/patryter.v3i6.26642. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/patryter/article/view/26642>>. Acesso em: 6 jul. 2021.

ROMERO, J. L. El ciclo de las fundaciones. In: **Latinoamérica. Las ciudades y las ideas**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007, p. 45 – 68. Disponível em: <[http://www.iunma.edu.ar/doc/MB/lic\\_historia\\_mat\\_bibliografico/Historia%20Latinoamericana%20II/Unidad%204/Romero-Jose-Luis-Latinoamerica-Las-Ciudades-y-Las-Ideas-FINAL.pdf](http://www.iunma.edu.ar/doc/MB/lic_historia_mat_bibliografico/Historia%20Latinoamericana%20II/Unidad%204/Romero-Jose-Luis-Latinoamerica-Las-Ciudades-y-Las-Ideas-FINAL.pdf)>. Acesso em: 05 fev. 2021.

RÚBIO-SCHARAGE, R. **Espacialidade mineratória na América Latina: ser minerador no Brasil (Mariana) e na Bolívia (Potosí)**. 2019. 232 f., il. Tese (Doutorado em Geografia)—Universidade de Brasília, Brasília, 2019. Disponível em: <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/37997>>. Acesso em: 16 fev. 2021.

RÚBIO-SHRAGE, R. Métodos, conceitos e noções aplicadas aos estudos da América Latina - uma década do Gecipa / UnB . **PatryTer**, [S. l.], v. 3, n. 6, p. 135–149, 2020. DOI: 10.26512/patryter.v3i6.32428. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/patryter/article/view/32428>. Acesso em: 9 nov. 2021.

RUIZ RIVERA, J. B. La mita en los siglos XVI y XVII. **Temas americanistas**, 7, p. 1-20. Universidad de Sevilla. 1990. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11441/12206>>. Acesso em: 27 fev. 2021.

SANTANA, R. Santuário dos Pajés é invadido no Distrito Federal. **Conselho Indigenista Missionário (CIMI)**, 2011. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2011/08/32484/>>. Acesso em: 6 nov. 2021.

SANTOS, D de los; PEGUERO, V. **Visión cultural en la Española del siglo XVI**. 1976.

SANTOS, M. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção** / Milton Santos. - 4. ed. 2. reimpr. - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006, p. 259.

SANTOS, M. **A urbanização brasileira**. 5. Ed. 4. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, p. 176.

SANTOS, M. **A urbanização desigual: A especificidade do fenômeno urbano em países subdesenvolvidos**. 3. Ed. 1. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012, p. 144.

SANTOS, M. **Da totalidade ao lugar**. 1. Ed. 3.reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014, p. 176.

SANTOS, M. **Ensaio sobre a urbanização latino-americana**. 2. ed., 1. reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007, p. 200.

SANTOS, M. **Espaço e método**. 5. ed., 2. reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014, p. 120.

SANTOS, M. **Manual de geografia urbana**. 3. ed., 1. reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012b, p. 232.

SANTOS, M. **O espaço dividido: os dois circuitos da economia urbana dos países subdesenvolvidos**. 2. ed. 2. reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018b, p. 440.

SANTOS, M. O retorno do território. In Santos, M. et al. (Org.). **Território: globalização e fragmentação**. São Paulo: Anpur/Hucitec, 1994, p. 15 – 20.

SANTOS, M. **Por uma geografia nova: da crítica da geografia a uma geografia crítica**. 6. Ed., 2. reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012, p. 285.

SANTOS, M. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 6. Ed. – Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 174.

SANTOS, M. **Técnica, espaço, tempo: globalização e meio técnico-científico informacional**. 5. Ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 176.

SANTOS, M.; SILVEIRA, M. **O Brasil: território e sociedade no início do século XXI** / Milton Santos, María Laura Silveira. 12. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 473.

SAPPER, K. - Handbook of American Indians, Smithsonian Institute, 1924. p. 586.

SARTRE, J. **Questão de método**. Rio de Janeiro, DP&A, 2002.

SCARLATO, F. C; COSTA, E. B. da. A natureza do urbano. **Confins**, (30), 1-22. 2017. DOI: 10.4000/confins.11676. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/confins/11676>>. Acesso em: 10 Mar. 2021.

SCHRÖDER, P. Terra e território Fulni-ô: Uma história inacabada. In: **Cultura, identidade e território no nordeste indígena: os Fulni-ô**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2011, p. 15 – 63. Disponível em: <[http://etnolinguistica.wdfiles.com/local-files/biblio%3Aschroder-2012-fulnio/Schroder\\_org\\_2012\\_Cultura\\_identidade\\_territorio\\_no\\_Nordeste\\_ind%C3%ADg%20ena.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local-files/biblio%3Aschroder-2012-fulnio/Schroder_org_2012_Cultura_identidade_territorio_no_Nordeste_ind%C3%ADg%20ena.pdf)>. Acesso em: 05 fev. 2021.

SEABRA, J. A. Bartolomeu Dias: o Capitão do Fim. **Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época: Actas Volume IV Sociedade, cultura e mentalidades na época do cancionero geral**; s/p. Porto: Universidade do Porto. 2014. Disponível em: <<https://repositorioaberto.up.pt/bitstream/10216/20861/2/jaugustoseabracongressoIV000087194.pdf>>. Acesso em: 27 fev. 2021.

SEABRA, O. C. de L. Os embates entre as questões ambientais e sociais no urbano. In: **Dilemas Urbanos: novas abordagens sobre a cidade** / Amalia Lemos (org.). Editora: Contexto, 2003, p. 308 – 322.

SEMO, E. **Historia del Capitalismo en México: Los Orígenes: 1521-1763**. México: Ediciones Era, 1975, p. 281.

SILVA, J.; QUEIROZ, P. Território usado, patrimônio-territorial e urbanização do Distrito Federal, Brasil - Candangolândia. **PatryTer**, [S. l.], v. 3, n. 6, p. 251–265, 2020. DOI: 10.26512/patryter.v3i6.32290. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/patryter/article/view/32290>>. Acesso em: 6 nov. 2021.

SMITH, N. **Desenvolvimento desigual: natureza, capital e a produção do espaço**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988, p. 250.

SOUSA, L. A. de. **Monumento e ativação popular do espaço público latino-americano: Cuba e Brasil**. 2020. 196 f., il. Dissertação (Mestrado em Geografia)— Universidade de Brasília, Brasília, 2020. Disponível em: <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/38939>>. Acesso em: 16 fev. 2021.

SOUZA, E. R. Literatura indígena e direitos autorais. In: DORRICO, J.; DANNER, L. F.; CORREIA, H. S.; DANNER, F. (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 424.

SPINDEN, H. J. The Population of Ancient America. **Geographical Review**, vol. 18, no. 4, 1928, pp. 641–660. Disponível em: <[www.jstor.org/stable/207952](http://www.jstor.org/stable/207952)>. Acesso em: 16 fev. 2021.

STEWART, J. H. A população nativa da América do Sul. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, [S. l.], n. 10, p. 303-315, 2000. DOI: 10.11606/issn.2448-1750.revmae.2000.109394. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/109394>>. Acesso em: 16 fev. 2021.

SUESS, P. (ed.). **La conquista espiritual de la América espanhola: 200 documentos-siglos XVI**. Editorial Abya Yala, 2002. p. 511.

TUKANO, D. TV Cultura: Daiara Tukano. **YouTube**, 26/10/2021. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=S3\\_nHOchwro&t=2535s](https://www.youtube.com/watch?v=S3_nHOchwro&t=2535s)>. Acesso em: 28 out. 2021.

VERAS, A. T. de R.; SANTOS, E. R.; LEAL, R. S. . . Geograficidade e vulnerabilidades na Amazônia ribeirinha, comunidade Xixuaú, Roraima, Brasil. **PatryTer**, [S. l.], v. 3, n. 6, p. 109–120, 2020. DOI: 10.26512/patryter.v3i6.28919. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/patryter/article/view/28919>>. Acesso em: 6 jul. 2021.

VIANNA, M. de C. **Aspectos sócio-econômicos e sanitários dos Fulni-ô de Águas Belas (Pernambuco)**. Recife, SUDENE, Div. Documentação, 1966, p. 40.

VIEZZER, M. **Abya Yala, genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários do atual continente americano** | Moema Viezzer e Marcelo Grondin - Rio de Janeiro: Bambual Editora, 2020, p. 242.

ZIBECHI, R. **Territórios em resistência: cartografia política das periferias urbanas latino-americana**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2015, p. 176.

## ANEXOS

## ANEXO 01



**Universidade de Brasília – UnB**  
**Departamento de Geografia/ICH/PPG-GEA**  
**Campus Universitário Darcy Ribeiro, Asa Norte – CEP 70910-900 – Brasília – DF, Brasil**

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE**

Convidamos o (a) senhor (a) a participar do projeto de pesquisa “Patrimônio-territorial indígena na urbanização de Brasília e no Santuário Sagrado dos Pajés. Contexto latino-americano” sob responsabilidade do pesquisador PEDRO THOMÉ QUINTÃO QUEIROZ. O projeto é desenvolvido no âmbito do Mestrado em Geografia da Universidade de Brasília, no qual identificamos e analisamos o patrimônio-territorial indígena em Brasília. Assim, gostaria de consultá-lo/a sobre seu interesse e disponibilidade de cooperar com a pesquisa.

Objetivo da pesquisa é identificar e analisar o patrimônio-territorial indígena em Brasília, de forma a apreender elementos de resistência imanentes ao fenômeno urbano-metropolitano da capital Federal, desde o contexto territorial indígena local.

O (a) Senhor (a) receberá todos os esclarecimentos necessários antes, durante e após a finalização da pesquisa, lhe assegurando que o seu nome e etnia não serão divulgados, sendo mantido o mais rigoroso sigilo mediante a omissão total de informações que permitam identificá-lo (a), a não ser que opte para que as informações citadas apareçam no trabalho.

A coleta de dados será realizada por meio de *entrevista semiestruturada*, de forma que as informações e dados obtidos ficarão sob a guarda do pesquisador responsável pela pesquisa. É para este procedimento que o (a) senhor (a) está sendo convidado (a) a participar. Como medidas de proteção a possíveis riscos, informa-se que a pesquisa poderá ser suspensa a qualquer momento, desde que: i) seja solicitado pela comunidade indígena em estudo; ii) a pesquisa em desenvolvimento estimule a geração de conflitos dentro ou fora da comunidade; iii) e/ou ocorra a violação e desrespeito as formas de organização e sobrevivência da comunidade indígena.

Sua participação é voluntária e livre de qualquer remuneração ou benefício. O (a) senhor (a) é livre para recusar-se a participar, retirar seu consentimento ou interromper sua participação a qualquer momento. A recusa em participar não irá acarretar qualquer penalidade ou perda de benefícios.

Os resultados da pesquisa serão divulgados na Universidade de Brasília- UnB podendo ser publicado em meio científico posteriormente. Os dados e materiais serão utilizados somente para esta pesquisa e ficarão sob a guarda da pesquisadora por um período de cinco (5) anos, logo após serão destruídos.

Se o (a) senhor (a) tiver qualquer dúvida em relação à pesquisa, por favor telefone para: Pedro Thomé Quintão Queiroz (61) 9 9933-9081, ou pelo e-mail [pedrothq@hotmail.com](mailto:pedrothq@hotmail.com).

Caso concorde em participar, pedimos que assine este documento que foi elaborado em duas vias, uma ficará com a pesquisadora responsável e a outra com o (a) senhor (a).

DESEJA TER SEU NOME PUBLICADO NO TRABALHO ? ( ) SIM ( ) NÃO

AUTORIZA O USO DE SUA IMAGEM NO TRABALHO ? ( ) SIM ( ) NÃO

AUTORIZA A GRAVAÇÃO EM ÁUDIO E/OU VÍDEO ? ( ) SIM ( ) NÃO

---

Assinatura do/da participante

---

Assinatura do pesquisador

Brasília, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_

## ANEXO 02



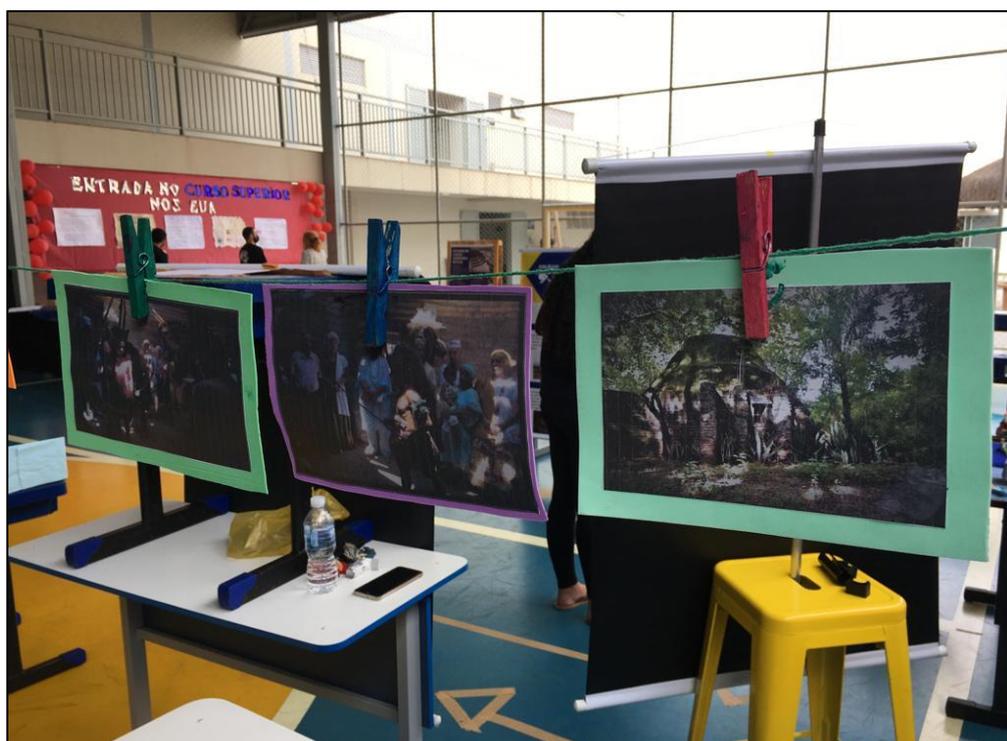
Universidade de Brasília – UnB  
 Departamento de Geografia/ICH/PPG-GEA  
 Campus Universitário Darcy Ribeiro, Asa Norte – CEP 70910-900 – Brasília – DF, Brasil

**ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA APLICADA AO TERRITÓRIO  
 INDÍGENA SANTUÁRIO SAGRADO DOS PAJÉS**

<p>1. DADOS BÁSICOS DO (A) ENTREVISTADO (A)</p> <p>A. Qual é o seu nome completo?</p> <p>B. Qual é a sua idade? (Data de nascimento)</p> <p>C. Qual a sua filiação?</p> <p>D. Qual a sua naturalidade? (Onde nasceu) (Se não é natural de Brasília, quais razões lhe trouxeram para cá?)</p> <p>E. A quanto tempo vive na comunidade/território indígena?</p>
<p>2. HISTÓRIA DO LOCAL E RELAÇÃO COM O LUGAR – Apreensões quanto ao pertencimento, solidariedade, vivência em comunidade.</p> <p>A. Fale um pouco história do local</p> <p>B. Fale a respeito do vínculo com o lugar, com o território</p> <p>C. Por que habitar no território Indígena Santuário Sagrado dos Pajés?</p> <p>D. Quais atividades, produtivas ou não, são realizadas na comunidade? Qual a importância delas?</p>
<p>3. IDENTIFICANDO O PATRIMÔNIO-TERRITORIAL INDÍGENA</p> <p>A. Há ou já houve a realização de celebrações/festas/rituais/ou práticas sagradas na comunidade?</p> <p>B. Além do português, são faladas outras línguas na comunidade?</p> <p>C. Quais elementos, sagrados, ancestrais ou mesmo do cotidiano que remetem a memória e a cultura indígena? Se houver, seria possível falar sobre?</p> <p>D. A migração para Brasília resultou na perda ou na interrupção de alguma prática originária? (Em caso negativo ou resposta parcial: como a)</p> <p>E. A despeito da migração, são estabelecidas relações com o local/território de origem?</p> <p>F. Na comunidade existem locais específicos para a realização de alguma celebração ou que possuam caráter sagrado/ancestral? (Em caso afirmativo: qual a importância destes locais para a comunidade? Em caso negativo: há previsão ou ações em realização para a materialização de algum?)</p>
<p>4. O TERRITÓRIO INDÍGENA SANTUÁRIO DOS PAJÉS FRENTE AO BAIRRO NOROESTE (APREENSÃO DOS RISCOS AO TERRITÓRIO)</p> <p>A. Quais são os principais riscos que afetam a comunidade? (Já resultaram em alguma ocorrência de violência física? Já resultaram em destruição/ataque a algum elemento ou local sagrado na comunidade? Há relação entre esses riscos e o bairro Noroeste?)</p> <p>B. Na comunidade há algum elemento cultural ou ancestral e sagrado que seja considerado como resistência territorial? (Em caso afirmativo: Qual a importância que eles representam a comunidade?)</p> <p>C. A presença do bairro Noroeste afeta ou afetou a realização de alguma prática religiosa ou cultural na comunidade?</p>

## ANEXO 03

## Feira Cultural com estudantes de ensino fundamental e médio.



Fonte: acervo próprio (2021)