

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

CLAYTON MARIO OLIVEIRA RAMOS
(Awamirim Tupinambá)

Por que o Santuário Pajé Santxiê Tapuya Não Se Move?

Rotas de fuga: indígenas e candangos no Altiplano de Brasília (1957 – 2024)

BRASÍLIA-DF
2024

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

CLAYTON MARIO OLIVEIRA RAMOS
(Awamirim Tupinambá)

Por que o Santuário Pajé Santxiê Tapuya Não Se Move?

Rotas de fuga: indígenas e candangos no Altiplano de Brasília (1957 – 2024)

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília – UnB, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Stephen Grant Baines

BRASÍLIA-DF

2024

Banca Examinadora:

Prof. Stephen Grant Baines - (Presidente) - PPGAS/UnB

Prof. Sidnei Peres - UFF (Examinador externo-suplente)

Prof. Tonico Benites Kaiowá- UEMS (Examinador externo)

Prof. Gersem Luciano Baniwa - PPGAS/UnB (Examinador interno)

“Haverá uma grande escuridão no céu, eles, os karaíba não sabem o que estão fazendo quando destroem o cerrado, as matas, as florestas, a vida e os filhos da terra...os espíritos e os donos dos lugares ficam sem sua morada e vão atacar o homem branco nas cidades, defendemos a mãe terra não apenas para nós, os seus guardiões, pero para toda a humanidade....”

(Santxiê Tapuya)

“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”

(Santxiê Tapuya)

“As fogueiras sagradas estão acesas para sempre, e o pajé acompanha essa jornada com mais força e luz”

In memoriam - Santxiê Tapuya (1956 – 2014)

RESUMO

Com a convocatória nacional feita pelo presidente Juscelino Kubitschek dos trabalhadores do interior do país para a construção da nova capital, Brasília, em 1957, se somaram também *indígenas candangos* Tapuya de Pernambuco que passaram a ocupar uma área de cerrado em parte da antiga Fazenda Bananal para a manifestação de seus cultos, rezas, espiritualidades tradicionais longe da visibilidade dos canteiros de obra - sítio a partir do qual se configurou a comunidade indígena do Santuário dos Pajés, liderada pelo Pajé Santxiê Tapuya. Desde esse marco histórico inicial, a comunidade indígena Santuário Pajé Santxiê se estabeleceu no atual território no Setor Noroeste, do Plano Piloto de Brasília, conhecido como Santuário dos Pajés, desencadeando um processo de territorialização a partir de suas formas tradicionais de uso e ocupação ancorados em saberes tradicionais, cosmológicos e espirituais. No início desse século com as pressões e ameaças de retirada da comunidade indígena de seu território para implantação do projeto de expansão urbana, Setor Noroeste, a comunidade lançou-se num processo de reivindicação e de luta através do movimento indígena do Santuário Sagrado dos Pajés (*O Santuário dos Pajés Não Se Move!*). Hoje o território indígena foi reconhecido como *terra tradicionalmente ocupada* conforme o Artigo 231 da Constituição Federal e encontra-se em fase de demarcação pela Justiça Federal desde o mês de setembro de 2019, depois de um largo e dramático processo de judicialização e conflitos interétnicos no âmbito do Estado.

Palavras-chave: Indígenas candangos, Brasília, Santuário dos Pajés, Estado, terra tradicionalmente ocupada.

ABSTRACT

With the national call made by President Juscelino Kubitschek for workers from the interior of the country to build the new capital, Brasília, in 1957, Tapuya indigenous Candangos from Pernambuco also joined in and began to occupy a cerrado area in part of the old Bananal Farm to the manifestation of their cults, prayers, traditional spiritualities away from the visibility of construction sites - the site from which the indigenous community of the Santuário dos Pajés was formed, led by the Pajé Santxiê Tapuya. Since this initial historical milestone, the indigenous community Santuário Pajé Santxiê has established itself in the current territory in the Northwest Sector, of the Plano Piloto de Brasília, known as Santuário dos Pajés, triggering a process of territorialization based on its traditional forms of use and occupation anchored in traditional, cosmological and spiritual knowledge. At the beginning of this century, with pressure and threats to remove the indigenous community from its territory to implement the urban expansion project, Setor Noroeste, the community launched a process of demand and struggle through the indigenous movement of the Santuário Sagrado dos Pajés (Santuário Sagrado dos Pajés) (The Shrine of the Shamans Doesn't Move!). Today, indigenous territory has been recognized as traditionally occupied land in accordance with Article 231 of the Federal Constitution and has been in the demarcation phase by the Federal Court since September 2019, after a long and dramatic process of judicialization and interethnic conflicts within the scope of State.

Keys-words: Tapuya indigenous Candangos, Brasília, The Shrine of the Shamans, State, traditionally occupied land.

SUMÁRIO

Introdução	9
Capítulo 1 - Quadro sócio-histórico geral	13
1.1. Pajés candangos na história de ocupação do Santuário dos Pajés na construção de Brasília	13
Capítulo 2 - Etnogênese e territorialização indígena do Santuário dos Pajés em Brasília.....	42
2.1 Território étnico e o espaço urbano de Brasília	42
2.2 Etnogêneses e o processo social de produção do território etnoreligioso do Santuário dos Pajés	67
Capítulo 3 – O cosmos religioso ritual e sentidos e práticas territoriais do Santuário dos Pajés.....	76
3.1 Santuário Sagrado dos Pajés – terras de espíritos, encantados, donos do mato, e de conexões cósmicas (a moderna tradição indígena em Brasília)	76
3.2 Santuário dos Pajés: Morada do Sol e da Lua, onde a vida continua (Centro Cerimonial e Espiritual Indígena).....	97
Conclusão	114
Anexos	117
BIBLIOGRAFIA	121

Introdução

Com a convocatória nacional feita pelo presidente Juscelino Kubitschek dos trabalhadores do interior do país para a construção da nova capital, Brasília, em 1957, se somaram também indígenas candangos Tapuya de Pernambuco que passaram a ocupar uma área de cerrado em parte da antiga Fazenda Bananal para a manifestação de seus cultos, rezas, espiritualidades e cultura tradicionais longe da visibilidade dos canteiros de obra e dos acampamentos das construtoras - sítio a partir do qual se originou e configurou a comunidade indígena do Santuário dos Pajés, liderada pelo Pajé Santxiê Tapuya.

Desde esse marco histórico inicial, a autodenominada **comunidade indígena Santuário Pajé Santxiê (Santuário dos Pajés)** se estabeleceu no atual território no setor noroeste do Plano Piloto, conhecido como Santuário dos Pajés, desencadeando um processo de territorialização a partir de suas formas tradicionais de uso e ocupação ancorados em saberes tradicionais, etnoambientais, cosmológicos e espirituais, tornando-se também uma referência espiritual e cultural de acolhimento das religiosidades indígenas na capital do Brasil.

Com o processo de redemocratização nos anos de 1980, nossa Liderança Santxiê Tapuya apresentou junto a Funai pedido de regularização fundiária e de reconhecimento do território etnoreligioso do Santuário dos Pajés que seguiu sem resposta até em 2002 quando se deu início a realização dos Estudos de Impacto Ambiental (EIA RIMA) do projeto de expansão urbana conhecida como Setor Noroeste pela TERRACAP que desconsiderou a presença indígena do Santuário dos Pajés, em desacordo com a legislação - Artigo 231 da Constituição Federal, contrariando a proteção dos direitos territoriais indígenas.

Em 2003 após reiteradas reivindicações da comunidade indígena do Santuário dos Pajés, encabeçadas pelo nosso Pajés Santxiê Tapuya, a Funai determinou o primeiro levantamento antropológico da terra indígena do Santuário dos Pajés que no entanto seguiu sem prosseguimento para o seu reconhecimento.

A partir do ano de 2006/2007 com as pressões e ameaças de retirada da comunidade indígena de seu território, a comunidade indígena lança-se em novo de processo de reivindicação e de luta etnopolítica através do movimento indígena do Santuário Sagrado dos Pajés (*!O Santuário dos Pajés Não Se Move!*), orientado e dirigido pela Liderança Santxiê Tapuya e de articulação com os movimentos sociais do Distrito Federal para apoiar a luta pelo reconhecimento dos direitos territoriais da comunidade indígena do Santuário dos Pajés e pela Identificação e Demarcação da Terra Indígena.

A comunidade indígena do Santuário dos Pajés então promove a autodemarcação do território indígena Santuário dos Pajés e procura junto ao Ministério Público Federal a defesa de seus direitos constitucionais as terras tradicionalmente ocupadas obstacularizadas pelas forças políticas e econômicas em torno dos conglomerados de empreiteiras e das empresas imobiliárias do Distrito Federal.

A comunidade vive então durante 12 anos (2006/2018) pressões diretas, ameaças de morte, atentados, violências, ações paramilitares de milícias, que culminaram em inúmeros acontecimentos de conflitos diretos com os aparatos do poder econômico e político e as forças policiais que tentaram expulsar a comunidade indígena e conquistar a força projeções de edifícios do setor noroeste, vendidos dentro da Terra Indígena reivindicada, além do enorme sofrimento psicológico e espiritual impingido contra a comunidade indígena deixando sequelas até o presente, tendo que assistir tragicamente a morte do Pajé Santxiê Tapuya - nesse cenário de terror e pânico de sistemático acossamento físico e psicológico contra seus membros - após a sentença de mérito proferida pela Justiça Federal do Distrito Federal no ano de 2014 que reconheceu o Santuário dos Pajés como terra tradicionalmente ocupada nos moldes do Artigo 231 da Constituição Federal.

Atualmente o território indígena foi reconhecido como **terra tradicionalmente ocupada** nos moldes do **Artigo 231 da Constituição Federal** e encontra-se em fase de demarcação e delimitação pela Justiça Federal do Distrito Federal e pelo Ministério Público Federal (Procuradoria da República no DF) desde o mês de setembro de 2019, depois de um largo processo de judicialização e conflitos que por fim teve uma solução justa e verdadeira pelo reconhecimento territorial, histórico, sociocultural, ambiental da presença indígena da Comunidade Indígena do Santuário dos Pajés pelas agências poder público e do Estado brasileiro envolvidos, como a Funai, a Terracap, o IBRAM e o Governo do Distrito Federal, consolidando no espaço urbano do Plano Piloto a presença indígena histórica e pioneira do Santuário dos Pajés, e incorporando a diversidade cultural indígena e seus valores éticos, espirituais, etnoambientais tradicionais aportados pela comunidade indígena do Santuário dos Pajés ao patrimônio cultural, histórico e social de Brasília.

O Santuário dos Pajés nasceu junto com a nova capital e dela sempre fez parte a despeito da histórica invisibilidade, preconceito e discriminação que todavia com a demarcação e o reconhecimento da Terra Indígena se esforça para virar essa página de negação da comunidade indígena do Santuário dos Pajés da história da capital e que se esforça por sinalizar para o convívio interétnico e intercultural respeitoso e solidário com base no reconhecimento pleno da cidadania indígena e para o reconhecimento das diferenças dos modos de ser e viver indígenas

na capital - todavia não isento de contradições, discriminações e racismo que ainda persiste contra a presença indígena do Santuário dos Pajés em Brasília.

O espaço urbano do Plano Piloto de Brasília - ícone da arquitetura modernista de Lúcio Costa e Oscar Niemeyer - se indianizou e se diversificou com a presença indígena do Santuário dos Pajés e a pertinente luta da comunidade indígena sob liderança do Pajé Santxiê Tapuya pela permanência no local (*!O Santuário dos Pajés Não Se Move!* mote que mobilizou estudantes e apoiadores da causa) e com o apoio da sociedade brasiliense e do Distrito Federal.

A importância histórica e simbólica da demarcação da terra indígena Santuário dos Pajés como marco para o estabelecimento de relações interétnicas mais horizontais, mais justas, de convívio e de tolerância étnico-religiosa, e a importância sociocultural e histórica do Santuário dos Pajés nas relações com outros segmentos sociais de Brasília e do DF, impõe uma virada ao longo processo de colonização luso-brasileiro que sempre expulsou nós indígenas, e expropriou nossos territórios e áreas de rotas de fuga, apontando para o cuidado atual e futuro para que se ponha fim a essa história de colonização, saque, expulsão que todavia ainda marca a história de conquista e ocupação desse vasto território indígena que é o Brasil, sobretudo nas áreas urbanas que historicamente cresceram sobre os territórios indígenas e sob as áreas de refúgio religioso e cultural e espiritual.

Ademais importância do território etnoambiental do Santuário dos Pajés no conjunto das paisagens e mosaicos das unidades de conservação de Brasília e do Distrito Federal deve ser levado em consideração no que diz respeito as formas de vida e de ser indígenas culturalmente diferenciados que tem suas cosmologias espirituais e históricas vinculadas a natureza, a mãe terra e a espiritualidade histórica imanente a terra sagrada.

Na vida espiritual indígena nunca “chegamos” aqui no Altiplano de Brasília, sempre estivemos aqui, no entanto a partir de 1957 na condição de operários nossos antepassados e nas décadas seguintes com o **Pajé Santxiê Tapuya** e sua família atualizamos a memória espiritual dessa terra – área histórica de rotas de fugas indígenas, rotas religiosas e área indômita do sertão do Altiplano Indígena, nascedouros e berço das águas, atacada, perseguida e invadida pelos bandeirantes luso-brasileiros vindos de São Paulo para escravizar indígenas e conquistar terras.....Matanças, guerras, confinamentos, desesperos, crise, fomes, doenças que provocaram dor e sofrimentos que ainda se fazem escutar como nos dizem nossos pajés nas rezas e cantorias sagradas.....Por isso o Santuário dos Pajés Não se Vende!! Por isso o Santuário dos Pajés Não Se Move!!

Caminhamos os caminhos dos ancestrais, dos nossos antepassados que construíram Brasília como operários e do nosso tuxaua fundador que se encantou no Santuário dos

Pajés...**Santxiê Tapuya**.... e continuamos e continuaremos a seguir como andarilhos da luz os seus ensinamentos e os caminhos dos espíritos e encantados da mata, dos rios, das serras, e suas marcas e vestígios cósmicos, sopro vital e hálito do sol.

Hoje o Santuário dos Pajés além de abrigar a tradição, os costumes e a cultura da nossa comunidade indígena contemporânea é a morada cósmica dos guerreiros do arco-íris e morada do sol e da lua onde a vida continua.... Andarilhos da Luz no caminho espiritual pela verdade e pela justiça aos nossos povos indígenas!!

Capítulo 1 - Quadro sócio-histórico geral

1.1. Pajés candangos na história de ocupação do Santuário dos Pajés na construção de Brasília

Para uma abordagem adequada dos registros escritos, documentos, dados demográficos, visuais, cronológicos e cartográficos sobre o histórico de ocupação indígena recente em parte da antiga Fazenda Bananal, é necessários fazer alguns apontamentos analíticos de ordem crítica, metodológica e indigenista, e principalmente proceder à contextualização histórica em que tais registros foram gerados, e isso sobretudo porque uma parte significativa da documentação e fontes existentes que comprovam de fato o histórico de ocupação indígena do Santuário dos Pajés em Brasília são produzidas pelo próprio Estado, no âmbito do Governo do Distrito Federal, e está inserida no contexto histórico do grande projeto de construção da nova Capital Federal, Brasília, a partir de 1957.

Nesta mesma época os indígenas Tapuya-Fulni-Ô membros da parentela do pajé Santxiê Tapuya passaram a frequentar, usar e a ocupar a área conhecida como Santuário dos Pajés para manifestação de suas crenças religiosas, práticas rituais, dentre outros modos de uso e ocupação da área, segundo seus usos, costumes e tradições, quando na condição de trabalhadores se deslocavam nos momentos de descanso e lazer dos acampamentos operários para a atual área de ocupação indígena na antiga Fazenda Bananal.

Assim a partir do cruzamento dos registros escritos, documentos, dados visuais, cronológicos, ambientais e demográficos produzidos pelo próprio Estado com a complementação por outras fontes escritas produzidas na época da construção de Brasília, como por exemplo, informações da imprensa, testemunhas da história social da construção da Capital, publicações diversas (teses, monografias, etc.).

Enfim por meio desta pluralidade de fontes torna-se cabal a comprovação da continuidade histórica do processo de ocupação indígena levado a cabo pelos primeiros indígenas Tapuya-Fulni-Ô vinculados a parentela do núcleo familiar do Pajé Santxiê Tapuya e que veio a configurar a atual comunidade indígena do Santuário dos Pajés, desde o ano de 1957 até o tempo presente, verificado ao longo de décadas.

Dessa maneira torna-se possível não apenas uma reconstituição factual dos eventos significativos da presença indígena contemporânea representada pelos “pioneiros” índios candangos Fulni-Ô do Santuário dos Pajés e sua estreita ligação com o processo de ocupação

do próprio Distrito Federal, mas também a reconstituição das circunstâncias sociais e políticas locais verificadas no cotidiano do “território em construção” que foi Brasília (Lins Ribeiro 2008 [1980]) e as situações, conflitos e condições vivenciadas pelos trabalhadores migrantes e as respostas dada aos problemas e condições enfrentadas tanto pelos trabalhadores em geral quanto pelos trabalhadores indígenas Fulni-Ô em específico, incorporados como mão de obra na economia da construção civil como os demais trabalhadores que vieram de diversas partes do país para as frentes de trabalho para a construção de Brasília.

No entanto tais registros escritos, dados, estudos, documentos administrativos devem ser contextualizados social e historicamente, possibilitando dessa maneira um acesso adequado à veracidade do mundo fático, enquanto juízo de fato e não juízo de valor, no que diz respeito ao histórico da ocupação indígena comprovada pelos próprios registros produzidos pelo agente público, o Estado, servindo também como contrapartida que reforça, endossa e complementa a prova oral levantada a partir dos relatos dos indígenas registrados nos estudos e levantamentos da FUNAI, guardando correspondências com a memória indígena da comunidade do Santuário dos Pajés, não obstante, seja a memória social de sociedades tradicionais ágrafas a exemplo dos povos indígenas, uma memória oral, todavia igualmente legítima e relevante como elemento de prova.

Antes de passar para a apresentação dos registros escritos, dados e documentos produzidos pelo próprio Estado sobre o histórico de ocupação indígena na região e o processo de ocupação das imediações urbanas do Plano Piloto, apresentar-se-á primeiramente algumas informações e dados através de duas publicações que se tornaram *clássicos* dos estudos de *antropologia histórica* sobre a construção de Brasília, a saber: “*O Capital da Esperança: a experiência dos trabalhadores na construção de Brasília*”, do antropólogo e professor da Universidade de Brasília, Gustavo Lins Ribeiro, e “*A Cidade Modernista: uma crítica de Brasília e sua utopia*”, do antropólogo estadunidense e professor da Universidade da Califórnia, James Holston, ambos os trabalhos, produzidos no final da década de 70 e início da década de 80, combinam técnicas de levantamento de dados em campo, por meio de entrevistas com muitos *candangos* ainda vivos, com a pesquisa documental em arquivos, principalmente no Arquivo Público do Distrito Federal do Instituto Histórico e Geográfico do Distrito Federal, focando suas análises sobre a migração, os fluxos de trabalhadores, a mobilização da força de trabalho, os conflitos envolvendo a habitação, o lazer e a alimentação, a mobilização dos trabalhadores nos primeiros anos da construção na luta pelo direito à moradia e a atuação do governo e do Estado por meio da Novacap, Codeplan e Terracap*, na resposta aos conflitos sociais subjacentes à construção da capital e ao controle da migração para o Distrito Federal,

revelando como as cidades-satélites do Distrito Federal foram conformadas pelos acampamentos dos trabalhadores migrantes que passaram a ocupar territórios que cresceram ao longo do tempo.

Essas informações serão complementadas com outros registros escritos da imprensa à época, testemunhas da história social da construção da Capital, e publicações diversas. Assim se torna necessário abordar o contexto histórico, social e político do grande projeto de construção da Capital Federal no período do governo de Juscelino Kubitschek (1956-1960), quando se deu a construção e a inauguração de Brasília, e como foi a inserção social dos trabalhadores migrantes nesse processo.

Também como as condições locais vivenciadas no dia a dia das obras pelos trabalhadores migrantes e os problemas e conflitos sociais registrados desde o ano de 1957 quando uma enorme massa de trabalhadores acompanhados de suas famílias ou não se concentravam no “território em construção” que foi Brasília, na medida em que tais condições e circunstâncias estão diretamente relacionadas com o histórico da ocupação por indígenas Tapuya-Fulni-Ô n vinculados a parentela do núcleo familiar do Pajé Santxiê Tapuya das imediações do Plano Piloto e com as vivências, reações, e estratégias dos indígenas Tapuya em tal contexto, sobretudo na primeira década, entre 1957 e 1967.

A migração dos Tapuya-Fulni-Ô, especificamente vinculados a parentela do núcleo familiar do Pajé Santxiê Tapuya, para Brasília deve ser compreendida no contexto de recrutamento nacional de trabalhadores em todo o Brasil para a construção de Brasília no início de 1957. Notadamente a preferência pelos trabalhadores migrantes do Nordeste apresentava o atrativo favorável de ser uma mão de obra barata, já mobilizada em outras frentes de trabalho na região nordeste. A política agressiva do Instituto Nacional de Imigração e Colonização-INIC, da Novacap e das firmas particulares para cumprir os prazos estabelecidos para construção da nova Capital em três anos estimulou o recrutamento maciço de trabalhadores migrantes em todo o Brasil, mas em especial do “sertão” na região Nordeste. Conforme o antropólogo James Holston:

“No início de 1957, o governo Kubitschek lançou uma campanha nacional destinada a recrutar pessoas para a construção de Brasília. (...) No grupo daqueles que o governo recrutou entre os anos de 1956 e 1960, havia os “pioneiros” e os “candangos”. (...) A campanha de recrutamento para Brasília identificava o novo construtor da nacionalidade, *o candango*, como o “homem comum”. Colocou no palco principal, na ribalta das atenções e da fé nacionais, aqueles que antes haviam sido excluídos dos papéis no desenvolvimento brasileiro: os trabalhadores itinerantes, sem qualificação e se, instrução do interior; os *desclassés* e os empobrecidos; as massas de nordestinos, mineiros e goianos; os cultural e racialmente não-europeus; os trabalhadores avulsos de origem tanto rural quanto urbana que migraram

sazonalmente por todas as regiões do Brasil, conhecidos por termos como “cabeça-chata”, “pau-de-arara” e “baiano”. A campanha designou todos estes *candangos* como sendo participantes-chave de um novo pacto de desenvolvimento nacional” (Holston, 2010 [1993]: 206: 210)

Sob a designação genérica de *candangos* estavam incluídos milhares de trabalhadores migrantes nordestinos a partir de certas condições étnico-raciais, sociais e geográficas: primeiro por serem cultural e racialmente não-europeus, segundo por sua origem social enquanto itinerantes trabalhadores rurais ou urbanos que migram sazonalmente em direção as frentes de trabalho, terceiro por procedência regional do chamado interior da região Nordeste, Minas Gerais e Goiás; com efeito os indígenas Fulni-Ô estavam incorporados a essa massa de trabalhadores engajados na economia da construção civil e das frentes de trabalho.

Embora inexistam registros e censos oficiais específicos para o conhecimento da origem étnica exata desses trabalhadores migrantes*, uma vez que as referências étnicas indígenas estavam dissolvidas e invisibilizadas na denominação genérica de *candango*, a carga semântica do vocábulo *candango* por si só remete as referências étnico-culturais indígenas, mesmo que genéricas, da procedência de parte dessa massa de migrantes. Assim conforme a pesquisa da origem, significado e dos usos sociais que a palavra *candango*, difundida pelos próprios trabalhadores migrantes durante a construção de Brasília, feita pelo antropólogo James Holston, é possível ver os contornos étnicos e indígenas da origem desses trabalhadores, sobretudo do sertão do Nordeste, onde se localiza os indígenas Fulni-Ô:

“No início de 1957, o governo Kubitschek lançou uma campanha nacional destinada a recrutar pessoas para a construção de Brasília. (...) No grupo daqueles que o governo recrutou entre os anos de 1956 e 1960, havia os “pioneiros” e os “candangos”. (...) Enquanto pioneiro era usado como um termo honorífico, “candango” era depreciativo, quase insultuoso. Significava alguém sem qualidades, sem cultura, um ignorante sem eira nem beira da classe baixa. (...) Até Brasília, foi durante séculos uma palavra geral de depreciação. (...) Era o termo pelo qual os africanos se referiam, pejorativamente, aos colonizadores portugueses. No Brasil, aparece primeiramente nas plantações de cana-de-açúcar do Nordeste, onde os escravos a empregavam derrisoriamente com relação aos seus senhores portugueses, e mais tarde brasileiros. Contudo, a partir de certo momento, os brasileiros terminam por inverter o alvo da depreciação: a palavra “candango” torna-se um sinônimo de cafuzo, o mestiço do índio do negro; ou, mais precisamente, na mescla de tipos raciais brasileiros, o mestiço de um mameleu (filho de índio e branco) e do negro. Como essas misturas raciais compõem uma grande parte da população sertaneja brasileira, a palavra “candango” tornou-se um termo geral para as pessoas do interior em oposição às do litoral, e especialmente para os trabalhadores itinerantes pobres que o interior produziu em grandes quantidades. (Holston 2010 [1993]: 206-7)

O fato é que o recrutamento nacional de trabalhadores para a construção de Brasília, pelo governo Juscelino Kubitschek, açãoou não apenas as redes de migração regional, mas também as históricas redes de migração indígena da região Nordeste, ambas as redes previamente já existiam na região em função das secas, dos conflitos fundiários, da escassez de terras para trabalho para esses segmentos historicamente marginalizados, que se deslocavam estrategicamente de acordo com os ciclos produtivos, a demanda das frentes de trabalho e variadas estratégias sociais e políticas das famílias e dos grupos indígenas e regionais. Assim, a arregimentação de trabalhadores migrantes do sertão do Nordeste trouxe além dos elementos socioculturais regionais, o componente étnico e indígena, os *candangos* Fulni-Ô Tapuya, transportados nos paus-de-arara para atender as demandas da Construção da nova Capital Federal, Brasília.

Em função de determinadas contingências históricas impostas ao Povo Fulni-Ô em função do processo histórico de arrendamento das terras Fulni-Ô e dos conflitos fundiários que se seguiram com a expropriação das suas terras, determinaram a dispersão de famílias e membros da etnia. A expropriação fundiária de famílias indígenas que ficaram sem terras, sem condição de assegurar o sustento de suas famílias e a escassez de terras para trabalho na região foi determinante na mobilidade dos indígenas impelidos a buscar alternativas de sobrevivência.

Segundo o antropólogo José Maurício Arruti (1995), a existência prévia desse circuito de trocas e viagens entre as comunidades indígenas na região do submédio do rio São Francisco, no sertão da região Nordeste, estava determinado segundo dois modelos, quais sejam, as viagens rituais e as viagens de fuga, ambos os modelos refletiam um desdobramento de um padrão de mobilidade indígena bem anterior a constituição dos aldeamentos missionários da região, e que apesar do empreendimento colonizador não haviam sido rompidos.

As chamadas “viagens rituais” consistiam no trânsito temporário de pessoas e famílias entre as comunidades indígenas, e orientadas por eventos religiosos e peregrinações rituais. Já as “viagens de fuga” consistiam nas migrações de famílias em função de perseguições políticas motivadas pelos históricos conflitos fundiários verificados na região desde o advento da empresa colonial luso-brasileira, em função da escassez de terras para o trabalho, expropriação fundiária e por causas das secas que sistematicamente afetam as comunidades e as condições de sobrevivências das famílias haja vista o contexto fundiário desfavorável para os indígenas ao acesso às terras agricultáveis (Ver Arruti 1995).

Durante quase todo o século XX a instituição das viagens de fuga enquanto mobilidade nas redes de relações interindígenas foi empregada por inúmeros grupos, famílias e pessoas indígenas que migravam da região em função da perseguição política motivada pela

expropriação fundiária, escassez de terras, seca, conflitos fundiários, mas tanto as viagens de fuga quanto as viagens rituais foram um meio para o trânsito de pessoas e famílias, e a circulação e a troca de saberes e informações. E os indígenas Fulni-Ô sempre estiveram imersos nestes circuitos de trocas ancestrais inseridos em extensas redes de relações interindígenas regionais, de trocas rituais e políticas com outras etnias indígenas e grupos sociais na região do submédio do rio São Francisco.

A partir do início da década de 1920, essas redes de relações, de viagens, de trocas rituais e políticas, de migração dos índios do Nordeste foram orientadas para visitas de representantes indígenas às autoridades na antiga capital federal, a cidade do Rio de Janeiro, sede do órgão indigenista oficial à época, o Serviço de Proteção aos Índios- SPI, através das viagens em “busca dos direitos” que tinha como objetivo buscar o reconhecimento étnico oficial ou do estatuto legal de índio e a proteção do Estado contra a violência sofrida pelos indígenas, uma vez que com a Lei de Terras de 1850 as antigas terras de aldeamentos missionários podiam ser consideradas devolutas, e assim disponíveis para a colonização desde que deixasse de ser habitada pelos indígenas.

Assim nas décadas de 1850 a 1870 assistiu-se uma progressiva apropriação das terras dos antigos aldeamentos, e muitas autoridades das províncias do Nordeste com frequência afirmavam em relatórios e pronunciamentos de que “não havia mais índios” em suas jurisdições administrativas sob o pretexto de que “os poucos índios que ali habitam, acham-se dispersos e confundidos na massa geral da população civilizada”, ou seja, sob o falso critério de uma aparente assimilação ou incorporação dos indígenas pelo contato sistemático com a população regional, passava-se a negar a existência dos índios com o intuito de apoderar-se do que restava de suas terras, porque supostamente estariam “integrados”, “assimilados”, “misturados” à sociedade envolvente.

E não foi diferente no sertão pernambucano com a extinção do antigo aldeamento do Ipanema por meio da Lei nº 1.672 de 30/10/1875, quando o Governo Imperial decretou a extinção de diversos aldeamentos em Pernambuco, dentre eles o do Ipanema em Águas Belas, habitada pelos índios Fulni-Ô. Assim os conflitos e perseguições contra os índios Fulni-Ô se acirram desde o fim do século XIX e meados da década de 1930, sendo expulsos das antigas terras do aldeamento do Ipanema pela violência, refugiando-se na caatinga, em outras comunidades indígenas da região, ou migrando para outras localidades.

Em meados dos anos 1920, os Fulni-Ô obtiveram o reconhecimento oficial como indígenas pelo Serviço de Proteção aos Índios- SPI, cuja proteção oficial resultou na criação de um Posto Indígena e na interrupção das violências sofridas pelos Fulni-Ô por parte da população

local de Águas Belas, no entanto não resolveu em definitivo a questão da terra e dos conflitos fundiários que se perpetuaram até o presente.

Com efeito, a partir do reconhecimento dos Fulni-Ô, as redes de relações e de trocas rituais e políticas entre os indígenas da região do submédio do rio São Francisco são ampliadas e direcionadas para as *viagens em busca de direitos* ao centro da autoridade política, do poder central e sede do Serviço de Proteção aos Índios -SPI, na antiga capital do Rio de Janeiro, como resposta a política de expropriação territorial e na busca de defesa por parte do Estado contra as violências sofridas. Registros também apontam (Arruti 1995) que os Fulni-Ô foram mediadores no reconhecimento de outros povos daquela região e estiveram envolvidos ativamente no apoio as demais comunidades indígenas, realizando viagens rituais e de peregrinação em diversas comunidades, localidades e cidades da região, mas também ampliando o leque de oportunidades em busca de trabalho na região sudeste.

Segundo o antropólogo José Maurício Arruti, essas redes de relações e de migração dos índios do Nordeste foram mobilizadas também de fora para dentro das comunidades por meio dos chamados “gatos” da região sudeste, principalmente das cidades de São Paulo e do Rio de Janeiro, interessado no fluxo de trabalhadores e na mão de obra para essas regiões, sobretudo a partir da década de 1940. Conforme Arruti tem-se, por exemplo, o caso dos indígenas Pankararu de Brejo dos Padres, no estado de Pernambuco, que foram agenciados por empresas e empreiteiras de São Paulo, valendo-se do intermediário “gato”:

“Os Pankararu de Real Parque formam um grupo estimado em aproximadamente 1500 pessoas, que ocupam parte da favela de mesmo nome no bairro do Morumbi, grande São Paulo. Esse grupo tem origem na intensificação do fluxo de deslocamentos de trabalhadores do Nordeste para as grandes cidades do Sudeste a partir da década de 1940. Na maioria dos casos, o trabalho se deu nas equipes de desmatamento da Cia de Luz do Estado, e inicialmente, era agenciado por “gatos” que iam buscá-los na própria Aldeia, para entregá-los, em lotes, aos “empreiteiros” das obras, a demanda da Cia de Luz acabou acarretando um fluxo direto e constante entre o Brejo dos Padres e São Paulo nas décadas de 1950 e 1960. Em pouco tempo São Paulo tornou-se referência para todo o grupo, que mantém aí filhos e irmãos.” (ARRUTI 1999: 267)

Dessa maneira, é nesse ambiente sociocultural das redes de relações e de migração regional indígena do Nordeste que se propagou a convocatória e o recrutamento nacional de trabalhadores feito pelo governo do Presidente Juscelino Kubitschek nos anos de 1957 e 1958, na região do submédio do rio São Francisco, onde se localizam os Fulni-Ô que já migravam sazonalmente em busca de trabalho itinerante em fazendas na região, em frentes de trabalho temporário em outras cidades e regiões, ou na busca de trabalho assalariado nas grandes

metrópoles do sul e sudeste do país, em razão da expropriação fundiária e da escassez de terras para garantir a sobrevivência de suas famílias.

Assim, o expediente da migração por meio da instituição das “viagens de fuga”, expediente histórico dos grupos indígenas do Nordeste, para várias regiões, principalmente, para as capitais do Sudeste do país, com a oportunidade surgida com o recrutamento nacional para a construção da nova Capital Federal foi direcionado então para o “território em construção” que foi Brasília, engrossando as fileiras de *candangos*, recrutados como trabalhadores trazidos nos caminhões chamados de “pau-de-arara”.

Afora o fato de que não havia preocupação nenhuma dos governantes e executores do grande empreendimento de construção da nova Capital Federal em procurar saber ou registrar a origem étnica dos trabalhadores migrantes que chegavam do Nordeste em Brasília, prevalecia ainda na representação coletiva do senso comum e do próprio imaginário nacional de que o problema indígena era uma *questão amazônica*, e da expansão da fronteira na região Norte e Centro Oeste área onde se localizavam os índios “bravos” ou “índios puros” que se contrapunham às frentes de expansão.

Na perspectiva dessa crença social distorcida, equivocada e difundia no senso comum, mas ainda vigente entre as décadas de 1950 e 1970, que insistia na crença de um suposto desaparecimento dos indígenas do Nordeste por seu alto grau de incorporação na economia e sociedade regional, enquanto “índios misturados” vivendo em áreas de colonização antiga com as formas econômicas e a malha fundiária definida há mais de dois séculos (Pacheco de Oliveira 1998), é possível que os *indígenas candangos* do Nordeste fossem considerados como “aculturados” por algumas autoridades como o foram pelas autoridades provinciais no Período Imperial, portanto era natural que no contexto social da construção de Brasília os indígenas do Nordeste em geral e os Fulni-Ô em particular fossem considerados como “caboclos nordestinos”, invisibilizados na massa de *candangos*, e incorporados como operários que trabalhavam como os demais sem demonstrar, no entanto, suas especificidades culturais, todavia, como se viu, mesmo assim a designação *candango* remetia ainda que genericamente às origens étnicas e indígenas de parte da massa de trabalhadores migrantes do Nordeste que desembarcavam no Cerrado de Brasília.

Assim, 96% dos migrantes vinham de três regiões: do Nordeste 43%, do Sudeste 29% e do Centro-Oeste 24%, (Holstom 2010 [1993]: 223). Segundo Fonte do IBGE de 1959, no Censo Experimental de Brasília, desses 43% de migrantes vindos da região Nordeste, a maioria, cerca de 23%, era procedente do Nordeste oriental que compreende os estados do Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Alagoas num total de 13.175 pessoas. E era a região

com maior contribuição de contingente populacional comparativamente ao Nordeste Ocidental que compreendia os estados do Maranhão e do Piauí com 5,9% (3.364 pessoas), e o Nordeste meridional que compreendia os estados da Bahia e Sergipe com 14% (7.972 pessoas).” (Fonte IBGE 1959: 45-50, 86, 96-7), porém o censo experimental de Brasília de 1959 nada informava sobre a origem étnica dos candangos e migrantes nordestinos, que com certeza estavam incluídos inúmeros indígenas de várias etnias e povos, dentre eles os indígenas Fulni-Ô.

Entretanto a esse respeito cabe fazer duas observações sobre a experiência dos censos no Brasil a fim de analisar adequadamente os dados demográficos e verificar as razões da invisibilidade indígena nos censos demográficos; primeiro que entre os Censos Nacionais realizados ao longo da história do Brasil desde o primeiro Censo Nacional do período do Governo Imperial realizado em 1872 até o Censo de 1890 realizado após a proclamação da República os indígenas foram classificados genericamente como “caboclos” em oposição ao chamado índio “bravo”, conforme uma tipologia baseada no senso comum da época e na representação coletiva equivocada de que os “caboclos” eram os “índios civilizados”, “mansos” e “misturados”, e que viviam numa relação estável com as instituições e as autoridades nacionais e que supostamente estariam “assimilados” na sociedade em oposição ao chamado “índio bravo” que se localizava não nas áreas de colonização mais antiga, mas naquelas situados na linha de expansão das fronteiras do interior do país como na Amazônia (Ver Pacheco de Oliveira 2011). Dessa maneira, os indígenas eram dissolvidos na categoria de “caboclos” a partir dos quadros ideológicos da época.

Segundo, entre os censos nacionais realizados entre 1890 até 1991 a categoria “caboclo” deixou de ser usada, se deslocando para o gradiente de “cor” através da categoria “pardo”, ao lado de “brancos”, “negros”, quer dizer, aqui os indígenas são invisibilizados pela categoria de “pardo”. Somente no ano de 1991 em razão da pressão dos movimentos sociais e de especialistas do assunto, mas também em função do novo quadro jurídico e político instaurado com a Constituição Federal de 1988 que assumiu a pluralidade do Estado brasileiro na perspectiva étnica e cultural e a dimensão multiétnica e multicultural na composição da sociedade brasileira, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística- IBGE modificou o critério de atribuição étnica, passando a operar com a *autoclassificação* dos entrevistados e incluindo a categoria “indígena” como uma das respostas possíveis no quesito *cor*.

Assim, por exemplo, já no censo do IBGE do ano de 1991 foram registradas 2.664 pessoas que se autodeclaravam indígenas no Distrito Federal, embora desde o período da construção de Brasília muitos indígenas do Nordeste em geral, e os Fulni-Ô em particular estivessem invisibilizados na categoria de *candangos*, essa designação afinal não deixava de se

remeter para as origens étnicas e culturais indígenas de parte da massa de trabalhadores migrantes da região Nordeste do Brasil.

Contudo é assim enquanto *candangos* que os índios Fulni-Ô estiveram inseridos como mão de obra na construção de Brasília vindo a partir das convocatórias de recrutamento nacional feitas pelo governo do Presidente Juscelino Kubitschek nos anos de 1957 e 1958, passando a estabelecer um fluxo constante de viagens dos indígenas Fulni-Ô de Águas Belas- PE para Brasília, e frequentando, usando e ocupando a área da antiga Fazenda Bananal para a manifestação de suas crenças religiosas e práticas rituais, nos momentos de lazer e folga do trabalho nos canteiros de obra de Brasília.

Gradualmente se apropriando simbólica e culturalmente daquela terra, tornando-se uma referência sociocultural e religiosa para índios *candangos* Tapuya-Fulni-Ô até o estabelecimento da aldeia com a permanência constante das famílias indígenas no final da década de 1960. Os jornais da época registravam o histórico de deslocamento da população do interior da região Nordeste para Brasília, para engrossar as fileiras dos *candangos*, trazidos nos caminhões conhecidos como pau-de-arara:

“Geralmente os que vêm para a nova Capital, o fazem atraídos pela necessária publicidade em torno de Brasília. Para tanto, já contamos inclusive, com uma emissora de rádio, de farta penetração em todo o Brasil.” (A **TRIBUNA**, Brasília, Núcleo Bandeirante, 2 out. 1958 Apud Lins Ribeiro 2008 [1980])

“Há muito interesse pelo migrante em Brasília, a ponto de certas firmas emprestarem seus caminhões para o transporte de homens que irão trabalhar em construções como pedreiros.” (Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 30 dez. 1958 Apud **Lins Ribeiro**, 2008 [1980])

“Os 220 retirantes nordestinos que continuam na Ilha das Flores (Rio de Janeiro) deveriam seguir para Brasília. Entretanto, o INIC resolveu mandá-los para São Paulo porque o “mercado em Brasília está muito saturado pela migração espontânea” (JORNAL DO BRASIL, Rio de Janeiro, 10 jun. 1958, “Mais de 1.500 retirantes vão para o Paraná este mês: Brasília já está saturada” (Apud **Lins Ribeiro** 2008 [1980]: 89)

Com o processo de convocação nacional para o recrutamento de trabalhadores em todo o país a fim de cumprir os prazos para entrega da nova Capital Federal em três anos o governo Kubitschek por meio do Instituto Nacional de Imigração e Colonização- INIC e da Novacap, mas também por meio de empresas e firmas particulares, passou a intensificar o recrutamento de *candangos*, sobretudo da região Nordeste, segundo Holston e Lins Ribeiro:

“As atividades eram tão intensas no local da construção que, para cumprir o prazo de edificar a capital em três anos tanto a Novacap como as empresas privadas estimularam um recrutamento maciço de trabalhadores, mesmo sem qualificação, por todo o Brasil, até fins de

1958. Neste momento, as condições favoráveis para a venda de força de trabalho sofreram um abalo: uma seca devastou todo o Nordeste, forçando dezenas de milhares de pessoas desesperadas – os flagelados – a ir para o sul, para qualquer lugar onde houvesse empregos, e especialmente para Brasília.” (Holston 2010 [1993]: 223)

“É com a grande seca de 1958 que ocorreu no Nordeste do país, expulsando levas de milhares de flagelados, que a articulação, no controle do operariado, entre a Novacap, companhias particulares e o INIC, apareceu claramente (...) com a ocorrência da seca, inicia-se uma alocação da força de trabalho nordestina pelas diversas frentes de trabalho então, como, por exemplo, a construção da Barragem de Três Marias, em Minas Gerais, e Brasília que reforça sua condição de ponto de convergência mais procurado.” (Lins Ribeiro, 2008 [1980]: 88)

Assim, entre os primeiros indígenas Fulni-Ô que constituíam o grupo “pioneiro” de *índios candangos* estavam como liderança, José Carlos Veríssimo (Awiwi Tapuya, irmão da Mãe do índio Santxiê Tapuya) e Antônio Inácio Severo; também estavam entre os primeiros *indígenas candangos* que passaram a frequentar a área da antiga Fazenda Bananal em 1957 os pais de João Mário Veríssimo (conhecido como Santxiê Tapuya), a saber: Pedro Veríssimo (Phuwá) e Many (Maria Veríssimo), mas também outro integrante da família Veríssimo, o índio Antônio Veríssimo, irmão de Maria Veríssimo e outros membros ligados por relações de parentesco e afinidade como os indígenas José Ribeiro e Elói Lúcio, porém invisibilizados na massa de *candangos*.

Com o grande afluxo do número de trabalhadores recém-chegados acompanhados ou não de suas famílias e a limitação do acesso a moradias e alojamento nos acampamentos operários a questão da habitação atingiu uma situação limite.

Assistiu-se no decorrer da construção de Brasília a proliferação de inúmeras “invasões” ou favelas nas áreas periféricas aos acampamentos e alojamentos existentes, uma vez que após o término de alguma obra específica no Plano Piloto, os acampamentos e alojamentos eram desfeitos, e muitos trabalhadores passavam a se incorporar as fileiras dos chamados “invasores”. A questão da habitação ou a falta de moradia foi o evento motriz dos conflitos sociais que emergiram no território em construção que foi Brasília, levando muitos candangos e migrantes a ocupar terras para seu próprio uso como alternativa ao seu direito à moradia, direito negado pelos planejadores e executores do grande projeto de construção da Capital Federal. Assim conforme segundo Holston e Lins Ribeiro:

“Contudo, o frágil equilíbrio entre oferta e demanda de moradias foi irreparavelmente rompido ao longo de 1958, quando a limitada oferta de acomodações na cidade submergiu na maciça imigração das vítimas da seca do Nordeste. (...) Esses

acontecimentos precipitaram o surgimento de uma crise de moradia. Famílias de migrantes pobres tinham pouca alternativa senão tomar terras para seu próprio uso, em ocupações “ilegais”, que fundaram seja em grupos, seja individualmente. Neste último caso, o barraco era feito num lugar remoto, para não ser descoberto pela polícia da Novacap, cuja política era de sumariamente destruir todas as casas desse tipo. Contudo, como havia mais segurança em grupo, a maior parte das invasões/ocupações era feita por várias famílias.” (Holston 2010 [1993]: 246)

“É de fato coma seca de 1958 no Nordeste que a cidade demonstra ter chegado ao seu limite: o projeto inicial de núcleo transitório começa a transbordar visivelmente. Tem início o processo de “invasão” das áreas periféricas da Cidade Livre e dos acampamentos agravando mais ainda o problema de uma localidade já sem grande infraestrutura urbana.” (Lins Ribeiro 2008 [1980]: 240)

A partir desse momento a questão do controle e acesso a Brasília, mas também no controle e fiscalização das ocupações dos *candangos* e migrantes por meio de favelas e das chamadas “invasões” tornou-se central para o articulador e administrador da construção da capital, a Novacap que passou sistematicamente a implementar uma política de repressão policial e de controle e fiscalização rigorosa na coibição das ocupações pelos *candangos* e migrantes, todavia a situação extrapolou sua capacidade de resposta, e os conflitos explodiram em diversos pontos do “território em construção”, contrariando a expectativa dos planejadores e executores que pretendiam somente a participação dos *candangos* na construção e o seu retorno para as suas localidades de origem após a implantação da capital, assim a crise social da habitação transformou-se em uma questão política prioritária para o Estado, segundo os antropólogos Holston e Lins Ribeiro:

“A Novacap insistia em controlar o acesso aos acampamentos de construção por diversos motivos. (...) Mas a razão mais importante era simplesmente a de que essa zona era o lugar da futura capital, e, portanto a Novacap queria prevenir a possibilidade de que sua força de trabalho criasse ali raízes. Controlando estritamente o acesso a essa zona e as acomodações ali localizadas, queria estar segura de que um dia não encontraria um enorme contingente de trabalhadores e de suas famílias resolutamente instalados em favelas. (Holston, 2010 [1993]: 226-7)

“As forças sociais que se encontravam no território da construção fizeram ruir, antes mesmo da inauguração da cidade, a intenção original do projeto de Lúcio Costa que previa a construção de cidades-satélites apenas quando o Plano Piloto estivesse completo, com uma população de 500 mil habitantes. A partir deste momento ficou estabelecida a ausência do operariado da área do Plano Piloto. Mais tarde passariam a surgir outras cidades-satélites como Sobradinho e Gama, resultados de processos semelhantes de retiradas de acampamentos e ou ‘invasões’” (Lins Ribeiro, 2008 [1980]: 247)

“A questão da habitação no território da construção remete de imediato à falência do projeto do Estado que pretendia dar conta da fixação provisória da população que chegava, a saber: um território livre basicamente para estabelecimento de comerciantes (Cidade Livre), uma área de acampamentos ligados a Novacap (Candangolândia) e áreas de acampamentos para construtoras particulares (como a Vila Planalto). O rompimento deste esquema inicial se deu em diversos momentos e

esteve pontilhado de conflitos que envolviam a participação intensa dos operários da construção civil.” (Lins Ribeiro 2008 [1980]: 236)

Os jornais da época também destacavam a crise social vivenciada ainda no decorrer da construção de Brasília em torno da questão da habitação e da moradia, destacando a propagação de inúmeras favelas e das chamadas “invasões”, assim como a política de repressão policial adotada pelo governo na coibição do levantamento de favelas e na intimidação dos *candangos* e dos migrantes nordestinos:

“Notícias de Goiânia anuncia que não está sendo permitida a entrada de flagelados nordestinos em Brasília. [...] Essa providência visa proibir a avalanche de pessoas e a construção de favelas, bem como a invasão de lotes da Novacap, Centenas de famílias estão ao relento, proibidas de ingressos na área de Brasília. [...] os flagelados chegam nas proximidades da área da Novacap e encontram soldados armados que lhes impedem a entrada (A HORA, São Paulo, 14 jun. 1958 Apud Lins Ribeiro 2008 [1980]).

“Desta forma, quando o número de trabalhadores à procura de empregos passou a ser excessivo, buscou-se frear o afluxo para o local. Este controle vinculava-se também ao problema da escassez de moradias para famílias operárias que fazia com que trabalhadores recém-chegados e acompanhados dos seus dependentes ocupassem áreas previstas para outras funções dentro do esquema da futura cidade, levando a questão da habitação a uma situação limite. Para ordenar o afluxo, como se viu, lançava-se mão da repressão em barreiras policiais. Isto não impedia o surgimento de estratégias eficazes: como o caminhão pau-de-arara tomar desvios ou os próprios trabalhadores e suas famílias descerem dos veículos embrenhando-se pelo cerrado, visando evitar o encontro com as forças policiais. (TRIBUNA DA IMPRENSA, Rio de Janeiro, 5 fev. 1960 Apud Lins Ribeiro 2008 [1980])

“A notícia de um homem e do seu barraco levantado em qualquer parte das terras do Planalto se propaga imediatamente. Dá-se, então, o fenômeno denominado a “invasão”: centenas de *candangos*, sozinhos ou acompanhados de suas famílias começam a seguir o mesmo roteiro. Esse é o aspecto do drama da habitação para os *candangos* na Nova Capital. O outro se salienta pelo seu colorido trágico, e é marcado pela brutalidade da polícia que investe impiedosamente contra esses aglomerados humanos, derrubando seus barracos e expulsando os moradores que passam novamente a perambular pela cidade, olhando os luxuosos edifícios que se constroem com o dinheiro dos institutos, dinheiro do trabalhador, mas onde não podem morar.” (NOVOS RUMOS, nº 70, de 1 à 7 jul. 1960 Apud Lins Ribeiro 2008 [1980])

Apenas para dimensionar quantitativamente o conflito social deflagrado no decorrer da construção de Brasília e que se seguiu após a inauguração da capital em 1960, dados da CODEPLAN (Companhia de Desenvolvimento do Planalto) que relaciona a série demográfica entre 1956 e 1970, fase de implantação da Capital, demonstram que a política governamental de incentivo à atração de mão de obra foi fator determinante para a predominância da população migratória sobre a população vegetativa na composição da taxa de crescimento da região. Assim, segundo a CODEPLAN, foram estimados 358.014 migrantes na década de 1960/70 e 488.546 migrantes na década de 1970/80 (CODEPLAN/GDF, 2006).

Assim também segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística- IBGE, em uma análise histórica da evolução da população do Distrito Federal no período de 1956 à 1970, foram registradas o seguinte quantitativo populacional: em 1956 a população era de 12.283 habitantes, em 1957 a população era de 28.804 habitantes, em 1959 era de 64.314, em 1960 140.164, sendo estimando entre 1956 até o ano de inauguração da capital em 1960 cerca de 245.565 migrantes, no intervalo de apenas 5 anos.

Cabe ressaltar o papel do governo na crise social da habitação que por meio da Novacap, empresa pública federal à época que concentrava as funções e atribuições ligadas a administração e a execução das obras de construção da cidade, mas também era responsável pela política de atração de mão de obra, e pela participação monopolística no estabelecimento de regras para a venda de lotes legais para os trabalhadores cujas regras, condições de pagamentos, situação econômica e preços eram completamente proibitivas a maioria dos *candangos* e migrantes, limitação que mostrou suas consequências com os conflitos sociais em torno do problema da moradia. Assim segundo Lins Ribeiro:

“o número de trabalhadores que tinha possibilidade de receber ou comprar casas era pequeno em comparação com aquele de controladores da produção que tinham acesso a este bem tão escasso na área. São estes trabalhadores na posição onde antiguidade combinava-se com a maior qualificação, que tinham mais estabilidade em sua situação familiar no território da construção. Como é evidente muitos operários estavam fora desta caracterização. Para estes restava basicamente submeter-se aos altos alugueis da Cidade Livre, do Núcleo Bandeirante, iniciar uma “invasão” ou incorporar-se a uma já existente.” (Lins Ribeiro 2008 [1980]: 102)

“Este tipo de imigrante foi o que encontrou as maiores dificuldades para se estabelecer. Era comum terem que acampar no cerrado com a família protegidos apenas por precárias estruturas de papelão ou de saco de cimento e, quando muito, lona. Essas famílias tiveram as mais variadas experiências de realização de “invasões”, sobretudo em áreas periféricas da construção da cidade.” (Lins Ribeiro 2008 [1980]: 102)

“O trabalhador casado com família, residindo na Cidade Livre ou em “invasões”, tanto podia ser um trabalhador que se dirigiu para a obra inicialmente só, mas com planos de trazer sua família e por algum meio conseguiu uma área para construir seu barraco, quanto um trabalhador que já chegou acompanhado de sua família. Esse tipo de ocorrência passou a ser mais frequente com a seca de 1958 que expulsava as famílias do nordeste do país. É, em realidade, a partir deste momento que a questão da habitação no futuro Distrito Federal passa a atingir pontos dramáticos. A criação de Taguatinga, em junho de 1958, é uma expressão dessa conjuntura.” (Lins Ribeiro 2008 [1980]: 102)

Além de concentrar tais funções e atribuições a Novacap também assumiu prerrogativas do poder de polícia através da Guarda Especial de Brasília – GEB e dentre outras funções assumidas, dado a concentração de poder conferida pelo governo JK a Novacap. A Guarda

Especial de Brasília – GEB assumiu com veemência a política de repressão policial protagonizando inúmeros confrontos e violências contra os *candangos* e migrantes que levantavam suas casas no Cerrado de Brasília usando até mesmo a sobra dos materiais utilizados na construção por falta de alternativa a moradia. Conforme Lins Ribeiro:

“A Novacap tentou reprimir o afluxo dos retirantes da seca de 1958 com barreiras policiais nas principais estradas do território da construção, mas não conseguiu. Ao chegar, os retirantes procuravam se instalar da maneira que podiam. O nome de algumas invasões, como Sacolândia aponta para a precariedade dos materiais utilizados na construção dos abrigos das famílias: sacos, já utilizados de cimento, papelão, restos de material de construção, etc. (...) as “invasões” apareciam, cresciam, desapareciam e reapareciam, apesar da repressão policial e da tentativa de invisibilizá-las.” (Lins Ribeiro 2008 [1980]: 240)

Sobre o clima de repressão e intimidação sobre as favelas dos *candangos* cabe citar uma passagem do trabalho de registro de depoimentos sobre a situação vivida naquele contexto de embate entre *candangos* e as forças da repressão feita pelo jornalista contemporâneo aos acontecimentos, Alberto Bahouth Júnior, que na publicação intitulada “*Pioneiros e Precursors*” de 1978, sobre a história da criação da cidade-satélite de Taguatinga em 1958, aborda também as táticas e estratégicas de mobilização política dos trabalhadores para convencer as autoridades a adotar medidas para atender as reivindicações de moradias por parte dos operários e migrantes e para refrear a violência polícia, segundo Bahout (1978):

“Cesar Trajano de Lacerda lembra que a ocupação de Taguatinga decorreu da invasão que se instalara em frente à Cidade Livre, por ele denominada de Vila Sarah Kubitschek, designação que, além da homenagem à Primeira Dama do país, tinha a intenção de refrear a ação intempestiva e violenta do chefe da Guarda Rural, o Dr. Ferreira, que sempre alcoolizado e armado de um revólver 45, exigia que os barracos fossem desmchodados, cometendo, além do mais, numerosas prisões arbitrárias” (Bahouth, Jr 1978: 53)

As mobilizações dos *candangos* e trabalhadores migrantes estiveram diretamente ligadas com a criação das cidades-satélites do DF e pelo atendimento da reivindicação do direito à moradia confiscado da maioria dos *candangos*, forçando o Estado a adotar medidas adequadas que garantissem o acesso a habitação no Distrito Federal, todavia após uma série de conflitos, repressões, perseguições aos poucos como resultado político da mobilização dos *candangos* iniciou-se a conformação das cidades-satélites, e o Estado através de uma política de controle e acesso ao uso do solo para fins de habitação por parte dos *candangos* e da população migrante nas imediações do Plano Piloto iniciou uma série de retiradas das favelas e o reassentamento destas em cidades-satélites, conforme Lins Ribeiro e James Holston:

“Os fatos apresentados relativos à questão da habitação dos trabalhadores no período da construção desembocaram em movimentos políticos de maior ou menor eficácia. Foi realmente a habitação a grande fonte de conflitos e a questão central a falta de moradias no período da construção. É significativo o número de vezes que a polícia aparece nos relatos para coibir invasões. Defrontando-se com grupos populares que frequentemente tinham líderes. Deste modo, Taguatinga, primeira cidade-satélite construída precipuamente para solucionar uma pressão demográfica resolvendo a questão da habitação do proletariado que aqui se encontrava, foi resultado de um movimento político.” (**Lins Ribeiro** 2008 [1980]: 258)

“Em 1958, a Novacap decidiu construir cidades-satélites para acomodar os pioneiros de Brasília. O governo inaugurou a primeira delas quase dois anos antes da própria capital e fundou outras três em fins de 1961. A formação dessa periferia indesejada entre 1958 e 1965 e com a reposta do governo pela organização dessa periferia ilegal em cidades-satélites autorizadas, passando, da condição de ilegalidade para ser incorporada legalmente à estrutura administrativa do Distrito Federal.” (**Holston** 2010 [1993]: 257:259).

Podemos distinguir dois tipos de formação no desenvolvimento da periferia de Brasília: a usurpadora e a derivativa. Os satélites representam uma formação derivativa (como a própria Brasília), no sentido de que foram criadas pelo Estado, seja por ordem do Executivo, seja por ato do legislativo. Contudo ao autorizar a criação de cidades satélites, o Estado estava dando fundamento legal ao que, na prática, já havia sido usurpado: os direitos residenciais, inicialmente negados, de que os cidadãos se apropriaram fazendo a ocupação de terrenos.” (**Holston** 2010 [1993]: 271).

Dessa maneira, após a criação da primeira cidade-satélite de Taguatinga em 1958 que reassentou as famílias de cidadãos e pioneiros da ocupação chamada “Vila Sarah Kubitschek”, foi criada a cidade satélite de Sobradinho em 1960 para reassentar as famílias de trabalhadores da “Vila Amarury” do acampamento localizado próximo ao rio Bananal, o Núcleo Bandeirante (antiga Cidade Livre) foi regularizado em 1961 em decorrência da autorização legal para a permanência da ex-Cidade Livre (1956) – acampamento pioneiro onde se localizavam diversos acampamentos operários e comércios; em 1960 foi criada a cidade-satélite do Gama e no de 1970 a cidade-satélite de Ceilândia.

Do final da década de 1960 e início dos anos 70, as favelas remanescentes da região administrativa RA I do Plano Piloto foram transferidas para as cidades-satélites existentes. No ano de 1969 foi implementada a chamada campanha de erradicação das invasões – CEI, no governo de Hélio Prates da Silveira, o nome da cidade satélite de Ceilândia criada no ano de 1971 deriva do nome da campanha adotada pelo Governo do Distrito Federal. Seguiu-se então do ano de 1960 até 1979 com a política de erradicação de favelas e com uma vigilância rigorosa inicialmente da Novacap, auxiliada também pela Codeplan, e posteriormente com a Terracap (criada em 1973), com o acompanhamento quase que diário nas zonas livres e imediações do Plano Piloto, através da varredura e fiscalização dessas áreas livres com o objetivo de detectar

novas ocupações e erradicá-las, reassentando os moradores nas cidades satélites existentes. Segundo Luiz Alberto Gouvêa:

“Até meados da década de 70, a política de remoção de favelas prosseguiu da mesma forma, sendo que a grande campanha de erradicação de invasões (CEI), somente de 1970 a 76, erradicou cerca de 118.453 pessoas de favelas e áreas do Plano Piloto, e houve um aumento de 43.985 lotes, nos núcleos satélites já existentes, restando apenas 3.456 famílias (cerca de 17 mil pessoas) morando em favelas, o que dá a dimensão do que esta política significou para toda a população favelada de Brasília.” (Gouvêa 1995: 71)

“Para enfrentar este crescimento demográfico e ter um maior controle das terras do Distrito Federal, o poder público transformou em 1973 o Departamento Imobiliário da Novacap em empresa pública autônoma denominada Companhia Imobiliária de Brasília – Terracap (Lei 5.861/1973). Esta empresa passou a ser detentora de 57% das terras públicas do Distrito Federal. A Terracap desenvolveu um sistema ininterrupto de fiscalização das áreas livres de Brasília. Sua política deu prioridade à oferta de terras para atender à população de alta renda e às empresas construtoras privadas” (Gouvêa 1995: 72)

Assim a mobilização dos *candangos* e dos *pioneiros* engendrou uma política pública de atendimento às reivindicações por moradias e pelos direitos à cidade. O Estado com a criação das cidades-satélites procurou conter a pressão demográfica e o levantamento de favelas nas imediações do Plano Piloto por parte dessa massa de trabalhadores *candangos*, todavia não significou o acesso as moradias e as acomodações dos edifícios do Plano Piloto, mas o direito à cidade na periferia da capital, de acordo com o antropólogo James Holston:

“A rebelião dos pioneiros forçou o Estado a reconhecer seus direitos à cidade. Não, contudo ao Plano Piloto propriamente dito, mas sim a cidades da periferia da capital. Esse desdobramento constituiu um duplo desvio em face das intenções originais. Nem o Plano Piloto de Lúcio Costa nem as diretrizes originais da Novacap previam a criação de cidades-satélites no Distrito Federal, em vez disso, apontavam para a construção de uma capital que acomodasse meio milhão de pessoas por volta do ano 2000.” (Holston 2010 [1993]: 257-259).

Nas décadas de 1980 e 1990 e no início do deste século (1999-2006), nos três mandatos do governador Joaquim Roriz, deu-se a continuidade desta política através do Programa de Assentamento de População de Baixa Renda que tinha como objetivo erradicar as invasões e instalar as famílias nas cidades satélites existentes, e compreendia três etapas; a primeira: o cadastramento das famílias e seleção das famílias residentes nas invasões; a segunda: a remoção da população para locais definitivos; e a terceira a consolidação de novos assentamentos e cidades-satélites. Datam deste período a criação das cidades satélites de Samambaia (1985), Santa Maria (1992), Riacho Fundo (1993), Recanto das Emas, dentre outros assentamentos para cidades-satélites já existentes.

É nesse diversificado contexto histórico e sociopolítico de inserção social dos índios Tapuya-Fulni-Ô tanto na massa de trabalhadores *candangos* quanto na singular forma de ocupação da área de parte da área da antiga Fazenda Bananal nas imediações da Asa Norte no Plano Piloto a partir do ano de 1957 para a manifestação de suas crenças religiosas e práticas rituais, nos momentos de lazer e folga do trabalho nos canteiros de obra de Brasília, e gradualmente se apropriando simbólica e culturalmente daquela terra, transformando-a na sua forma de habitação culturalmente diferenciada e numa referência sociocultural e religiosa para índios *candangos* Tapiya até o estabelecimento da aldeia do Santuário dos Pajés com a habitação permanente e constante das famílias indígenas no final da década de 1960.

Nesse sentido torna-se compreensível a relação direta do histórico de ocupação do Distrito Federal a partir do território em construção que foi Brasília no decorrer da primeira década 1957-1967 com a construção, a inauguração e a implantação contínua dos equipamentos urbanos e transferências das repartições públicas e no afluxo permanente de trabalhadores migrantes e *candangos* não apenas da região Nordeste, mas de diversas partes do país nesse período, ao mesmo tempo em que lança luz sobre as estratégias indígenas de permanência na área atual do Santuário dos Pajés ao longo de décadas num contexto de conflitos sociais em torno da questão da habitação e da política de erradicação das invasões e de controle sistemático sobre o uso do solo nas imediações do Plano Piloto por parte do Estado através do Governo do Distrito Federal pelo uso da repressão policial, que certamente tomou conhecimento desde o primeiro momento da presença indígena naquela região, mesmo que fossem considerados inicialmente na sua condição de *candangos* ou de “caboclos nordestinos”.

Assim, vinculados a este específico contexto histórico a apresentação de certos registros escritos, dados visuais e documentos administrativos produzidos pelo próprio Estado sobre o histórico de ocupação indígena na região e o processo de ocupação das imediações urbanas do Plano Piloto confirmam a continuidade histórica do processo de ocupação indígena levado a cabo pelos indígenas *candangos* Tapuya desde o ano de 1957 até o presente, verificado ao longo de décadas e complementam os relatos dos indígenas Fulni-Ô.

Registros e levantamentos oficiais do Governo do Distrito Federal- GDF, por meio da Secretaria de Estado de Desenvolvimento Urbano e Habitação, que comprovam indubitavelmente os fatos relatados pelos indígenas no que diz respeito ao histórico da ocupação de parte da área da antiga Fazenda Bananal, desde 1957, mas também ilustram o contexto histórico da política de erradicação das invasões e de controle do acesso e uso das imediações do Plano Piloto.

De acordo com a Subsecretaria de Planejamento Urbano, por meio do assessor Vicente Correia Lima Neto, que apresentou um documento, datado de 15/02/2008 (Anexo), em resposta ao Ofício nº 0297/2008, proveniente da Procuradoria-Geral do Distrito Federal – Procuradoria do Meio Ambiente, Patrimônio Urbanístico e Imobiliário- PROMAI, em que traz uma série histórica de imagens aéreas, levantadas pela Codeplan e pela Terracap, da área do empreendimento Setor Noroeste onde se localiza a atual ocupação indígena, vindo a identificar visualmente a referida ocupação. Assim, de acordo com o texto da Subsecretaria de Planejamento Urbano do GDF:

“Para fins de comprovação da ocupação, foram levantadas imagens do Plano Piloto de Brasília nos anos de 1965, 1975, 1982, 1986 e 1991. Em 1965, o núcleo não pode ser observado. No entanto, as demais imagens apresentam uma ocupação, que no decorrer dos anos, permaneceu quase que estática em termos de expansão.”

Entretanto, como se verifica nos relatos indígenas constantes nos estudos da FUNAI, mesmo não tendo sido observado a presença indígena na imagem aérea do ano de 1965, tal fato não significa que a ocupação já não tenha sido realizada pelos indígenas candangos da parentela do pajé Santxiê Tapuya, desde 1957, segundo seus usos, costumes e tradições, sob a forma de discretos abrigos feitos de palha, folhas e em esteiras de palha; e sem nenhum impacto visível na paisagem ambiental, portanto de difícil detecção por imagens aéreas. Ademais, há que sublinhar a dificuldade de se verificar faticamente por imagem aérea a existência desses abrigos indígenas tradicionais numa formação Savântica de Cerrado Sentido Restrito integralmente preservado.

Do contrário, a não observação de edificações convencionais ou “barracos” ou “favelas” corrobora tanto os relatos dos indígenas que já usavam a área desde 1957 para a manifestação cultural de sua religiosidade secreta, rezas e práticas rituais, ocupando através de discretos abrigos embaixo das árvores feitos de palha e folhas, e em esteiras de palha, segundo seus usos, costumes e tradições, quanto a estratégia indígena candanga em buscar um lugar remoto, de preferência na presença de exuberante vegetação e afastado do conglomerado das construções e dos canteiros, para evitar o contato de estranhos em suas manifestações religiosas secretas, portanto sem deixar muitas “evidências” para os não-índios e variando a localização num mesmo espaço, mas também em função do contexto sociopolítico local da construção de Brasília que naquele período se destacava pelo controle ostensivo da Novacap contra o levantamento de ocupações dos trabalhadores candangos e migrantes nas imediações do Plano Piloto.

No entanto, a comprovação fática da presença indígena permanente a partir das imagens aéreas oficiais levantadas pelo Governo do Distrito Federal do GDF dos anos de 1975, 1982, 1986 e 1991, corrobora os relatos indígenas sistematizados nos estudos da FUNAI, uma vez que é no final da década de 1960 (entre 1967 e 1969 conforme as datas apontadas nos documentos), que se verifica a chegada da maioria das famílias indígenas no local, portanto, sendo de conhecimento público dos órgãos do governo que desde 1957 adotavam uma vigilância rigorosa, inicialmente a Novacap e posteriormente a Terracap (criada em 1973), com acompanhamento quase diário nas zonas livres e imediações do Plano Piloto (Gouveia 1995), percorrendo essas áreas para detectar novas ocupações, conforme a política de erradicação das ocupações dos trabalhadores *candangos* e migrantes.

Assim possivelmente sempre se deparou com a ocupação indígena *candanga* – a princípio desde a deflagração da política de erradicação das chamadas “invasões” e de controle do uso e acesso as imediações do Plano Piloto para coibir o levantamento de favelas e barracos por parte dos candangos para fins de habitação, embora as imagens não detectassem a presença da ocupação em 1965, não significa que outras modalidades de registros desse contato dos órgãos do GDF com os indígenas candangos não tenha sido verificado, pois segundo os relatos dos indígenas toda ocupação de “posseiros” como chamam os indígenas na região era removida e havia sempre tolerância e respeito com a ocupação indígena pelo menos até meados da década de 1990, havendo, portanto um reconhecimento por parte do Estado de que se tratava de uma ocupação indígena, haja vista que foi detectada pelo menos conforme as imagens aéreas desde o ano de 1975 sendo tolerada a ocupação pacífica dos indígenas.

Tal atitude não é habitual por parte do Governo do Distrito Federal que desde o primeiro momento agia com veemência contra a presença de ocupações irregulares nas imediações do Plano Piloto, removendo-as imediatamente e assentando seus moradores nas cidades-satélites existentes, todavia com os indígenas prevaleceu o reconhecimento e o respeito daquela forma de ocupação diferenciada, afinal por que razão após o levantamento e conhecimento da presença de “invasões” de acordo com a terminologia do GDF nas imediações da Asa Norte no Plano Piloto em parte da antiga Fazenda Bananal, o Estado num primeiro momento não procedeu como fazia com inúmeras ocupações verificadas no Distrito Federal desde o tempo da construção de Brasília e no período pós-inauguração como foi a práxis dos órgãos fiscalizadores do Estado como atesta a criação de inúmeras cidades-satélites nas primeiras décadas entre 1957 e 1977? O que haveria de especial naquela ocupação de *candangos* que fez com que o próprio Estado a deixasse imune as ações de remoção por mais de décadas a não ser o fato de que se tratava de uma ocupação indígena que exigiu por parte do Estado o reconhecimento

diferenciado e a legitimidade da ocupação dos índios *candangos* do Santuário dos Pajés em parte da área da Fazenda Bananal?

Dessa maneira na medida em que a criação das cidades-satélites significou o reconhecimento por parte do Estado a partir das mobilizações políticas dos candangos operários das reivindicações de milhares de candangos e migrantes e o seu direito à cidade, os indígenas *candangos* do Santuário dos Pajés adotaram uma estratégia a parte não se engajando pelo direito à moradia com os demais candangos e migrantes do Distrito Federal, mas buscaram seu direito à cidade através de um modo de habitação culturalmente diferenciado em meio às “matas de cerrado”.

No contexto da crise social da habitação verificada no decorrer da construção de Brasília e no processo de ocupação inicial do DF, tal contingência histórica local levou os índios candangos Fulni-Ô a buscarem respostas e estratégicas coerentes com seu modo de vida culturalmente diferenciado, conforme seu modo de ser, tais circunstâncias históricas e sociais verificadas foram determinantes para a apropriação coletiva, cultural e religiosa do território do Santuário dos Pajés, segundo usos, costumes e tradições da comunidade instituinte, fazendo o espaço ganhar uma densidade significativa e simbólica inusitada para os índios pioneiros, que ao longo da história de ocupação da terra vai sendo determinantemente marcado com a singular lógica territorial e a organização socioespacial que marca o etnoterritório do Santuário dos Pajés.

Afinal os índios candangos Fulni-Ô não procuraram simplesmente “moradias” ou um local de habitação, mas buscaram um habitat e uma área coerentes com seus valores culturais e necessidades físicas e sociais para a manifestação de sua religiosidade étnica secreta, a realização de seus ritos e rezas. A escolha do local foi determinada por esse elemento cultural, um ambiente com exuberante vegetação, animais e água (próximo do Rio Bananal), elementos naturais indispensáveis no mundo de suas concepções cosmológicas e mágico-religiosas, o mundo das “matas do cerrado”, como se referem os índios.

Assim como o Estado veio reconhecendo o direito à cidade aos *candangos* com a constituição das cidades-satélites, o mesmo poder público durante décadas ao não promover a remoção da ocupação indígena em parte da área da antiga Fazenda Bananal nas imediações da Asa Norte, no Plano Piloto, veio reconhecendo a legitimidade da ocupação dos índios candangos Tapuya-Fulni-ô e o seu direito à cidade de forma culturalmente diferenciada. E por que não dizer que a ocupação indígena exigiu do Estado, através do Governo do Distrito Federal, o reconhecimento diferenciado da forma de ocupação e habitação da original “reserva indígena satélite” do Santuário dos Pajés habitada pelos índios *candangos*, uma vez que o

reconhecimento do direito dos índios às terras que ocupam independente da demarcação, segundo determina o art. 25 da Lei nº 6.001/ Estatuto do Índio, de 17 de dezembro de 1973? A tolerância e o respeito com a ocupação indígena dos candangos Fulni-Ô nas imediações do Plano Piloto, imune às ações de remoção pelo Governo do Distrito Federal, sem dúvida, zelavam pelo cumprimento de tal preceito legal.

Nesse sentido os registros aéreos e os dados visuais produzidos pelo próprio Estado através do levantamento da Terracap e da Codeplan e apresentados para a Procuradoria-Geral do Distrito Federal – Procuradoria do Meio Ambiente, Patrimônio Urbanístico e Imobiliário-PROMAI, através da Subsecretaria de Planejamento Urbano do DF, devem ser contextualizados em seus respectivos contextos sociais, políticos e administrativos, assim como se deve identificar de que instrumentos cognitivos foram derivados esses registros e dados, como foram efetivamente produzidos e com que finalidade foram gerados, e a que usos sociais serviram e servem.

É necessário, portanto, evitar uma leitura simplificadora que tende a apresentar os registros aéreos e os dados visuais sob uma aparente “objetividade” e “neutralidade”, como se estes estivessem desvinculados das condições em que foram gerados e do contexto social, político e histórico em que foram produzidos. Há que se destacar então que foram derivados de determinados instrumentos cognitivos e de registro oficiais e produzidos em determinadas circunstâncias históricas e políticas. Daí a questão de se saber como foram produzidos e em que circunstâncias. A esse respeito o antropólogo João Pacheco de Oliveira (2011) adverte sobre o ato de “registrar”, de “documentar” e de “contar”:

“Quando um ator social pratica o ato de contar, realiza de maneira implícita duas operações diferentes: de uma lado, uma comparação, operação lógica que é parte de um processo cognitivo; de outro, um ato de ordenamento político, camuflado em técnicas e rotinas administrativas. Enquanto a primeira operação busca a unidade entre fatos diversos, cuja ação ou estrutura está predefinida numa classe maior, trazendo consigo expectativas e a capacidade de previsão, a segundo estipula uma ordem ideal, que acarreta efeitos práticos sobre o observado, sobretudo quando o ato de contar é realizado por um sujeito que pode vir a deter algum tipo de poder ou autoridade sobre os atores e processos observados; nesses termos, medir é uma forma de arbitrar sobre direitos” (Pacheco de Oliveira, 2011: 654)

Nesse sentido, estendendo tais considerações metodológicas para o caso concreto, tem-se uma série histórica de imagens aéreas. São quatro registros visuais respectivamente datados que apresentam o Plano Piloto de Brasília: numa sequência cronológica tem-se uma primeira imagem do ano de 1965, a segunda de 1975, a terceira de 1982 e a quarta de 1986. Sendo que

nas três últimas imagens (1975, 1982 e 1986) é identificada e localizada a ocupação indígena por meio de um círculo sobre as imagens.

No entanto, o documento da Subsecretaria de Planejamento Urbano, da lavra do assessor Vicente Correia Lima Neto que encaminhou as imagens para a Procuradoria-Geral do Distrito Federal – Procuradoria do Meio Ambiente, Patrimônio Urbanístico e Imobiliário- PROMAI com o objetivo de comprovação da ocupação nada revela sobre a procedência dos dados visuais e registros aéreos e nem sobre que circunstâncias tais registros foram produzidos. No entanto esses dados e registros foram derivados de determinados instrumentos cognitivos que visavam conhecer a realidade das “invasões” ou favelas nas imediações do espaço urbano do Plano Piloto no contexto da política de erradicação das “invasões” e de controle do uso e ocupação espaço urbano.

O levantamento aéreo por meio de imagens do Plano Piloto surge no contexto de proporcionar aos agentes públicos o conhecimento da realidade do número de ocupações irregulares a fim de promover ações de remoção e de reassentamento das populações residentes das chamadas invasões nas cidades-satélites, ou seja, tais registros oficiais são dotados de intencionalidade, uma vez que objetivam levantar informações concretas para a implementação de políticas públicas de planejamento urbano, coibindo ocupações irregulares nas imediações do Plano Piloto, e arbitrando sobre os direitos à habitação.

Todavia, esse sistema de registro por imagens aéreas e dados visuais possibilita também o acesso a outras informações e conhecimentos, uma vez que excede em muito a intenção e o olhar dos agentes que as produziram. Vinculados ao contexto da construção de Brasília e ao histórico de ocupação do Distrito Federal as imagens funcionam como pequenos fragmentos dessa realidade histórica ao mesmo tempo em que possibilita vincular o contexto de produção das imagens e registros visuais à realidade das políticas do Estado no controle e na gestão social das populações migrantes e do espaço urbano e do uso do solo por meio da fiscalização e monitoramento permanente das imediações do Plano Piloto. O instrumento cognitivo para conhecer tal realidade e poder intervir sobre a mesma que no caso se mostrava mais eficaz foi a ferramenta do rastreamento aéreo, portanto esses dados e registros não devem ser lidos de modo acrítico e descontextualizado, como registro neutros, “objetivos”, “automáticos”.

Segundo, o registro por imagens aéreas e dados visuais que identifica e localiza a ocupação indígena possibilita não apenas comprovar a continuidade histórica do processo de ocupação indígena levado a cabo pelos indígenas do santuário dos Pajés desde o ano de 1957 até o tempo presente, verificado ao longo de décadas, preenchendo lacunas sobre o período em que não foi localizada a ocupação indígena entre os anos de 1957 e 1965, complementando

tanto os relatos dos indígenas e confirmado a forma de ocupação dos indígenas que inicialmente se deu conforme seus usos, costumes e tradições, embaixo das árvores em discretos abrigos tradicionais feitos de palha e de folhas de palmeira sem nenhum impacto na paisagem ambiental e no solo, mas também permite reafirmar que era de conhecimento do Estado através do Governo do Distrito Federal a existência da ocupação indígena, reconhecendo os direitos específicos às terras ocupadas pelos índios, ademais o sistema de imagens aéreas permite também a recuperação do processo histórico vivido pela própria comunidade indígena do Santuário dos Pajés em Brasília.

Há outros registros, fontes escritas e testemunhos documentados que complementam os dados visuais e os registros aéreos produzidos pelo próprio Estado, através do Governo do Distrito Federal no sentido de que possibilita o acesso adequado e verídico ao histórico de ocupação indígena e completa a memória oral indígena. Nesse sentido alguns elementos ajudam a compor o quadro do histórico de uso e ocupação de parte da área da antiga Fazenda Bananal pelos indígenas candangos Tapuya, a saber: o apoio e a assistência prestada aos indígenas em trânsito em Brasília pela Casa do Ceará, fundada em 1963, a transferência do Serviço de Proteção aos Índios- SPI do Rio de Janeiro para Brasília no ano de 1961, e determinados testemunhos documentados como o do Arquiteto Carlos Magalhães, ex-servidor da Novacap durante a construção de Brasília e Secretário de Obras Públicas do Distrito Federal no Governo José Aparecido (1985-1988). Outros registros escritos estão relacionados a documentos administrativos, cartas, ofícios relacionados principalmente nos esforços desta Fundação na busca da regularização fundiária da ocupação indígena junto ao Governo do Distrito Federal, sobretudo a partir da década de 1990, após o documento “Brasília Revisitada” de 1987 que estabeleceu o projeto de expansão urbana para a área em questão sem levar em consideração a presença e existência da comunidade indígena *candanga* do Santuário dos Pajés, iniciando a pressão para a remoção da comunidade indígena candanga do Santuário dos Pajés.

No que diz respeito ao período de construção de Brasília, segundo Magalhães (2009) em depoimento gravado o arquiteto Carlos Magalhães que trabalhou na Novacap durante o período de construção da nova capital confirmou a informação de acordo com os relatos dos indígenas que conheceu um candango alcunhado pelo nome de “Índio Juscelino” bastante conhecido no acampamento da Vila Planalto, originário do Estado de Pernambuco, um dos índios Fulni-Ô pioneiros que trabalhou na construção de Brasília, o indígena Antonio Severo.

Carlos Magalhães confirmou também a informação que circulava entre os trabalhadores nos canteiros de obra sobre o hábito dos índios que trabalhavam com eles de se ausentar em alguns períodos para praticar seus rituais em um lugar do Cerrado na Asa Norte.

O arquiteto Carlos Magalhães foi também um dos co-autores e responsáveis pelo Projeto Brasília Revisitada, todavia advertia em entrevista no dia 31/07/2008 que circula no sítio eletrônico na Internet que o setor noroeste foi previsto pelo Lúcio Costa há 20 anos atrás, num outro contexto sócio-urbano quando não tinha a pressão sobre a área do Plano Piloto, sobre o meio ambiente e sobre os limites hídricos e viários da atualidade que incharam Brasília. Para ele a área de Cerrado prevista para construção do setor noroeste deveria se propor a criação de uma área ambiental para preservar toda aquela área, mantendo os indígenas na área.

Com a transferência do antigo Serviço de Proteção aos Índios- SPI do Rio de Janeiro para Brasília no ano de 1961, a nova capital passa a ser o destino de inúmeras etnias indígenas através das viagens dos seus representantes tanto para a nova sede do poder central quanto para a nova sede do órgão indigenista oficial em Brasília. E para os índios do Nordeste significou um ponto na rota das migrações e viagens em *busca de direitos* junto às autoridades federais. O SPI foi substituído pela FUNAI no ano de 1967 (Lei 5.371 de 05/ de dezembro de 1967).

Assim a FUNAI e a cidade de Brasília passaram a integrar as redes de relações de trocas políticas e rituais dos índios do Nordeste, principalmente da rede de migração e de viagens da região do submédio do rio São Francisco aonde se localizam além de inúmeras etnias indígenas o Povo Fulni-Ô de Águas Belas, no estado de Pernambuco; superpuseram-se assim as redes de viagens em busca de direitos e as redes de viagem em busca de trabalho e oportunidades como foi com o recrutamento nacional dos trabalhadores migrantes e candangos no sertão do Nordeste do país nos anos de 1957 e 1958. E os indígenas Fulni-Ô sempre estiveram imersos nestes circuitos de trocas ancestrais inseridos em extensas redes de relações interindígenas regionais, de trocas rituais e políticas com outras etnias indígenas e grupos sociais na região do submédio do rio São Francisco.

Essa nova realidade étnica de Brasília foi documentada pelo escritor argentino Adolfo Bioy Casares em seu livro *Unos días en el Brasil* (2010), em um visita a cidade de Brasília no ano de 1960 registrou fotograficamente a presença de índios na cidade, sem identificar a etnia dos mesmos, em uma construção na cidade, segundo o escritor argentino:

“Fotografei – embora não saiba seu resultado – casas do pior (ou do melhor, tanto faz) Le Corbusier e também alguns índios, com orelhas do tamanho de um palmo e perfuradas, os quais até alguns anos atrás eram os únicos que povoavam aquela região.” (BIOY, 2010: 41)

Outra referência importante para os índios candangos Tapuya-Fulni-Ô do Santuário dos Pajés, além do órgão indigenista oficial, foi a Casa do Ceará, instituição filantrópica e de utilidade pública fundada no ano de 1963, e que prestava serviços de assistência social aos trabalhadores migrantes do Nordeste em geral que chegavam em Brasília. A Casa do Ceará manteve convênio entre 1967 e 1983 com a FUNAI e servia como local de hospedagem para os indígenas em trânsito na capital federal, e onde muitos indígenas Tapuya a partir da antiga Fazenda Bananal buscavam algum tipo apoio, mas também onde outros indígenas do Nordeste ficavam hospedados e passavam a conhecer a área do Santuário dos Pajés.

Através de uma declaração datada de 17/04/2000 (Anexo), o Vice-Presidente da Casa do Ceará, o Sr. Inácio Gonçalves Barreira, declara para os devidos fins a Casa do Ceará “*manteve com a Fundação Nacional do Índio –FUNAI, no período de 1967 a 1983, e que conhecemos o índio Santxiê Tapuya da tribo Tapuya, o qual era assistido pela Casa do Ceará*”. Segundo informações da Casa do Ceará, o Sr. Inácio Gonçalvez Barreira foi Vice-Presidente da instituição nos quadriênios de 1991/1995, 1995/1999 e 1999/2003.

Com a previsão de estabelecer um projeto de expansão urbana na área da antiga Fazenda Bananal sem levar em consideração a presença da comunidade indígena do Santuário dos Pajés a partir do projeto “Brasília Revisitada”, de 1987, institucionalizado pelo Decreto nº 10.829/87, iniciou-se ao longo da década de 1990 a pressão da Terracap no sentido de remover a ocupação indígena do Santuário dos Pajés em função do empreendimento imobiliário previsto para a área, e tais eventos podem ser acompanhados por diversos registros escritos e documentos administrativos que fazem alusão à ocupação indígena na área da antiga Fazenda Bananal.

As pressões levadas a cabo pela Terracap durante a década de 1990 contra a comunidade indígena do Santuário dos Pajés objetivavam enquadrar a situação como “problema de moradia” e de ocupação irregular a partir do tratamento dos índios como “invasores” de terras públicas a qual cabia ações de remoção, como havia sido feito no passado com os *candangos*.

Todavia ao longo das décadas anteriores aos anos 90 houve uma tolerância com a ocupação indígena dos índios candangos, porém com a mudança de planos para a destinação da área registrou-se uma mudança no tratamento da ocupação dos índios *candangos* Tapuya-Fulni-Ô.

Assim, a comunidade indígena do Santuário dos Pajés também procurou tratar de seus direitos diretamente com o Governo do Distrito Federal no início da década de 1990 para que

fosse reconhecida a ocupação indígena e remediada a questão de uma possível remoção das famílias indígenas pioneiras. Nesse sentido encaminhou cartas e abaixo assinados ao Governador Joaquim Roriz. Em uma dessas respostas o Subchefe do Gabinete Civil para Assuntos Administrativos do Governo do Distrito Federal, o Sr. Almiro Gerin de Amorim, encaminhou carta resposta por meio do Ofício Nº128/92 GAG, de 31/01/1992 ao pleito da comunidade indígena feito pelo Pajé Santxiê Tapuya:

“Prezado Senhor Professor Santxiê Tapuya, Por incumbência do Senhor Governador do Distrito Federal, que recomendou fosse dada especial atenção a sua correspondência, dirijo-me a Vossa Senhoria para comunicar-lhe o encaminhamento, nesta data, de seu pleito à consideração da Sociedade de Habitações de Interesse Social- SHIS”

A comunidade indígena do Santuário dos Pajés também encaminhou requerimento formal através de uma carta firmada pelos membros da comunidade solicitando a regularização fundiária da área indígena. O requerimento deu origem no âmbito da FUNAI ao processo administrativo **Processo FUNAI/BSB/1607/96** no qual a FUNAI envidou esforços no sentido de proceder à possibilidade de regularização fundiária da ocupação indígena junto ao Governo do Distrito Federal. Assim por meio do Ofício DAF nº336/1996 de 15/05/1996, da então Diretora de Assuntos Fundiários, a antropológa Isa Maria Pacheco, a FUNAI solicitou uma consulta à Terracap quanto à necessidade de regularização fundiária da ocupação indígena dos Fulni-Ô do Santuário dos Pajés, “os últimos Tapuyas.”:

“O Senhor João Mário Veríssimo, representante da comunidade Tapuya, o qual manifesta o desejo através do documento firmado pelos demais membros dessa comunidade contido nos autos do Processo FUNAI/BSB/1607/96 (em anexo), regularização de uma pequena área de terra, situada no SHN, próximo ao Parque Nacional de Brasília. Queremos acrescentar na oportunidade que essa comunidade indígena é detentora dessa posse de terra desde a década de 70. (...) Lá estão fixados os Fulni-ôs últimos Tapuyas em número de 27, onde cultivam a terra, criam pequenos animais, plantam ervas medicinais, praticam cultos religiosos, fabricam seus artesanatos e transmitem o conhecimento da medicina tradicional. Senhor Presidente em nome dessa comunidade indígena solicitamos verificar a possibilidade de regularizar essa posse de terra que é de suma importância para a sobrevivência dos mesmos”. (Ofício DAF nº336/1996 de 15/05/1996)

O Processo FUNAI/BSB/1607/96 foi encaminhado anexo ao Ofício DAF nº336/1996 de 15/05/1996 para a Terracap; e na Terracap este processo foi transformado no de Processo Nº 111.000.628/1997.

A primeira resposta administrativa da TERRACAP a consulta apresentada pelo Ofício DAF nº336/1996 da FUNAI ocorreu somente em 16/04/1997 através do Ofício TERRACAP/PRES nº074/97, portanto um ano após o pedido de 1996. A FUNAI solicitou nova consulta à Terracap por meio do Ofício FUNAI/DAF nº095 de 22.01.1999. A Terracap

respondeu a esta última consulta da FUNAI em 29/01/1999, por meio do Ofício nº029/99-Gabin, e em ambos os expedientes afirmava que medidas necessárias objetivando a liberação da área seriam adotadas:

"Reporto-me ao Ofício nº 336, datado de 15 de Maio de 1996, por intermédio do qual Vossa Senhoria solicita regularização de área situada próximo ao Parque Nacional de Brasília.

A respeito do assunto esclareço que a área pretendida pela comunidade indígena Tapuya localiza-se no imóvel Bananal, em terras desapropriadas e incorporadas ao patrimônio da Companhia Imobiliária de Brasília – TERRACAP.

Considerando que a referida área situa-se no perímetro definido para a implantação do futuro Setor Habitacional Noroeste, comunico a impossibilidade de atendimento ao solicitado e informo que esta Empresa adotará, oportunamente, medidas necessárias objetivando a liberação da área em comento (Ofício TERRACAP/PRES nº074/97 de 16.04.1997)."

"Reporto-me ao Ofício nº 95/DAF, datado de 22.01.99, protocolizado nesta Empresa sob nº 88.000.272/99-4, por intermédio do qual Vossa Venhoria solicita informações acerca das providencias adotadas para a regularização da área localizada nas proximidades do Parque Ecológico Nacional, de interesse da comunidade indígena Tapuya.

A respeito do assunto, informo, de ordem do Senhor Presidente, que estamos encaminhando o ofício supracitado ao Sistema Integrado de Vigilância do Uso do Solo do Distrito Federal – SIV-SOLO, solicitando que sejam prestadas informações sobre as providencias que estão sendo adotadas na área em questão, tendo em vista que o pleito formulado anteriormente pela Diretoria de Assuntos Fundiários da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, por meio do Ofício nº 336/9-DAF, de 15.06.1996, foi autuado sob nº 111.000.628/97 e remetido aquele sistema em 04.06.1997.

É oportuno, esclarecer, acerca do conteúdo do ultimo parágrafo do Ofício nº 74/97 – Presi/Terracap, data de 16.04.97, dirigido à Diretoria de Assuntos Fundiários da Fundação Nacional do Índio que:

- a Senhora Chefe de Gabinete desta Empresa, à época, comunicou a impossibilidade de atendimento ao requerido pela comunidade indígena Tapuya,

- no que se refere a informação de que esta empresa adotaria, oportunamente, medidas necessárias a liberação da área, foi no sentido de desobstruí-la, vez que a mesma insere-se no perímetro definido para o futuro Setor Habitacional Noroeste e não liberá-la para a tender a solicitação da supracitada comunidade indígena. (Ofício nº029/99-Gabin de 29.01.1999)."

O primeiro plano urbanístico preliminar do bairro residencial para o setor noroeste foi apresentado por empresas do setor imobiliário local ao Governo do Distrito Federal- GDF em janeiro de 1995. A Terracap em 29/01/1997 iniciou o processo de licenciamento ambiental do setor noroeste, solicitando licença prévia ao extinto Instituto de Ecologia e Meio Ambiente do Distrito Federal – IEMA/DF em 17/09/1997.

Em 1998, a Terracap encomendou os estudos de impacto ambiental a empresa TC/BR Tecnologia e Consultoria Brasileira que concluiu os estudos e encaminhou-os em 22/12/1998. O referido estudo não teve a participação adequada de antropólogo e nem a participação da FUNAI, porém indica a presença indígena de modo discriminatório, abordando como

“invasores” e omitindo se tratar de índios para invisibilizar a presença indígena, embora a ocupação indígena já fosse de conhecimento dos órgãos do GDF. Em 1999, o Governo do Distrito Federal decidiu, então, analisar todas as glebas remanescentes do quadrante noroeste do polígono de tombamento do Plano Piloto, com o objetivo de planejar futuras ocupações.

Em 15/10/2002, o Governo do Distrito Federal- GDF através do Gerente de Planejamento do Centro Integrado de Operações, Segurança Pública e Defesa Social (CIOSP) da Secretaria de Segurança Pública do GDF, Sr. Damião José Lemos da Silva encaminhou o Ofício n°1654/ de 15/10/02 (GEPLAN/CIOSPDS) com o relatório sobre, *in verbis*, “levantamento operacional promovida na reserva indígena próximo ao Carrefour Norte, para conhecimento e adoção de providencias desse órgão” (Relatório n.º CIOSP 008/2002-NPO da lavra dos Agentes Policiais Márcio Antonio da Silva e Carlos Eduardo Bezzi Coelho) para a Presidência da FUNAI solicitando em virtude de “problemas de segurança pública enfrentada pelos índios moradores da reserva da FUNAI, a definição e demarcação, por parte da FUNAI, das áreas pertencentes à reserva indígena, bem como, o ordenamento de seus ocupantes”.

Assim, conforme Instrução Executiva n°09/DAF/FUNAI de 27/01/03 foi elaborado o primeiro levantamento antropológico preliminar em campo sobre a ocupação indígena da área consubstanciado no Relatório de Levantamento Prévio de 18/07/2003, elaborado pela Antropóloga Stella Ribeiro da Matta Machado, a fim de tramitar administrativamente a regularização fundiária da ocupação indígena e envidar esforços desta Fundação junto ao Governo do Distrito Federal contido na solicitação da Secretaria de Segurança Pública do GDF no ano de 2002 por meio do Ofício n°1654 de 15/10/02 GEPLAN/CIOSP sensibilizando sobre a necessidade de regularização fundiária da ocupação indígena do Santuário dos Pajés.

Capítulo 2 - Etnogênese e territorialização indígena do Santuário dos Pajés em Brasília

2.1 Território étnico e o espaço urbano de Brasília

A pluralidade do Estado Brasileiro na perspectiva étnica e cultural como reconheceu a Constituição Federal de 1988 instaurou um novo paradigma de respeito às diferenças étnicas e culturais e ao modo de ser e de viver culturalmente diferenciado das populações indígenas traduzidas em seus respectivos territórios étnico-culturais, uma vez que conforme o legislador constituinte de 1988, esses territórios estão referidos a grupos portadores de identidade e cultura específicas, devendo, portanto considerar os modos de fazer, criar e viver que se revelam no presente.

Nesse sentido parte-se da premissa que os povos indígenas se relacionam com a terra de modo culturalmente diferenciado, apropriando-se do território em que vivem de acordo com as perspectivas de sua cultura segundo seus usos, costumes e tradições, suas necessidades de sobrevivência física e cultural, refletindo-se esse modo de relacionamento com a terra em sua organização social, em sua cosmologia¹ e em suas práticas culturais, e imprimindo ao espaço ocupado a lógica de sua territorialidade.

É essa relação diferenciada com a terra capaz de garantir a identidade indígena e os aspectos culturais de seus habitantes e a afirmação de um modo de vida culturalmente diferenciado, que faz da terra ocupada pelos indígenas a base territorial que dá suporte aos sistemas mágico-religiosos e a relação espiritual com o sagrado, assegurando as relações sociais, os usos, costumes e tradições no sentido de que sejam afirmados como identidade etnicamente diferenciada.

O significado da territorialidade indígena não é o mesmo para as populações nacionais. Assim, a terra para os indígenas é muito mais que um simples meio de subsistência ou um recurso natural, mas é o sustentáculo do sistema de crenças religiosas, de conhecimentos e de relações sociais, um recurso sociocultural essencial para sua existência, suas crenças, usos, costumes e tradições. Na perspectiva dos povos indígenas é na terra que estão inscritos as mais básicas noções de vivência, de crenças religiosas, de relações sociais e culturais, econômicas e etnopolíticas. Os sítios históricos de importância religiosa e cultural estão vinculados aos seus habitantes e à memória dos ancestrais e ligados ao território, portanto limitar o território as

¹ Cosmologia pode ser genericamente entendida como visão de mundo, baseado em um sistema de ideias, crenças, práticas e valores relacionados à experiência vivida.

imediações das residências e do centro da vida social, a aldeia, é negar seu modo de vida culturalmente diferenciado.

Em sintonia com os preceitos constitucionais de proteção as terras ocupadas pelos povos indígenas, e considerando que o reconhecimento do direito dos índios às terras que ocupam independente da demarcação, devendo ser assegurado pelo órgão federal de assistência aos índios, a FUNAI, segundo determina o art. 25 da Lei nº 6.001, de 17 de dezembro de 1973, Fundação que ora justifica a proposta de limites consignada para a criação da Reserva Indígena do Santuário dos Pajés/DF, com área de 34 hectares aproximadamente, para acolher o modo de vida culturalmente diferenciado da Comunidade Fulni-Ô Tapuya em parte da área da antiga Fazenda Bananal com a qual estabeleceu uma ocupação territorial singular segundo seus usos, costumes e tradições.

Ademais, as Reservas Indígenas e terras de ocupação tradicional constituem-se, igualmente, como terras indígenas (nos termos do art.17 da Lei 6.001/73), que gozam das mesmas proteções legais; em ambas os casos, aos indígenas são assegurados a posse permanente e o usufruto exclusivo dos recursos naturais e demais riquezas no interior da área, de modo a garantir sua reprodução física e cultural, conforme seus usos, costumes e tradições.

Dessa maneira, a proposta de delimitação da FUNAI para a constituição da Reserva Indígena Santuário dos Pajés/DF aqui apresentada, com superfície de aproximadamente 34 hectares, contempla parcialmente a área indígena reivindicada do Santuário dos Pajés na Ação Civil Pública nº 2009.34.00.038240-0, conforme o histórico de ocupação da área apresentado no item 1 desta informação, abrangendo, assim, as áreas de habitação permanente da aldeia (Casa dos Homens, Casa das Mulheres, Casa das Crianças, Casa de Reza conhecida como Santuário dos Pajés, Ministério Espiritual do Índio, residências indígenas), seus subespaços (quintais, roças, Herbário Medicinal, tapiris, casa de farinha), as áreas das atividades produtivas, as áreas necessárias à preservação do meio ambiente, e os lugares de relevância religiosa, simbólica e cultural imprescindíveis à reprodução física e cultural da Comunidade Indígena Fulni-Ô Tapuya, conforme seus usos, costumes e tradições.

Os dados e informações arrolados tanto no processo administrativo de regularização fundiária (Processo FUNAI/BSB/ nº 08620.001230/2003-51 – Santie Tapuya/ João Mario Veríssimo) quanto nos processos judiciais (Ação Civil Pública/Processo nº 2009.34.00.038240-0, Ação Cautelar Inominada/Processo nº. 2009.34.00.038807-5), assim como mais especificamente nas informações antropológicas produzidas pelos estudos da FUNAI e nos levantamentos em campo feito pela FUNAI durante as duas inspeções da Justiça Federal em realizada no dia 02/12/2011, todos, constatam a singularidade da ocupação indígena levado a cabo pelos Fulni-Ô Tapuya, apontando para o fato de que a apropriação histórica do território converge para o fato de que a apropriação histórica do território está marcada pela reprodução cultural com base místico-religiosas intrinsecamente vinculadas à preservação ambiental, como

bem afirmou a então Diretora de Proteção Territorial da FUNAI, a antropóloga Maria Auxiliadora Cruz de Sá Leão em audiência nos autos do Processo 2009.34.00.038240-0/ Ação Civil Pública:

(…) na forma de ocupação levado a efeito pela Comunidade Fulni-Ô Tapuya existe uma singularidade na forma de ocupação da terra litigiosa por parte da Comunidade Fulni-Ô Tapuya, na forma do uso, que se distingue dos demais habitantes do local, (...) que seria possível o reconhecimento da singularidade da comunidade e sua convivência com o futuro bairro” (págs 16-18/ Fls. 786-788/ Ata de Audiência de Instrução/ Processo 2009.34.00.038240-0/ Ação Civil Pública)

Cabe ressaltar que um dos objetivos do Grupo Multidisciplinar (Portaria FUNAI N°73, de 26/01/2010) foi levantar informações por meio de diligência técnica para verificar, dentre outros quesitos, “a imprescindibilidade simbólica da permanência na área para o grupo” (Port. FUNAI N° 73, 26/01/2010).

A resposta a esse quesito da diligência técnica, apresentada no documento intitulado “*Laudo Antropológico referente à Diligência Técnica realizada em parte da área da antiga Fazenda Bananal, também conhecida como Santuário dos Pajés*”, Agosto/2011, e na Nota Complementar “*Lugares Georeferenciados no Santuário dos Pajés por indicação dos indígenas que vivem na área*”, de 12/10/2011, corroborou os estudos, pareceres e relatórios produzidos por esta Fundação, anteriores ao estudo do Grupo Multidisciplinar de 2011, mantendo-se coerente com as informações levantadas, no sentido de apontar a existência de vínculos culturais consistentes ligando os indígenas do Santuário dos Pajés a área:

“Todo esse processo de humanização da natureza, desenvolvido há anos pelos indígenas, constitui-se em um conjunto de práticas tradicionais adotadas principalmente pelos Fulni-Ô. (...) Trata-se dentre outras coisas de uma estratégia de adaptação sociocultural a outro ambiente, transformando-o em espaço domesticado e território tradicional segundo a dinâmica de seus usos, costumes e tradições. Esta constatação corrobora com o sentimento de pertencimento que os indígenas que ali vivem há mais tempo, especificamente os que chegaram antes da promulgação da Constituição Federal de 1988 têm para com o Santuário dos Pajés. Além disso, esclarece a pertinência de sua imprescindibilidade simbólica para a permanência no local.” Pág. 22 (Laudo Antropológico referente à Diligência Técnica – Portaria FUNAI N°73, 26/10/2010, Pág.22)

“Ficou demonstrado que o Santuário dos Pajés consiste em importante patrimônio cultural e natural do Distrito Federal devido ao valor religioso e ambiental que as famílias indígenas agregam a ela” pág. 11 (Informação Técnica nº67/CGID/2011, de 07/10/2011)

As informações levantadas pelo Grupo Multidisciplinar (Portaria FUNAI N° 73, 26/01/2010) consubstanciadas no “Laudo Antropológico referente à Diligência Técnica”, Agosto/2011, e na nota complementar “Lugares Georeferenciados no Santuário dos Pajés”, de 12/10/2011 somadas aos estudos anteriores da FUNAI sobre a ocupação indígena do Santuário

dos Pajés, apresentaram um conjunto de indicadores sobre a forma como os indígenas ocupam, habitam e se relacionam com os ambientes, indicando também os efeitos ecológicos das formas de habitar e ocupar o espaço, bem como os aspectos simbólico-culturais no processo de produção de lugares de referência sociocultural para o grupo, evidenciando, assim, a existência de um modo de vida culturalmente diferenciado, conforme os usos, costumes e tradições do Santuário dos Pajés.

Antes de passar para a caracterização do caráter permanente da ocupação indígena em parte da antiga Fazenda Bananal e da relação socioambiental da área de ocupação direta representada pela aldeia com a totalidade da área proposta de delimitação da FUNAI para o reconhecimento da Terra Indígena Santuário dos Pajés/DF, com 34 hectares de superfície aproximadamente, configurando-se, assim, como uma unidade sociológica e ambiental necessária à reprodução física e cultural dos indígenas do Santuário dos Pajés, faz-se necessário esclarecer duas questões, a saber, uma de ordem factual; e outra de ordem técnica com o objetivo compreender de modo adequado e inequívoco o enraizamento simbólico dos indígenas do Santuário dos Pajés com o território.

Primeiro durante a elaboração da proposta de limites da área para a constituição da Terra Indígena Santuário dos Pajés/DF, apresentado pela FUNAI no procedimento administrativo, construída após o levantamento em campo realizado pela Fundação na 2^a Inspeção Judicial, realizada no dia 02/12/2011 e apresentada na 2^a Audiência de Conciliação na Justiça Federal no dia 13/12/2011, foram considerados os seguintes elementos fáticos: a área de 34 hectares de limites para a Terra Indígena é o resultado do cruzamento dos saberes indígenas e das formas como os indígenas do Santuário dos Pajés se relacionam culturalmente com a terra e da identificação das condições de sustentabilidade ambiental do território.

Assim foi possível desenvolver o mapeamento dos ambientes e recursos naturais usados e dos lugares e espaços recobertos de significado simbólico e cultural (lugares sagrados, árvores de referência sagrada, caminhos e trilhas indígenas, paisagem cultural, áreas de uso, áreas de coleta e manejo florestal), resultando na elaboração de dois mapas (Anexo): o “Etnomapeamento das Áreas de Uso e Ocupação do Santuário dos Pajés (Etnopaisagens Fulni-Ô Tapuya)” e o “Mapa Etnoreligioso do Santuário dos Pajés”, que representam a territorialidade indígena do Santuário dos Pajés e os aspectos socioambientais, culturais e simbólicos da terra para os indígenas do Santuário dos Pajés.

Outro elemento da ordem dos fatos diz respeito às circunstâncias do acordo em torno da proposta de limites da FUNAI com o Ministério Público Federal e a Comunidade Indígena do Santuário dos Pajés. A área indígena reivindicada na Ação Civil Pública nº 2009.34.00.038240-

0 é de 50,91 hectares, todavia ante as iminentes perdas territoriais em face de inúmeras ações de imissão na posse sobre parte da área indígena reivindicada de 50,91 hectares, haja vista que quatro quadras residências previstas pelo empreendimento setor noroeste se sobrepõem a parte da área indígena reivindicada, foi consenso entre a FUNAI, o Ministério Público Federal e a Comunidade Indígena ceder, naquele momento, parte da área reivindicada incidente nas projeções residenciais (SQNW 107,108, 307) face ao volume de ações judiciais e ante a pressão das empreiteiras, levando, assim, a consensualmente abrir mão de parte da área da reivindicada, que igualmente recobriam sítios e lugares culturalmente importantes e de uso indígena para a comunidade indicados na existência de frutíferas, capoeiras, áreas de manejo ambiental dos indígenas conforme os dados apontados pelo “Laudo Antropológico sobre a Diligência Técnica no Santuário dos Pajés” (Portaria FUNAI Nº 73, de 26/10/2010).

Assim a área de 34 hectares aproximadamente proposta pela FUNAI para a Terra Indígena do Santuário dos Pajés/DF, é o que sobrou após os fatos que resultaram na liberação da área para a posse dos adquirentes das projeções do setor noroeste e supressão da vegetação para construção das edificações do empreendimento.

Essa proposta de limites da FUNAI de 34 hectares aproximadamente foi levantada em campo pela FUNAI durante a 2^a Inspeção Judicial, realizada no dia 02/12/2011 e considerou como se viu importantes informações e dados sobre a singularidade da ocupação indígena do Santuário dos Pajés e seu modo de vida diferenciado, sendo que somente parte desta área conflita com projeções comerciais (*e não residenciais*) previstas, não alienadas e não licitadas pelo empreendedor.

A área de ocupação direta indígena, de habitação permanente, representada pelas residências indígenas, casas coletivas, pátio ritual, centro ceremonial, casa de reza, roças, herbário medicinal se sobrepõe a apenas três projeções comerciais do empreendimento: CRNW 508 (uma parte), CRNW 708 e EQNW 708/709 e a maior parte da extensão territorial da proposta da FUNAI de 34 hectares se sobrepõe parcialmente a Área de Relevante Interesse Ecológico- ARIE Cruls, Unidade de Conservação, posteriormente criada ao licenciamento ambiental pelo Decreto Distrital nº 29.651, de 28/10/2008, área, portanto, não afeta as obras do Setor Noroeste.

Esses esclarecimentos são importantes na medida em que afastam definitivamente aquelas interpretações que tentam tanto limitar o território do Santuário dos Pajés às imediações das residências indígenas, ao espaço de ocupação direta, quanto àquelas interpretações externas ao grupo indígena e concepções pré-elaboradas que tentam impor um sentido alheio na direção de que a territorialidade do Santuário dos Pajés estaria circunscrita a uma edificação, conhecida

como Casa de Reza, signo de sua exterioridade conhecida como “Santuário dos Pajés”. A proposta de limites da FUNAI de 34 hectares para a Terra Indígena Santuário dos Pajés/DF seguiu parâmetros jurídico-administrativos (conforme o Decreto 1.775/1996, e a Portaria MJ nº14/1996), e antropológicos que respeita a relação diferenciada dos indígenas do Santuário dos Pajés com a terra.

A Casa de Reza como se demonstrará se constitui num pátio público, num centro ceremonial social, num pátio ritual, um espaço coletivo de uso comunal, recorrente na organização socioespacial de inúmeras sociedades indígenas, embora esteja intrinsecamente vinculado aos outros lugares sagrados do território, constitui-se numa parte de um todo maior, segundo a organização socioespacial do território, ligado à totalidade dos aspectos místico-religiosos, das crenças, dos valores simbólicos e espirituais que a terra e o território na sua totalidade representam para os indígenas do Santuário dos Pajés.

A territorialidade indígena do Santuário dos Pajés deve ser lida de acordo com seus usos, costumes e tradições no sentido dos significados, práticas territoriais, modos de uso e ocupação e os significados culturais do ponto de vista dos indígenas do Santuário dos Pajés, e não conforme uma leitura exógena e alheia às categorias culturais e simbólicas dos indígenas que vê de modo equivocado o território indígena do Santuário dos Pajés como uma edificação que corresponderia a Casa de Reza. A territorialidade indígena do Santuário dos Pajés vai muito mais além dos espaços coletivos e residenciais da vida comunitária e que durante a apropriação histórica do território foi imprimindo sua singular lógica territorial e sua organização socioespacial a partir de sua cosmologia, práticas rituais, saberes ambientais, mitologias, segundo seus usos, costumes e tradições.

Assim, diferentemente de outros sistemas religiosos como o cristianismo, por exemplo, que desenvolvem seus cultos e rituais nos templos ou “santuários” construídos para tal como as igrejas, as basílicas, as catedrais, os *elementos religiosos étnicos dos indígenas são territoriais* uma vez que seus conceitos, concepções, cosmologias, crenças, práticas rituais estão entrelaçadas com o ambiente natural e cultural do território. Nos termos dos próprios indígenas do Santuário dos Pajés: “O Santuário dos Pajés é a terra, é a mata do cerrado, dos ancestrais”, como afirma o pajé Santxiê Tapuya

É essa relação diferenciada com a terra, essa territorialidade simbólica intrinsecamente vinculada à preservação ambiental, e historicamente construída ao longo processo de ocupação/territorialização desde a construção de Brasília, que faz do Santuário dos Pajés um santuário territorial e ambiental, um etnoterritório simbólico, religioso, cultural e

socioambiental, de acordo com os usos, costumes e tradições práticas pelos indígenas do Santuário dos Pajés.

E foram não apenas esses aspectos simbólico-religiosos das múltiplas relações que os indígenas mantêm com o meio ambiente conforme o mundo das práticas e saberes do universo simbólico xamanista², mas também com base nos aspectos do etnoconhecimento do uso e manejo dos ambientes e dos recursos naturais da vegetação e do solo que foram considerados na proposta de delimitação da FUNAI com área de 34 hectares aproximadamente para constituição da Terra Indígena Santuário dos Pajés/DF.

Portanto, como se demonstrará a área de ocupação direta representada pela habitação permanente das residências indígenas, Casa de Reza, Casa dos Homens, Casa das Mulheres, Casa das Crianças, Herbário Medicinal, casa de farinha, roças, Ministério Espiritual do Índio, em suma a aldeia do Santuário dos Pajés e seus respectivos subespaços guardam uma ligação vital e essencial com outras regiões e lugares do território contemplados na proposta da FUNAI, constituindo-se, dessa maneira, numa unidade sociológica e ambiental.

Cabe ressaltar também que o Grupo Multidisciplinar (Portaria FUNAI Nº 73, 26/01/2010 e Portaria FUNAI-DPDS nº 8, de 11/06/2011) foi coordenado pelo antropólogo Prof. Dr. Jorge Eremites de Oliveira e que o documento final produzido pelo Grupo Multidisciplinar foi o “Laudo Antropológico referente à Diligência Técnica”, Agosto/2011, que além da autoria do Antropólogo Coordenador, contou com coautoria do Prof. Dr. Levi Marques Pereira, Antropólogo colaborador, e da Professora e Mestre Lilian Santos Barreto, Bióloga colaboradora, e técnica da Coordenação Geral de Meio Ambiente- CGGAM, da FUNAI.

Dito isso para enfatizar que as informações, dados etnográficos e ambientais colhidos em campo e sistematizados no “Laudo Antropológico referente à Diligência Técnica”, Agosto/2011 indicam de modo contundente através de fatos e provas os resultados e os efeitos ecológicos no ambiente natural ao longo da utilização da área e o conjunto de conhecimentos e práticas desenvolvidos pelos indígenas do Santuário dos Pajés no empenho sistemático em conhecer o meio ambiente que ocupam, incorporando esse conhecimento de modo contínuo e acumulado ao longo do próprio processo de ocupação territorial, no manejo do cerrado, na observação dos ciclos naturais e no empenho de preservar e divulgar os conhecimentos tradicionais da medicina indígena e da arte espiritual dos pajés, transformando o Santuário dos

² O xamanismo pode ser referido sumariamente a um conjunto de práticas etnomédicas, religiosas, metafísicas e mágicas envolvidos na cura ou visão de eventos do passado ou do futuro guiado por determinados procedimentos e práticas médicas, rituais, espirituais, em que o xamã ou pajé enquanto especialista religioso experimenta a viagens nos outros domínios do cosmo, se comunica com agentes invisíveis, espíritos, entes sobrenaturais, etc. Ver a parte 5 dessa justificativa de limites.

Pajés num lugar vivo do conhecimento tradicional dos índios candangos do Santuário dos Pajés e numa reserva da flora utilizada pela comunidade indígena segundo seus usos, costumes e tradições.

A partir desse conjunto de saberes, práticas e conhecimentos sobre o território desenvolvidos indígenas do Santuário dos Pajés, em seus próprios termos, quer dizer, *segundo seus usos, costumes e tradições*, e enquanto coletividade culturalmente diferenciada é possível caracterizar a **territorialidade** singular do Santuário dos Pajés, segundo o ponto de vista dos indígenas, inscrita na sua singular lógica de ocupação territorial, nas suas relações socioculturais de uso, ocupação e apropriação do espaço e na sua organização socioespacial.

No que diz respeito à questão de ordem técnico-indigenista e antropológica é preciso ter em vista que o território é o meio físico em que uma determinada coletividade indígena se apropria simbólica, afetiva, social, econômica, política e culturalmente. Tal apropriação possui uma multiplicidade de expressões manifestadas em múltiplas dimensões que através do *processo histórico de engajamento ativo com os ambientes e a partir da habitação contínua e permanente, os indígenas vão produzindo lugares de referência sociocultural, construindo espaços recobertos de significados e investimento simbólico, construindo conhecimentos, práticas e saberes a partir da vivência contínua no ambiente*, ao mesmo tempo em que vão se constituindo vínculos e laços que une os grupos indígenas a um determinado lugar.

Esse engajamento coletivo e vivencial de usar, ocupar, conhecer e de se identificar com os ambientes é o que se define como processo de territorialização³ ou **territorialidade**, uma premissa epistemológica básica da antropologia que de acordo com a antropóloga Dominique T. Gallois (2004):

“A premissa antropológica básica é de nenhuma sociedade existe sem imprimir ao espaço que ocupa uma lógica territorial. (...) Espaços e territórios só podem ser apropriados, dizer que uma forma específica de ocupação espacial traduz-se em território é falar de práticas sociais que regulam o uso do espaço. Os grupos sociais estabelecem determinados modos de relação com o seu espaço, ou seja, valorizam-no a seu modo e é nesse interior deste processo que se podem identificar relações culturais com o espaço. O Espaço pode ser o ponto de partida para pensar o território enquanto suporte físico que é territorializado, e no qual relações são estabelecidas criando canais de comunicação, proximidades e distâncias.” (Gallois, 2004: 8-9)

Nesse sentido, o processo de territorialização é situado histórica e geograficamente, mas também é socioculturalmente específico, uma vez que existem diferentes lógicas territoriais e

³ Para o antropólogo João Pacheco de Oliveira (1998) o processo de territorialização consiste em processos socioculturais pelos quais os indígenas se apropriam de determinado território redefinindo assim a organização social do grupo ou da unidade sociocultural, os processos identitários, os processos de apropriação dos recursos ambientais a partir de um processo de reelaboração cultural e da relação com o passado.

de organização socioespaciais indígenas, exigindo a necessidade de estudos caso a caso em função tanto da diversidade étnica e cultural quanto das contingências históricas geradoras do processo de territorialização, assim segundo o antropólogo Paul Little (2002):

“A territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. (...) O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. (...) Outro aspecto fundamental da territorialidade humana é que ela tem uma multiplicidade de expressões, o que produz um leque muito amplo de tipos de territórios, cada um com suas particularidades socioculturais.” (Little 2002: 3-4)

Assim, é nessa direção que os dados e informações que constam nos estudos da FUNAI permitem a caracterização da **territorialidade indígena do Santuário dos Pajés** em Brasília, territorialidade determinada por certas circunstâncias que vão possibilitar o uso, desde o ano de 1957 durante a construção da Capital Federal, embora como ficou demonstrado no primeiro tópico, a forma de ocupação do solo desde 1957 foi feita conforme os usos, costumes e tradições, embaixo das árvores em discretos abrigos tradicionais feitos de palha e de folhas de palmeira, e em esteiras de palha, preservando o meio ambiente e sem nenhum impacto na paisagem ambiental – a “mata de cerrado” como se referem os indígenas do Santuário dos Pajés; e possibilitar também a ocupação na final da década de 1960 quando ocorre a chegada da maioria das famílias indígenas no local dando-se a habitação permanente e contínua na área com o “levantamento da aldeia”, como também se referem os índios, com a construção das residências, abertura dos terreiros, roças, etc.

Pode-se afirmar conforme os relatos dos indígenas que de 1957 à 1969 que a área é usada e frequentada pelos membros da parentela Tapuya-Fulni-Ô do Pajé Santxiê Tapuya pela necessidade de suas manifestações religiosas em função do valor religioso que a natureza íntegra e preservada possui segundo sua cosmologia, mas também pela necessidade de um espaço reservado e inviolável, longe da presença de não-indígenas em função do caráter hermético e sigiloso de sua religiosidade tradicional, mas também em função da necessidade de reconstruir num espaço remoto, afastado das imposições das condições de trabalho e da intensa jornada de trabalho dos canteiros de obra de Brasília, as relações socioculturais e de solidariedade intraétnica vivenciados no lugar de origem na aldeia em Águas Belas.

Ademais, como foi visto a vigilância e a repressão da Novacap no período de 1958-1973, com a crise da habitação, para coibir ocupações de terra e construção de barracos por inúmeras levas de trabalhadores migrantes no território de construção do Plano Piloto que chegavam quase sem parar na época, está em correspondência com os fatos relatados pelos

indígenas que afirmam terem ocupado o território do Santuário dos Pajés primordialmente para suas rezas e manifestações religiosas embaixo das árvores em discretos abrigos tradicionais de palha e folhas, acomodados em esteiras, como é costumes tradicional de sua etnia, e possivelmente também para evitar chamar a atenção tanto de curiosos quanto pelo temor da polícia da Novacap, por esta poder vir a deflagrar uma repressão contra a ocupação indígena que rememorava trágicas experiências em Águas Belas.

Afinal os Tapuya-Fulni-Ô do Santuário dos Pajés tem uma longa experiência histórica acumulada na cidade de Águas Belas- PE em que constantemente eram expulsos de suas residências, fugindo com as “casas na cabeça” ou incendiadas pelos colonos e regionais que expandiam o perímetro urbano à custa das terras do antigo aldeamento do Ipanema; Essa experiência traumática remete na história dos Fulni-Ô ao final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, num dos momentos mais dramáticos para a sobrevivência física e cultural desses indígenas associado aos conflitos fundiários entre índios e os moradores não indígenas de Águas Belas – que tem repercussões até o tempo presente –, que forçaram um processo de dispersão das famílias do antigo aldeamento, sendo acuados tendo que abandonar suas casas e se refugiar para escapar da violência dos brancos, período também que se passou a ser proibidos de exercer algumas práticas que os distingam da sociedade envolvente, em especial o *Toré*⁴, que foram criminalizadas e perseguidas. Adotaram como estratégia de sobrevivência cultural por certo tempo o hábito de praticar seus rituais na madrugada, ficando conhecido pelos Fulni-Ô como “noite furtada”, para evitarem serem perseguidos e bisbilhotados pelos não-indígenas.

Embora, os usos da área da Fazenda Bananal pelos INDÍGENAS DO santuário dos Pajés, segundo seus usos, costumes e tradições, tenha seguido primordialmente a orientação da necessidade religiosa e cultural como forma de satisfazer sua identidade espiritual e o contato com seus ancestrais no plano do sagrado, segundo relatam, também utilizaram nesse período para coleta de frutos do cerrado, colhiam bananas de um velho bananal da fazenda, coleta de plantas medicinais, dentre outros usos, conforme as informações dos relatórios e registros da FUNAI, evidenciando uma forma de ocupar o espaço, de engajamento no ambiente e de constituição de um lugar de referência sociocultural que foi sendo compartilhado coletivamente, desde o ano de 1957, pelas famílias indígenas Tapuya do Pajé Santxiê Tapuya que assumirão de modo mais explícito e deliberado a habitação permanente e contínua na área

⁴ O *Toré* é um ritual característico dos índios do nordeste.

a partir da final da década de 1960 até a atualidade, e, por conseguinte a afirmação e a identificação étnica e simbólica com o território.

Existem também registros e levantamentos oficiais do Governo do Distrito Federal-GDF, por meio da Secretaria de Estado de Desenvolvimento Urbano e Habitação, que comprovam os fatos relatados pelos indígenas no que diz respeito ao histórico da ocupação da área da antiga Fazenda Bananal. De acordo com a Subsecretaria de Planejamento Urbano, por meio do assessor Vicente Correia Lima Neto, que apresentou um documento, datado de 15/02/2008 (Anexo), em resposta ao Ofício nº 0297/2008, proveniente da Procuradoria-Geral do Distrito Federal – Procuradoria do Meio Ambiente, Patrimônio Urbanístico e Imobiliário, que trata da Medida Cautelar Inominada Nº 2008.34.00.001667-0 - 2ª Vara Federal, que traz uma série histórica de imagens da área do empreendimento Setor Noroeste para fins de comprovação da ocupação indígena, identificando a ocupação indígena, assim, de acordo com o texto da Subsecretaria de Planejamento Urbano do GDF:

“Para fins de comprovação da ocupação, foram levantadas imagens do Plano Piloto de Brasília nos anos de 1965, 1975, 1982, 1986 e 1991. Em 1965, o núcleo não pode ser observado. No entanto, as demais imagens apresentam uma ocupação, que no decorrer dos anos, permaneceu quase que estática em termos de expansão.”

Entretanto, como se verifica nos relatos indígenas constantes nos estudos da FUNAI, mesmo não tendo sido observado a presença indígena na imagem de 1965, tal fato não significa que a ocupação já não tenha sido realizada pelos indígenas Tapuya, desde o ano de 1957 e 1958, segundo seus usos, costumes e tradições, sob a forma de discretos abrigos feitos de palha e folhas e sem nenhum impacto visível na paisagem ambiental, portanto de difícil detecção por imagens aéreas. Ademais, há que sublinhar a dificuldade de se verificar faticamente por imagem aérea a existência desses abrigos indígenas tradicionais numa formação Savânea de Cerrado Sentido Restrito integralmente preservado.

Do contrário, a não observação de edificações convencionais ou “barracos” corrobora tanto os relatos dos indígenas que já usavam a área desde 1957 para a manifestação cultural de sua religiosidade secreta, rezas e práticas rituais, ocupando através de discretos abrigos embaixo das árvores feitos de palha e folhas, segundo seus usos, costumes e tradições, quanto a estratégia indígena em buscar um lugar remoto, de preferência na presença de exuberante vegetação e afastado do conglomerado das construções e dos canteiros, para evitar o contato de estranhos em suas manifestações religiosas secretas, portanto sem deixar muitas “evidências” para os não-índios e variando a localização num mesmo espaço, mas também em função do contexto

sociopolítico local da construção de Brasília que naquele período se destacava pelo controle ostensivo da Novacap contra o levantamento de ocupações dos cidadãos e trabalhadores migrantes nas imediações do Plano Piloto.

No entanto, a comprovação fática da presença indígena permanente a partir das imagens aéreas oficiais levantadas pelo Governo do Distrito Federal do GDF dos anos de 1975, 1982, 1986 e 1991, corrobora os relatos indígenas sistematizados nos estudos da FUNAI, uma vez que é em entre os anos de 1967 e 1969, que se verifica a chegada da maioria das famílias indígenas no local, sendo de provável conhecimento público oficial dos órgãos do governo que desde o ano de 1957 adotavam uma vigilância rigorosa, inicialmente a Novacap e posteriormente a Terracap (criada em 1973), com acompanhamento quase diário nas zonas livres e imediações do Plano Piloto (Gouveia 1995), percorrendo essas áreas para detectar novas ocupações, conforme a política de erradicação das ocupações dos trabalhadores migrantes possivelmente sempre se depararam com a ocupação indígena – pelo menos conforme as imagens aéreas oficiais do GDF desde 1966 –, não significando que outras modalidades de registros desse contato dos órgãos do GDF com os indígenas não tenha sido verificado, pois segundo os relatos dos indígenas toda ocupação de “posseiros” na região era removida e havia sempre tolerância e respeito com a ocupação indígena pelo menos até meados da década de 1990⁵.

Em função de determinadas contingências históricas impostas ao Povo Fulni-Ô em função do processo histórico de arrendamento das terras Fulni-Ô e dos conflitos fundiários que se seguiram com a expropriação das suas terras, determinaram a dispersão de famílias e membros da etnia. A expropriação fundiária de famílias indígenas que ficaram sem terras, sem condição de assegurar o sustento de suas famílias e a escassez de terras para trabalho na região foi determinante na mobilidade dos indígenas impelidos a buscar alternativas de sobrevivência. Assim, se valeram do expediente da migração por meio da instituição das “viagens de fuga”, expediente histórico dos grupos indígenas do Nordeste, para várias regiões, principalmente, para as capitais do Sudeste do país, e no caso para Brasília, em 1957.

A migração dos Tapuya- Fulni-Ô para Brasília deve ser compreendida no contexto de recrutamento nacional de trabalhadores em todo o Brasil para a construção de Brasília. Notadamente a preferência pelos trabalhadores migrantes do Nordeste apresentava o atrativo favorável de ser uma mão de obra barata, já mobilizada em outras frentes de trabalho na região

⁵ A partir da década de 1990 há uma mudança de atitude por parte do poder público que inicialmente respeitava a ocupação indígena, iniciando a pressão para a retirada da ocupação indígena em função da mudança de destinação da área para o empreendimento de expansão urbana a partir do projeto Brasília Revisitada de 1987.

nordeste. A política agressiva do Instituto Nacional de Imigração e Colonização- INIC, da Novacap e das firmas particulares para cumprir os prazos estabelecidos de construir a nova Capital em três anos estimulou o recrutamento maciço de trabalhadores migrantes do sertão na região Nordeste acionando além das redes de migração regional as redes de migração indígena, ambas as redes previamente existentes em função das secas, dos conflitos fundiários, da escassez de terras para trabalho para esses segmentos historicamente marginalizados. A arregimentação de trabalhadores migrantes do sertão do Nordeste trouxe além dos elementos socioculturais regionais, o componente étnico, os indígenas Tapuya- Fulni-Ô, transportados nos paus-de-arara para atender as demandas da Construção da Capital.

Outros dois aspectos relevantes de ordem sociocultural dos Tapuya do Santuário dos Pajés associados a uma contingência histórica local em Brasília, como foi visto mais acima, foram determinantes para a apropriação coletiva, cultural e religiosa do território do Santuário dos Pajés pelos indígenas do Santuário dos Pajés, segundo seus usos, costumes e tradições, fazendo o espaço ganhar uma densidade significativa inusitada para os índios pioneiros, que ao longo da história de ocupação da terra vai sendo determinantemente marcado com a singular lógica territorial e a organização socioespacial.

Primeiro, a ocupação da área está marcada pelo elemento cultural específico dos Tapuya e mais tarde com o casamento com a indígena Márcia Guajajara que irá também desenvolver referências sociais, culturais, memórias a partir das práticas de habitar e usar a terra, a manifestação de sua religiosidade étnica secreta, a realização de seus ritos e rezas. A escolha do local também foi determinada por esse elemento cultural, um ambiente com exuberante vegetação, animais e água (próximo do Rio Bananal), elementos naturais indispensáveis no mundo de suas concepções cosmológicas e mágico-religiosas, o mundo das “matas do cerrado”, como se referem os índios.

Assim, a área é ocupada a partir de 1957 por uma família extensiva de rezadores Fulni-Ô que sempre participou dos preparativos para os rituais do Ouricuri em Águas Belas em Pernambuco. Nas “matas de cerrado” ficavam nos abrigos em baixo das árvores e compartilhavam suas crenças religiosas secretas. Apesar de estarem vivendo fora, em Brasília, passavam a preparar espiritualmente os Fulni-Ô que estavam vivendo em Brasília para o retorno anual ao Ouricuri ou quando impossibilitados de viajarem propiciando aos que não conseguiam retornar o conforto espiritual e afetivo de suas crenças religiosas, mantendo assim a unidade cultural do grupo através do uso da língua, o Yaathê, no cotidiano e nos ritos religiosos.

Não se trata apenas de um lugar apenas ou de qualquer lugar, mas de um lugar sacramentado pelas rezas e rituais, um lugar sagrado e simbólico que vai ganhando densidade

significativa a partir dessas vivências compartilhadas ao longo da história de ocupação da terra. Afastados e longe do Ritual do Ouricuri e necessitando estabelecer o contato espiritual com suas origens como forma de satisfazer sua identidade espiritual, os pioneiros Tapuya fundam um lugar, um centro, um espaço, capazes de transpor as barreiras geográficas e temporais e onde irrompeu a manifestação do sagrado ligando-os aos ancestrais.

Ademais cabe salientar a importância do Ritual Ouricuri no sistema cultural dos Fulni-Ô. O Ritual do Ouricuri transcorre na aldeia chamada Ouricuri em Águas Belas. A cultura Fulni-Ô é caracterizada como hermética pelo fato de o Povo Fulni-Ô ter construído um segredo impenetrável em torno de sua religião étnica e de sua organização social também ligado ao Ritual do Ouricuri. O Ritual do Ouricuri é o centro da vida social e religiosa dos Fulni-Ô, ritual de reclusão religiosa que dura três meses, e completamente vedado aos não-indígenas e indígenas de outras etnias. Segundo o antropólogo Jorge Hernandez Diaz:

“Os índios tratam a grande maioria dos assuntos relacionados com o ritual com muito sigilo. Dificilmente comentam com estranhos sobre o ritual. Quando um estranho pergunta alguma coisa a respeito, os Fulni-Ô discretamente dizem que não podem falar, porque isso é nosso particular”, ou então, mudam de assunto. “Todos os Fulni-Ô tem como norma a proibição de falar a respeito do ritual com os não Fulni-Ô, inclusive com parentes não índios.” (Hernandez, 1983: 84)

Também a respeito do segredo, da interdição, descrição e mistério que os Fulni-Ô mantém sobre sua religiosidade tradicional e o universo de suas crenças e visão de mundo, o antropólogo Miguel Foti esclarece a questão:

“Os índios da Serra do Comunati, os Fulni-Ô, nada exibem, nada revelam de sua cultura, surpreendentemente preservada, dadas as condições adversas que o contato lhes impôs. (...) A sua porta possuem uma cidade. Vivem isolados, contudo, num período de três meses anuais, quando se mudam coletivamente para uma outra aldeia, proibida a estranhos, secreta, internalizada na caatinga. Na cultura Fulniô, o segredo se traduz em isolamento, numa espécie de declaração de intransponibilidade, em vedação de sentidos. É ao mesmo tempo um selo para a circunscrição étnica do grupo e um guardião do que pensam, sentem e fazem “lá”, na “sua” aldeia. O foco do segredo está na religião e na língua, quando fala de religião, mas se estende também ao que sabem de si mesmos e à vida social em quase todos os seus aspectos.” (Foti 1991: 01)

Para uma imagem do que representa o ritual do Ouricuri e sua conexão a um espaço específico na vida social dos Fulni-Ô em Águas Belas, conhecido como a Aldeia do Ouricuri (a Aldeia Religiosa), ou simplesmente Ouricuri, em oposição a “Aldeia urbana” (na língua Yaathê chama-se de Yatilha), onde está a vida ordinária e as residências, um bairro indígena no espaço urbano da cidade de Águas Belas, marcando, portanto, uma dualidade socioespacial, a saber, a aldeia de lá (o Ouricuri, Aldeia Religiosa) e a aldeia de cá (a Aldeia da Rua, aldeia

sede próximo do Posto Indígena da FUNAI), vejamos as informações etnográficas dos antropólogos Jorge Hernandez Diaz e da antropóloga Carla Campos:

“A vida dos Fulni-Ô transcorre entre duas aldeias. Uma se encontra localizada junto a cidade de Águas Belas, onde vivem durante os meses de dezembro a agosto e onde está situado o posto indígena da FUNAI; a outra é o lugar sagrado do ritual do Ouricuri, onde se estabelecem nos meses de setembro a outubro” (Hernandez Diaz 1983: 78)

“Na aldeia urbana, ou simplesmente aldeia, concentram-se a maior parte da população Fulni-Ô. Esta aldeia divide espaço com o núcleo da cidade.” (Campos 2005: 52)

“A Aldeia Ouricuri é o local onde são feitos o ritual e os encontros religiosos. Durante os 3 meses do ano os índios vivem nela. Mas nos demais meses dormem 1 ou 2 dias da semana pernoitando no Ouricuri. Toda semana, de qualquer forma, chegam a dormir na aldeia do Ouricuri” (Campos 2005: 54)

Durante nove meses do ano os Fulni-Ô estão vivendo suas vidas na aldeia urbana ou fora de Águas Belas, trabalhando nas fazendas da região, migrando em busca de trabalhos, viajando para fazer apresentações artísticas da cultura e música Fulni-Ô, ou simplesmente vivendo em outras cidades como migrantes, mas durante os meses de setembro a novembro os indígenas Fulni-Ô estão especialmente dedicados a devoção aos seus encontros religiosos na aldeia do Ouricuri, lugar sagrado em que ocorre o Ritual do Ouricuri, e no qual ocorre o afluxo não apenas dos Fulni-Ô que vivem no aldeamento, na aldeia da rua, mas também daqueles que vivem fora em cidades como Recife, São Paulo e Brasília, conforme o antropólogo Hernandez Diaz,

“Os que vivem fora do aldeamento assistem ao ritual, pelo menos, na primeira semana. Alguns chegam a ficar duas semanas. (...) Durante nossa pesquisa, chegaram os Fulni-Ô que viviam fora do aldeamento em diversas partes do Brasil. Essas pessoas eram provenientes dos seguintes lugares Recife, Maceió, Santana do Ipanema, São Paulo, **Brasília**, Garanhuns. Mas se alguns não puderam vir este ano, no próximo talvez o façam, pois conforme um ancião Fulni-Ô “todos voltam, tem muito caso de índio que passa muito tempo longe daqui, Mas no final acaba voltando para o Ouricuri”. Se está fora da região, é possível que falte um ano, dois ou mais, entretanto sempre acaba voltando para o ritual, sejam quais forem os meios.” (Hernandez 1983: 81-2)

Outro elemento de destaque é o fato da aldeia do Ouricuri está localizada em meio das matas da caatinga preservadas. Na aldeia do Ouricuri onde passam três meses também é delimitada por uma dualidade visível, um centro sociocerimonial onde tomam lugar os rituais e os encontros religiosos, delimitados pelo Juazeiro, que divide também os domicílios por sexo (masculino/feminino), portanto esse “centro” é parte de um todo maior, as matas da caatinga,

compondo uma totalidade mítico-territorial-religiosa. Conforme os antropólogos Carla Campos e Jorge Hernandez Diaz, em relação a organização socioespacial da aldeia do Ouricuri:

“No Ouricuri há várias casas distribuídas que se abrem para um terreiro onde há o juazeiro, espécie sagrada onde ocorre o ritual religioso. (...) Além dos domicílios existem duas construções coletivas, uma para as mulheres e outra para os homens, cuja função não é elucidada por ter relação com o segredo que sustenta a religiosidade dos Fulni-Ô”. (Campos 2005: 54-5)

“Alguns aspectos do que acontece na aldeia do Ouricuri são do domínio público, como, por exemplo, a divisão do espaço da aldeia. Sabemos isso porque nos foi contado pelos próprios índios. Existe uma parte da aldeia onde as mulheres não podem entrar, enquanto os homens podem se deslocar livremente por qualquer ponto da mesma. As mulheres não podem ultrapassar uma determinada linha, que é marcada pelo juazeiro, árvore sagrada segundo as crenças Fulni-Ô. Além da linha marcada pelo juazeiro, dormem os homens no galpão. Durante a noite os homens dormem separados das mulheres, junto ao juazeiro.” (Hernandez Diaz 1983: 87)

Ainda segundo os antropólogos Hernadez Diaz e Carla Campos, revela-se notório e significativo à constatação do fato da aldeia do Ouricuri (a aldeia religiosa) está situada em meio às matas da caatinga, guardando uma relação especial com o mundo das crenças e cosmologia dos Fulni-Ô no ritual do Ouricuri, assim segundo os mesmos pesquisadores:

“Aldeia está situada em meio a uma mata fechada” (Hernandez Diaz 1983: 87)

“A caatinga da Aldeia do Ouricuri é a mais preservada, e também procurada para extração de produtos vegetais para uso medicinal. A preservação da caatinga é essencial para a manutenção do ritual religioso como afirma os próprios índios, o que se traduz qualitativamente e quantitativamente nas espécies vegetais que existem ali” (Campos 2005: 58-9).

O antropólogo José Ivson Ferreira (2000) observa o fato de a aldeia do Ouricuri está situada no centro da vegetação da caatinga, como uma espécie de reserva ambiental que circunda a aldeia religiosa do Ouricuri onde se localiza o pátio ritual e ceremonial e as casas indígenas:

“Aldeia do Ouricuri é uma espécie de reserva, aqueles (lotes) resguardados para o Ouricuri, com a finalidade de preservar, por exemplo, a vegetação de caatinga que circunda o local; uma reserva ao contorno do mesmo” (FERREIRA 2000: 45:51)

Nessa direção, observa-se que a **territorialidade indígena do Santuário dos Pajés** em Brasília está marcada por uma lógica de ocupação territorial e de organização socioespacial do território que guarda intrínsecas analogias com a territorialidade Fulni-Ô em Águas Belas, e a presença das famílias de rezadores Fulni-Ô, responsáveis pelos preparativos de realização do Ouricuri, na linha de frente da ocupação indígena em Brasília, foi decisiva no processo de construção de um etnoterritório simbólico-cultural a partir da cosmologia, das práticas rituais, segundo os usos, costumes e tradições dos Fulni-Ô, uma vez que a densidade significativa do território do Santuário dos Pajés guarda uma analogia visível com a territorialidade Fulni-Ô em Águas Belas, refletido no dualismo Aldeia da Rua/Aldeia Religiosa, e mais marcante ainda, e

principalmente, no dualismo constatável na organização socioespacial da Aldeia Religiosa do Ouricuri, qual seja, a dualidade entre o centro sociocerimonial e ritual da aldeia ouricuriana e o círculo da vegetação que engloba as matas da caatinga, espaço por excelência do mundo mágico-religioso dos Fulni-Ô e de importância conforme os esquemas de sua cosmologia secreta.

Assim, na organização socioespacial do território do Santuário dos Pajés e na lógica territorial há uma correspondência notória com a dualidade territorial verificada na aldeia religiosa do Ouricuri. Por um lado em Brasília, tem-se a “Aldeia do Santuário dos Pajés” onde estão localizadas as residências e casas indígenas, chamadas no idioma dos Fulni-Ô de *ethy-casa*, habitadas pelos membros da família extensa (irmãos, irmãs, filhos, sobrinhos, netos), onde também se encontram a “Casa dos Homens”, a “Casa das Mulheres”, a “Casa de Reza”, conhecida como Santuário dos Pajés, o “Ministério do índio Espiritual”, o “Herbário Medicinal dos Pajés”, os quintais e as roças, etc., essa única e principal Aldeia do Santuário dos Pajés, como é conhecida, é o lugar central da vida social ordinária, centro sociocerimonial e ritual, todavia a Aldeia do Santuário dos Pajés é apenas uma parte de um todo maior constituído pela vegetação circundante, pelas “matas do cerrado”, portanto, pode-se esquematizar, para fins explicativos, a configuração de dois “círculos” da vida social e interdependentes na lógica territorial e na organização socioespacial do território e da vida social da comunidade do Santuário dos Pajés, a saber: o círculo da vegetação (lugar místico-religioso por excelência para os Fulni-Ô), lugar dos mistérios e segredos, dos espíritos, dos “donos do lugar”, do complexo “mundo dos pajés”; e o círculo da Aldeia representado pelo pátio ritual e o centro sociocerimonial, onde está a “Casa de Reza” (conhecida como Santuário dos Pajés), e as casas e residências indígenas.

Ademais, o espaço das matas de cerrado, da vegetação circundante num raio de aproximadamente 600 (seiscentos) metros da Aldeia central do Santuário dos Pajés é constituído por um espaço qualitativamente heterogêneo, perpassado por lugares e regiões sagradas que contem seus mistérios, segredos e histórias, até encontrar as fronteiras com o espaço urbano da cidade, a leste num passado recente (até o ano de 2011) limitava-se com o Parque Burle Max em direção a Asa Norte, mais recentemente com a supressão de parte dessa vegetação em função das ações imissão de posse, a leste agora está o Setor Noroeste, a oeste a Área de Relevante Interesse Ecológico Cruls limitada pela Estrada Parque Indústria e Abastecimento- EPIA Norte, ao sul o Setor Militar Urbano- SMU, ou com as fronteiras naturais, no caso ao norte o Rio Bananal e a noroeste o Parque Nacional de Brasília- PNB divido pela EPIA Norte.

Um dado significativo da territorialidade indígena do Santuário dos Pajés, de acordo com o “Mapa Etnoreligioso do Santuário dos Pajés”, é a toponímia própria que recebe determinadas regiões, lugares e trechos do território ligados às concepções cosmológicas, às memórias dos lugares, às práticas rituais, às funções religiosas, aos eventos significativos, plantas, árvores de reza, folhas, ervas medicinais, caminhos, etc. que se encontram localizados no âmbito do círculo da vegetação compreendido pelas “matas de cerrado”, um espaço coberto de lugares sagrados, carregados não apenas de significados, saberes e práticas dos indígenas do Santuário dos Pajés, mas também valorados afetiva e emocionalmente, conforme se pode observar a seguir:

Setso Fafhoa – lugar originário das primeiras rezas e acampamentos dos Fulni-Ô, chamado no *Yhatê* de ***Setso Fafhoa*** (literalmente, “lugar de índio”), que para os indígenas significa “refúgio ou lugar de rezas de índio, lugar de descanso espiritual”. Esses acampamentos se deram em baixo de uma árvore que se tornou desde então uma árvore de reza especial dos indígenas do Santuário dos Pajés, na língua *Yathê txlèká copaíba, o pé de Copaíba*. A área de importância não apenas histórica, mas religiosa e espiritual para Santuário dos Pajés, também chamado pelos índios de “território de reza ancestral” e de “copaíba dos ancestrais” em referência aos Tapuya-Fulni-Ô pioneiros que iniciaram a ocupação do território, pois ainda é um relevante local de refúgio e rituais religiosos e muitas plantas sagradas e medicinais foram manejadas pelos pioneiros Tapuyas a fim de garantir a proteção espiritual desse terreiro primordial do Santuário dos Pajés; (*Espaço de uso e ocupação indígena e ainda com vegetação conservada*)

Ethy Dhoaty – lugar identificado pelos indígenas de “morada dos mortos”, cemitério indígena, segundo os indígenas essa região fica a oeste na direção do *pôr do sol* (na língua *Yaathê* eles chamam *fetxcha-thôse*), havendo espécies vegetais de cunho místico-religioso no local, espécies apenas identificadas pelo ponto de vista indígena para orientação nessa região, mas também considerado um relevante lugar de reza e de reclusão ritual, lugar interdito e misterioso segundo os indígenas Tapuya. (*Espaço de uso e ocupação indígena e ainda com vegetação conservada*)

Ethy txá thniá Edhyadwalya – lugar dos *cristais e pedras sagradas* (n língua *Yaathê* se diz ***fhowá-lha***), conhecido pelo nome de “Sambaqui” e oficina indígena de quartzito identificado pelos Fulni-Ô como cristais sagrados vindo das estrelas que caíram do céu e

ficaram cavados na terra; (**Local já Suprimido pelas obras do empreendimento Setor Noroeste**)

Ethy Dhoá – lugar apontado pelos indígenas de antiga moradia dos Fulni-Ô e onde foram identificadas antigas capoeiras e utilizado pela comunidade do Santuário dos Pajés para fazer roças e cultivar frutíferas como os pés de manga plantados pelos pioneiros Tapuyas, onde, segundo os indígenas do Santuário dos Pajés residiram por um tempo indígenas de etnias do nordeste que ajudaram a comunidade no fortalecimento espiritual da ocupação indígena do Santuário dos Pajés; (**Local já Suprimido pelas obras do empreendimento Setor Noroeste**)

Setsô Pataxó Ethy – lugar também de capoeiras antigas e utilizado para fazer roças. Lugar de importância espiritual e histórica onde residiu a indígena Indiara Pataxó e sua família que se refugiaram no Santuário quando eram perseguidos na Bahia por defenderem a demarcação de suas terras; (**Local já Suprimido pelas obras do empreendimento Setor Noroeste**)

Santuário dos Pajés – Aldeia única e principal e lugar central, centro sociocerimonial e político, onde se encontram as casas, malocas, algumas roças, a casa de reza conhecida como Santuário dos Pajés onde se recebem as visitações de pajés e lideranças indígenas de outras etnias, lugar de recepção também de apoiadores, estudantes, pesquisadores e visitantes em geral. (**Espaço da ocupação direta, da habitação permanente**)

Verifica-se, portanto que a **territorialidade indígena do Santuário dos Pajés** remete a um etnoterritório com fronteiras, delimitações simbólicas e geográficas que marcam centros, sítios, regiões que comportam significados sagrados para seus habitantes, porque nesses lugares, sítios, centros se produziu a irrupção do sagrado ou fatos marcantes para a história da comunidade indígena que os vivenciou. Esses lugares sagrados, lugares simbólicos e de referência sociocultural para os indígenas do Santuário dos Pajés configuraram uma geografia simbólica e que permite traçar mapas de territorialidade ou etnomapas do grupo⁶, e foram

⁶ Cf. Sztutuman, Márcio. *Etnomapeamento: Uma Técnica Robusta, Barata e de Fácil Implementação para a Gestão Etnoambiental em Terras Indígenas*, 2006. Conforme Sztutman a partir do cruzamento dos saberes indígenas, da forma como os indígenas culturalmente se relacionam com o território, com os ambientes, através dos usos e manejos dos recursos naturais, com a indicação dos lugares sagrados, e a partir da memória dos usos dos lugares, etc. é possível criar etnomapas, que são mapas construídos a partir dos conhecimentos e informações

devidamente apontados indicados pelos indígenas durante a 2^a Inspeção Judicial, realizada no dia 02/12/2011, permitindo a partir deste levantamento em campo elaborar um etnomapa religioso ou “Mapa Etnoreligioso do Santuário dos Pajés”.

Assim, a **territorialidade indígena do Santuário dos Pajés** foi sendo modelada socialmente através das práticas rituais, rezas, vivências, saberes e práticas dos indígenas do Santuário dos Pajés, marcando, assim, o território com sítios, lugares sagrados, delimitações geográficas, centros, pontos, etc. possibilitados pela presença indígena contínua e permanente no ambiente e no território desde 1957, onde acontecimentos, fatos, eventos e o cotidiano vivenciado no transcurso do tempo vão condensando significados, estratificando o espaço em unidades interiores de sentido que são as marcas, os rastros, vestígios, as pegadas, carregados de força e energia e pela potência do contato com o sagrado, transformando-o em território nomeado e tecido com as representações e as concepções religiosas da cultura da pajelança indígenas do Santuário dos Pajés com profundo conteúdo emocional e afetivo.

Verifica-se também que a territorialidade do Santuário dos Pajés é multissignificativa, uma condensação de significados, um geo-símbolo, enquanto símbolo metonímico da identidade étnica e cultural da comunidade Fulni-Ô Tapuya em torno do território do Santuário dos Pajés. Esses lugares sagrados (*Setso Fafhoa* – “lugar de índios, lugar de rezas, refúgio espiritual, território de reza ancestral, *Ethy Dhoaty Setia* – “morada dos mortos”, cemitério, lugar de rezas, *Santuário dos Pajés* – Aldeia única e principal, lugar central, centro sociocerimonial e político, pátio ritual, *Ethy txá thniá Edhyadwalya* – lugar dos cristais e pedras sagradas), *Ethy Dhoá* – terreiro de reza, cemitério, e morada dos pajés Bororo, *Setso Pataxó Ethy* – área de refúgio dos Pataxó acolhidos pela comunidade quando fugiam de perseguição por defenderem a demarcação de suas terras), por sua vez possuem unidades interiores de significado que são as marcas ou rastros, vestígios, pegadas, sítios carregados da potência pelo contato com sagrado.

Daí, portanto, a própria referência dos indígenas ao “Santuário dos Pajés” enquanto “Santuário Sagrado”, um território sagrado total, e não uma casa de reza somente, mas um santuário territorial e ambiental, um complexo territorial como “Santuário Natural e Etnoambiental” com referentes naturais (árvore de reza dos ancestrais, plantas, caminhos, etc.); mas também com referentes etnoculturais (lugares sagrados, sítios, cemitérios, etc.) que

do grupo étnico, o que permite representar a territorialidade através do mapeamento, possibilitando uma importante ferramenta para os grupos indígenas atuarem na gestão ambiental e territorial das terras indígenas.

ao longo da história de ocupação da terra tornou-se símbolo emblemático e identitário daquela comunidade indígena, um singular etnoterritório simbólico, religioso, cultural e socioambiental.

A escolha de um lugar pelos pioneiros Tapuya candangos nas imediações do Plano Piloto de Brasília, numa área de cerrado preservado, se mostrou coerente com o sistema de suas representações simbólico-religiosas e sua cosmologia que ao longo da história de ocupação foram modelando socioculturalmente o espaço. Há que se destacar que o processo de territorialização e de apropriação cultural do território não é um processo pontual, linear, e que se dá em apenas em lugar do espaço e que aconteceria de uma só vez, porém é fruto de um processo que se desenvolve na história, que transcorre no tempo, na dimensão diacrônica, e que também se manifesta numa diversidade de lugares no interior do próprio território, na dimensão sincrônica.

Nesse sentido, constata-se que o território ou **a territorialidade do Santuário dos Pajés**, ou melhor, dizendo, a lógica territorial e a organização socioespacial do território, não são constituídas apenas pelo círculo da Aldeia representado pelo pátio ritual e o centro sociocerimonial, onde está a “Casa de Reza”, conhecida como Santuário dos Pajés, e as casas e residências (área de ocupação direta e habitação permanente), mas estão intimamente ligados ao círculo da vegetação de cerrado, ao espaço das “matas de cerrado”, que funciona como um dos pilares do mundo cosmológico e mágico-religioso, pois é nas matas que se encontram os mistérios, segredos, os conhecimentos medicinais, as práticas terapêuticas, o mundo do sobrenatural, dos espíritos, das plantas, das árvores de reza, dos “donos do lugar”, o mundo dos pajés que aciona o mundo dos ritos, dos procedimentos xamânicos, das práticas rituais, possibilitando a reprodução ritual, cultural e social no dia a dia da comunidade. O espaço do círculo da vegetação, porém, é um espaço qualitativamente heterogêneo no qual se condensam múltiplos significados composto de regiões e lugares sagrados, conforme visto, mas também marcado por diversas formas de ocupação, uso e manejo ambiental das “matas de cerrado”.

Analogamente a dualidade territorial verificada na aldeia religiosa do Ouricruri de águas Belas ou a dualidade entre o centro sociocerimonial da aldeia ouricuriana e o círculo da vegetação que a envolve, – as matas da caatinga, espaço por excelência do mundo mágico-religioso dos Fulni-Ô –, sendo a preservação ambiental da caatinga essencial para a manutenção do mundo das crenças e de essencial importância para sua cosmologia secreta, guarda notáveis correspondências na lógica territorial ou na organização socioespacial do território do Santuário dos Pajés, em que temos de um lado a aldeia do Santuário representada pelo centro sociocerimonial, com as residências, moradias, casas coletivas (casa dos homens e casa das mulheres), a praça ceremonial e ritual onde está a Casa de Reza chamado de Santuário dos Pajés,

e por outro lado, temos as “matas de cerrado”, o círculo da vegetação do cerrado que circunda a aldeia central, dessa forma, a dualidade Santuário dos Pajés/ matas de cerrado guarda uma homologia com a dualidade Aldeia Religiosa do Ouricuri/ matas de caatinga, refletindo-se assim no plano do território ou do espaço sua cosmologia.

A territorialidade indígena do Santuário dos Pajés se traduz, portanto, numa singular adaptação ao contexto de territorialização vivenciado em Brasília, em que as categorias territoriais e simbólicas foram atualizadas e transformados de acordo com a lógica interna dos horizontes culturais e de sentido conforme concepções, ideias e cosmologia da comunidade, caracterizando a apropriação do local pela reprodução cultural, inicialmente como refúgio simbólico-cultural para os indígenas entrar em contato consigo próprio e suas origens pela via da religião, uma vez que a ocupação da terra se deu segundo a lógica que pertence ao mundo das concepções e valores coletivamente criados, no entanto não apenas como oportunidade para a reprodução da cultura, mas também se tornou necessária à reprodução física e imprescindível ao bem estar da comunidade, como local do sustento, de atividades produtivas, de conhecimentos tradicionais, de conhecimentos ecológicos, de práticas, de saberes ambientais e de saberes medicinal.

Dessa maneira, **a territorialidade do Santuário dos Pajés** é configurada por uma relação dialética entre o centro sociocerimonial e ritual, representado pelo círculo da Aldeia do Santuário (área de ocupação direta e de habitação permanente), e o círculo da vegetação de cerrado, ou por um dualismo dialético dinâmico entre a aldeia e as “matas de cerrado” que se articulam conjuntamente na reprodução ritual, cultural e social da comunidade local, elementos fundamentais da identidade e cosmologia do Santuário dos Pajés. Com efeito, observa-se que a religiosidade étnica presente na territorialidade do Santuário dos Pajés é territorial e seus conceitos e práticas estão profundamente entrelaçados com o ambiente natural e arraigados com o território na sua totalidade.

Segundo a lógica de organização socioespacial do território, a área de ocupação direta representada pela única e principal aldeia, conhecida como aldeia do Santuário, onde está localizada a habitação permanente não constitui a única modalidade de ocupação territorial, mas a aldeia do Santuário dos Pajés está articulada a regiões sagradas, a lugares sagrados, lugares rituais (árvore de reza, sítios de refúgio espiritual, reclusão ritual, etc.), cemitério indígena, lugares de referência sociocultural e histórica, caminhos de importância sociocultural e simbólica, mas também está articulada com os locais de coleta de alimentos, coleta de remédios do cerrado, coleta de mel, coleta de espécies vegetais para confecção da cultura material, às áreas de caça, áreas de manejo ambiental tradicional, áreas de transmissão de

práticas e conhecimentos etnoambientais, que em termos sociocosmológicos e ecológicos da territorialidade dos indígenas do Santuário dos Pajés, se constituem numa estratégia de uso e ocupação do território e ao mesmo tempo de defesa territorial e proteção ambiental, importante do ponto de vista da manutenção do equilíbrio das relações sociais, políticas, de vigilância da área e do equilíbrio socioambiental.

Em termos mais amplos, pode-se afirmar que o território do Santuário dos Pajés é configurado por uma rede de sociabilidade que articula a aldeia central as matas de cerrado. Tais limites não se referem apenas aos locais de moradia da comunidade indígena e aos seus subespaços (quintais, roças, casa dos homens, casa das mulheres, casa de reza- Santuário dos Pajés, Ministério do índio Espiritual, Herbário Medicinal dos Pajés, moradias indígenas.), mas também as áreas utilizadas para coleta, manejo agroflorestal, rituais, árvores de reza, cemitérios, de acordo com critérios ecológicos e cosmológicos.

Ademais esta rede de sociabilidade através de caminhos e trilhas articula o círculo ceremonial e ritual representado pela Aldeia do Santuário às regiões do círculo da vegetação de cerrado, tanto por atividades rituais (reclusão ritual, refúgio espiritual, curas terapêuticas, acampamentos provisórios para essas atividades, etc.) e socioculturais (transmissão e construção de conhecimentos e práticas etnoambientais e espirituais) quanto por atividades produtivas, como coleta de frutos do cerrado, de plantas medicinais, de manejo ambiental, caça, configurando uma unidade sociológica e ambiental.

Como comprovação dos efeitos ecológicos das formas de ocupar e habitar o espaço e dos resultados produzidos no ambiente ao longo da utilização da área por mais de seis décadas pelos indígenas do Santuário dos Pajés configurados pela territorialidade do Santuário dos Pajés, deve-se sublinhar o fato de que conservação ambiental do território indígena é uma vocação e um dos principais produtos da cultura daquela comunidade na medida em que a apropriação sociocultural do território, de seus ambientes e recursos naturais sustentadas por suas relações sociais, culturais, saberes do universo simbólico-religioso, conhecimentos tradicionais e etnoambientais, conforme seus usos, costumes e tradições, ao longo de mais de cinco décadas de ocupação permanente, veio conferindo ao ecossistema do cerrado sua integridade e preservação.

Verifica-se, portanto, que a preservação ambiental do ecossistema do cerrado é produto do manejo tradicional⁷ dos recursos naturais e fruto de um engajamento ativo no ambiente

⁷ O manejo ambiental tradicional pode ser entendido como um conjunto de intervenções que promovem a conservação ambiental e potencializam a biodiversidade de determinado bioma. No caso do manejo ambiental adotado por populações indígenas, e em específico pelos indígenas Fulni-Ô do Santuário dos Pajés, está associado

orientado primordialmente por concepções simbólico-religiosas conforme os esquemas da cosmologia e do modo de pensar e ser dos indígenas do Santuário dos Pajés.

Este fato pode ser comprovado pelos Estudos de Impacto Ambiental (EIA) do Empreendimento de Expansão Urbana Setor Noroeste do ano de 2005, nas páginas 168, 169 e 170 (Anexo), que ao identificar a ocorrência da vegetação de tipo Cerrado Sentido Restrito predominante na fisionomia natural da área de estudo que corresponde à área do empreendimento da Terracap e que conflita com o território indígena, constata por fotos e imagens a conservação do cerrado indicando nas respectivas páginas do estudo que “*Área da Terracap, mostrado atrás da cerca – Cerrado sentido restrito, subtipo Cerrado típico, bem preservado*”, e pelo “Mapa de Vegetação”, página 184 (Anexo), que indica na legenda de cor verde cana: “Cerrado Típico”, e na legenda de cor vermelha: “área degradada”, e na legenda de cor rosa: “área alterada”, uma vez que as áreas degradadas em vermelho no “Mapa de Vegetação” do EIA/RIMA de 2005 estão consideravelmente afastadas da área preservada.

Cabe ressaltar que área preservada de cerrado representada no próprio “Mapa de vegetação” do EIA de 2005 coincide na sua totalidade com o território indígena do Santuário dos Pajés. Outra observação importante é que uma das áreas representadas de cor rosa no “mapa de vegetação” do EIA de 2005, que corresponde a “área alterada” localiza-se no centro da área preservada de cerrado típico que corresponde a localização da área da ocupação indígena do Santuário onde está as residências, a Casa de Reza, o Ministério Espiritual do Índio, etc., a aldeia do Santuário dos Pajés.

Assim, ao observar que no “Mapa de Vegetação” do EIA/RIMA de 2005, página 184, a área de cerrado típico preservado recobre na sua totalidade o território indígena, comprova-se que a conservação ambiental do território indígena é um dos efeitos ecológicos benéficos produzidos pela territorialidade Fulni-Ô Tapuya do Santuário dos Pajés, revelando a conexão intrínseca entre a organização socioespacial do território e a manutenção da integridade ambiental do ecossistema do cerrado. Com efeito, os efeitos ecológicos positivos são provas da materialização da presença indígena permanente e contínua, resultado histórico do processo de apropriação sociocultural do território, resultado do modo culturalmente diferenciado de

a um conjunto de saberes e práticas tradicionais indígenas a partir do engajamento com os ambientes. Tais saberes e práticas dos índios Fulni-Ô se referem a cuidados especiais com a planta, assim o fazendo para evitar que animais ou pessoas a destruam ou que outras plantas anulem seu crescimento, por competição em contextos fitossociológicos, ou no reflorestamento e introdução de espécies vegetais a partir do manejo florestal, promovendo intervenções na paisagem que asseguram a manutenção da biodiversidade, respeitando-se as suas características e limitações, favorecendo as potencialidades do meio ambiente.

ocupar, usar, habitar e conhecer dos indígenas do Santuário dos Pajés, segundo seus usos, costumes e tradições, e também como resultado da prática de produção dos lugares sagrados, dos lugares de referência sociocultural e da importância sociocosmológica do círculo da vegetação representado pelas “matas de cerrado” ligado intrinsecamente ao modo de ocupação do território, segundo o esquema do dualismo dialético e cosmológico entre Aldeia do Santuário-pátio ceremonial e ritual/ “matas de cerrado” com consequências benéficas e visíveis para o ecossistema do cerrado.

Contudo, os estudos do EIA/RIMA de 2005 além de não ter tido a participação de antropólogo não fizeram uma abordagem adequada sobre a presença indígena no território, para evidenciar que o ótimo estado de conservação do ecossistema do cerrado apontado no levantamento guarda relação direta com modo de ocupação e uso culturalmente diferenciado. No entanto, considerável parte da área conservada que correspondia a áreas usadas pelos indígenas e de importância simbólico-cultural e religiosa foi desmatada para a construção do Setor Noroeste, restando agora uma área de 34 hectares que corresponde a proposta de delimitação da FUNAI para a demarcação da Terra Indígena do Santuário dos Pajés/DF.

Dessa forma, pode-se afirmar que a **territorialidade do Santuário dos Pajés** se caracteriza por um equilíbrio socioambiental dinâmico ao mesmo tempo em que o território, a terra apropriada de forma culturalmente diferenciada, segundo os usos, costumes e tradições dos indígenas, se caracteriza como suporte físico das relações sociais, culturais e históricas, uma forma de ocupação singular e culturalmente diferenciada daquela desenvolvida pelos não-indígenas.

Ademais, o processo de “humanização”, de apropriação sociocultural do território também é integrado por um conjunto de práticas e saberes sobre o espaço e o ambiente, portanto é nessa direção que se pode caracterizar a área proposta de limites com 34 hectares de superfície para a demarcação da Terra Indígena do Santuário dos Pajés/DF como uma Unidade Sociológica e Ambiental.

Observa-se nesse sentido que a territorialidade do Santuário dos Pajés compõe uma totalidade que abarca tanto o espaço da habitação permanente quanto o espaço da vegetação circundante englobando determinadas regiões, ora contemplada na proposta de limites da FUNAI, enquanto Unidade Sociológica e Ambiental, pois como se verifica há toda uma relação singular na forma de ocupação levado a cabo pela comunidade local do Santuário dos Pajés, amparado em complexos e elaborados esquemas socioculturais e simbólico-culturais que foi ao

longo do tempo se desdobrando na lógica de ocupação territorial e nos processos de uso e ocupação da terra.

2.2 Etnogêneses e o processo social de produção do território etnoreligioso do Santuário dos Pajés

É importante destacar um significativo indicador da continuidade histórica da presença indígena dos membros da parentela do Pajé Santxiê Tapuya na área da antiga Fazenda Bananal, desde 1957, ligado à continuidade morfológica da organização social da comunidade local do Santuário dos Pajés, quer dizer, a existência de um elemento da esfera das relações de parentesco e afinidade que vincula socialmente e no transcorrer do tempo os primeiros indígenas candangos Tapuya com a atual comunidade local do Santuário dos Pajés que já se encontra na terceira geração e falantes da Língua Yaathê do tronco linguístico Macro Jê, evidenciando materialmente a estabilidade da composição social e étnica, a efetiva ocupação ininterrupta no tempo do território, desde 1957, e a continuidade viva do grupo étnico ao longo do processo histórico de territorialização e da apropriação coletiva do espaço e do ambiente do cerrado, instrumentalizados simbólica, cultural, religiosa e ambientalmente.

Esse elo e ligação pode ser buscado na forma da organização social da atual comunidade local, na qual se verifica uma continuidade na morfologia social no que diz respeito às relações de parentesco e afinidade entre os indígenas pioneiros e a atual unidade sociopolítica local, ou seja, com a comunidade local do Santuário dos Pajés.

No entanto, para apontar a continuidade na morfologia social, faz-se necessário abordar alguns aspectos da organização social e política do Povo Fulni-Ô no âmbito de suas relações sociais e políticas, mas também na esfera de suas instituições políticas tradicionais e de seus princípios éticos tradicionais, e a partir da visualização da dinâmica política e da lógica do parentesco entre os Fulni-Ô demonstrar a continuidade na morfologia social entre os pioneiros indígenas Fulni-Ô e a comunidade local do Santuário dos Pajés como indicador do caráter permanente da ocupação e da habitação no território e do levantamento da aldeia do Santuário.

Nesse sentido, há que se destacar também que os domínios mais íntimos da organização social e política do Povo Fulni-Ô se restringem ao mundo tradicional secreto e interdito da vida ritual em torno do Ouricuri. Não obstante, é possível constatar os aspectos da vida social e política no que tange as relações com a exterioridade relacionada aos contatos com a sociedade envolvente ou das relações interétnicas, com as agências governamentais, no que diz respeito

também as relações instituídas com o poder local, a negociação dos serviços oferecidos pelos poder público (saúde, educação, assistência social, etc), o acesso às políticas públicas, dentre outros, em que se delineiam a figura da *Liderança Tradicional*, representado pelo Cacique e pelo Pajé e a figura de uma segunda instância, chamada de *Lideranças de Fora*.

O Antropólogo Hernandez Diaz (1982) e o antropólogo Wilke Torres de Melo (2012), indígena da etnia Fulni-Ô, observam a composição desta forma de composição sociopolítica:

“Tradicionalmente, os Fulni-Ô tem tido como autoridades de sua tribo um cacique, um pajé e um grupo de líderes que são conhecidos como as lideranças. Os cargos com maior autoridade, os que são tidos em maior respeito dentro da comunidade, são os de Cacique e Pajé, apesar de que em situações críticas, caiba ao conselho tribal (cacique, pajé e liderança) tomar as decisões.” (Hernandez Diaz 1983: 71)

“Reconhecidamente, os Fulni-Ô apresentam dois tipos de liderança que, de algum modo, interagem nos processo internos/externos de sua organização política. A liderança tradicional, à qual o próprio nome já lhe confere o status, e as lideranças de fora ou novas lideranças” (Melo 2012: 129)

Segundo, Wilke Melo (2012), existem, portanto, no sistema político do Povo Fulni-Ô, duas esferas distintas de poder e representação política, em primeiro lugar, tem-se de um lado as funções políticas tradicionais mais altas na sociedade Fulni-Ô ligadas ao Cacique e ao Pajé, representantes políticos nos contatos com a sociedade envolvente e com as agências governamentais, sua legitimidade emana das instituições tradicionais e normativas internas e secretas do Ouricuri, e são reconhecidas por toda a comunidade. Segundo Wilke Torres de Melo:

“No Ouricuri a participação das lideranças tradicionais se torna predominantemente ativa. Em geral todo o povo deve demonstrar obediência em relação as decisões que venham a ser tomadas tanto no que se refere as regras básicas de convivência quanto as questões específicas da cultura, serão resolvidas pelo tipo de liderança mencionada.” (Melo 2012: 132-33)

Observa-se que no plano interno, e mais especificamente relacionados a Aldeia do Ouricuri, a liderança tradicional se exerce a partir do mundo tradicional religioso-hermético do Ouricuri, representadas pelo Cacique e Pajé, segundo princípios secretos, sua legitimidade emana da tradição religiosa do Ouricuri, todavia são também considerados representantes políticos-tradicionais máximos do Povo Fulni-Ô nas relações com o poder local, agências do governo, dentre outros. Assim, a autoridade tradicional ligado ao Cacique e Pajé trabalha pela

unidade sociopolítica do povo Fulni-Ô, imantada pela força centrípeta da vida religiosa tradicional e secreta do Ouricuri.

Todavia há uma segunda esfera de poder, de representação política ou de relações sociopolíticas “ordinárias” entre os Fulni-Ô, fora da esfera do poder tradicional do Ouricuri, que se da do “lado de fora”, exterior a dimensão tradicional religiosa, no mundo externo a Aldeia do Ouricuri e na qual se observa o pendor faccional Fulni-Ô, a tendência ao fracionamento sub-comunitário em pequenas unidades ou associações, uma tendência ao atomismo social, periférico e dispersivo, no qual indivíduos, famílias e grupos se dispersam na luta diária pela sobrevivência, na busca de trabalho, de terra e oportunidades para os seus, mas também nas tensões, disputas e conflitos do dia a dia.

Essas subunidades podem tender na busca de benefícios para si mesmo ou na busca de melhorias para a comunidade em geral e para o Povo Fulni-Ô, quando indivíduos ou subgrupos se destacam no âmbito da aldeia da rua, do lado de fora do Ouricuri, voltado para a busca de melhorias de toda a comunidade são reconhecidas como “liderança de fora”, ou novas lideranças. Geralmente essas lideranças de fora se destacam pela habilidade de negociação e conhecimento do “mundo dos brancos”.

Mas existem também as subunidades voltadas para o âmbito das relações da família extensa ou do parentesco e da afinidade, também na busca de benefícios e de melhores condições de vida, de sobrevivência e oportunidades para seu grupo, e que tem em seu seio lideranças que se destacam também por certas qualidades como a eloquência, a sabedoria, a índole apaziguadora, a generosidade, a iniciativa, o conhecimento sobre o mundo dos brancos, etc., porém a existência de tais pequenas unidades não anula a força centrípeta do poder tradicional do Ouricuri, essas subunidades nunca entram em contradição com as instâncias da liderança tradicional e jamais sua existência significou uma cisão ou uma ruptura no corpo político e social ou da unidade sociopolítica mais ampla do Povo Fulni-Ô. Sobre as condições e critérios de formação de tais subunidades, ainda conforme o antropólogo indígena Fulni-Ô, Wilke Melo:

“O principal critério para a formação de um subgrupo é a preexistência de laços de afinidade e parentesco entre os membros. É importante mencionar que cada subgrupo tem uma ou mais cabeças” (Melo 2012: 131).

Essa tendência dispersiva, no entanto, é contrabalanceada pela liderança tradicional de caráter mais abrangente da unidade sociopolítica da etnia Fulni-Ô, e aglutinada tanto pela

existência dos princípios normativos e políticos secretos do Ouricuri quanto pela força de um princípio ético e social de convivência vigente entre os Fulni-Ô, expresso num conceito tipicamente desta etnia, a saber: o *Safenka Fótheke* que no Yaathê significa “*União, Respeito e Reciprocidade*”, um princípio ético-filosófico, uma regra de convivência social e política do direito consuetudinário tradicional dos Fulni-Ô, que funciona como força unificadora que confere coesão e unidade entre os membros da sociedade, e como um código que aciona as forças aglutinadoras capaz de superar as diferenças, dissensões, disputas, conflitos entre os membros do povo Fulni-Ô⁸.

Dessa maneira no que diz respeito à organização social e política dos Fulni-Ô, observa-se dois planos de relações políticas e sociais: num primeiro plano se consolida as relações políticas e sociais tradicionais no âmbito da Aldeia do Ouricuri, portanto de caráter interno onde vigora os princípios normativos secretos; num segundo plano, fora do Ouricuri, a livre possibilidade de formação de subunidades voltadas para fora, na busca de melhorias, de oportunidades, de trabalho, de terra, na luta pela sobrevivência, porém o critério para a constituição desses grupos é a preexistência de laços de afinidade e parentesco, podendo ter uma ou mais lideranças, no entanto também existe um princípio ético social que deve estar presente nas relações políticas e sociais entre os Fulni-Ô, é o *safenka fótheke*, que sintetiza o sentimento de *solidariedade, reciprocidade, respeito e união* que forma o todo, o Povo Fulni-Ô, conforme Melo (2012):

⁸ Segundo o antropólogo Renato Sztutuman (2012) analisando a questão da “filosofia da chefia indígena”, em geral, por contraste entre os povos indígenas Tupi e os povos indígenas Jê, tratando dos exemplos etnográficos das distinções entre liderança e chefia e na pontuação da “multiplicação” e “alternância” presente na natureza das chefias indígenas como mecanismos que impendem a cristalização e a estabilização das formas políticas e da relações de poder, evitando a criação de um poder por fora e acima da sociedade (em contraste com as sociedades que tem o poder político separado do corpo social na forma de Estado), Sztutman chama atenção para a disputa faccional, bastante comum entre os povos jê, a exemplo dos Suyá, da disputa entre os líderes de facção e o único líder ceremonial, vislumbrando que há “nesses dois tipos de liderança uma relação necessária de complementariedade, o que envia para a tópica mais ampla do dualismo jê. Em linhas gerais tanto um como outro são concebidos como mediadores entre domínios naturais e culturais. (...) Entre alguns povos Jê, como os Kanela e os Suya, verifica-se uma complementariedade entre liderança política e ceremonial” (Cf. Sztutman, Renato. *O profeta e o principal: A ação política ameríndia e seus personagens*, 2012: pág. 319). Sem dúvida, a organização social e política dos povos de língua Jê filiada ao tronco linguístico Macro Jê guarda um certo paralelo com a organização social e política dos Fulni-Ô, onde se observa duas composições de “chefias”, como visto: as lideranças tradicionais, com a chefia ceremonial e religiosa na pessoa do Cacique e Pajé e as “lideranças de fora”, chefes dos subgrupos ou subunidades.

“Na língua Yaathê, a palavra *safenkia* sintetiza o sentimento de solidariedade, união que forma o todo – o sentimento de coletividade que caracteriza o povo Fulni-Ô. As relações sociais e políticas são construídas a partir desse princípio – o *Safenkia Fóthekekê*. (...) A rigor a *União, o Respeito, e a Reciprocidade* devem se encontrar presentes em todas as relações sociais da comunidade Fulni-Ô. (...) O *safenkia fótheke* deve ser visto como a principal regra social capaz de relacionar os conflitos. O faccionalismo é conhecido como ponto máximo de um possível processo de ruptura interna que não chegou a ser concluído em razão da necessidade do povo manter-se unido pela força desse princípio: *Safenkya Fótheke*. É a força desse princípio que manteve a unidade da comunidade Fulni-Ô.” (Melo 2012: 135-140)

Assim, torna-se compreensível que a dispersão de famílias, indivíduos e grupos Fulni-Ô em correntes migratórias para várias regiões do país na busca de empregos, de melhores condições de trabalho e sustento de suas famílias em decorrência dos históricos conflitos pela terra e da expropriação fundiária sofrida por essas famílias em Águas Belas, ocorra com base na formação de subunidades na qual preexistam laços de afinidade e parentesco coerentemente vinculados à forma de organização social tradicional dos Fulni-Ô.

Nesse contexto, torna-se compreensível também tanto a migração dos indígenas pioneiros Fulni-Ô para a construção de Brasília em 1957 quanto a sua ligação por laços de afinidade e parentesco que os unia nessa viagem para o Planalto Central. Há que se destacar uma primeira continuidade mais geral, qual seja, a continuidade étnica, genealógica e ritual da comunidade local do Santuário dos Pajés de Brasília com a unidade mais ampla do Povo Fulni-Ô em Águas Belas. Os Tapuya do Santuário dos Pajés vão todos os anos para a abertura do Ritual do Ouricuri.

Uma segunda continuidade mais específica está relacionada a continuidade entre os indígenas pioneiros e os atuais habitantes da comunidade indígena do Santuário dos Pajés, uma continuidade na morfologia social que confirma a presença contínua e permanente dos indígenas do Santuário dos Pajés no território ocupado no espaço urbano de Brasília.

As relações de parentesco e afinidade entre o grupo indígena pioneiro dos Tapuya-Fulni-Ô com a atual comunidade local, configurada como uma unidade sociopolítica e sociocultural autônoma corrobora tanto o fato de o local estar ocupado há décadas desde 1957, cujo núcleo da composição étnica Fulni-Ô foi estável, ininterrupto no tempo e de efetiva ocupação de continuidade viva, quanto o fato dos laços e vínculos historicamente construídos em torno do caráter simbólico-cultural do território para o grupo local que compartilhou coletivamente momentos, vivências, acontecimentos, práticas rituais, rezas, saberes e práticas ao longo do processo permanente de ocupar, habitar, vivenciar, construir, conhecer e se engajar ativamente no ambiente do cerrado e naquele espaço.

O grupo de indígenas pioneiros da etnia Fulni-Ô que passou a ocupar a área da antiga Fazenda Bananal estava unido em torno de específicos laços de parentesco, de afinidade e de pertença a determinado subgrupo de parentesco, denominado clãs, que segundo a classificação antropológica do parentesco (Melatti 2007) se define estes subgrupos ou clã como estando ligados por determinada regra de descendência e que satisfaça certas condições, como por exemplo, que estipule que o indivíduo deve pertencer sempre ao clã do pai ou sempre ao clã da mãe, essas nuances são características deste tipo de unidade ou segmento social, e segundo informações do antropólogo Hernandez (1983), estão presentes na organização social dos Fulni-Ô.

Contudo, por estarem ligadas as dimensões secretas da vida social e religiosa do Ouricuri as denominações de parentesco não são acessíveis, embora os indígenas Fulni-Ô do Santuário dos Pajés as manifeste de modo generalista, sem entrar no conteúdo destes termos culturais, em determinados momentos para marcar as fronteiras territoriais e o significado simbólico-cultural do território do Santuário dos Pajés compartilhado por membros do mesmo clã que iniciaram a ocupação do território em Brasília, no caso as famílias extensas de rezadores Fulni-Ô que trabalharam na construção de Brasília, assim, se manifesta a liderança do Santuário dos Pajés, notabilizado por ser a Autoridade tradicional da comunidade local:

“O meu clã é responsável pela sabedoria da língua, dança, costume, ensino místico, religiosidade e sabedoria espiritual do povo. Porque 90 dias ele se reúne, para culto secreto, e outra etnia não assiste, nem homem branco. É o único povo indígena, que é a nossa etnia, ela fica reclusa para fazer seu culto religioso, sua religiosidade. É uma das fontes de sabedoria e cultura que deu consistência até hoje do grupo não se desunir, ou mesmo ser extinto.” (Santxiê Tapuya apud **Relatório de Levantamento Prévio Nº09/DAF** de 18/07/2003 da lavra da antropóloga Stella Ribeiro da Matta Machado, pág. 12)

Ademais certos episódios, eventos e ritos marcantes para a comunidade indígena ocorridos no território, como o nascimento de filhos e netos e a morte de desses líderes espirituais que viveram no território do Santuário dos Pajés, bem como o enterro de pertences desses ancestrais em pontos de referência relacionado ao clã de pertença e origem e a prática de enterrar o umbigo dos filhos nascidos no local aprofundaram as relações espirituais com a ancestralidade do território e ainda mais o enraizamento simbólico-cultural do grupo local e o fortalecimento da identidade com o território a partir das relações de parentesco e afinidade e de pertença clânica com os pioneiros índios Tapuya-Fulni-Ô, segundo os relatos dos indígenas, tais fatos e ocorrências sustentam a unidade cultural e social, a sua ligação com o território e as crenças do caráter sagrado do território.

Observa-se que as atuais famílias do Santuário dos Pajés descendem do grupo Tapuya-Fulni-Ô pioneiro e são unidos por determinados laços de afinidade e parentesco, estando já na 4^a geração. Além de estar vinculado por esses laços de afinidade e parentesco, também constituíam uma subunidade mobilizada em torno de certas lideranças na busca de trabalho e do sustento de suas famílias se engajando no circuito migratório de Águas Belas para a construção de Brasília em 1957, onde passaram a utilizar e a ocupar a área da antiga Fazenda Bananal orientados pela necessidade cultural e religiosa como forma de satisfazer sua identidade espiritual, sob a forma de discretos abrigos de folhas e palha e consequentemente estabelecendo uma forma de habitação e ocupação culturalmente diferenciada da terra desde então.

Dentre os primeiros indígenas Tapuya-Fulni-Ô que constituíam esse grupo pioneiro de *índios candangos* estavam como liderança, José Carlos Veríssimo (Awiwi Tapuya, irmão da Mãe do índio Santxiê Tapuya) e Antônio Inácio Severo tio-avô paterno; também estavam entre os primeiros *indígenas candangos* que passaram a frequentar a área da antiga Fazenda Bananal em 1957 e 1958 os pais de João Mário Veríssimo (conhecido como Santxiê Tapuya), a saber: Pedro Veríssimo (Phuwá) e Many (Maria Veríssimo), mas também outro integrante da família Veríssimo, o índio Antônio Veríssimo, irmão de Maria Veríssimo e outros membros ligados por relações de parentesco e afinidade como os indígenas José Ribeiro e Elói Lúcio.

No final da década de 1960 chegam para se fixar Dona Maria Veríssimo e suas filhas: Rosanilda Veríssimo e Maria das Dores Veríssimo. Em 1969 chegam João Mário Veríssimo (Santxiê Tapuya) com 14 anos de idade na época, José Marques conhecido como Tathe Hoho Fulni-Ô. Em 1976 chegam outros índios Fulni-Ô, Mauro Veríssimo (filho do pioneiro índio José Carlos Veríssimo, sobrinho de Dona Maria, portanto primo de Santxiê), e Pedro Ribeiro (sobrinho do pioneiro índio José Ribeiro e sobrinho de Dona Maria), Jaime Ribeiro (sobrinho de Dona Maria e do índio José Ribeiro), José Cajueiro e seu filho Aderlindo Luz.

Na década de 1980 chegam Towê Fulni-Ô com sua família, irmão de Santxiê. Na década de 1990, nascem as primeiras crianças e netos indígenas fruto das relações entre os Fulni-Ô, Tuxá e Teneteha. Tainã Fulni-Ô, primeiro indígena a nascer na comunidade do Santuário dos Pajés, nasceu em 1990, hoje com 23 anos, filho de Ednalva Tuxá com Pedro Ribeiro Fulni-Ô; FetxáWewé Tapuya Guajajara e Santxiê Tapuya Guajajara Júnior, filhos de João Mário Veríssimo/Santxiê Tapuya e Márcia Guajajara/Teneterar; Júnior Tapuya neto de Márcia Guajajara, filho de Santxiê Júnior; Tawê, neto de Towê Fulni-Ô e filho de Suyane com Fekhyá Fulni-Ô.

Observa-se assim que a comunidade local foi constituída em torno de laços de afinidade e parentesco e estão vinculados aos primeiros indígenas Tapuya Fulni-Ô que iniciaram a ocupação do território. Todavia, verifica-se também o fluxo de membros da mesma família ou da mesma subunidade ligada também por laços de afinidade e parentesco que a partir dos primeiros núcleos familiares instalados nos fins da década de 1960, e conforme os relatos dos indígenas, no limiar da década de 1970-80, quando os indígenas passam a viver em condições mais adequadas, o núcleo original passa a servir como base para permanências mais estáveis, pois as condições da ocupação do território iam se aperfeiçoando, propiciando melhores condições para garantir seu modo de vida diferenciado, e assim, a reprodução física e cultural da comunidade local.

De acordo com os indígenas outros parentes e lideranças do sistema de parentesco tradicional também chegaram a residir na área. Constatou-se, portanto que o núcleo principal ligado por laços de afinidade e parentesco permaneceu fixado ininterruptamente na área do Santuário dos Pajés, desde então, consolidando a presença territorial indígena no espaço urbano de Brasília desde 1957.

Dessa maneira ao longo de décadas o núcleo da composição étnica da comunidade local é estável, ininterrupto e de efetiva ocupação de continuidade viva, embora haja o trânsito de outros membros ligados por laços de afinidade e parentesco como sobrinhos, primos, netos, tios, essa recepção está ligado em geral pelo princípio da ética social Fulni-Ô, o *Safenkya Fótheke*, e mais especificamente pelo sistema de obrigações e reciprocidades associado ao sistema tradicional de parentesco secreto dos Fulni-Ô, e que também se revela como estratégia política de defesa do território pelos indígenas do Santuário dos Pajés.

Os tios de Santxiê Tapuya, José Carlos Veríssimo e Antônio Inácio Severo lideraram o processo de ocupação na área da antiga Fazenda Bananal em 1957, e foram as principais lideranças dos Fulni-Ô em Brasília. Como foi visto, as lideranças das subunidades, chamadas de lideranças de fora, se destacam por determinadas qualidades, tais com, iniciativa, sabedoria, índole apaziguadora, generosidade, conhecimentos sobre o mundo dos brancos. Segundo o relato dos indígenas, o indígena João Mário Veríssimo, conhecido como Santxiê Tapuya, assume mais enfaticamente a liderança da comunidade local a partir da década de 1980, quando por orientação de seu tio José Carlos Veríssimo, recebe a incumbência de buscar os direitos territoriais da comunidade.

Assim, Santxiê Tapuya se destaca como liderança (na língua Yaathê, Datká/Iatká) pela sua determinação e afimco de buscar o reconhecimento dos direitos territoriais de sua comunidade do Santuário dos Pajés, mas também pelo acúmulo de conhecimentos no “mundo

dos brancos”, por sua criatividade política inter-étnica, por sua formação política no movimento indígena nas décadas de 1970 e 1980, pela iniciativa, pela sabedoria, pela eloquência, pelo espírito apaziguador, pela generosidade; e como liderança espiritual do grupo por seu carisma e sabedoria xamânica.

Existe uma única e principal aldeia vinculada à comunidade do Santuário dos Pajés. A comunidade indígena do Santuário dos Pajés encontra-se situado próximo de várias unidades de conservação, como o Parque Nacional de Brasília, há aproximadamente setecentos metros, além de estar inserido na Área de Proteção Ambiental (APA) do Paranoá e na unidade hidrográfica do Bananal.

Inicialmente a ocupação se deu em vários pontos da antiga da Fazenda Bananal, do atual território do Santuário dos Pajés sob a forma de pequenos abrigos de palha e folhas em baixo das árvores, até que entre os anos de 1967 e 1969 se levanta a aldeia e as primeiras habitações indígenas.

Em 1957 a área foi frequentada e ocupada inicialmente por um grupo de 7 indígenas pioneiros.

Em 1969, segundo o depoimento colhido dos indígenas, em 2003, pela Antropóloga da FUNAI, Andréia Magalhães, moravam na área 27 indígenas.

Em 1996, segundo informações da FUNAI (Ofício DAF nº336/1996, de 15/05/1996), moravam na área 27 indígenas.

Em 2003, segundo as informações do Relatório de Levantamento Prévio de 18.07.2003, elaborado pela Antropóloga Stella Ribeiro da Matta Machado, conforme Instrução Executiva nº09/DAF, de 27/01/03, moravam na área nove pessoas, pertencentes a uma única família extensa.

Em 2010, segundo o último censo demográfico apresentado no “Laudo Antropológico sobre a Diligência Técnica no Santuário dos Pajés” (Portaria FUNAI Nº 73, de 26/10/2010) atualmente moram na Aldeia do Santuário dos Pajés ligado a comunidade local 13 (treze) indígenas pertencentes a uma única família extensa.

Capítulo 3 – O cosmos religioso ritual e sentidos e práticas territoriais do Santuário dos Pajés

3.1 Santuário Sagrado dos Pajés – terras de espíritos, encantados, donos do mato, e de conexões cósmicas (a moderna tradição indígena em Brasília)

A comunidade indígena do Santuário dos Pajés constituída a partir de uma subunidade de intra-aliança por laços de parentesco e afinidade formada pelos indígenas pioneiros que migraram para trabalhar na construção de Brasília em 1957, veio a se configurar a partir de um processo de etnogênese ao longo do tempo como uma unidade sociopolítica e sociocultural “de fora” do grupo Fulni-Ô de Águas Belas, em Pernambuco, e dos Guajajara de Barra do Corda no Maranhão, em razão de certas contingências históricas vivenciadas pelas famílias indígenas, como por exemplo, a expropriação fundiária, quando a partir do processo coletivo de apropriação histórico-cultural do território do Santuário dos Pajés, área da antiga Fazenda Bananal, passaram a ocupar durante a construção de Brasília para garantir seu modo de vida diferenciado e suas manifestações religiosas, e assim, propiciar adequadamente a reprodução física e cultural da comunidade local, segundo seus usos, costumes e tradições.

A comunidade local está organizada em termos de um grupo doméstico em torno de uma família extensa (do casamento do pajé Santxiê Tapuya com a indígena Márcia Guajajara) que descende da subunidade de intra-aliança por laços de parentesco e afinidade, formada pelos indígenas pioneiros que iniciaram o processo de ocupação da terra de parte da área da antiga Fazenda Bananal em 1957, e que se encontra na linha ascendente de parentesco com os pioneiros indígenas situada na terceira geração, com netos e filhos nascidos na área do Santuário dos Pajés.

Os tios maternos de Santxiê Tapuya, José Carlos Veríssimo e Antônio Inácio Severo que lideraram o processo de ocupação na área da antiga Fazenda Bananal em 1957, foram as principais lideranças dos Fulni-Ô em Brasília. De acordo com a organização social e política dos Fulni-Ô manifestada “fora” da Aldeia religiosa do Ouricuri (dentro da aldeia do Ouricuri a organização sociopolítica é baseada nas lideranças tradicionais do Cacique e do Pajé) é constituída pela formação de subunidades e subgrupos constituída por laços de afinidade e parentesco, as lideranças políticas destas associações, são chamadas de “lideranças de fora”, e se destacam por determinadas qualidades, tais com, iniciativa, sabedoria, índole apaziguadora,

generosidade, conhecimentos sobre o “mundo dos brancos”. Segundo o relato dos indígenas, o indígena João Mário Veríssimo, conhecido como Santxiê Tapuya, assumiu mais enfaticamente a liderança da comunidade local a partir da década de 1980, quando por orientação de seu tio José Carlos Veríssimo, recebe a incumbência de buscar os direitos territoriais da comunidade.

Assim, Santxiê Tapuya se destacou como liderança (na língua Yaathê, *Datká/Iatká*) da família extensa que compõe a comunidade indígena do Santuário dos Pajés pela sua determinação e afínco de buscar o reconhecimento dos direitos territoriais da comunidade do Santuário dos Pajés, mas também pelo acúmulo de conhecimentos no “mundo dos brancos”, por sua criatividade política interétnica, por sua formação política no movimento indígena nas décadas de 1970 e 1980, pela iniciativa, pela sabedoria, pela eloquência, pelo espírito apaziguador, pela generosidade; e principalmente como liderança espiritual do grupo por seu carisma e sabedoria xamânica, cujas qualidades lhe conferem também o status de autoridade espiritual da comunidade local, reconhecido como Pajé da comunidade indígena do Santuário dos Pajés devido o carisma e conhecimento xamânico acumulado, daí o índio João Mário Veríssimo, foi reconhecido como Professor e Pajé Santxiê Tapuya.

Os membros da comunidade do Santuário dos Pajés se comunicam no dia a dia na Língua Yaathê e no Tupi-Tenetehar (Guajajara) e nas suas rezas e práticas rituais, todos se reconhecem indígena autóctones da comunidade indígena do Santuário dos PajésFulni-Ô. No caso os filhos do Pajés Santixê Tapuya além da dupla identidade étnica (Tapuya-Fulni-Ô e Guajajara) são reconhecidos como índios Fulni-Ô pela unidade étnica mais ampla, no caso o Povo Fulni-Ô da aldeia de Águas Belas, por atenderem os critérios da identidade Fulni-Ô, a saber: ter descendência de índio ou índia Fulni-Ô, ser introduzido desde os primeiros anos de vida na vida secreta do ritual do Ouricuri e falar a língua tribal, o Yaathê. Segundo o antropólogo Wilke Melo (2012):

“Atualmente, uma das principais características, como elemento de reconhecimento do ser Fulni-Ô, será o retorno à Aldeia Religiosa, o Ouricuri. Ser Fulni-Ô é antes de tudo pertencer ao Ouricuri e em segundo caso ser falante da língua Yaathê, ou, seja conhecer os princípios fundamentais que regem sua vida no Ouricuri.” (Melo 2012: 122:125)

Cabe a observação que os filhos e netos dos pioneiros indígenas Fulni-Ô também são considerados Fulni-Ô por terem sido introduzidos desde criança na vida secreta Fulni-Ô do Ouricuri, falam o Yaathê e todos os anos participam da abertura do Ritual do Ouricuri em Águas Belas junto com outros membros da comunidade local do Santuário dos Pajés.

A liderança (*datka/iatka*) se exerce pela persuasão e procura agir para manter boas relações com todos, sempre referendado pela ética social Tapuya-Fulni-Ô sintetizado pelo princípio *safenkya fotheke*, que significa “união, respeito e reciprocidade”, a liderança, pois, procura manter a harmonia social na aldeia e assegurar o bem-estar de todos os coresidentes na aldeia. As relações entre a liderança e a comunidade se tornam legítimas quando são justificadas pelas leis da reciprocidade, do respeito e da união expressa no princípio do *safenkya fothekekê*. A força desse princípio ético-filosófico do direito consuetudinário dos Tapuya-Fulni-Ô é o que manteve e mantém a unidade sociopolítica e cultural da comunidade indígena do Santuário dos Pajés ao longo do processo de ocupação do território, mas também pelos princípios ético-morais Tenetehar acrescido pela liderança feminina Márcia Guajajara, “eu botei o pé nessa terra, e meus filhos nasceram aqui, são filhos dessa terra do Santuário, o Santuário é a nossa terra indígena”.

Segundo a liderança Márcia Guajajara que liderou o processo de luta pelo reconhecimento do território do Santuário dos Pajés, que chegou no Santuário dos Pajés em Brasília, ainda com 16 anos, em 1996, ainda monolíngue, sem falar português, o Santuário dos Pajés com o nascimento de seus filhos e com sua habitação no território tornou-se seu *tekoaw – onde vivemos a vida verdadeira*, onde segunda ela ajudou a plantar muitas plantas e mudas, onde ela planta, e faz seu artesanato, faz sua comida, sua fogueira, e agregou suas práticas e tradições a nova tradição desenvolvida pelo Santuário dos Pajés ao lado do pajé Santxiê Tapuya: “aqui era eu, meu marido e meus filhos sozinhos, ninguém queria morar no cerrado, na mata. O Santuário é nossa terra, nossa mãe, nós lutamos e demos nossa vida por esse pedaço de chão, e aqui ensinamos nossos filhos nossa cultura e tradição”. A ética e moral da vida tenetehar que Márcia Guajajara foi introduzindo na criação dos seus filhos e orientam o cotidiano da comunidade e o cosmos religioso do Santuário dos Pajés também foi se juntando ao princípio do *safenkya fothekekê*, reconfigurando-se num princípio próprio da comunidade do Santuário dos Pajés, também marcado pela reciprocidade e solidariedade

Todas as relações sociais entre os membros da comunidade do Santuário dos Pajés são guiadas pelo princípio do *safenkya fothekekê* que embasa a ética comunitária do Santuário dos Pajés, manifestando-se plenamente nos domínios da vida social. A ética social do *safenkya fothekekê* se expressa na lógica coletiva da apropriação da terra, dos recursos naturais, das atividades produtivas, estando a serviço da socialidade e da reprodução das relações sociais, rituais, culturais que asseguram o modo de vida diferenciado comunidade do Santuário dos Pajés.

Outra dimensão da ética comunitária do Santuário dos Pajés está na reciprocidade das relações sociais, expressa no caráter normativo da obrigatoriedade de dar, receber, atribuir, compartilhar, mas também como “justiça”, como “equilíbrio” que deve se manifestar nas relações sociais entre os membros da comunidade. Outro aspecto igualmente importante da ética social do Santuário dos Pajés, é que o mesmo é evocado para a resolução e superação dos conflitos e disputas no dia a dia como também na prevenção de conflitos entre os membros da comunidade.

Esse sentimento ético de união mística da comunidade do Santuário dos Pajés perpassa também os momentos de mobilização etnopolítica como o processo coletivo de defesa e de afirmação dos direitos indígenas da comunidade, evidenciado na determinação de buscar os direitos territoriais e o reconhecimento da reivindicação coletiva em torno do território do Santuário dos Pajés. Sobressai-se nesses momentos, com efeito, a união ética e religiosa da comunidade em afirmar seu modo de vida e de ser culturalmente diferenciado.

Evidencia-se, portanto, a opção da comunidade do Santuário dos Pajés pelas práticas do modo de vida comunitário tradicional e pela autoidentificação como uma comunidade sociocultural diferenciada no espaço urbano da cidade de Brasília, também manifestada em sua decisão coletiva de autodeterminação do seu ser social com autonomia para deliberar sobre sua composição étnica.

Desse modo, a união, a reciprocidade e o respeito perpassam todas as atividades coletivas desde as atividades de subsistência ligadas a coleta, caça, ao trabalho nas roças, a agricultura, a confecção de artesanato, a fabricação de remédios fitoterápicos, construção de casas, festividades como o “*Toré do Milho*” (no Yaathê se diz *Malty-lha*, festa do espírito sagrado do milho), etc. até propriamente as atividades rituais, as manifestações religiosas e ceremoniais, encontro de pajés, todas essas atividades desenvolvidas quer seja no círculo das casas e residências, no círculo ceremonial ou ritual, e quer seja desenvolvidas no círculo da vegetação, representado pelas “matas de cerrado”, estão banhadas pela densidade da ética social da comunidade do Santuário dos Pajés.

Assim, todas as atividades de subsistência, produtivas, econômicas, as atividades socioculturais, festivas, rituais, ceremoniais, religiosas unidas entre si asseguram a continuidade do modo de vida culturalmente diferenciado da comunidade do Santuário dos Pajés. Ademais, o exercício da territorialidade da comunidade indígena do Santuário dos Pajés expresso na organização socioespacial do território e na dualidade dialética e complementar entre a aldeia Santuário dos Pajés e as “matas de cerrado” representado pelo círculo da vegetação são carregados de toda uma densidade místico-metafísica e religiosa, investida social e

simbolicamente pela comunidade, conferido uma totalidade de sentido existencial para os membros do Santuário dos Pajés.

De fato, constata-se que a ética social da comunidade do Santuário dos Pajés ultrapassa os domínios da vida social da aldeia e permeia e envolve profundamente as relações com a “Natureza”, no entanto não a “natureza” entendida conforme as categorias e concepções da moderna cultura ocidental nacional, mas conforme as categorias simbólicas indígenas estruturadas de acordo com a lógica interna da própria cultura do Santuário dos Pajés, ou seja, segundo seus usos, costumes e tradições. Assim, conforme o antropólogo francês Bruce Albert, as cosmologias indígenas remetem para uma complexidade de intercâmbios simbólicos distintos e demasiado distantes da concepção de “Natureza” construída no imaginário da moderna cultura Ocidental enquanto uma “natureza-objeto”, reificada, a ser subjugada e controlada pelas forças produtivas da economia ou pela força da tecnologia científica:

“A história da nossa invenção da Natureza. Em nossas representações culturais, a dominação progressiva do cristianismo no Ocidente está na raiz da objetivação da Natureza como um domínio completamente exterior à humanidade e submetido ao império desta. Tal antropocentrismo absoluto achou o seu coroamento — via cartesianismo — no triunfo, a partir do século XVIII, da idéia de uma Natureza tornada potencial de forças produtivas destinadas a uma exploração cega.”

“Exploração ou preservação da Natureza remetem ao mesmo pressuposto de uma Natureza-objeto, reificada enquanto instância separada da sociedade e a ela subjugada. Ora, nada mais estranho que esta separação e este antropocentrismo para as cosmologias das sociedades indígenas, que fazem do universo uma totalidade social regida por um complexo sistema de intercâmbios simbólicos entre sujeitos humanos e não-humanos, sistema do qual o xamanismo é a pedra de toque.” (Albert 1995: 18-19)

De fato, a escolha de um lugar pelos pioneiros membros da família do Pajé Santxiê TapuyaFulni-Ô Tapuya nas imediações do Plano Piloto de Brasília, nos idos de 1957, numa área de cerrado preservado, se mostrou coerente com o sistema de suas representações simbólico-religiosas e sua cosmologia secreta que ao longo da história de ocupação da terra veio modelando socioculturalmente o espaço, investindo-o simbólica e afetivamente. Ademais, a organização socioespacial do território manifestada na dualidade interdependente e dialética entre a Aldeia do Santuário (espaço da habitação permanente e da ocupação direta) e o círculo da vegetação de cerrado (representado pelas “matas de cerrado”), espaço por excelência do mundo mágico-religioso do Santuário dos Pajés e de importância fundamental, conforme os esquemas de sua cosmologia pública acessível, compõe a base da religiosidade étnica e territorial, verificada no Santuário dos Pajés, e que está intrinsecamente vinculada à existência de uma natureza íntegra com cobertura vegetal o mais preservado possível, sem isso o potencial

simbólico-religioso da área se esvai e com ele a base da identidade cultural indígenas do Santuário dos Pajés.

Verifica-se, portanto, que a “Natureza”, o círculo da vegetação representado pelas “matas de cerrado” é valorizado segundo os esquemas culturais próprios da comunidade do Santuário dos Pajés, é o domínio do “sobrenatural” com o qual também estabelecem relações, as “matas de cerrado”, como os índios a chamam, são valorados de acordo com o sistema simbólico-religioso e cosmológico do Santuário dos Pajés; assim o exercício da **territorialidade indígena do Santuário dos Pajés** está intimamente ligado ao círculo da vegetação de cerrado, ao espaço das “matas de cerrado”, que funciona como um dos pilares do mundo cosmológico e mágico-religioso secretos, pois é nas matas que se encontram os mistérios, os conhecimentos medicinais, as práticas terapêuticas, o mundo do sobrenatural, dos espíritos, das plantas, das árvores de rezas, dos remédios, dos “donos do lugar”, dos “donos” das espécies vegetais e animais, dos espíritos protetores, o mundo dos pajés que aciona o mundo dos ritos, dos procedimentos xamânicos, das práticas rituais e dos valores religiosos e culturais essenciais da comunidade local, possibilitando a reprodução ritual, física, cultural e social no dia a dia da comunidade. Conforme, o antropólogo indígena, da etnia Fulni-Ô, Wilke Melo (2012):

“O ponto de vista da terra como lugar mítico está intrinsecamente relacionado a dimensão do sagrado, portanto não se trata apenas de um território, mas de do entendimento do universo cosmológico que encontra-se presente entre os Fulni-Ô” (Melo 2012: 126)

Cabe ressaltar também que o círculo da vegetação de cerrado se constitui num espaço qualitativamente heterogêneo, perpassado regiões sagradas que possuí uma toponímia própria ligada às concepções cosmológicas, às memórias dos lugares, às práticas rituais, às funções religiosas, aos eventos significativos, plantas, árvores de rezas, folhas, plantas medicinais, caminhos, etc. que se encontram localizados no âmbito do círculo da vegetação compreendido pelas “matas de cerrado”, um espaço coberto de lugares sagrados, carregados não apenas de significados, saberes e práticas instituídas pela comunidade indígena do Santuário dos Pajés, mas também valorados afetiva e emocionalmente, como, por exemplo, as duas regiões de cerrado preservado restantes do território indígena do Santuário dos Pajés que sobrou após as fatídicas ações de imissão de posse sobre a área indígena reivindicada no fim do ano de 2011, a saber: a região etnoreligiosa do Santuário dos Pajés, designada pelo professor e Pajé Santxiê Tapuya de *Setso Fafdhoa* (lugar de refúgio espiritual), onde se encontra a “copaíba dos

ancestrais”, árvore de reza e terreiro ancestral, segundo o pajé Santxiê Tapuya, onde se deram os primeiros acampamento na região do Santuário dos Pajés, e a região etnoreligiosa designada ppr Santixê Tapuya de ***Ethy Dhoaty*** (chamado de “morada dos mortos”, cemitério indígena).

A primeira região etnoreligiosa, conhecida pelo nome de ***Setso Fafhoa***, lugar originário das primeiras rezas e acampamentos dos membros pioneiros da família do Pajé Santiê Tapuya, chamado na língua *Yaatê* de ***Setso Fafhoa***, literalmente “lugar de índio”, abrange uma área que para os indígenas significa “refúgio ou lugar de rezas de índio, lugar de descanso espiritual”, lugar de referência sociocultural e de importância religiosa, também conhecida pela presença de uma árvore de reza, fruto do manejo ambiental, que serve de referência desta região para os membros da comunidade do Santuário dos Pajés, na língua *Yathê txlèká copaíba, o pé de Copaiba*, conhecida como a “copaíba dos ancestrais”, lugar dos primeiros acampamentos dos a partir de do ano de 1957 na região.

E uma segunda região etnoreligiosa designada pelos índios de ***Ethy Dhoaty*** (lugar identificado pelo professor e Pajé Santxiê Tapuya de “morada dos mortos”, cemitério indígena), segundo os indígenas essa região fica a oeste na direção do *pôr do sol* (na língua *Yaathê* eles chamam *fetxcha-thôse*), que abrange uma área onde se localizam espécies vegetais de cunho místico-religioso no local, espécies secretas apenas identificadas por membros da comunidade do Santuário dos Pajés para orientação nessa região, mas também considerado um relevante lugar de reza e de reclusão ritual, lugar interdito e misterioso segundo Santxiê Tapuya.

Com efeito, a apropriação simbólica e cultural do território está marcada por relações intrínsecas com a dimensão do sagrado conforme a territorialidade indígena do Santuário dos Pajés, no entanto esse domínio é exclusivamente interdito, proibido e secreto conforme os esquemas da religiosidade hermética e secreta dos Tapuyas. A religião étnica dos Tapuya-Fulni-Ô é o domínio no qual os segredos são guardados com maior ênfase e vigilância, podendo ser caracterizada como um hermetismo cultural, radicalmente vedada aos não-indígenas e aos índios de outras etnias, impondo-se limites de ordem ética referente a autodeterminação da etnia Fulni-Ô em sua opção pelo segredo e hermetismo religioso de suas crenças e cosmologia, assim como no respeito ético a sua cultura religiosa secreta. De acordo, com o antropólogo Miguel Foti, autor de uma etnografia sobre os Fulni-Ô, o segredo da religião constitui a força, a pujança e a resistência cultural dos Fulni-Ô, por meio de sua cosmologia encapsulada no código secreto da língua *Yaathê*, sendo o segredo um meio de resistência da sua cultura:

“O foco do segredo está na religião e na língua, quando fala de religião, mas se estende também ao que sabem de si mesmos. (...) A religião Fulni-Ô é segredo sob vigilância incontinente. (...) Escrever de maneira direta sobre os Fulni-Ô, sobre o que eles têm

de mais seu, é um ato perverso. Traz a exasperação de um problema ético, normalmente implicado nas etnografias, pois os Fulni-Ó, os índios do Ouricuri – não admitem declaradamente se mostrar. O segredo teria que ser violado e a obtenção de dados se caracterizaria como um roubo” (Foti 1991: 36: 80)

Dessa maneira, a partir do ponto de vista dos indígena do Santuário dos Pajés fica evidenciado lugares e regiões sagradas ou etnoreligiosas do território (a região *Setso Fafhoa*- refúgio espiritual, e local da arvore de reza, conhecida como “copaíba dos ancestrais”, e a região *Ethy Dhoaty*- “morada dos mortos”, cemitério indígena), respeitando os limites éticos apontados acima, é possível evidenciar a relevância dessas regiões ou do “círculo da vegetação” que compreende as “matas de cerrado” do ponto de vista da **territorialidade indígena do Santuário dos Pajés**.

Poderíamos também ver como a herança da tradição Tapuya foi transformada pelo Pajé Santxiê Tapuya na construção artesanal do território do Santuário dos Pajés na paisagem urbana da cidade de Brasília a partir de práticas, usos e significados dados ao território pelos indígenas da comunidade ao longo do processo de territorialização, mas também podemos a partir da etnologia ou do método comparativo para traçar paralelos e semelhanças relacionadas à organização socioterritorial dos povos indígenas do tronco linguístico Macro Jê; e segundo, a partir da etnohistória dos Tapuya no Distrito Federal em que se produziu um fenômeno cultural singular e bastante peculiar, e que também está ligado a apropriação simbólica e cultural do território do Santuário dos Pajés dado pelos pioneiros membros da família do Pajé Santxiê Tapuya a partir de 1957 quando vieram para trabalhar na construção da cidade-capital Brasília, continuado e transformado com o processo de etnogênese, e que diz respeito a uma criativa estratégia étnico-cultural da comunidade do Santuário dos Pajés, ligado a configuração de uma fronteira etnoreligiosa interétnica de trocas rituais, de intercâmbio cultural, acionada pela comunidade local do Santuário dos Pajés para relacionar-se num campo mais amplo das relações interétnicas e escapar do solipsismo cultural, articulando um discurso xamâmico aberto e público no âmbito das relações interétnicas para ao mesmo tempo defender e afirmar a territorialidade indígena do Santuário dos Pajés publicamente, preservando e blindando, assim, sua cosmologia secreta, hermética e interdita dos Tapuyas. Comecemos pela primeira via de aproximação comparativa e etnológica.

É um pressuposto epistemológico da antropologia que povos linguisticamente aparentados compartilham elementos de cosmologia, de organização social e de referências geográficas uma vez que a partir de estudos de linguística histórica é possível postular a área original de dispersão por meio do histórico de migrações dos povos indígenas e um território de ocupação comum em um período mais ou menos recuado no tempo. Nesse sentido diferentes famílias de línguas do mesmo tronco linguístico podem guardar certas analogias no que diz respeito sua cosmologia e organização social e por meio da Etnologia e do método comparativo é possível traçar certas semelhanças socioculturais e paralelos entre grupos indígenas de línguas aparentadas de um mesmo tronco linguístico por exemplo.

Assim, resguardados os limites éticos apontados acima e com base nos dados e informações de campo sobre o Santuário dos Pajés, para uma aproximação da sociologia do Santuário dos Pajés, capaz de evidenciar a organização socioespacial e a lógica da territorialidade da comunidade do Santuário dos Pajés e sua importância para reprodução física e cultural, lançamos mão do exercício comparativo entre os povos de língua Jê do tronco linguístico Macro Jê e os Tapuya-Fulni-Ô que falam a língua Yathe também do tronco Macro Jê, cruzando os dados etnográficos e informações produzidos nos relatórios sobre a territorialidade do Santuário dos Pajés com algumas características das sociedades indígenas Jê com objetivo de justificar a proposta de limites e caracterizar a totalidade da área como uma unidade sociológica e ambiental. As línguas faladas do tronco linguístico Macro-Jê segundo o etnolinguista Aryon *Dall'Igna* Rodrigues (1999) tem a seguinte distribuição geográfica:

“podem ser divididas em oriental, central e ocidental, estendendo-se diagonalmente através das terras baixas da América do Sul a partir da costa atlântica leste e nordeste até a parte mais alta do Rio Paraguai”. (Rodrigues, 1986: 48-49).

Segundo o etnolinguista Greg Urban (1992) “se considerarmos as línguas Macro-Jê em conjunto veremos que formam uma anel em torno do Brasil central-oriental” (Urban: 1992: 90-91), o que corresponde hoje as regiões do Centro-Oeste, Nordeste e aos planaltos meridionais do oeste paulista até o norte-noroeste do Rio Grande do Sul.

Na etnologia sul-americana durante muito tempo vigorou a imagem colonial e estigmatizada sobre os povos indígenas etiquetados pelo etnônimo colonial de “Tapuya” como povos de caçadores coletores com uma cultura material “rudimentar”, simplicidade tecnológica, e que viviam no inóspito sertão, associados a geografias determinadas como a caatinga e o cerrado, ambientes supostamente hostis e desfavoráveis a ocupação humana, classificando-os como sendo “nômades”, consideradas “marginais” (culturas indígenas dos cerrados e caatinga)

em relação às culturas indígenas da floresta tropical, organizados socialmente em “bandos” e “frouxamente” articulados socialmente, como se supunha equivocadamente.

O Antropólogo Robert H. Lowie no verbete introdutório do *Handbook of South American Indians* (HSAI), reúne na categoria “Tapuya” vários povos da língua Jê, entre eles os Fulni-Ô, baseado na noção da unidade cultural dos antigos “Tapuya”, embora apenas mais tarde as pesquisas iriam aprofundar a diversidade cultural, linguística e a profundidade genética de um tronco linguístico comum que reúne diversas famílias, sendo a família Jê propriamente dita um “ramo” ou família filiada ao tronco linguístico Macro-Jê, tendo a família Jê uma grande diversidade de línguas representadas. O Yaathe é a única representante conhecida de sua família filiada ao tronco Macro Jê. Segundo a antropóloga Marcela Coelho de Souza (2002):

“Com efeito, as pesquisas posteriores virão a confirmar a rara coincidência verificada no caso do Jê, entre unidade linguística, geográfica e cultural, e a própria categoria “Tapuya” se verá de certo modo justificada no plano linguístico pela identificação do tronco Macro-Jê”. (Coelho de Souza 2002: 25)

Todavia a moderna etnologia irá abalar a imagem construída sobre os chamados “Tapuya” ou sobre os Jê em geral a partir de novas pesquisas de campo prolongadas como foram as empreendidas por Kurt Nimuendaju permitiram dissipar a ilusão ideológica colonial da suposta simplicidade dos Jês e “Tapuyas”, e os erros cometidos em classifica-los como supostas “culturas marginais” do cerrado e caatingas.

Os trabalhos de Nimuendaju sobre alguns povos Jê como os Timbiras, os Xerente, e os Apinayés produziram um grande impacto sobre o conhecimento dessas sociedades consideradas até então supostamente rudimentares ao revelar a existência de complexos esquemas institucionais e de sofisticação sociológica entre os povos Jê, e que apesar de sua aparente simplicidade praticam agricultura de milho, batata doce, inhame, etc., mas também são dotados de elaboradas e complexas instituições coletivas ceremoniais e rituais, a saber: sistema de metades, proliferação de divisões e segmentariedade, intrincada variedade de categorias de parentesco, de onomástica, ceremoniais, complexas organização sócio-cerimonial, cosmologia espacializada e organização social refletida no plano espacial, horizontalidade sócio espacial, associações simbólicas (circulo, linha), clãs, linhagens, econômica e ceremonialmente marcado pela cena masculina, desenvolvimento de instituições comunitárias e ceremoniais notáveis pela complexidade de sua elaboração, relações de nominação, papéis rituais, relações entre os domínios público e o privado, categorias de idade e sociedades masculinas e femininas, corporação ceremonial, organizações dualistas, dualismo sociológico: metades, clãs,

masculino/feminino, centro/periferia, ceremonial/doméstico (Coelho de Souza: 2002). Em suma, do contrário do que se imaginavam, as sociedades indígenas Jê são portadoras de uma complexa, elaborada e sofisticada organização social, cultural e ritual.

Segundo Coelho de Souza (2002) nas sociedades Jês em geral o processo de constituição de coletivos humanos como coletivos de parentes é um processo de fabricação corporal e ritual que envolve a construção do corpo pessoal e do corpo coletivo como corpos especificamente humanos por meio de elaboradas atividades rituais e ceremoniais, quer dizer, o parentesco biológico é reforçado por uma série de mecanismos rituais e ceremoniais a fim de constituir a pessoa e o coletivo social como um coletivo de parentes. Assim, o dado, no caso, o nexo de parentesco, é construído social e ritualmente conforme os esquemas simbólico-culturais da sociedade.

É por meio de complexos rituais e de fabricação continua do corpo e da pessoa que a faz, portanto humana, logo meu “parente” caracterizado por certo modo de vida. As práticas rituais e ceremoniais, o dualismo centro/periferia, masculino/feminino, ceremonial/doméstico, a organização social refletida no plano espacial visam também analogamente a constituição de comunidades de parentes no plano social. Em suma o efeito das atividades rituais provocam ações transformadoras capazes de produzir metamorfoses e alterações fabricando o parentamento, transformando a alteridade, o outro em familiar e humano, no plano social, é transformar, integrar, internalizar a parte no todo, no coletivo de parentes. Os equipamentos rituais e ceremoniais complexos dos Jês no fundo possibilitam as metamorfoses, transformações, fabricação de parentes e de humanos por meio de um processo de socialização mediado pelas atividades rituais comunais.

Na mesma direção, o dualismo que opõe espacialmente o centro e a periferia imediata da aldeia, a esfera pública e privada, a esfera ceremonial e doméstica, no plano cosmológico o modelo dualista se estende da vida social da aldeia para o espaço sobrenatural das matas e florestas, sendo a ação transformadora ou a guerra invisível mediada pelo xamanismo visada para a natureza habitada por espíritos, seres invisíveis, substâncias confinadas à floresta. Como a disposição das aldeias Jê, por exemplo, no caso dos Kayapó Mekragnoti, é circular, a espacialidade Jê pode ser desenhada numa imagem nessas análises com círculos concêntricos de sociabilidade ao partir do centro, à exterioridade máxima da floresta, espaço dos espíritos, dos animais, dos espíritos-dono, de seres invisíveis, de substâncias e matérias primas.

Analogamente se no plano sociológico de constituição das comunidades e de parentes necessita-se transformar o outro, a alteridade em parente, em humano, no plano da sociocosmologia espacializada dos Jê, a alteridade espacial, os outros lugares, a alteridade

territorial das matas povoada de agência, como espíritos, entidades anímicas necessita ser “domesticada”/“amansada”, familiarizada ou “conhecida” que no esquema Jê é lido como uma ação guerreira. Assim como as florestas é o domínio dos espíritos-dono, dos donos-mestres dos animais, as incursões na floresta são percebidos como atos belicosos, e essas expedições proporcionam a apropriação de bens materiais e imateriais (cantos, conhecimentos, temas rituais e itens da cultura material) ou recursos simbólicos de fora, pelo fato da aldeia não possuir a totalidade de todos os bens, sempre é necessário buscá-los fora.

Assim, a construção ritual da sociedade passa pela transformação da energia, das matérias primas, das substâncias em formas sociais, cuja síntese é o processo de socialização e a produção e reprodução social. A exterioridade é internalizada. A dialética entre interioridade e exterioridade passa pela dinâmica de retroalimentação do sistema social através de modos distintos de absorção de valores exteriores, revertendo a imagem clássica das sociedades Jê como sociedade supostamente autossuficientes e “fechadas” para o exterior.

No âmbito das práticas rituais do xamanismo, o xamã age como um mediador no plano cosmológico de múltiplos níveis que supõe realidades visíveis e invisíveis, o humano e o não humano, onde o entorno da floresta ou das matas funciona como um dos pilares na aquisição de forças, seres, substâncias, de conhecimentos das plantas medicinais e dos comportamentos dos animais, de rituais de reclusão e na mediação com espíritos, espíritos-dono de animais, nas práticas terapêuticas que visam a saúde e o bem estar individual e coletivo (Ver Turner 1987). O território Jê não é composto apenas pelo espaço social da aldeia, mas as formas de ocupação e uso das florestas e das matas que circundam o espaço de ocupação direta da aldeia estão intrinsecamente ligadas a sua reprodução ritual, cultural e social, elementos fundamentais de sua identidade e cosmologia.

No caso dos Timbiras pode-se observar, conforme o antropólogo Gilberto Azanha notou (Azanha 1994), um sistema de classificação etnopolítica no âmbito das relações entre diferentes comunidades Timbira localizadas geograficamente em determinados lugares do território em que estas são referidas por duas designações, as formadas por um topônimo e seu sufixo – *kateye* (“donos de”) que denominam o grupo a partir do domínio exercido sobre um território assim especificado e aquelas composto por um elemento natural vegetal ou animal, que tem o domínio sobre alguma coisa ou ação. Assim por exemplo indica-se *cachoeira-kateye* para referir-se a comunidade *Krahó* segundo o nome em que se situam no sentido de que aquela comunidade tem o domínio daquele lugar ou território, o território tem “dono/kateye”. A noção de “dono” ou de “maestria” é uma noção cosmológica relacionada aos “donos-controladores” dos domínios naturais, como por exemplo, o “dono dos animais”, “dono controlador da

floresta”, “dono controlador de determinada espécie vegetal”, etc., essa noção cosmológica entre os Timbira também inflete sobre o plano territorial, para indicar o “domínio” exercido sobre um território por um certo grupo.

Conforme o antropólogo Anthony Seeger (Seeger 1981 apud Fausto 2008: 330), para os Suya, povo Jê do Brasil Central “o conceito de dono-controlador permeia a sociedade Suya, (...) a maioria das coisas tem donos-controladores: aldeias, cerimônias, cantos, casas, roças, bens, animais de estimação e assim por diante”. Para os Suya o dono-controlador (*kande*) se refere não apenas à posse de bens tangíveis e intangíveis, mas também as coisas que podem ser produzidas. A categoria cosmológica de “dono” ou “mestre” da natureza ou a relação maestria-domínio implica segundo o antropólogo Carlos Fausto (Fausto 2008) que o mundo estaria dividido em domínios de diferentes espaços de domesticidade pertencentes a humanos e não-humanos, cada domínio com seus donos-mestres, constituindo assim um modo generalizado de relação da socialidade indígena e figura chave na compreensão da sociologia e cosmologias indígenas.

Nesse sentido a interação “sociocosmológica” com os donos-mestres implica negociação com o mestre e guardador de seus domínios, obtido a permissão por meio de atividades rituais é necessário respeitar uma série de regras. Desse modo tudo a princípio tem ou pode ter um “espírito-dono”, as matas, as florestas, os animais, os rios, os caminhos, espécies vegetais, aquela árvore, aquele lugar, e assim por diante.

Como se observa, não apenas entre os povos indígenas Jês, mas em grande parte das populações indígenas em geral, a noção de donos-mestres ou de maestria é uma noção cosmológica básica que também implica o estabelecimento de relações e interações com essas entidades sobrenaturais, que envolvem práticas rituais no sentido do intercâmbio, da negociação, da permissão, da solicitude uma vez que nas cosmologias indígenas, em geral, não é possível imaginar lugares, árvores, caminhos, animais, etc. sem os seus “donos” já que no cosmos atual todos os elementos que o compõe possuem donos constituindo seus domínios, e por consequência a preocupação em estabelecer relações cuidadosas de reciprocidade entre os humanos e esses entes sobrenaturais.

A noção de relação ou o pensamento relacional na filosofia indígena, em geral, implica a própria trama do cosmos (Ver Viveiros de Castro 2003), a “relação social” se dá num campo mais vasto do que o “social” ou “humano” propriamente dito, pois se estabelece relações num campo vasto da alteridade que inclui não humanos, logo uma socialidade implicada na própria trama do cosmos. Assim a distinção entre “Natureza” e “Sociedade” presente na moderna cultura ocidental nacional é completamente estranho às cosmologias indígenas, pois o “mundo

social indígena” implica um campo relacional total e vasto em que os povos indígenas estão imersos, e que inclui relações entre índios, e não índios, parentes e não parentes, humanos e não humanos, quer sejam visíveis ou invisíveis.

Daí ser mais apropriado falar de uma “sociocosmologia” ou de uma “cosmopolítica” (Viveiros de Castro 2002) já que o espaço sociocosmológico ou cosmopolítico não é irredutível ao domínio exclusivamente humano, mas implica uma rede de relações e comunicação com agentes sobrenaturais dotados de *personitude*, ou seja, *capacidade de agência, consciência e intencionalidade* que não se restringe aos membros da espécie humana, mas são partilhados por outros habitantes, visíveis e invisíveis, do cosmos. Segundo o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (1996):

“As auto-referências de tipo “gente” significam “pessoa”, não “membro da espécie humana”; e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do seu jeito que está falando, e não nomes próprios. Dizer então que os animais e espíritos são gente é dizer que são pessoas. É atribuir aos não-humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de “agência” que definem a posição de sujeito. Tais capacidades são reificadas na “alma” ou “espírito” de que esses não humanos são dotados. É sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista. Sucedem que esses não-humanos colocados em perspectiva de sujeito não se dizem apenas gente; eles se veem morfológica e culturalmente como humanos, conforme explicam os xamãs” (Viveiros de Castro 1996: 126)

Nesse sentido, a ética social do Santuário dos Pajés expressa nos princípios de solidariedade, reciprocidade e união ultrapassa a vida social da aldeia, e por um lado, enquanto forma de *pensamento relacional* pode ser vista como uma *ética mística* que abrange as relações com o sobrenatural manifestado na natureza e no espaço daquele território, implicando relações pautadas *pela reverência, pelo respeito e pela reciprocidade com o mundo sobrenatural do círculo da vegetação das “matas de cerrado”* (Sê, na língua Yaathê). Por outro lado, o conteúdo e as manifestações desse pensamento relacional com o sobrenatural são inacessíveis, portanto fechado, hermético, interdito e secreto os Tapuya do Santuário dos Pajés, e como tal deve ser eticamente respeitado.

Assim, pode-se afirmar que a manutenção da existência de uma natureza íntegra com cobertura o mais preservado possível, como a vegetação de cerrado que compreende o círculo das matas do Santuário dos Pajés, representado atualmente pelas regiões etnoreligiosas *Setso Fafhoa* (lugar de refúgio espiritual e da copaíba dos ancestrais) e *Ethy Dohaty* (“morada dos mortos” e cemitério indígena), guarda relação direta com a apropriação simbólico-cultural do território que por meio de operações transformativas no campo sociocosmológico mais amplo, foi ao longo do tempo efetivando uma apropriação sacramentada do espaço, estabelecendo

relações com as entidades sobrenaturais e territoriais obtendo a permissão para ficar, para habitar, para viver, ao mesmo tempo em que o território foi recebendo uma carga ou uma densidade de significações simbólicas em que foram inscritos as tradições, os costumes, os usos, a memória, os rituais e a forma específica da organização socioterritorial da comunidade indígena do Santuário dos Pajés, constituindo-o como um etnoterritório simbólico-cultural indígena.

Com base nos dados e informações etnográficas colhidas pelo Grupo Multidisciplinar (Portaria FUNAI Nº 73, 26/01/2010) e cosubstanciadas no “Laudo Antropológico referente à Diligência Técnica”, Agosto/2011, é possível verificar os sentidos e significados do território atribuído pelos indígenas do Santuário dos Pajés expressos nessa relação com os “donos do lugar” e com os “donos das espécies vegetais”:

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

“Essas práticas religiosas são complexas e têm a ver, também, com o manejo e o uso de plantas de valor medicinal e mágico-religioso, cujo conhecimento relativo à religião tradicional é vedado aos não índios ou “brancos”, por eles chamados de hótxaotwá. Cada uma dessas espécies tem um “dono”, quer dizer, um ser espiritual ou uma divindade que a acompanha e com quem os Fulni-Ô, sobremaneira os xamãs ou pajés, mantêm contato por meio de códigos que dominam há muitas gerações. São espécies florísticas usadas para diversas finalidades, dentre as coisas elas para combater doenças de origem espiritual e para rituais religiosos, muitas delas originárias da Caatinga e do Cerrado.” Pág. 20.

“Sobre esta questão, é importante considerar a relação estabelecida entre os usos das plantas do Cerrado e das espécies da Caatinga, cujos valores culturais e conhecimentos estão fortemente associados. (...) Para os indígenas, algumas plantas – geralmente as árvores mais antigas trazidas pelos seus antepassados – têm valores associados à espiritualidade e à cura. Isso faz com que algumas espécies não sejam identificadas ou apontadas pelos interlocutores durante os trabalhos de campo, pois são referendadas como plantas sagradas e que guardam segredos, os quais não podem ser revelados aos brancos, haja vista que cada uma possui um “dono”. Pág. 35-36

Assim, os lugares sagrados que constituem **a territorialidade indígena do Santuário dos Pajés** são habitados, tatuados, marcados e carregados de significados religiosos e míticos. Os “donos do lugar” ou os “donos das espécies vegetais” enquanto entidades sobrenaturais, anímicas e territoriais estão consubstanciadas com os lugares e espécies vegetais que controlam. Ademais os próprios lugares ou regiões etnoreligiosas do Santuário dos Pajés possuem unidades interiores de significados carregados de força e energia, carregados da potência do **numen** por

contato com as entidades sobrenaturais, que segundo o teólogo alemão Rudolf Otto pode ser entendida como “entidades numinosas” (Otto 2007), no sentido de entidades sagradas, deidades, carregados de força e poder divino vivenciado afetivamente como sagrado a partir da experiência espiritual do ***numen*** divino.

Em virtude de certos aspectos herméticos e secretos da religiosidade do Santuário dos Pajés, e dos aspectos éticos do trabalho de campo antropológico que impõe limites no sentido de respeitar sua autodeterminação pela opção do hermetismo e do segredo de sua cultura religiosa. No entanto aspectos público dos sentidos, práticas e significados culturais manifestados publicamente pela comunidade em eventos e rituais públicos (torés, danças, rezas, rituais de recepção de visitantes, etc.), podemos expressar a partir do campo da Etnologia das Religiões ou da Filosofia da Religião alguns aspectos para entender o caráter sagrado da territorialidade do Santuário dos Pajés no plano geral; nessa direção, de acordo com o filósofo romeno Mircea Eliade (1992), pode-se categorizar os “donos do lugar” ou “donos de espécies vegetais” como *hierofanias*, irrupções do sagrado com figura, capacidade de ação e intencionalidade.

Desse modo, os lugares sagrados ou regiões etnoreligiosas do Santuário dos Pajés podem ser compreendidos como “sagrados” porque nesses lugares, sítios, centros se produziu a irrupção do sagrado ou fatos marcantes para a história da comunidade indígena local que os vivenciou, assim os lugares adquirem poderes mágicos, curativos, protetivos, milagrosos, e de contato com os ancestrais tutelares e se converte em “santuário”: as árvores, as formações vegetativas, caminhos, transformando-se em lugares simbólicos, de referência sociocultural e territorial para a comunidade.

O conjunto de lugares sagrados ou de regiões etnoreligiosas condensam múltiplos significados e práticas, são centros e pontos da territorialidade indígena do Santuário dos Pajés, portanto, não se limitam a apenas o espaço da habitação permanente ou da ocupação direta, representados pelo círculo das casas e residências indígenas, e pelo círculo sociocerimonial e ritual onde se localiza a casa de reza ou o terreiro ritual, mas engloba a totalidade do espaço, abrangendo o círculo da vegetação onde se localiza as “matas de cerrado”, permeado de lugares sagrados, de lugares de práticas rituais, transformando todo conjunto em um território místico-metafísico pleno de sentido e significação, em “santuário dos pajés”. De acordo com o Pajé Santxiê Tapuya, muito mais que lugar de “moradia” o espaço implica uma territorialidade que abrange a totalidade dos elementos naturais representados na vegetação de cerrado por meio de reiteradas práticas rituais de sacramentação do território:

"Se a gente quisesse só casa, um lugar pra morar, a gente voltava pra Águas Belas onde estão nossos parentes. O que está em jogo aqui não é isso, essa área é especial, tem valor especial para o nosso ritual, para as nossas rezas. A gente não vai achar isso em nenhum outro lugar. Não é como uma casa que se constrói em qualquer lugar. Como você vai transferir os espíritos dos nossos ancestrais que só vieram pra cá depois de muita reza, de muita gente passando por aqui e rezando, fazendo pajelança aqui? (...) Aqui vem gente do Brasil inteiro fazendo pajelança. (Santxiê Tapuya 2012 apud Amorim 2012:)

"A ocupação realizada de qualquer maneira, sem levar em consideração o modo de vida da Comunidade Indígena e as leis da natureza, inviabiliza o cerrado. A infiltração das águas da chuva na terra não ocorre mais, a vegetação nativa e seus animais não sobrevivem e o equilíbrio do homem com os elementos naturais e sobrenaturais do cerrado fica interrompido". (Santxiê Tapuya apud Magalhães 2009:)

Daí, portanto, o próprio ponto de vista dos indígenas ao “Santuário dos Pajés” enquanto “Santuário Sagrado”, um território sagrado total, e não uma casa de reza somente, mas um santuário territorial e ambiental, um complexo territorial como “Santuário Natural e Etnoambiental” com referentes naturais (árvore de rezas dos ancestrais, plantas, caminhos, etc.); mas também com referentes etnoculturais (lugares sagrados, sítios, cemitérios, et.) que ao longo da história de ocupação da terra tornou-se símbolo emblemático e identitário daquela comunidade indígena, um singular etnoterritório simbólico, religioso, cultural e socioambiental, de acordo com os usos, costumes e tradições que foram se instituindo e se transformando historicamente no lugar..

Segundo o ponto de vista indígena do Santuário dos Pajés o ambiente espiritual e sobrenatural ultrapassa as residências e casas e inclui as árvores, os caminhos, os lugares e sítios sagrados (o círculo da vegetação das “matas de cerrado”) que foram sendo sacralizados ao longo do tempo, uma vez que estes estão corporificados ou acompanhados de seus respectivos “donos”, daí que para os indígenas do Santuário dos Pajés a importância do conhecimento do ambiente do cerrado, do uso das plantas e das práticas rituais associados a elas como sinal da identidade do grupo e como elementos culturais relacionados à territorialidade do Santuário dos Pajés enquanto complexo ritualístico e ceremonial.

Observa-se, portanto que a “natureza”, representado pela vegetação de cerrado e pelo manejo ambiental introduzido pelos indígenas no ambiente é um espaço organizado conceitualmente e pleno de significado e simbolismo cultural, portanto a área reivindicada pela comunidade contempla esses aspectos fundamentais **da territorialidade histórica e simbólica do Santuário dos Pajés**, abrangendo, assim, a área da habitação permanente onde se localizam as residências indígenas e casas coletivas (Casa dos Homens, Casa das Mulheres, Ministério Espiritual do Índio, Casa das crianças, Casa de Reza), a área etnoreligiosa chamada de **Setso Fafdhoa** (lugar de refúgio espiritual), onde se encontra a “copaíba dos ancestrais”, e a região

etnoreligiosa designada pelos índios de *Ethy Dhoaty* (chamado de “morada dos mortos”, cemitério indígena).

É constatado, dessa maneira, que a vocação conservacionista da vegetação de cerrado do território do Santuário dos Pajés, bem como a necessidade de um território com os elementos da natureza em todo seu conjunto preservados e íntegros decorre da forma do *pensamento relacional indígena* expresso no princípio ético religioso enquanto uma *ética sociocosmológica* que abrange uma rede de relações e comunicação com agentes sobrenaturais manifestados na “natureza”, implicando relações pautadas *pela reverência, pelo respeito, pela reciprocidade com o mundo sobrenatural do círculo da vegetação das “matas de cerrado”, e pelo sentimento de comunhão e união com a natureza*, evidenciando assim uma profunda concepção territorial fundamentada em valores éticos e religiosos segundo os esquemas da cosmologia do Santuário dos Pajés.

Daí também o profundo sentimento de responsabilidade e compromisso com a “natureza” e com o sobrenatural que a envolve, respaldado por uma *ética da reciprocidade, do respeito, do cuidado mútuo* que ultrapassa o sentido ecológico convencional, pois envolve um sistema ético sociocosmológico animado pelo mundo dos espíritos e dos “donos” que habitam as matas de cerrado e o cosmos em geral e que deve ser constantemente obedecido, pois a violação do sistema valorativo que respalda as relações entre humanos e não-humanos implica em desequilíbrio e desarmonia para a vida social da comunidade indígena do Santuário dos Pajés.

Assim, a intervenção respeitosa dos humanos no território sagrado das entidades sobrenaturais, a manutenção de relações de reciprocidade e de respeito na vida social e no plano sociocosmológico permeiam as relações sociais, culturais e territoriais da comunidade do Santuário dos Pajés que se apresenta como simples “guardiã” do território. Essa ética sociocosmológica pode ser evidenciada nos discursos étnico-xamânicos do Pajé Santxiê Tapuya, liderança da comunidade indígena do Santuário dos Pajés, mas também como exemplificadora do modo de vida culturalmente diferenciado desenvolvido no local e do significado simbólico cultural que a terra adquiriu desde a ocupação primordial em 1957:

“O branco só dá valor ao dinheiro. Ele vai ter o pagamento cruel se deixar nosso território, 25 por cento das águas nasce aqui no planalto central. Nós não nos responsabilizaremos. A natureza ela pode me escutar o meu bem, mas o meu mal ela cobra, a terra é nossa mãe.” (Santxiê Tapuya 2012 apud Amorim 2012: 3)

“Cuidamos do ambiente. Estruturamos o ambiente ensinando os caciques. Os caciques vêm pra cá mensalmente para estudar as suas plantas e levarem de volta o que preparamos aqui, entendeu? Como uma interação da sua flora indígena, né, para não acabar no tempo e servir o mundo para uma nova luz, sarar o planeta, a doença do

planeta. Essa é a preocupação.” (Santxiê Tapuya apud Relatório de Levantamento Prévio Nº09/DAF de 18/07/2003 da lavra da antropóloga Stella Ribeiro da Matta Machado, pág. 09)

Observa-se, portanto, que a reciprocidade e o respeito sustentam não apenas a relação entre humanos, mas também as relações destes com os entes sagrados e sobrenaturais (os donos-mestres, os donos do lugar, os donos das espécies vegetais) espacializados em diversos lugares, pontos e espécies vegetais do território e em múltiplos níveis do cosmos, implicando mutuamente o dever de cumprir as exigências de reciprocidade equilibrada entre as pessoas, as famílias, a comunidade para obter o bem estar, a saúde e o equilíbrio da vida. Assim, a sacralidade da territorialidade do Santuário dos Pajés não advém apenas da aliança entre o humano e o sagrado, essa aliança se estrutura a partir das relações entre humanos e entidades sobrenaturais, constantemente reiteradas nas práticas rituais, culturais, rezas, *torés* e pajelanças, mas também no uso sustentável e equilibrado dos recursos naturais e do ambiente do cerrado: fonte dos valores civilizacionais, morais, éticos e existenciais conforme o ponto de vista dos indígenas do Santuário dos Pajés.

De fato, a proteção da terra ou do território indígena e a “natureza” que a constitui significa não apenas a garantia de um espaço para a reprodução física e cultural da comunidade, porém significa primordialmente a preservação de uma trama sociocosmológica tecida por coordenadas simbólicas, éticas e sociais, constituída de relações e intercâmbios cosmológicos que asseguram o suporte histórico-existencial e os horizontes de sentido para os indígenas do Santuário dos Pajés enquanto índios, na língua Yaathê, se diz *Setsô*, “índio”, enquanto “gente das matas”, “matas” etimologicamente no Yaathê, traduz-se por *Sê*, portanto o valor existencial e o significado simbólico-cultural que adquiriram o território do Santuário dos Pajés que a partir de um refúgio simbólico-cultural durante a construção de Brasília usado pelos pioneiro índios *candangos* da família do pajé Santxiê Tapuya se configurou num território dotado de densidade significativa inusitada para a comunidade, e lugar de referência da cultura e dos conhecimentos indígenas para os cidadãos da cidade de Brasília.

Assim, guardadas as devidas proporções e diferenças históricas, culturais, tempo de contato, situações de adaptação socioambiental e diversos aspectos entre as sociedades Jês filiadas ao tronco linguístico Macro Jê e Tapuya do Santuário dos Pajés, falantes da língua Yaathê, também filiada do tronco linguístico Macro Jê, é possível observar, muito genericamente, certos paralelismo e semelhanças na concepção da organização socioespacial do território no que diz respeito ao dualismo ou dualidade entre aldeia/ matas ou florestas, no qual o entorno da floresta ou das matas de cerrado também funciona como um dos pilares na

aquisição de forças, seres, substâncias, de símbolos, de conhecimentos das plantas medicinais e dos comportamentos dos animais, de rituais de reclusão e na mediação com espíritos, espíritos-dono de animais, de plantas, de lugares, como exterioridade liminar e ritual que serve para a retroalimentação do sistema social como um todo.

Ou talvez, a dualidade aldeia/ matas observado entre os Tapuya, seja a “gênese embrionária” Macro Jê para os complexos socioespaciais e territoriais das sociedades Jês que atingiram seu clímax cultural nos cerrados. Sobre os “Tapuias” e essa dualidade entre aldeias e as matas, estas como exterioridade liminar de função simbólica, como lugar também religioso do complexo xamanístico do Toré, a antropóloga Maria Cristina Pompa (2003) observou que:

“As festas de caráter religioso ou sagrado entre os chamados “Tapuias” seriam “realizadas fora da aldeia, no mato, espaço de mediação ritual – inclusive esse movimento típico de deixar as aldeias e montar novas a partir da organização primeira dos objetos sagrados e ter o mato como local liminar de função simbólica importante nos ritos de passagem dos tapuias pode nos levar a pensar na ocorrência dos ouricuris [ou de locais sagrado e de culto] da atualidade.” (Pompa 2003: 377-79)

Analogamente, a dualidade territorial verificada na aldeia religiosa do Ouricuri em Águas Belas-PE ou a dualidade entre o centro sociocerimonial e ritual da aldeia ouricuriana e o círculo da vegetação que a envolve, – as matas da caatinga, espaço por excelência do mundo mágico-religioso dos Fulni-Ô –, sendo a preservação ambiental da caatinga essencial para a manutenção do mundo das crenças e de essencial importância para sua cosmologia secreta, guarda notáveis correspondências na lógica territorial ou na organização socioespacial do território do Santuário dos Pajés, em que temos de um lado a aldeia do Santuário representada pelo centro sociocerimonial, com as residências, moradias, casas coletivas (casa dos homens e casa das mulheres), a praça ou terreiro ceremonial e ritual onde está a Casa de Reza chamado de Santuário dos Pajés, e por outro lado, temos as “matas de cerrado”, o círculo da vegetação do cerrado que circunda a aldeia central, dessa forma, a dualidade Santuário dos Pajés/ matas de cerrado guarda uma homologia com a dualidade Aldeia Religiosa do Ouricuri/ matas de caatinga, refletindo-se assim no plano do território ou do espaço sua cosmologia.

No que diz respeito à relação entre cosmologia, organização socioespacial e a lógica de ocupação territorial com o dualismo dialético das sociedades Jê, podemos estender as assertivas do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss, de modo analítico para uma compreensão mais aproximativa do processo histórico de configuração da territorialidade do Santuário dos Pajés na área da antiga Fazenda Bananal em Brasília – guardados os limites da comparação e

ressalvados as diferenças histórico-culturais –, segundo Lévi-Strauss, certas sociedades indígenas “escolheram conscientemente projetar no espaço um esquema de suas instituições” (Lévi-Strauss 1958 apud Coelho de Souza 2002) e o privilégio dado pelas sociedades Jês ao código espacial sobre outros significa que o investimento simbólico da espacialidade é um fenômeno consciente que revelaria a autoimagem ou a representação social nativa que se pensa a si mesma como uma totalidade ordenada social e cosmologicamente (Coelho de Souza 2002:167).

Um dos sentidos da territorialidade do Santuário dos Pajés se traduziu, portanto, numa singular adaptação ao contexto de territorialização vivenciado em Brasília, em que as categorias territoriais e simbólicas foram atualizadas, reelaboradas e transformadas de acordo com a lógica interna dos próprios significados e sentidos culturais da comunidade, caracterizando a apropriação do local pela reprodução cultural, inicialmente como refúgio simbólico-cultural para os indígenas candangos entrar em contato consigo próprio e suas origens pela via da religião, uma vez que a ocupação da terra se deu segundo a lógica que pertence ao mundo das concepções e valores coletivamente criados; dessa maneira, a territorialidade do Santuário dos Pajés foi configurada por uma relação dialética entre o centro sociocerimonial e ritual, representado pela Aldeia do Santuário, e o círculo da vegetação de cerrado, ou por um dualismo dialético dinâmico e interdependente entre a aldeia e as “matas de cerrado” vital para a reprodução ritual, física, cultural e social da comunidade local, transformando ao logo do tempo um simples refúgio simbólico-cultural num elaborado e sofisticado “espaço entidade sociocosmológico total”.

Assim, a notória e a singular apropriação e investimento simbólico do espaço, ou como a comunidade do Santuário dos Pajés se reflete plenamente em sua organização socioespacial e territorial em que tudo é lugar, tudo ocorre no espaço enquanto totalidade social, onde presente, passado e futuro se unem numa totalidade mítica e sociocosmológica pelos efeitos das práticas rituais que familiarizam e sacralizam o espaço; guardam paralelos e semelhanças inusitadas com as sociedades Jês, parentadas cultural e linguisticamente com os membros Tapuya do Santuário dos Pajés, assim, conforme a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2009a):

“Nada mais contrastante com essas sociedades tupi que habitam o tempo do que as sociedades de língua Jê, que se pensam, elas, em termos de espacialidade e de reiteração. Os Timbiras Orientais, por exemplo, parecem querer rebater e encerrar o mundo passado, presente, futuro no espaço, e nesse espaço, tudo tem seu lugar, diríamos até, tudo é lugar. (...) Confirmação indireta desses dois modos de pensar a existência da sociedade- materializada no tempo ou substanciada no espaço – seriam as utopias características dessas sociedades. A forma “crônica” das utopias Jê corresponde aos Tupi-Guarani a uma forma “tópica”. (...) Em suma, as utopias das

sociedades tupi (que se pensam segundo o modo temporal) seriam dadas no espaço, as utopias das sociedades Jê (que se pensam segundo o modo espacial) seriam dados no tempo.” (CUNHA, 2009a [1985]: 94-5)

3.2 Santuário dos Pajés: Morada do Sol e da Lua, onde a vida continua (Centro Cerimonial e Espiritual Indígena)

Deveria causar estranheza o fato de que o etnoterritório indígena do Santuário dos Pajés, a terra indígena conhecida como Santuário dos Pajés, histórica e culturalmente apropriado conforme os usos, os costumes e as tradições da comunidade local, e exclusivamente ocupado, marcado e entretecido pelos elementos sagrados e rituais tradicionais de sua religiosidade e cosmologia herméticas e secretas – vedada e interdita a outras etnias indígenas e aos não-índios, seja referendado, reconhecido e frequentado por pajés, xamãs e indígenas de outras etnias e por visitantes da sociedade envolvente? A resposta a esta pergunta é sim e não, ao mesmo tempo.

Observa-se a ocorrência de um original fenômeno cultural, bastante singular e peculiar em Brasília, propiciado pela presença indígena da comunidade local do Santuário dos Pajés e pelo processo histórico de territorialização e de apropriação simbólico-cultural do território pelos membros pioneiros da família do pajé Santixê Tapuya quando vieram trabalhar como operários na construção da cidade de Brasília em 1957, embora esteja ligado a uma criativa estratégia étnico-cultural dos próprios indígenas do Santuário dos Pajés, quer dizer, a configuração de uma fronteira interétnica em torno da etnoreligiosidade do território sagrado do Santuário dos Pajés, transformando o etnoterritório sagrado do Santuário dos Pajés em um centro ou ponto de convergência de intercâmbios e trocas rituais e de manifestação das religiosidades indígenas do Brasil e de outros países.

A configuração social dessa fronteira interétnica em torno da etnoreligiosidade do território do Santuário dos Pajés está articulada a um processo etnopolítico de autorreconhecimento e de referendo tanto em nível local para a própria comunidade quanto em nível global e supralocal ou regional e interétnico, no contexto do espaço urbano de Brasília, e nas relações com outros atores políticos da sociedade de Brasília, da sociedade nacional, do Estado e do governo do Distrito Federal (governo de Brasília).

Assim, viagens e visitas rituais e de peregrinação de pajés, xamãs e indígenas de outras etnias para o território do Santuário dos Pajés atendem ao apelo e a convocatória da comunidade

local anfítriã do Santuário dos Pajés, sendo o veículo dessas relações interétnicas o xamanismo, as pajelanças, as trocas e a circulação de saberes e conhecimentos xamânicos e da medicina tradicional indígena, performances rituais, cantos, danças, discursos cerimoniais, mensagens, bens materiais, plantas, mudas, objetos religiosos, sementes, artesanato, pessoas, informações, redes de aliança, dentre outros.

Essas convocatórias coletivas interétnicas como o encontro de pajés e xamãs estão inseridas no plano sociocosmológico ligado aos poderes terapêuticos, mágicos, curativos, videntes, protetivos, milagrosos, mas também às forças e às energias dos lugares sagrados do etnoterritório do Santuário dos Pajés e visam referendar *a posteriori* o exercício da territorialidade do Santuário dos Pajés pelos anfitriões como ponto e centro de força e poder xamânico-místicos.

A articulação dessa fronteira interétnica com as redes de relações e de trocas rituais, fluxos de viagens, visitações e peregrinações referendam o etnoterritório sagrado do Santuário dos Pajés como lugar de devoção por meio de atos e práticas ligados à reprodução simbólica e sociocultural da comunidade local e que fortalece e renova seus vínculos sociais, culturais e territoriais com o Santuário dos Pajés, marcando-o como um território devocional.

O acionamento das redes de relações interindígenas veio a configurar socialmente (e não físico-territorialmente) uma fronteira interétnica permitindo a comunidade do Santuário dos Pajés relacionar-se num campo mais amplo das relações interétnicas e, assim escapar do solipsismo cultural, através de um discurso xamânico aberto e público como instrumento para defender e afirmar seu exercício da territorialidade no Santuário dos Pajés publicamente, ao mesmo tempo em que preserva e neutraliza sua cosmologia secreta, hermética e interdita.

A originalidade desse fenômeno cultural se torna compreensível a partir de uma abordagem dos processos históricos vivenciados pelos Fulni-Ô (etnia da família fundadora do Santuário dos Pajés, do pajé Santxiê Tapuya) na medida em que sempre estiveram imersos em circuitos de trocas ancestrais inseridos em extensas redes de relações regionais, de trocas rituais e políticas com outras etnias indígenas e grupos sociais na região do submédio do rio São Francisco.

A origem dessas redes de relações remonta a situação histórica dos aldeamentos indígenas ao longo do rio São Francisco em que os grupos indígenas resistiram ao assentamento em um único lugar promovido pela ação das missões religiosas e à desterritorialização promovida pelo empreendimento colonizador. No entanto o aldeamento das populações indígenas da região não significou o rompimento definitivo com a mobilidade e as relações entre as aldeias e os grupos indígenas, pois continuaram ao longo do tempo através da fuga seja

para aldeias vizinhas seja na manutenção das antigas relações de afinidade e trocas entre os grupos étnicos.

Essa rede de relações regionais e de trocas rituais e políticas entre as comunidades indígenas já existia previamente a instituição da política de aldeamento do empreendimento colonizador e tinha a região do submédio do rio São Francisco como eixo. Assim em meados dos anos 1920 com o reconhecimento oficial dos Fulni-Ô como indígenas pelo Serviço de Proteção aos Índios- SPI, cuja proteção oficial significou a interrupção das violências sofridas pelos Fulni-Ô por parte da população local de Águas Belas, mas não resolveu a questão da terra e dos conflitos fundiários que se perpetuam até o presente; essas redes de relações preexistentes foram mobilizadas em direção do reconhecimento oficial pelo SPI por parte de outros grupos indígenas que mantiam continuidade memorial ou territorial com os grupos aldeados nas missões religiosas.

Cabe ressaltar que essas redes de trocas rituais e políticas entre diversos grupos indígenas da região do submédio do rio São Francisco eram tramadas em torno do calendário de festas religiosas e rituais indígenas e tinham como precedente as antigas viagens entre os antigos aldeamentos. Há registros de que os Fulni-Ô foram mediadores no reconhecimento de outros povos daquela região e estiveram envolvidos ativamente no apoio as demais comunidades indígenas, realizando viagens rituais e de peregrinação em diversas comunidades, localidades e cidades da região. Isso explica o fato de que uma série de comunidades da região mantém com os Fulni-Ô relações rituais e de parentesco. Ademais o “idioma cosmológico” generalizado na região difundidos a partir dos Fulni-Ô e que se tornou a base cultural e ritual dos povos indígenas e das relações interétnicas foi, sem dúvida, o complexo xamanístico do *Toré*, todavia o *toré* “particular” e secreto dos Fulni-Ô sempre continuou restrito aos exclusivamente Fulni-Ô no âmbito do ritual secreto do Ouricuri, no município de Águas Belas, Pernambuco.

Durante quase todo o século XX a instituição das viagens de fuga enquanto mobilidade nas redes de relações interindígenas foi empregada por inúmeros grupos, famílias e pessoas indígenas que migravam da região em função da perseguição política motivada pela expropriação fundiária, escassez de terras, seca, conflitos fundiários, mas tanto as viagens de fuga quanto as viagens rituais foram um meio para o trânsito de pessoas e famílias e a circulação e a troca de saberes e informações. As redes de ralações serviram como ponte de articulação etnopolítica em torno da busca dos direitos e pelo reconhecimento étnico e territorial dos grupos indígenas da região Nordeste, sobretudo do submédio do Rio São Francisco.

Essas redes de relações interétnicas tiveram como eixo as cidades de Bom Conselho e Águas Belas, estado de Pernambuco, e conectavam as viagens de fuga e as viagens em busca de direitos e pelo reconhecimento étnico e territorial aos centros do poder político nacional, na antiga capital federal, o Rio de Janeiro, antiga sede do Serviço de Proteção aos Índios- SPI.

Desse modo, as redes de relações interindígenas conectam não apenas as pessoas, os saberes rituais, as informações, mas também conectam as aldeias, as terras indígenas e os etnoterritórios, transformando-os em caminhos etnopolíticos para a busca e defesa dos direitos através da configuração social de fronteiras interétnicas de compartilhamento de elementos simbólicos, culturais e religiosos indígenas. Ademais essas redes de relações sociais interétnicas podem variar sua configuração no tempo e no espaço, ora se expandem ou ora se contraem também no tempo e no espaço a depender das circunstâncias, no entanto nunca se extinguem sempre podendo ser acionada ou reativada.

Nesse sentido, a configuração histórica e atual das redes de relações interétnicas nas quais a comunidade do Santuário dos Pajés está inserida decorre do acionamento ou reativação dessas redes de relações interindígenas na medida em que vários membros da comunidade traziam na memória essas relações regionais de trocas rituais e políticas vivenciadas pelo Povo Fulni-Ô no nordeste.

Não obstante outras circunstâncias contribuíram também nessa direção ligadas ao contexto social e histórico local, e mais especificamente, ao processo de territorialização e etnogênese, mas também de apropriação simbólico-cultural do território do Santuário dos Pajés, e que transformam o etnoterritório sagrado Santuário dos Pajés num ponto de articulação das redes de viagens rituais, de fuga e de busca de direitos.

Num primeiro momento a mobilização dessas redes está voltada para Aldeia Fulni-Ô em Águas Belas-PE com a peregrinação para o Ritual do Ouricuri e o trânsito permanente no território do Santuário dos Pajés em Brasília de índios Fulni-Ô ligados por laços de afinidade e parentesco com a comunidade local em Brasília, quer dizer, estão voltadas para o nível intraétnico e mais próximo do parentesco, direcionadas para a própria etnia Fulni-Ô e para o reconhecimento intraétnico do exercício da territorialidade do Santuário dos Pajés em Brasília.

Num segundo momento, as redes de relações se estendem para além-fronteiras étnicas dos Fulni-Ô, configurando-se como uma fronteira social interétnica a partir da proximidade do poder político central sediado agora em Brasília, a nova capital, e para onde em 1961 foi transferido o Serviço de Proteção aos Índios- SPI. A presença de etnias indígenas foi uma realidade durante a construção de Brasília, pelo próprio caso vivenciado pelos membros da família do Pajé Santxiê Tapuya, e como nova capital e centro do poder político e sede do órgão

indigenista (em 1967 com a criação da FUNAI), Brasília se tornou o ponto de convergência das redes regionais de relações interindígenas não apenas dos povos indígenas do Nordeste que outrora com o apoio dos Fulni-Ô viajavam para a antiga capital no Rio de Janeiro, mas de todos os povos indígenas do Brasil que buscam seus direitos.

Com efeito, a proximidade com o poder central do país e com o órgão indigenista oficial favoreceu a possibilidade de articulação dessas redes de relações, todavia em si mesmas não são suficientes para explicar a original configuração da fronteira interétnica a partir da presença territorial da comunidade local no Santuário dos Pajés.

O protagonismo dos índios do Santuário dos Pajés foi decisivo na reativação concreta das redes de relações que modelaram socialmente uma fronteira interétnica direcionada para etnoreligiosidade do território sagrado do Santuário dos Pajés, referendando o etnoterritório do Santuário dos Pajés como centro de convergência de intercâmbios, de trocas rituais e de manifestação das religiosidades indígenas em consequência de uma estratégia étnico-cultural da comunidade para se relacionar num campo mais amplo das relações interétnicas e, assim escapar do solipsismo cultural, através de um discurso xamâmico aberto como instrumento para defender e afirmar o exercício da territorialidade indígena específica do Santuário dos Pajés publicamente, preservando e neutralizando, assim, sua cosmologia secreta e hermética.

No entanto, mesmo no caso do Santuário dos Pajés, essas redes de relações sempre puderam ser acionadas, e nunca se extinguiram, porém variam sua configuração ora se estendendo, ora se contraindo condicionadas a determinadas situações e contextos concretos. Pode-se observar conforme os relatos dos indígenas quatro períodos em que através das redes circulavam indígenas de outras etnias no Santuário dos Pajés. O primeiro período é entre a década de 1960 e 1970 até meados da década de 1980, onde o acolhimento de outras etnias, sobretudo do nordeste, se dá em função das viagens de fuga de indígenas e suas famílias em decorrência de perseguições motivadas por conflitos fundiários, seca, escassez de terra (como tinha sido com os próprios Fulni-Ô), todavia não deixa de ocorrer viagens rituais e intercâmbios culturais nessas passagens e trânsitos temporários pelo Santuário dos Pajés.

O segundo período é da segunda metade da década de 1980 até o momento da assembleia nacional constituinte em 1987, onde a visibilidade entre os indígenas que transitam em Brasília sobre a existência do território do Santuário dos Pajés no Distrito Federal se torna mais notório, e dado o contexto político de abertura democrática, de afirmação dos direitos indígenas na constituinte de 1987, e de mobilização política intensa dos indígenas nessa década, as convocatórias coletiva de encontros de pajés e xamãs em torno do etnoterritório do Santuário dos Pajés ocorrem com mais frequência. Ademais, também porque serviu como apoio para

muitas lideranças indígenas que passavam pela capital nesse período. Segundo os indígenas, em 1984 eles teriam criado a Associação Nacional de Pajés - ANAP, como resultado desses encontros interculturais e trocas rituais e em função da preocupação das lideranças indígenas visitantes com a crescente desvalorização dos conhecimentos tradicionais dos pajés e xamãs.

O terceiro período é a partir do final da década de 1980, de 1987 até o início do ano 2000. As convocatórias coletivas de encontros de pajés e xamãs foram se tornando mais frequentes a partir da década de 1990, principalmente com o destaque na cena política nacional das questões ecológicas e indígenas, e um encontro ecológico internacional ocorrido no Brasil. Data desse período o esforço da liderança local da comunidade indígena do Santuário dos Pajés em inserir esses encontros de pajés no âmbito da Confederação Mundial dos Pajés- CMP a qual teriam travado contato com xamãs e pajés de etnias indígenas de outros países durante os encontros indígenas que ocorriam paralelamente ao evento “Cúpula dos Povos Eco-Rio 92”, ocorrido na cidade do Rio de Janeiro no ano de 1992.

O quarto período é do início da década de 2000 até a atualidade; período em que foram se expandido as convocatórias coletivas de encontro de pajés e xamãs. A partir do ano de 2003, a mobilização dessa fronteira social de trocas rituais, intercâmbios culturais e de contato interétnico em torno da etnoreligiosidade do Santuário dos Pajés se intensificaram até o tempo presente em função da previsão de que o empreendimento de expansão urbana Setor Noroeste anunciado pela Terracap conflitava com a área indígena reivindicada. Assim, esse período também foi de intensa mobilização política e xamânica mais marcante em torno da reivindicação territorial e da defesa e afirmação do exercício da territorialidade indígena específica da comunidade do Santuário dos Pajés.

Data também desse período, no ano de 2003, segundo informam os indígenas, a constituição do Ministério Espiritual do Índio com o objetivo de aperfeiçoar os intercâmbios culturais e os encontros rituais e pajelanças entre pajés e xamãs, organizando as relações interétnicas em torno da religiosidade de cada povo indígena quando em trânsito na terra indígena.

Segundo os indígenas do Santuário dos Pajes dentre várias lideranças indígenas, pajés e xamãs que transitaram pelo território do Santuário dos Pajés em visitas rituais, peregrinações religiosas ou viagens de fuga se pode citar: Cacique Zé Atikum, Simão Bororo, Pajé Celso Kaiwoá, Didiokó Guarani, Marcos Tupan Guarani, Puyu Txucarramãe, Indiara Pataxó, Galdino Pataxó, Nelson Saracura, Pajé Ana Atikum, Manoel Xucuru, Francisco Tupinambá, Pajés Parecis, Pajés Nambikuara, Pajé Argemiro Guajajara, Pajé Sapaim Kamaiurá, Antonio Tupinambá, Dzereté Xavante, Deputado Mário Juruna, Joênia Wapixana, Eli Ticuna, Orlando

Macuxi, Wanda Macuxi, David Kopenawa da etnia Yanomami, dentre outros pajés e autoridades religiosas tradicionais dos povos indígenas do Brasil.

Dentre as autoridades espirituais indígenas, xamãs e indígenas de outras partes da América e do Mundo que também fizeram visitação ritual e religiosa ao Santuário dos Pajés, podemos citar, conforme os relatos dos indígenas do Santuário dos Pajés: Xamãs da etnia dos Massai da África, Miguel Guzmán da etnia Quíchua do Peru, Konantum da etnia Mapuche do Chile, Reed Crow (Urubu Vermelho) da etnia Sioux e sua comitiva tribal dos Estados Unidos, Xamãs da etnia Aymara da Bolívia e Peru, Uxilia da Colômbia, Guanbino da etnia Quíchua do Equador.

Assim também foram frequentes, ao longo de décadas de ocupação indígena na área da antiga Fazenda Bananal, inúmeros encontros e visitações eventuais de indígenas de outras etnias a comunidade local e através dos quais também se realizavam trocas rituais, de saberes, de ideias, plantas, mudas, sementes, informações e reforçavam a autoafirmação e o exercício da territorialidade indígena do Santuário dos Pajés. Esses encontros, visitações, peregrinações foram se tornando cada vez mais uma rotina social para a comunidade local e uma oportunidade para o reconhecimento global interétnico da etnoreligiosidade em torno do etnoterritório do Santuário dos Pajés e como centro de força e poder xamânicos e místico-religiosos.

Dessa maneira a contradição que supostamente existiria entre o fato do etnoterritório do Santuário dos Pajés estar ocupado, marcado e entrelaçado pelos elementos sagrados e rituais tradicionais da religiosidade e cosmologia herméticas e secretas dos Fulni-Ô – vedada e interdita a outras etnias indígenas e aos não-índios, e o fato de que viesse a ser ao longo de décadas referendado, reconhecido e frequentado por pajés, xamãs e indígenas de outras etnias e por visitantes da sociedade envolvente, é mera ilusão, pois nenhum grupo ou comunidade local está isolado ou é uma ilha.

Na verdade a comunidade está inserida em uma teia de relações com outros coletivos construído do longo do processo histórico de territorialização, e no caso do Santuário dos Pajés, a comunidade se valeu da memória histórica que trazia consigo das redes de relações regionais no nordeste, reativando e transformando-as para um novo contexto interétnico e territorial na qual os indígenas estavam inseridos no espaço urbano de Brasília.

A configuração social desta fronteira etnoreligiosa interétnica de trocas rituais e de intercâmbio cultural só foi possível graças a uma criativa estratégia étnico-cultural dos indígenas sob a liderança do Pajé Santxiê Tapuya, e atualmente pela liderança feminina Márcia Guajajara, de articular um discurso xamânico aberto como instrumento para defender e afirmar seu exercício da territorialidade no Santuário dos Pajés publicamente, ao mesmo tempo em que

preserva e neutraliza aspectos secretos, herméticos e interditos de sua cosmologia, entretanto esse mecanismo de abertura para o exterior só é possível caso se projete o exterior não no interior social do grupo ou de sua cosmologia secreta e hermética, mas sim no campo social da fronteira interétnica, e mesmo assim de forma controlada e sistematicamente vigiada, como forma de garantir sua própria identidade e segredo étnico-culturais.

Ademais, como se viu, as relações estabelecidas com os “donos do lugar” e os “donos das espécies vegetais” em torno das regiões etnoreligiosas ou dos lugares sagrados exigem a atenção e o cuidado para que nenhuma interferência danosa seja feita no plano sobrenatural e abale o equilíbrio e a harmonia da comunidade. Assim, a abertura para o exterior é ao mesmo tempo um risco e um perigo, pois como se viu, para a grande maioria das populações indígenas, o mundo social indígena implica um campo relacional total que engloba não apenas as relações entre humanos e não humanos, índios e não índios, parentes e não parentes, mas implica uma rede de relações e a comunicação com agentes sobrenaturais dotadas de capacidade de agência, de forças, de poder, consciência e intencionalidade.

Assim o momento em que o grupo se abre a exterioridade nos encontros de pajés e xamãs é um momento em que se evocam também um mundo composto de forças antagônicas e de comunicação entre diferentes domínios cósmicos e sociocosmológicos. O intercambio entre os participantes é multifacetado e assimétrico, marcado pela ambiguidade e pela tensão, onde ocorrem os “embates” de pontos de vista dos participantes

Conforme a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (1998), nesse sentido a figura do pajé ou xamã é central, pois ele é o único capaz de reunir mais de um ponto de vista sobre a situação interétnica na qual todos estão inseridos, apenas ele pode ver de diferentes modos e de colocar-se em perspectiva e assumir o olhar de outrem. O pajé ou xamã aqui atua não apenas como intermediário sociocosmológico, mas ele promove um intermédio cultural atuando também como interlocutor de diferentes pontos de vista, reunindo mais de um ponto de vista sob uma perspectiva global ou ponto de convergência.

Nessa situação de contato interétnico e xamânico, a figura do pajé e xamã Santxiê Tapuya da comunidade do Santuário dos Pajés é central, pois atua como o intermediário sociocosmológico e cultural entre diferentes pontos de vista, representado pelos visitantes pajés, xamãs, indígenas de outras etnias, etc., mas valendo-se de um saber xamânico público e aberto, preservando e blindando a cosmologia e religiosidade secreta do Santuário dos Pajes. Simultaneamente também articula esse saber e discurso xamânicos, aberto e acessível, ao exercício das práticas da territorialidade indígena específica do Santuário dos Pajes, capacidade

de articulação não apenas dos líderes interétnicos, mas dos líderes xamânicos, e a criatividade do indígena Santxiê Tapuya nessa articulação se mostrou na grandeza de todo pajé e líder.

Conforme os relatos dos indígenas, o indígena Santxiê Tapuya assumiu mais enfaticamente a liderança da comunidade local a partir da década de 1980, não apenas pela sua determinação e afínco de buscar o reconhecimento dos direitos territoriais de sua comunidade do Santuário dos Pajés, mas também pelo acúmulo de conhecimentos do “mundo dos brancos”, por sua criatividade política inter-étnica, por sua formação política no movimento indígena nas décadas de 1970 e 1980, por seu espírito apaziguador, por seu carisma e por sua sabedoria xamânica tornou-se liderança espiritual do grupo local.

Esse processo de acúmulo de sabedoria xamânica de outras etnias coincide com a própria formação do indígena Santxiê Tapuya através de diversas experiências no campo da religiosidade indígena; este conhecimento xamânico foi sendo mobilizada na articulação do saber cosmológico com o discurso interétnico. Segundo, o próprio informa, fez intercâmbio cultural e teve experiência com os povos indígenas do Alto Xingu quando prestou serviços de tradutor de idiomas indígenas e professor de português dos índios na década de 1970. Foi batizado como “Awárambigua-y”, “o guardião das águas”, pelo Povo Guarani de Boa Vista em Ubatuba, São Paulo no ano de 1979. Esteve também numa vivência religiosa e espiritual com os pajés Guaranis Mbyá de Parati-mirim, em Parati, Rio de Janeiro, no ano de 1982. Também recebeu formação xamânica com a comunidade Tapuia de Boa Vista no Carretão, e por estar em constante interação com xamãs de diversas etnias ampliou seus conhecimentos acerca das plantas medicinais e acerca de algumas áreas como a cura, domínios específicos do universo e dos espíritos.

Nesse sentido, observa-se a articulação de dois níveis de xamanismo, ou melhor, de dois “santuários”, um xamanismo que está intrinsecamente ligado à cosmologia secreta e hermética do Santuário dos Pajés, mas ocultado, não revelado, escondido, mas manifestado no exercício das práticas da territorialidade do Santuário Tapuya enquanto etnoterritório simbólico-cultural, ou “*Santuário do Pajé Santxiê Tapuya*”, porque exclusivamente ocupado, marcado e entretecido pelas práticas e pelos elementos sagrados e rituais tradicionais da religiosidade e cosmologia herméticas e secretas herdadas e transformados ao longo do processo de etnogênese e de territorialização— vedada e interdita a outras etnias indígenas e aos não-índios.

Por outro lado, um xamanismo público e aberto articulado no âmbito social da fronteira etnoreligiosa interétnica de trocas rituais e de intercâmbio cultural e religioso, que permite a comunidade local do Santuário dos Pajés relacionar-se num campo mais amplo das relações interétnicas e, assim escapar do solipsismo cultural, através desse discurso xamâmico aberto

como instrumento para defender e afirmar seu exercício da territorialidade no Santuário dos Pajés, aqui sim “*Santuário Sagrado dos Pajés*”.

Para uma compreensão adequada desse fenômeno cultural tomemos a distinção feita pelo antropólogo inglês Stephen Hugh-Jones (1996) entre o “xamanismo horizontal” e o “xamanismo vertical”, adotado por ele para apontar os contrastes entre os “mediadores místicos” observados nos povos Tukano e Aruaque do Rio Negro ou nos Bororo do Brasil Central, a saber: a categoria dos xamãs “horizontais” é constituída de especialistas místicos cujos poderes derivam da inspiração e do carisma e sua atuação está voltada para a exterioridade da sociedade, para o exterior do grupo; na categoria dos xamãs “verticais” se encontram pessoas ou mestres ceremoniais que são guardiões específicos de um conhecimento esotérico voltado mais para a reprodução das relações internas do grupo.

Grosso modo, o “xamã horizontal” enfatiza mais a performance ritual com base num conhecimento xamânico horizontal e acessível a todos, ao passo que no “xamanismo vertical” enfatiza-se o conhecimento de uma tradição bem extensa, um cânone tradicional, ou seja, baseado num conhecimento xamânico restrito e pouco acessível, vertical, quase sacerdotal, direcionado para os processos de constituição da interioridade social substantiva do grupo.

Assim, o “xamanismo horizontal” estaria associado a uma tendência centrífuga e orientado por uma lógica da multiplicidade, constituída por mecanismos de dispersão, e os movimentos milenaristas e proféticos observados em alguns povos indígenas seriam em decorrência do xamanismo horizontal, e uma forma de “aquecimento” político da história segundo o antropólogo Viveiros de Castro (2002b: 471); por sua vez o “xamanismo vertical” estaria associado a mecanismo de concentração e localização de conhecimentos herméticos nos xamãs, e orientados para constituição orgânica em torno da ancestralidade do grupo; a transformação sacerdotal do xamã estaria ligada a formação do grupo em termos de uma interioridade metafísica acabada, correspondendo a um “resfriamento” político da história (Viveiros de Castro 2002b: 471). Resumindo, o “xamanismo vertical” é endoprático, e o “xamanismo horizontal” é exoprático.

Nesse sentido, conforme a terminologia de Stephen Hugh-Jones, pode-se observar a coexistência dos dois tipos de xamanismo no Santuário dos Pajés, quais sejam: um “xamanismo vertical” pautado pela cosmologia secreta e hermética herdado historicamente e transformado ao longo do processo de territorialização em Brasília, e proibida aos índios de outras etnias e aos não-índios. Esse mundo cosmológico religioso interdito está na linguagem e em todas as formas de comunicação e interpretação do mundo, todavia encapsuladas numa codificação secreta.

Tal “xamanismo vertical” e secreto, vedado aos índios de outras etnias e aos não índios, está voltado para o interior da comunidade local do Santuário dos Pajés, é o “particular” como se referem os índios, endoprático, transformando o etnoterritório religioso em Brasília num “*Santuário do Pajé Santxiê Tapuya*”; ao mesmo tempo, o ápice das manifestações dessa religiosidade secreta e hermética, no caso para os Tapuya Fulni-Ô do Santuário é o Ritual do Ouricuri que ocorre uma vez por ano na aldeia religiosa em Águas Belas, se deslocando para lá todos os anos para participar da abertura do ritual sagrado.

“*Santuário do Pajé Santxiê Tapuya*”, como também os índios costumam chamar, porque o etnoterritório do Santuário dos Pajés é cronológica e cosmologicamente habitado e ocupado segundo os usos, costumes e tradições dos membros pioneiros membros da família do Pajé Santxiê Tapuya que se apropriaram simbólica e culturalmente do território a partir do ano de 1957, configurando-o num etnoterritório dotado de “densidade significativa”, deixando, assim, ao longo de décadas de ocupação, as marcas culturais.

Por outra parte observa-se também um “xamanismo horizontal”, baseado num conhecimento xamânico horizontal, aberto e público, ou numa cosmologia horizontal e acessível a todos, todavia voltada para o exterior da comunidade local a partir da configuração de relações no interior de uma fronteira social interétnica em torno da etnoreligiosidade do território sagrado do Santuário dos Pajés, transformando o etnoterritório sagrado do Santuário dos Pajés em um centro ou ponto de convergência de intercâmbios e trocas rituais e de manifestação das religiosidades indígenas do Brasil e de outros países.

O “xamanismo horizontal” observado entre os Fulni-Ô Tapuya do Santuário dos Pajés é exoprático, e de certa forma, está ligado a um “aquecimento político” da história da comunidade local Fulni-Ô Tapuya a partir da mobilização xamânica e interétnica de pajés e indígenas, visando referendar tanto a afirmação do exercício da territorialidade do Santuário dos Pajés pelos anfitriões Fulni-Ô Tapuya quanto o etnoterritório do Santuário dos Pajés como ponto e centro de força e poder xamânicos.

Com efeito, a fronteira interétnica como espaço social que permite trocas controladas (uma fronteira social e não fronteira física e territorial) é articulada pela linguagem e idioma do “xamanismo horizontal”, acionado pela comunidade local do Santuário dos Pajés, mas voltado para o estabelecimento das trocas interétnicas e religiosas. Então a situação de contato interétnico se dá pelo pretexto de reconhecimento mútuo entre anfitriões e convidados, mas orientado sob o nexo da troca dos conhecimentos xamânicos e dos saberes tradicionais indígenas.

Dá-se então a operação de mecanismos contrastivos delineando-se os limites da fronteira: de um lado os *anfitriões* – aqueles que oferecem a aldeia, a comunidade local do Santuário dos Pajés; de outro lado *os convidados* – pajés, xamãs, indígenas, lideranças tradicionais, – aqueles que apresentam suas danças, cantos, rezas, pajelanças, narrativas, discursos. Esta peculiar “situação de encontro” e de experiências de visitas é mediada também pela comensalidade, e pela circulação de objetos tais como plantas, sementes, artesanato, peças tradicionais, objetos religiosos, dentre outros, que são oferecidos como presentes, quer pelos anfitriões, quer pelos convidados.

As visitas de pajés, xamãs e de outros indígenas de outras etnias são permeadas por falas cerimoniais, discursos etnopolíticos, narrativas, rituais, festas, danças, *Torés* e cantos. Os pajés, os xamãs e outros indígenas são recebidos como chefes, como autoridades indígenas de seus povos, embora tenha visitações de lideranças de grande reputação xamânica ou política e que visam à afirmação do prestígio da comunidade do Santuário dos Pajés. Abre-se uma oportunidade para troca de conhecimentos xamânicos, saberes tradicionais, mensagens, práticas rituais, mas também a oportunidade de ampliação das alianças no sentido do reconhecimento interétnico em torno da etnoreligiosidade do Santuário dos Pajés.

Como uma estratégia interétnica, a comunidade do Santuário dos Pajés põe em prática o “xamanismo horizontal” como idioma acessível e aberto que permite estabelecer a troca intercultural entre diversos pontos de vistas xamânicos envolvidos no contexto interétnico, uma vez que se apresentam distintas tradições etnoreligiosas representadas pelos visitantes pajés, xamãs ou indígenas. A comunidade anfitriã do Santuário dos Pajés vale-se das performances rituais do *toré* e das invocações xamânicas dos cantos e danças. São *torés ceremoniais e solenes*, como também há determinados *torés “temáticos”* em torno de algum elemento da natureza como *toré da água, toré do milho*, também chamado no idioma Yaathê dos Fulni-Ô de Maltylha ou festa do espírito sagrado do milho, uma festividade tradicional da colheita do milho em que a comunidade local também faz convocatória coletiva e convite para pajés, xamãs e indígenas de outras etnias participarem. Há também *torés* de proteção, de limpeza espiritual, de agradecimento.

Observa-se, portanto, que por via do “xamanismo horizontal” a operacionalização de um repertório ritual veio a conformar certa “cosmologia horizontal” do Santuário dos Pajés construída a partir de reiterados contatos interétnicos através de inúmeros encontros e visitações de pajés, xamãs e indígenas, no interior da fronteira etnoreligiosa. A comunidade por meio de seu xamã e pajé, Santxiê Tapuya, e enquanto liderança interétnica, habilmente articulou a este

saber “cosmológico horizontal” a afirmação e a defesa da territorialidade indígena específica do Santuário dos Pajés

O Xamã/Pajé Santxiê Tapuya como intermédio cultural nesses encontros e visitas operacionaliza performática e ritualmente essa “cosmologia horizontal”, uma vez que não pode dispor da cosmologia secreta e hermética do Santuário dos Pajés para tal. Assim, esses encontros, visitas rituais, experiências de visitações são importantes na construção ritual dessa “cosmologia horizontal” de contato interétnico em torno do reconhecimento do etnoterritório do Santuário dos Pajés.

Dessa maneira, a fronteira interétnica inter-religiosa funciona como espaço que permite trocas controladas, ou melhor, opera como mecanismo de controle da exterioridade ou de interiorização das diferenças dos pontos de vistas representados pelos convidados xamãs, pajés, indígenas de outras etnias, sendo a “cosmologia horizontal” do Santuário dos Pajés, mobilizada ritualmente nesses contextos interétnicos, e instrumentalizada na oratória ou nas performances xamânicas com o objetivo de produzir uma “síntese da experiência local e do ponto de vista geral”, quer dizer, a totalização dos pontos de vista locais em torno do reconhecimento global interétnico da etnoreligiosidade do território indígena do Santuário dos Pajés.

No entanto, a “cosmologia horizontal” do Santuário dos Pajés, aberta, pública e acessível, foi recebendo ao longo do tempo marcas do exterior pela via ritual do “xamanismo horizontal” por meio do intercâmbio e das trocas realizadas no âmbito da fronteira interétnica ao longo do tempo. Ademais, observa-se também que a fronteira interétnica focada na comunicação intercultural possibilita não apenas a ampliação dos horizontes sociais e ideológicos, o alargamento do mundo, a construção de novos sentidos, significações e transformações, mas também momentos de potencialização e afirmação da própria identidade étnica da comunidade e do fortalecimento dos vínculos com o próprio território, uma vez que a interação ritual com outros indígenas torna visível a comunidade para si mesma.

Assim, o xamã é um tradutor capaz interligar vários pontos de vistas, e o “xamanismo horizontal” operado pelo xamã Santxiê Tapuya do Santuário dos Pajés veio agregando novos sentidos, perspectivas, significados, mundos outros em torno da etnoreligiosidade do Santuário dos Pajés, através do remanejamento dos elementos rituais trocados e intercambiados com diversos pajés e xamãs que passam pelo Santuário, produzindo interpretações e sínteses privilegiadas, conferindo ao inédito um lugar inteligível, ampliando o repertório da “cosmologia horizontal” do Santuário dos Pajés, assim, segundo a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha,:

“Cabe ao xamã, “por dever de ofício”, mais do que pelos instrumentos conceituais tradicionais, reunir em si mais de um ponto de vista. Pois, apenas ele [o xamã], por definição, pode ver de diferentes modos, colocar-se em perspectiva, assumir o olhar de outrem. E é por isso que, por vocação, desses mundos disjuntos e alternativos, incomensuráveis de algum modo, ele é o geógrafo, o decifrador, o tradutor. (...) efetuar uma tradução privilegiada: é por seu intermédio que o novo penetra o mundo.” (Cunha 1998: 7-8)

Não obstante, ainda que o exercício de práticas da territorialidade da comunidade indígena do Santuário dos Pajés permanece guiado pelo “xamanismo vertical”, marcando assim a persistência da comunidade em seu ser singular que remete a sua cosmologia e religiosidade secretas, manifestada no território-entidade sociocosmológico e mítico-sagrado que perfaz a dualidade dialética entre a aldeia do Santuário dos Pajés e o círculo da vegetação, as “matas de cerrado”. O “xamanismo horizontal” representa um mecanismo de defesa dessa territorialidade cosmológica que não pode ser revelada, fonte de força e poder espiritual da comunidade local, todavia o “xamanismo horizontal” permitiu a comunidade local do Santuário dos Pajés relacionar-se num campo mais amplo das relações interétnicas e, assim escapar do solipsismo cultural, e simultaneamente, possibilitou também defender e afirmar o exercício da territorialidade do Santuário dos Pajés publicamente.

Cabe registrar que outra linha destas redes de relações interétnicas também se tornou emblemática para a comunidade do Santuário dos Pajés e diz respeito a rede xamânica da medicina tradicional indígena e dos conhecimentos fitoterápicos e xamânicos das plantas medicinais, que segundo o ponto de vista indígena do Santuário dos Pajés está diretamente ligado às “matas de cerrado” representado pelo círculo da vegetação, carregado de toda uma densidade mítico-metafísica e religiosa, e sustentáculo de seus valores religiosos, crenças e cosmologia secreta, e na qual reside a valorização dos conhecimento do ambiente do cerrado pelos índios do Santuário, do uso das plantas e das práticas rituais associados a elas como sinal da identidade do grupo e como elementos culturais relacionados à territorialidade do Santuário dos Pajés enquanto complexo ritualístico, ceremonial e xamânico.

Observa-se que o conhecimento ecológico e fitoterápico do Cerrado acumulado pelas indígenas do Santuário dos Pajés ao longo de décadas de ocupação é sofisticado devido às estratégias de manejo desenvolvidas e implicou a modificação das paisagens, permitindo realização de interferências que asseguram a biodiversidade, agregando a herança dos conhecimentos tradicionais pioneiros da família do pajé Santxiê Tapuya e também desenvolvido por ele mesmo, e somando-se a outros tantos adquiridos pelas trocas de saberes medicinais e ambientais entre os xamãs e pajés.

Ademais, os indígenas do Santuário dos Pajés desenvolveram também o **Herbário Fitoterápico dos Pajés**, acúmulo de esforços na valorização e recuperação da ciência dos pajés, onde se procuram reunir as principais plantas e remédios utilizados pelas etnias indígenas do Brasil.

Isto tem como consequência a conservação e a proteção do cerrado que possui uma considerável diversidade de espécies as quais são preservadas através da recuperação do bioma pelo reflorestamento, cultivando mudas de remédios e alimentos silvestres e estocando no banco de sementes espécies nativas do cerrado assim como de outros biomas trocadas com diferentes pajés do Brasil.

As redes de trocas interétnicas possibilitam não apenas potencializar os usos e manejos dos recursos naturais do ambiente do Cerrado, de modo sustentável, mas contribuem para a valorização da função dos pajés e xamãs e do conhecimento tradicional nas curas das enfermidades. Assim, não apenas a comunidade e o circuito interindígena de trocas se servem desses conhecimentos e práticas, mas também são oferecidos serviços no mercado da medicina popular no Distrito Federal (Plano Piloto e as cidades satélites) e para uma clientela mais ampla sem distinção de origem étnica, possibilitando a valorização da cultura indígena do Santuário dos Pajés e dos seus saberes tradicionais.

Assim, esse histórico de relações interétnicas ou da etnohistória do Santuário dos Pajés no Distrito Federal, é marcado pelo intercâmbio cultural e trocas rituais entre diversas expressões da religiosidade de pajés, xamãs e indígenas de várias etnias em trânsito por Brasília, através uma fronteira interétnica, fronteira social e não física ou territorial, uma vez que não significa a fixação territorial de residência dos outros de fora (outras etnias indígenas) no território do Santuário dos Pajés.

Como se observa essa dimensão das relações interétnicas da comunidade do Santuário dos Pajés representa apenas um fragmento da vida social e cultural da comunidade. É talvez o aspecto mais público e visível, todavia não é a totalidade da vida e dos processos socioculturais desenvolvidos pela comunidade indígena do Santuário dos Pajés.

Ao longo do tempo, esses encontro e visitações transformaram o etnoterritório sagrado do Santuário dos Pajés em lugar de referência e de intercâmbio de espiritualidades e saberes plurais religiosos, medicinais e ambientais, voltado para a devoção e prática espiritual, sobretudo xamanística, sem, no entanto, significar a fixação no território do Santuário dos Pajés. Segundo a própria liderança tradicional da comunidade do Santuário dos Pajés:

“O Santuário Sagrado dos Pajés no interior do território indígena não existe para abrigar as pessoas que procuram moradia, é para acolher a necessidade religiosa, a espiritualidade dos

indígenas em trânsito por Brasília como tem sido por mais de 50 anos de sua existência. Por isso não expandiu, não ocupou todo o cerrado, não se favelizou.” (Santxiê Tapuya apud Magalhães 2009: 25)

“No Santuário nunca deixamos adensar gente, encher de gente. Isso sempre foi a regra. O Santuário não é pra isso. A ocupação aqui é de fluxo. Morar mesmo muito pouca gente. Aqui vem é gente do Brasil inteiro fazendo pajelança. E até de fora do Brasil. Isso sim. Agora, quantidade de gente, números, é justamente o que destrói o princípio do Santuário. Inviabiliza o uso territorial tradicional do Santuário. (...) se fosse destinado à moradia ou hospedagem de indígenas, o Santuário já tinha virado favela há muito tempo.” (Santxiê apud Amorim 2012: 21-23)

Tal fato enfatizado pelos indígenas se confirma não apenas com histórico de ocupação da área, uma vez que não foi verificado em nenhum momento adensamento populacional permanente de indígena de outras etnias na área, mas também porque o intercâmbio e as trocas interétnicas ocorrem esporádica e eventualmente não significando a fixação no território. Ademais no exercício de sua territorialidade no Santuário dos Pajés, os indígenas sempre combateram as ocupações irregulares de não indígenas comunicando as autoridades responsáveis do Governo do Distrito Federal, mas também nunca permitiram qualquer fixação de indígenas de outras etnias em seu território, fato também comprovado pelos dados do censo demográfico indígena do IBGE sobre o Distrito Federal.

Segundo o censo do IBGE de 1991 o Distrito Federal tinha uma população de 2.664 indígenas morando nas cidades do DF. No censo do ano de 2000, o IBGE registrou uma população de 7.154 indígenas, e mais recentemente o último censo de 2010, o IBGE registrou 6.128 indígenas, das mais diversas etnias e povos, todavia observa-se de acordo com a evolução do censo indígena no Distrito Federal jamais o território indígena do Santuário dos Pajés foi alvo de desrespeito por parte de toda essa população indígena presente no Distrito Federal, que sempre respeitou as fronteiras territoriais e étnicas da comunidade do Santuário dos Pajés, pelo mesmo até a pressão da especulação imobiliária que incentivou a ocupação partir do ano de 2010 de outras famílias indígenas no território histórico reivindicado pela comunidade do Santuário dos Pajés para gerar tensão e conflitos locais, mas também para confundir a opinião pública e interferir nos processos legais de reconhecimento territorial da terra indígena.

Assim, o caso da ocupação indígena do Santuário dos Pajés se trata de uma singular realidade de indígenas que ocupam territórios no espaço urbano, distinto e diferente de índios residentes nas cidades. Os indígenas do Santuário dos Pajés, sim, residem na cidade, todavia encontram-se ocupando de modo culturalmente diferenciado um território em situação urbana, em função de determinadas contingências históricas ligadas à própria criação da cidade de

Brasília, quando passaram a ocupar uma área nas imediações do Plano Piloto para a manifestação de suas crenças e religiosidade, conforme seus usos, costumes e tradições.

Em suma, o levantamento dos dados etnográficos e históricos construídos durante a pesquisa e o trabalho de campo, e com base na ponto de vista dos próprios indígenas da comunidade do Santuário dos Pajés apontam para um original fenômeno sociocultural, um processo de etnogênese e de territorialização, bastante singular e peculiar no espaço urbano da cidade de Brasília, propiciado pela presença indígena da comunidade do Santuário dos Pajés, iniciado a partir de 1957 com a migração como operários para trabalhar na construção da nova capital do Brasil, e marcado pela apropriação simbólico-cultural e instituinte do território pelos indígenas em parte da área da antiga Fazenda Bananal, segundo seus usos, costumes e tradições, em que se observa um complexo xamânico ou um sistema religioso étnico com bases territoriais bastante elaborados simbólica e ritualmente, e intrinsecamente vinculado ao círculo da vegetação representado pelas matas de cerrado, de importância vital para o mundo dos valores religiosos, das crenças, das práticas rituais, mas também para o universo da medicina tradicional orientada pelos princípios do xamanismo e do sistema religioso hermético e secreto comunidade indígena do Santuário dos Pajés.

Conclusão

O exercício da territorialidade da comunidade do Santuário dos Pajés expresso na organização socioespacial do território e na dualidade dialética e complementar entre a aldeia Santuário dos Pajés e as “matas de cerrado” representado pelo círculo da vegetação são carregados de toda uma densidade místico-metafísica e religiosa, investida social, afetiva e simbolicamente pela comunidade local, conferido uma referência de sentido existencial e histórica, horizontes de sentidos e significados, ético-morais, culturais e religiosos para a comunidade do Santuário dos Pajés.

Segundo o ponto de vista dos indígenas do Santuário dos Pajés o ambiente espiritual e sobrenatural ultrapassa as residências e casas e inclui as árvores, os caminhos, os lugares e sítios sagrados (o círculo da vegetação das “matas de cerrado”) que foram sendo sacralizados ao longo do tempo, uma vez que estes estão corporificados ou acompanhados de seus respectivos “donos”, daí que para os indígenas do Santuário dos Pajés a importância do conhecimento do ambiente do cerrado, do uso das plantas e das práticas rituais associados a elas como sinal da identidade do grupo e como elementos culturais relacionados à territorialidade do Santuário dos Pajés enquanto complexo ritualístico e ceremonial.

A territorialidade do Santuário dos Pajés caracteriza-se por um equilíbrio socioambiental dinâmico, suporte físico de relações sociais e culturais e religiosas, historicamente estabelecidas.

É constatado, dessa maneira, que a vocação conservacionista da vegetação de cerrado do território do Santuário dos Pajés, bem como a necessidade de um território com os elementos da natureza em todo seu conjunto preservados e íntegros decorre da forma do *pensamento relacional indígena* expresso em princípio ético-morais e religiosas enquanto uma *ética sociocosmológica* que abrange uma rede de relações e comunicação com agentes sobrenaturais manifestados na “natureza”, implicando relações pautadas *pela reverência, pelo respeito, pela reciprocidade com o mundo sobrenatural do círculo da vegetação das “matas de cerrado”, e pelo sentimento de comunhão e união com a natureza*, evidenciando assim uma profunda concepção territorial fundamentada em valores éticos e religiosos segundo os esquemas da cosmologia hermética e secreta do Santuário dos Pajés.

Cabe ressaltar também que o círculo da vegetação de cerrado se constitui num espaço qualitativamente heterogêneo, perpassado regiões sagradas que possuí uma toponímia própria ligada às concepções cosmológicas, às memórias dos lugares, às práticas rituais, às funções religiosas, aos eventos significativos, plantas, árvores de rezas, folhas, ervas medicinais,

caminhos, etc. que se encontram localizados no âmbito do círculo da vegetação compreendido pelas “matas de cerrado”, um espaço coberto de lugares sagrados, carregados não apenas de significados, saberes e práticas da comunidade, mas também valorados afetiva e emocionalmente, como, por exemplo, as duas regiões etnoreligiosas com presença de vegetação de cerrado preservado restantes do território indígena do Santuário dos Pajés que sobrou após as fatídicas ações de imissão de posse sobre a área indígena reivindicada no fim do ano de 2011, a saber: a região etnoreligiosa designada pelos índios do Santuário dos Pajés de *Setso Fafhoa* (lugar de refúgio espiritual), onde se encontra a “copaíba dos ancestrais”, árvore de reza e terreiro ancestral, segundo os indígenas do Santuário dos Pajés, e a região etnoreligiosa designada pelos índios de *Ethy Dhoaty* (chamado de “morada dos mortos”, local de cemitérios indígenas).

Assim, pode-se afirmar que a manutenção da existência de uma natureza íntegra com cobertura o mais preservado possível, como a vegetação de cerrado que compreende o círculo das matas do Santuário dos Pajés, representado atualmente pelas regiões etnoreligiosas *Setso Fafhoa* (lugar de refúgio espiritual e da copaíba de reza dos ancestrais) e *Ethy Dohaty* (“morada dos mortos” e cemitério indígena), guarda relação direta com a apropriação simbólico-cultural do território que por meio de operações transformativas no campo sociocosmológico mais amplo, foi ao longo do tempo efetivando uma apropriação sacramentada do espaço, estabelecendo relações com as entidades sobrenaturais e territoriais obtendo a permissão para ficar, para habitar, para viver, ao mesmo tempo em que o território foi recebendo uma carga ou uma densidade de significações simbólicas em que foram inscritos as tradições, os costumes, os usos, a memória, os rituais e a forma específica da organização socioterritorial indígenas do Santuário dos Pajés, constituindo-o como um etnoterritório simbólico-cultural indígena.

Nesse sentido, constata-se que o território ou **a territorialidade Fulni-Ô Tapuya do Santuário dos Pajés**, ou melhor, dizendo, a lógica territorial e a organização socioespacial do território, não são constituídas apenas pelo círculo representado pelo pátio ritual e o centro sociocerimonial, onde está a “Casa de Reza”, conhecida como Santuário dos Pajés, e o círculo das casas, das residências (área de ocupação direta e de habitação permanente), mas estão intimamente ligados ao círculo da vegetação de cerrado, ao espaço das “matas de cerrado”, que funciona como um dos pilares do mundo cosmológico e mágico-religioso, pois é nas matas que se encontram os mistérios, segredos, os conhecimentos medicinais, as práticas terapêuticas, o mundo do sobrenatural, dos espíritos, das plantas, das árvores de reza, dos “donos do lugar”, o mundo dos pajés que aciona o mundo dos ritos, dos procedimentos xamânicos, das práticas

rituais, possibilitando a reprodução ritual, cultural e social no dia a dia da comunidade. O espaço do círculo da vegetação, porém, é um espaço qualitativamente heterogêneo no qual se condensam múltiplos significados composto de regiões e lugares sagrados, conforme visto, mas também marcado por diversas formas de ocupação, uso e manejo ambiental das “matas de cerrado”.

Anexos

Imagen 1- Dualidade Aldeia do Santuário dos Pajés/Círculo da vegetação (matas de cerrado). Imagem área do ano de 2002.

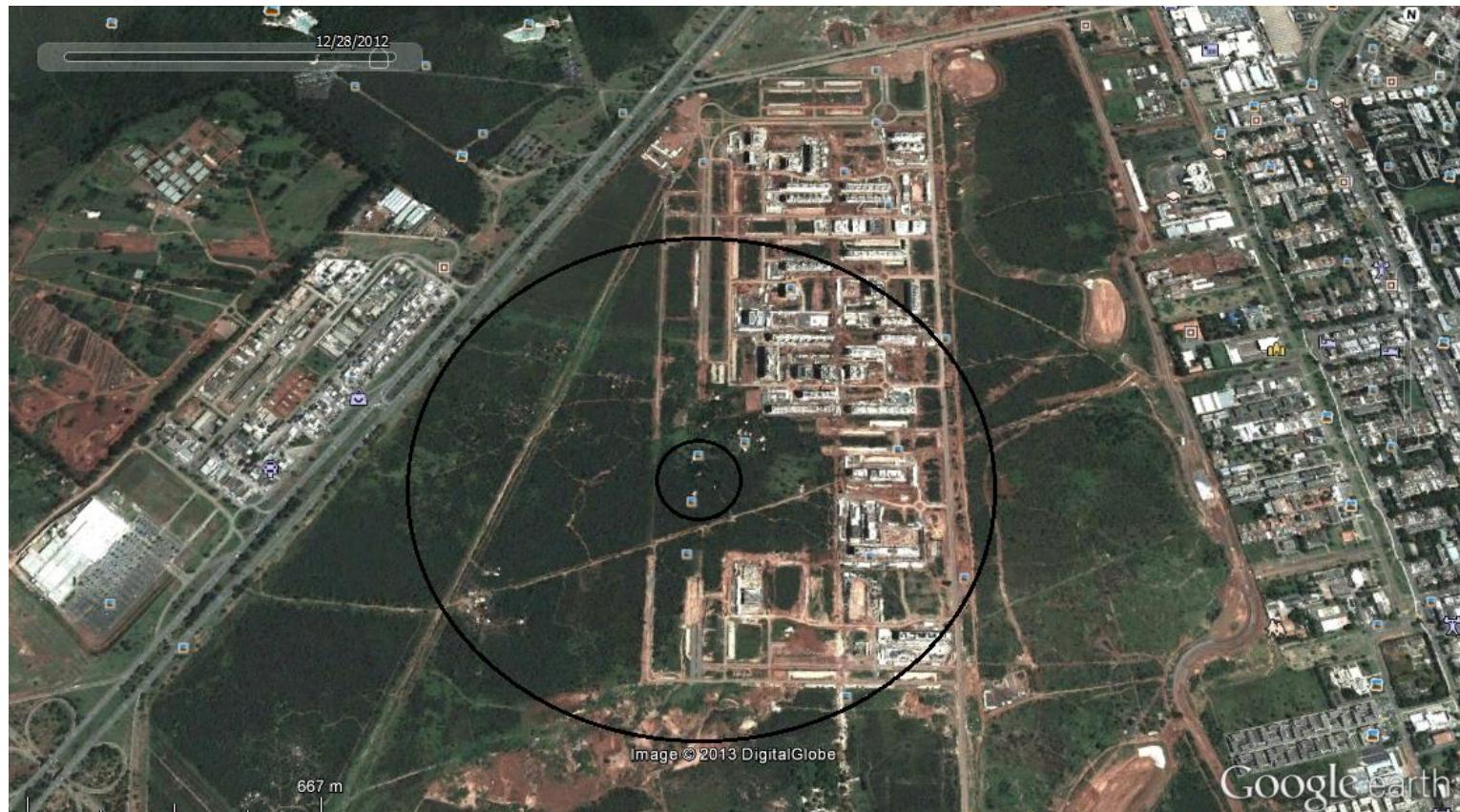
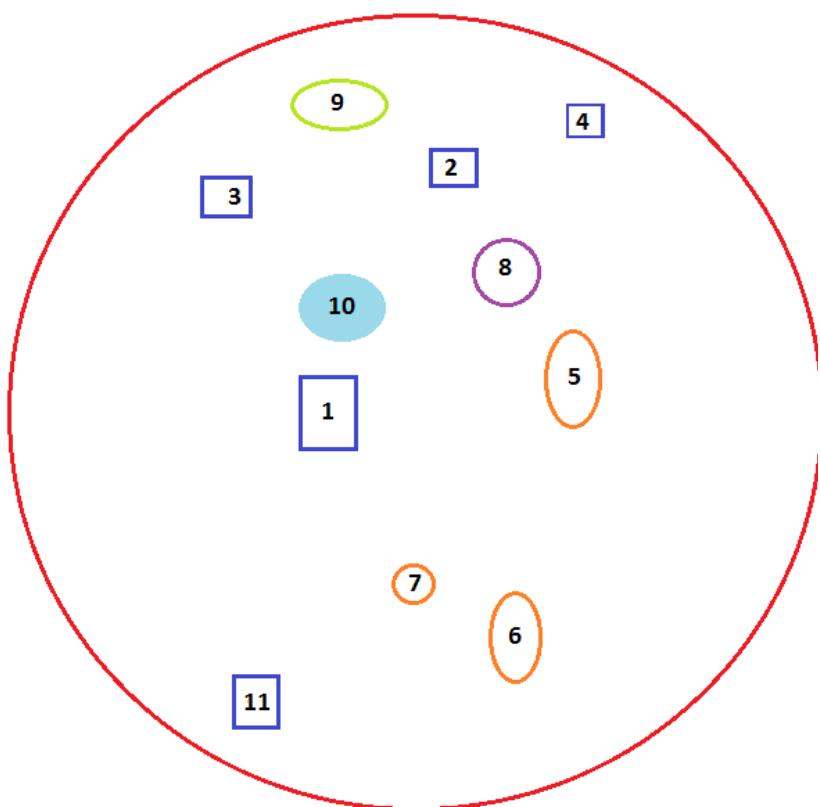
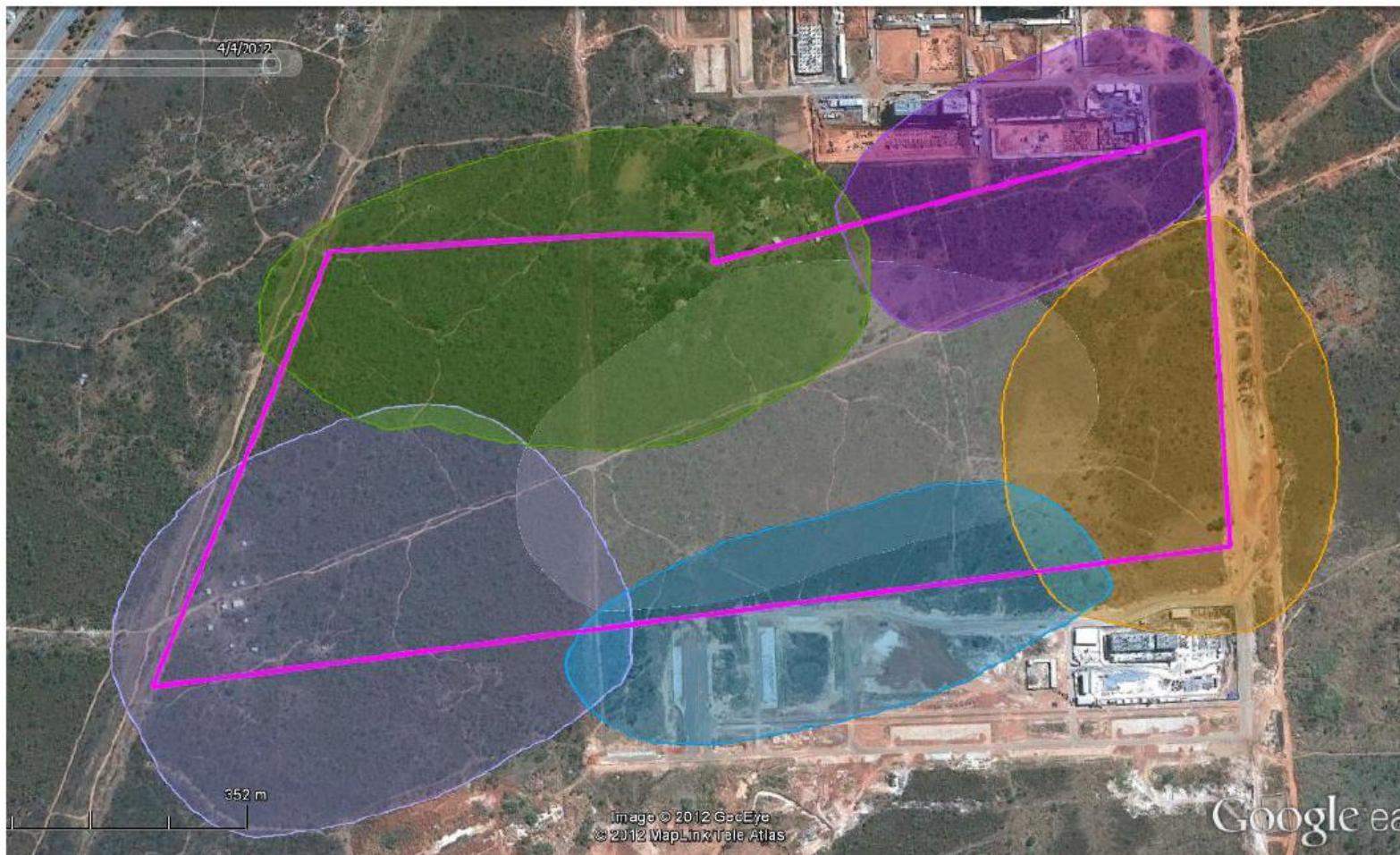


Imagen 2 - Dualidade Aldeia do Santuário dos Pajés/Círculo da vegetação (matas de cerrado). Imagem área dezembro do ano de 2012, já com as obras do setor noroeste bastante avançadas e após as ações de imissão de posse na justiça federal em outubro e novembro de 2011.

Croqui da Aldeia do Santuário dos Pajés



- 1- Ministério Espiritual do Índio/ Conselho Mundial de Pajés-CMP
- 2- Residência Indígena
- 3- Residência Indígena
- 4- Residência Indígena
- 5- Casa dos Homens
- 6- Casa das Mulheres
- 7- Casa das crianças
- 8- Casa de Reza conhecida para a exterioridade como Santuário dos Pajés
- 9- Herbário Fitoterápico dos Pajés
- 10- Tanque de criação peixe
- 11- Residência Indígena



MAPA ETNORELIGIOSO DO SANTUÁRIO DOS PAJÉS

SETSO FAFDHOA rezas rituais refúgio espiritual	ETHY DHOATY casa dos mortos cemitério local de reza	Sambaqui Quartzito tradicional espiritual	ETHY DHOÁ território de reza ancestral cemitério morada antiga de Pajé Bororo	SETSO-PATAOX-ETHY antiga aldeia Pataxó	Moradia local de reza
--	---	--	---	--	---------------------------------

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, Bruce. **O Ouro Canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza**, Brasília-DF, Departamento de Antropologia- DAN, UnB, 1995.

AMORIM, Elaine T. **Laudo Pericial Antropológico nº 52/2012 – Pluralismo Jurídico: Área Criminal: Grupo Guajajara envolvido em denúncia de Delito Ambiental - 27/06/2012**, Brasília-DF, Ministério Público Federal, 6ª Câmara de Coordenação e Revisão/ Procuradoria Geral da República, Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais, 2012.

ARRUTI, José Maurício A. “**A árvore Pankararú: fluxos e matafóras da emergência étnica no sertão do São Francisco**”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. *A viagem de volta: etnicidade, política, e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*, Rio de Janeiro-RJ: Contra Capa, 1999.

AZANHA, Gilberto. **A Forma Timbira: Estrutura e Resistência**. São Paulo-SP: USP, 1984. (Dissertação de Mestrado)

BAHOUTH JUNIOR, Alberto. **Taguatinga: pioneiros e precursores**, Brasília: Editor H.P. Mendes, 1978.

CAMPOS, Carla Siqueira. **Por uma antropologia ecológica dos Fulni-Ô de Águas Belas**, Recife, Dissertação de Mestrado, UFPE, 2005.

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

COELHO DE SOUZA, Marcela. **O Traço e o Círculo: o Conceito de Parentesco entre os Jês e seus antropólogos**, Tese Doutorado, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro-RJ: 2002.

COUTINHO Jr, Walter & MELO, Juliana Gonçalves. 2000. **Reflexões sobre a questão fundiária Fulni-Ô**. In: ESPÍRITO SANTO, Marco Antônio do (org.) *Política Indigenista: Leste e Nordeste*, pp. 57-64. Brasília: FUNAI/DEDODC.

CUNHA, Manuela Carneiro da & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “**Vingança e Temporalidade: os Tupinambá**”, [1985]. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas*, São Paulo-SP: Cosac & Nayf, 2009a.

_____. “Etnicidade: da cultura residual, mas irredutível”, [1978], In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas*, São Paulo-SP: Cosac & Nayf, 2009b.

_____. “Lições de indianidade ou lições de antropofagia”, [1981], In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas*, São Paulo-SP: Cosac & Nayf, 2009c.

_____. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: Xamanismo e tradução, Mana vol.4 n.1 Rio de Janeiro, 1998.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões**, São Paulo-SP: Martins Fontes, 1992.

_____. **O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Transe**, São Paulo-SP: Martins Fontes, 2002.

EREMITES, Jorge de Oliveira *et al.* **Laudo Antropológico referente à diligência técnica realizada em parte da área da antiga Fazenda Bananal, conhecida como Santuário dos Pajés, na cidade de Brasília**, Dourados-MS: Agosto de 2011.

ESTUDO DE IMPACTO AMBIENTAL DA ÁREA DE EXPANSÃO URBANA NOROESTE- EIA/ 2004, TC/BR Tecnologia e Consultoria Brasileira S/A, Brasília-DF, 2004.

FAUSTO, Carlos. **Donos de demais: maestria e domínio na Amazônia**, Mana 14(2): 329-366, 2008.

FERREIRA, Ivson J. “Ruptura e Conflito: A Prática Indigenista e a Questão da Terra entre os Fulniô”, In: ESPÍRITO SANTO, Marco Antônio do (org.) **Política Indigenista: Leste e Nordeste**, pp. 57-64. Brasília: FUNAI/DEDOD, 2000.

FOTI, Miguel. **Resistência e segredo: relato de uma experiência de antropólogo com os Fulniô**. Brasília: UnB, 1991. 126 p. (Dissertação de Mestrado)

FUNAI. Processo FUNAI/BSB/ nº 08620.001230/2003-51 – Santie Tapuya/ João Mario Veríssimo/ Fazenda Bananal.

GALLOIS, Dominique T. “Redes de Relações: percursos de uma pesquisa temática”, In: **Redes de Relações nas Guianas**, São Paulo-SP, Editorial Humanitas, 2005.

_____. “Terras Ocupadas? Territórios? Territorialidades?”, In: RICARDO, Fany (Org.) **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza. O Desafio das sobreposições territoriais**. São Paulo-SP: Isntituto Socioambiental, 2004.

Governo do Distrito Federal. **Distrito Federal: Síntese de Informações Socioeconômicas**. Brasília-DF: CODEPLAN, 2006.

GOUVÊA, Luiz Alberto de Campos. **Brasília: A Capital da Segregação e do Controle Social**, São Paulo-SP, Anna Blume, 1995.

HERNANDEZ DIAZ, Jorge. **Os Fulniô: relações interétnicas e de classe em Águas Belas**. Brasília-DF: UnB, 1983. 311 p. (Dissertação de Mestrado)

HOLSTOM, James. **A Cidade Modernista: uma crítica de Brasília e sua utopia**, São Paulo-SP: Companhia das Letras, 1993

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 1959. **Censo Experimental de Brasília**, Rio de Janeiro: IBGE.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística 1960. **Censo demográfico de 1960** RJ, 1981 (1980)

IBGE Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo do Brasil 2010**. Disponível em: <www.ibge.gov.br>. Acesso em: agosto. 2013.

HUGH-JONES, Stephen (1996). “Shamans, profets, priest, and pastors”, In: HUMPHREY,C. & THOMAS, N. (Eds.). **Shamanism, history & the State**. Michigan: University of Michigan Presse, 1996.

LANGDON Esther J. M. **Xamanismo no Brasil – Novas perspectivas**, Florianópolis-SC, Editora da UFSC, 1996.

LINS RIBEIRO, Gustavo. **O Capital da esperança – a experiência dos trabalhadores na construção de Brasília**. (Dissertação de Mestrado 1980), Brasília-DF, Editora da UnB, 2008.

LITTLE, Paul. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**, Brasília-DF: DAN/UnB, 2002.

MACHADO, Stella da Mata **Relatório de Levantamento Prévio/ Instrução Executiva DAF N°09**, Brasília, FUNAI, 2003.

MAGALHÃES, Frederico Flávio. **Terra Indígena Bananal: Territorialização Tapuya- A Materialização da Presença Indígena em Brasília**, Brasília-DF, UnB, 2009.

MELATTI, Julio Cesar. **Índios do Brasil**, São Paulo-SP: EdUSP, 2007.

MELO, Wilke Torres de. “Identidade Étnica e reciprocidade entre os Fulni-Ô”, In: SCHRÖDER, Peter (org.). **Cultura, Identidade e Território no Nordeste Indígena: Os Fulni-Ô**, Recife-PE: Editora da UFPE, 2012.

MELO, Juliana G. & SOTTO-MAIOR, Leila Burger. 2009. **Parecer Técnico Nº 34/CGID/DAF: Regularização Fundiária da área denominada Bananal**. Funai, Brasília.

NACIF, Rodrigo Thurler. 2009. **Parecer histórico e antropológico sobre os indígenas da Reserva Bananal**. Brasília, s/e. (não publicado).

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**, Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2007.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. “Trama histórica e mobilizações indígenas atuais: uma antropologia dos registros numéricos no Nordeste”, In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.) **A presença indígena no Nordeste**, Rio de Janeiro-RJ: Contra Capa, 2011.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. “Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais”, In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.) **Indigenismo e territrialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**, Rio de Janeiro-RJ: Contra Capa 1998.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma Etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxo culturais. *Maná* vol.4 n.1 Rio de Janeiro, Abril. 1998.

PIVELLO, Vânia R. *Manejo de fragmentos de Cerrado: princípios para a conservação da biodiversidade*, in: FELFILI, Janine M. & SOUZA-SILVA, José Carlos & SCARIOT, Aldicir (Orgs.) **Cerrado: Ecologia, Biodiversidade e Conservação**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente/MMA, 2005.

POMPA, Cristina. 2003. **Religião como tradução. Missionários, tupi e tapuya no Brasil Colonial**. Bauru: EDUSC/ANPOCS.

RIBEIRO, José Felipe & BRIDGEWATER, Samuel & RATTER, James Alexander & SOUZA-SILVA, José Carlos. *Ocupação do bioma Cerrado e conservação de sua biodiversidade vegetal*, in: FELFILI, Janine M. (Org.) **Cerrado: Ecologia, Biodiversidade e Conservação**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente/MMA, 2005.

RODRIGUES, Aryon D. (1986) **Línguas Brasileiras: Para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Edições Loyola.

SCHRÖDER, Peter. “Terra e território Fulni-Ô: Uma história inacabada”, In: SCHRÖDER, Peter (org.). **Cultura, Identidade e Território no Nordeste Indígena: Os Fulni-Ô**, Recife-PE: Editora da UFPE, 2012.

SZTUTMAN, Márcio. **Etnomapeamento: Uma Técnica Robusta, Barata e de Fácil Implementação para a Gestão Etnoambiental em Terras Indígenas**, The Natural Conservacy: 2006.

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal: A ação política ameríndia e seus personagens**, São Paulo-SP: EdUSP, 2012.

URBAN, Greg. “História da Cultura Brasileira através das Línguas Nativas”, In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**, São Paulo-SP: Companhia das Letras, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**, Mana 2(2):115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco”, In: **A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**, São Paulo-SP: Cosac & Naify, 2002a.

_____. “Xamanismo e sacrifício”, In: **A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**, São Paulo-SP: Cosac & Naify, 2002b

_____. *et al.* **Transformações indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história**. Rio de Janeiro/ Florianópolis: NuTI/ PRONEX, 2003.