

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**  
**PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO**  
**NÚCLEO INTERDISCIPLINAR DE ESTUDOS E PESQUISAS EM DIREITOS HUMANOS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM DIREITOS HUMANOS**

**O SANTUÁRIO TAPUYA DOS PAJÉS NA CIDADE DE BRASÍLIA: DA POÉTICA  
DO SAGRADO À RETÓRICA DA RESISTÊNCIA, SOB A ÓTICA DO  
PLURALISMO JURÍDICO LATINO-AMERICANO**

CAROLINA LIMA MIRANDA

**GOIÂNIA**

**2014**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**  
**PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO**  
**NÚCLEO INTERDISCIPLINAR DE ESTUDOS E PESQUISAS EM DIREITOS HUMANOS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM DIREITOS HUMANOS**

**O SANTUÁRIO TAPUYA DOS PAJÉS NA CIDADE DE BRASÍLIA: DA POÉTICA  
DO SAGRADO À RETÓRICA DA RESISTÊNCIA, SOB A ÓTICA DO  
PLURALISMO JURÍDICO LATINO-AMERICANO**

**CAROLINA LIMA MIRANDA**

Dissertação apresentada ao Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direitos Humanos da Universidade Federal de Goiás, na linha de pesquisa Práticas e representações sociais de promoção e defesa de Direitos Humanos, como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do grau de Mestre em Direitos Humanos, sob a orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Luciana de Oliveira Dias.

**GOIÂNIA**

**2014**

**O SANTUÁRIO TAPUYA DOS PAJÉS NA CIDADE DE BRASÍLIA: DA POÉTICA  
DO SAGRADO À RETÓRICA DA RESISTÊNCIA, SOB A ÓTICA DO  
PLURALISMO JURÍDICO LATINO-AMERICANO**

**CAROLINA LIMA MIRANDA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos da Universidade Federal de Goiás como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Direitos Humanos.

Aprovada em 29 de setembro de 2014.

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Luciana de Oliveira Dias – PPGIDH/UFG  
Orientadora

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Rosani Moreira Leitão – PPGIDH/UFG  
Membro Interno

---

Prof. Dr. José Geraldo de Sousa Junior PPGDH/UnB  
Membro Externo

**Goiânia**  
**2014**

À memória de Santxiê Tapuya, pajé e guerreiro Fulni-Ô,  
eterno guardião do sagrado-dizer e das lições de  
reverência à Mãe Terra.

A todos os que, reapropriando-se do próprio passado,  
semeiam direitos de raízes no chão futuro.

## AGRADECIMENTOS

Algumas pessoas se fizeram essenciais ao longo dos últimos anos, contribuindo, direta ou indiretamente, para o meu crescimento e aprendizado neste período de Mestrado, por isso, eu não poderia deixar de expressar minha imensa gratidão pelas contribuições, auxílios e interlocuções compartilhadas.

São familiares e afins, amigos, parceiros intelectuais, professores e mestres, companheiros de causa, instituições e tantas outras subjetividades que, de perto e de longe, presentes ou não, influenciaram, de algum modo, a escrita deste trabalho. Meus mais sinceros agradecimentos:

À Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo incentivo à pesquisa na forma de bolsa de estudos, e à Universidade Federal de Goiás (UFG), através do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos (PPGIDH), o qual tive o privilégio de integrar e cuja existência, ainda que relativamente nova, é símbolo do que a perspectiva interdisciplinar é capaz de possibilitar, por meio da convergência de olhares e da complementaridade de ramos do saber.

Aos meus pais e à minha irmã, por me amarem de forma incondicional e inenarrável. À minha mãe, Fânia Raquel, pela sustentação, pela torcida sempre confiante e, principalmente, pela paciência e sensibilidade nos momentos mais difíceis. Ao meu pai, Antônio Augusto, pelo sacrifício da distância que, ainda assim, é preciso dizer, não impediu a sua presença constante e afetuosa nos meus dias. Agradeço pela demonstração de confiança em meu trabalho e pelo respeito às minhas escolhas. À minha irmã, Marina, companhia de todas as horas, pelo afago e carinho, e por todas as nossas conversas diárias que tornaram este período de escrita um pouco menos solitário. Aproveito, ainda, para agradecer a todos os meus familiares pelo apoio efetivo e suporte dado, na pessoa de meu tio-padrinho e também meu vizinho, Aluízio, pelos convites de almoço, as ligações preocupadas e a convivência tão próxima. Vocês são o meu alicerce. Não os esqueço em nenhum dia, hora ou minuto sequer. Amo vocês!

Agradeço intensa e imensamente ao meu namorado, Lucas, dádiva da minha vida, pessoa maravilhosamente doce e apaixonante, sem a qual me faltaria a poesia na alma. Muito obrigada pelo amor, cuidado, dedicação e doçura a mim dispensados, até mesmo quando imerecidos. Sem sua cumplicidade e seu companheirismo, jamais teria conseguido trilhar este processo.

Agradeço o amor das amigas queridas que são, para mim, como irmãs, nomeadamente, Laís, Luísa, Larissa e Aline, pela constância de estarem por perto, mesmo sem estar; pelos ouvidos pacientes, os gestos de estímulo e as palavras de conforto nas horas difíceis que circundaram essa empreitada.

Aos colegas da inaugural turma de mestrado e às amigas recém surgidas neste período, construídas nos momentos de sociabilidade, em meio às inúmeras atividades acadêmicas e em outros instantes menos formais: Cassira de Alcântara, Christiane de Holanda, Daniel Rodrigues, Daniela Maroja, Katiúscia Brito, Kerllen Rosa, Leonardo Rezio, Marcelo Coutinho, Michelle Nogueira, Patrícia de Oliveira, Platon Teixeira, Pollyana de Paula, Rodrigo Lustosa e Ruth do Prado. A entrega de todos proporcionou uma vivência plural, intensa e enriquecedora.

À todo o corpo de professores do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Direitos Humanos (NDH), pela atividade do diálogo com a comunidade e a efetivação de estudos e pesquisas com enfoque crítico. Estendo meus agradecimentos, ainda, à sua equipe de funcionários e colaboradores, pela generosidade e cooperação.

Agradeço à minha orientadora, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Luciana de Oliveira Dias, quase que sem palavras, pelo compromisso e humanidade com que me tratou durante todo este tortuoso caminho, cheio de percalços. Pela compreensão nos momentos delicados, pela confiança e paciência. Por me deixar seguir, sempre de modo prestativo, mas principalmente por me ajudar, na medida do possível, a finalizar a escrita, apontando caminhos analíticos e aparando as arestas deste texto.

Agradeço aos demais professores doutores do PPGIDH, os riquíssimos ensinamentos e a sólida formação. Em especial, à Prof.<sup>a</sup> Rosani Moreira Leitão e ao Prof. Ricardo Barbosa de Lima, pelos valiosos apontamentos e colocações durante a banca de qualificação desta dissertação e, ainda, por terem aceito tão prontamente a fazer parte desta defesa.

Ao Prof. Dr. José Geraldo de Sousa Junior, com admiração, pela gentil disponibilidade em colaborar com este trabalho, enriquecendo-o de maneira ímpar.

Por fim, ao Santuário dos Pajés, pela resistência invencível e criadora.

*Um índio não pisa na terra. Um índio toca a terra. Um índio dança sobre o chão agradecendo a todos os seres da terra, da água, do ar e do fogo. [...] Faz a dança da vida unindo o pé do real e o pé do sonho na mesma direção, no caminho do sol.*

Kaka Werá Jecupé

## RESUMO

Na presente dissertação se pretendeu investigar os traços reais de um espaço discursivo insurgente que decorre da luta por direitos da comunidade indígena Santuário Tapuya dos Pajés, em Brasília. A rigor, a produção deste espaço se destaca pela sua grande eficácia em articular produção simbólica e retórica política. Por isso, o enfoque central do texto é perceber, por esta dimensão específica do complexo discursivo, a vivência cosmopolítica do Santuário Tapuya dos Pajés, na qual o apelo à poética do sagrado, como elemento essencial de sua identidade, aciona suas visões culturais de resistência. Neste passo, o desenho da pesquisa se desenvolve por meio de um conjunto de falas enunciadas em torno do movimento *O Santuário não se move!*, comunicadas e armazenadas pela internet. Por meio desta análise, queremos elucidar a hipótese do lugar alternativo de produção do Direito que este espaço ocupa, para além da juridicidade estatal, nos moldes emancipatórios do pluralismo jurídico que ganha corpo no contexto da América Latina. Reflexões acerca desta hipótese foram realizadas a partir da abertura epistemológica e interdisciplinar para a alteridade do Outro, que é ensejada, neste trabalho, pela captura poética e sensível da cosmovisão indígena, bem como pelo pensamento crítico das teorias latino-americanas aqui esposadas, de bases pluralistas e descoloniais.

**Palavras-chave:** Poética do Sagrado; Resistência; Pluralismo Jurídico; Discursividade; Emancipação; Santuário dos Pajés.

## ABSTRACT

This present thesis intends to investigate the actual traits of an insurgent discursive space that stems from the fight for rights of the '*Santuário Tapuya dos Pajés*' indigenous community, in Brasília, Brazil. Rigorously, the production of this space stands out by its wide effectiveness in articulating symbolic production and political rhetoric. Therefore, the central focus of this text is to understand, from this specific dimension of the entire discursive complex, the cosmopolitics experience of the '*Santuário Tapuya dos Pajés*', in which the appeal to the poetics of the sacred, as an essential element of its identity, triggers their visions of cultural resistance. At this step, the research design is developed through a set of discourses listed around the motion '*O Santuário não se move!*', communicated and stored by the internet. Through this analysis, we want to elucidate the hypothesis of the alternative place of Law production, which is occupied by this discursive space, beyond the State jurisdiction, along the emancipatory lines of the legal pluralism that takes place in the context of the Latin America. Reflections about this hypothesis were made starting from the epistemological and interdisciplinary openness to the alterity of the Other, which is occasioned, in this thesis, by the poetic and sensitive capture of the indigenous cosmovisions, as well as by the critical thought of the Latin American theories here espoused, of pluralistic and decolonial bases.

**Key-words:** Poetics of the Sacred; Resistance; Legal Pluralism; Discourse; Emancipation; Santuário Tapuya dos Pajés.

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS**

ABNT	Associação Brasileira de Normas Técnicas
ACPI	Associação Cultural dos Povos Indígenas do Santuário dos Pajés
AG	Agravo de Instrumento
CFM	Centro de Mídia Independente
DF	Distrito Federal
EIA	Estudo de Impacto Ambiental
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GAB	Gabinete
GDF	Governo do Distrito Federal
PDOT	Plano Diretor de Ordenamento Territorial
RIMA	Relatório de Impacto Ambiental
SEMARH	Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Hídricos
TAC	Termo de Ajustamento de Conduta
TERRACAP	Companhia Imobiliária de Brasília

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<i>a) O Santuário Tapuya dos Pajés: breves considerações.....</i>	<i>15</i>
<i>b) Limites teórico-metodológicos da pesquisa.....</i>	<i>19</i>
<i>c) Apresentação dos capítulos.....</i>	<i>21</i>
<b>1 ENTRE A POÉTICA DO SAGRADO E A RETÓRICA DA RESISTÊNCIA: ENSAIOS DE UM DISCURSO COSMOPOLÍTICO.....</b>	<b>25</b>
1.1 O COMEÇO DE UM MUNDO: CAPTURA POÉTICA DE UM COSMOS.....	26
1.2 METÁFORAS RITUAIS DA “AVE-ALMA”: EM BUSCA DE UMA POÉTICA DO SAGRADO DESDE A BELA LINGUAGEM DOS PAJÉS.....	31
1.3 O “HABEAS ASAS” DE UMA REVOADA GUERREIRA: A RETÓRICA DA RESISTÊNCIA NO ESPAÇO PROFANO DA CIDADE.....	36
<b>2 O PROJETO LATINO-AMERICANO DE ABERTURA EPISTÊMICA: O OUTRO DO CONHECIMENTO.....</b>	<b>43</b>
2.1 VERDADE, EPISTEME E INTERDISCIPLINARIDADE: POR UM DESENRAIZAR DE UNIVERSALISMOS.....	43
2.2 A CULTURA DE DIREITOS HUMANOS PARA A RESISTÊNCIA, EMANCIPAÇÃO E LIBERTAÇÃO DO “OUTRO”.....	52
2.3 O PLURALISMO JURÍDICO LATINO-AMERICANO E A REAPROPRIAÇÃO DO PODER NORMATIVO EM CONTEXTOS DE ALTERIDADE.....	58
<b>3 OS “DISCURSOS-AÇÃO” DO MOVIMENTO SANTUÁRIO NÃO SE MOVE: ESTRATÉGIAS RETÓRICAS E PRÁTICAS DE INSURGÊNCIA.....</b>	<b>64</b>
3.1 MÉTODO E PRESSUPOSTOS DE ANÁLISE.....	64
3.2 A VOZ TAPUYA DO SANTUÁRIO DOS PAJÉS.....	68
3.2.1 <i>A divisão hierárquica e os propósitos discursivos</i> .....	<i>70</i>
3.2.2 <i>A fala para brancos: “quem somos e o que queremos”</i> .....	<i>71</i>
3.2.3 <i>Nas rotas dos pajés: a prática de intercâmbio cultural e seus quadros de mediação</i> .....	<i>77</i>

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>85</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>87</b>
<b>ANEXO I – FIGURAS.....</b>	<b>96</b>

## INTRODUÇÃO

Para iniciar o escrito que se segue, mormente de se tratar de uma dissertação de mestrado, com pretensão de cientificidade, é importante dedicar algumas linhas deste percurso acadêmico para posicionar-me diante do presente texto, como sujeito inserido no “mundo da vida”<sup>1</sup>, com seu próprio lugar de fala – o de uma mulher branca, latino-americana, metropolitana, com formação jurídica e, no momento atual, aprendiz e mestranda em Direitos Humanos, atenta à interdisciplinaridade e à sensibilidade extrajurídica, razões que me trouxeram até aqui, e que agora me instigam a tatear este campo de estudo.

Digo isto por considerar que, como aduz Foucault (2005), o “sujeito falante” ocupa sempre uma posição no campo discursivo, deixando vazia a colocação de um pretense “sujeito neutro”. Neste trabalho de aspecto polifônico e dialógico, a minha voz se insere no real, põe a nu os meus pensamentos e dá nós de coerência e unidade com as minhas origens, experiências e perspectivas.

A princípio, desde a minha graduação, diante da constatação pessoal de inconformismo e inquietação com noções perpetuadas, massificadas e universalizadas atreladas às ideias de justiça, direito e dignidade no ensino jurídico, senti necessidade em conhecer vertentes epistemológicas interdisciplinares e não tradicionais provenientes de outras cosmovisões, que pudessem alargar os meus horizontes de sentido e estimular em mim o pensamento crítico-sensível que sempre esteve tão distante dos superficiais manuais jurídico-acadêmicos e do sacramento das leis.

O incômodo conscientizado surgido e gerado pelos formalismos burocráticos e procedimentais herdados da modernidade europeia, estes que excluem e esquecem seres humanos que são desumanizados, aproximou-me do curioso fenômeno do pluralismo jurídico latino-americano, em sua versão insurgente, subversiva e revolucionária, fruto de movimentos sociais, em especial, dos movimentos indígenas, com suas lutas por reconhecimento e emancipação.

Neste sentido, a comunidade indígena do Santuário Tapuya dos Pajés, localizada em Brasília, cuja ameaça a sua territorialidade é pautada, em suma, pela questão econômica, é

---

<sup>1</sup> O “mundo da vida”, segundo Sérgio Costa, representa a dimensão linguístico-simbólica ou sociocultural da sociedade e se diferencia da noção de “sociedade civil”, cuja dimensão institucional e macroestrutural não alcança o plano da cultura (COSTA, 2002, p. 47-48).

considerada em sua complexidade e potencialidade como sendo um espaço privilegiado de resistência coletiva em níveis culturais transformadores e vitalizadores.

Por este motivo, a sua relevância como sujeito histórico é inegável e acabou por influenciar a minha motivação em dar continuidade a este estudo que fora empreendido já há alguns anos atrás, em meu trabalho de conclusão de curso. Destarte, abrimos uma possibilidade para o aprofundamento cognitivo da questão, com vistas a proporcionar uma pequena contribuição no vasto campo constitutivo do pluralismo jurídico latino-americano, ao dar amplificação à voz ancestral reivindicativa e contestatória do Santuário Tapuya dos Pajés, que grita como quem exprime o impronunciável.

Não por acaso dedico os meus esforços de reflexão aos discursos cosmopolíticos emergidos da comunidade Tapuya/Fulni-Ô do Santuário dos Pajés, tornados públicos no contexto do movimento de resistência Santuário Não Se Move<sup>2</sup>.

Em primeiro lugar, esses discursos evidenciam a vinculação coletiva desta comunidade a uma reivindicação bem definida e, ainda assim, altamente simbólica, já que estão em causa as suas falas mais transgressoras, que têm como linha de argumentação pautas de luta por direitos humanos. Em segundo lugar, e a um nível mais amplo, ensejam o papel protagônico do Santuário Tapuya dos Pajés como sujeito coletivo vivo e dinâmico, política e juridicamente autodeterminado, posto que este não apenas “fala por sua própria boca”<sup>3</sup>, como também faz ecoar suas palavras andantes para além da comunidade, isto é, para serem ouvidas e sorvidas pela sociedade não-indígena e por suas instituições estatais.

Como assinala a sua expressão de ordem – “O Santuário não se move!” – este movimento em particular defende a garantia de permanência da comunidade indígena Tapuya/Fulni-Ô na parcela de cerrado que tem habitado desde 1957, com a conseqüente demarcação desta área como terra tradicional indígena. Por isto, considera que a construção do Setor Noroeste na mesma localidade é permeada por um histórico de irregularidades,

---

<sup>2</sup> O mote, grito, lema, bordão, ou máxima que consiste na frase-emblema “O Santuário não se move!” dá nome ao próprio movimento social organizado. Na sua forma escrita, também aparece referenciado nos textos com pequenas variações de estilo; ora sem o artigo, ora sem a pontuação exclamativa, ou ainda, na sua forma mais completa: “O Santuário *dos Pajés* não se move”. À vista disso, por uma questão de padronização, no decorrer desta dissertação preferi utilizar a sua forma mais recorrente – e mais reduzida – de denominação, qual seja, Santuário Não Se Move.

<sup>3</sup> Uma referência à expressão de Eduardo Galeano a respeito dos indígenas maia, no texto de orelha do livro “*A revolução invencível. Cartas e comunicados do subcomandante Marcos*” (FÉLICE; MUNOZ, 1998): “[...] Agora, quantas pessoas falam por essas bocas?”. E complementa: “São poucos [os zapatistas], mas têm muitos embaixadores espontâneos. Como ninguém os nomeou embaixadores, ninguém pode destituí-los. Como nada lhes é pago, ninguém pode contá-los. Nem comprá-los”. (GALEANO, 1998). Por certo, o mesmo pode ser dito sobre os embaixadores espontâneos indígenas da comunidade do Santuário Tapuya dos Pajés.

ilegalidades e imoralidades cometidas pelo Governo do Distrito Federal, Companhia Imobiliária de Brasília – TERRACAP e empreiteiras beneficiadas<sup>4</sup>.

A esta altura, é preciso registrar ainda que o Santuário Não Se Move se insere, com razão, na noção contemporânea de movimento social<sup>5</sup>, em conformidade com os novos referenciais de comunicabilidade. Nesta esteira, constrói sua própria identidade, estabelecendo, na prática cotidiana, uma rede associativa de dimensão **intercultural** e **plurivocal** que utiliza a profusão de novas tecnologias de comunicação, em especial, a internet, para ampliar seu espaço retórico e, por conseguinte, somar aliados, sejam eles sujeitos coletivos ou individuais.

Em todo o universo discursivo do Santuário Não Se Move, verifica-se uma forte dominância tópico-retórica e não legalística (SANTOS, 1988, p. 6-7), capaz de problematizar a esfera pública com vista a construção de novos projetos de vida e de sociedade. É assim, por exemplo, nas suas **ações de conscientização**, que compreendem as atividades de compartilhamento da cultura Tapuya e os eventos interculturais realizados (debates, palestras, reuniões, saraus, mostras de filmes, apresentações musicais, dias de cura, celebrações tribais, passeios ecológicos pelo cerrado, plantio de mudas), e nas suas **práticas políticas de resistência** (atos de protesto, vigílias contra invasões, agressões e desmatamentos ilegais, negociações em audiências públicas).

É justo salientar, no campo da produção teórica dos movimentos sociais, os dizeres de Gohn (2010) em relação à dicotomia existente, na atualidade, entre os movimentos de emancipação e transformação e os de controle social (meramente integratórios e conservadores). Em seu estudo, a autora categoriza os primeiros – aqueles voltados para a transformação da realidade – em 13 eixos temáticos (GOHN, 2011, p. 345) que constituem os campos sociopolíticos nos quais ocorrem os movimentos. Dentre eles, aponta os movimentos identitários e culturais de demandas na área dos direitos humanos, como, por exemplo, aqueles que lutam pela preservação e defesa das culturas locais e pelas diferenças étnicas, culturais, religiosas, de nacionalidades, etc.

Nesta conjuntura temática, estão as demandas seculares indígenas como a questão da terra, para viver seu modo de vida, e a defesa do patrimônio e cultura das etnias desses povos. Dessa forma, muitos povos indígenas com culturas diferenciadas em línguas, crenças, costumes

---

<sup>4</sup> Informação retirada da página inicial do site coletivo do Movimento Santuário Não Se Move. Disponível em: <<http://www.santuariaoaosemove.wordpress.com>>. Acesso em: jul. 2014.

<sup>5</sup> Sobre o que são os movimentos sociais e como estes atuam na contemporaneidade, nosso entendimento segue o referencial teórico e interpretativo postulado pela socióloga e educadora Maria da Glória Gohn, que os define como “ações coletivas de caráter sócio-político e cultural que viabilizam formas distintas de a população se organizar e expressar suas demandas” (GOHN, 2011, p. 335).

e em alguns casos, tradicionalmente conflitantes entre si, reúnem-se em torno da identidade de um “movimento social indígena” para poder reivindicar seus direitos.

No entanto, a textura cambiante do movimento Santuário Não Se Move, que é, simultaneamente, dialógica e antitética, diversifica suas categorias temáticas e seus repertórios de demandas. Por isso, expressa-se não somente no interior do movimento social indígena, mas sobretudo, toca zonas dos movimentos de defesa ao meio ambiente, de democratização do espaço urbano, de luta contra a especulação imobiliária, e demais lutas populares.

Isto significa dizer que, no atual cenário deste milênio, o espaço discursivo do Santuário Tapuya dos Pajés, no contexto do seu movimento de resistência, revela-se aberto e permeável, em uma fonte permanente de inovação. Por este motivo, parece menos focado em pressupostos ideológicos, como os movimentos sociais do passado, e mais atento aos vínculos de interação com as demais esferas da sociedade, referenciando-se em novos eixos de apoio. Este diálogo com novos atores e novos instrumentos de expressão, certamente, reflete a premissa básica dos movimentos sociais da atualidade, como espaços de aprendizagem de novos modelos organizativos e matrizes geradoras de saberes.

Assim entendido este movimento de resistência, pretendo verificar a hipótese levantada de que as falas indígenas a ele relacionadas sejam reveladoras, afinal, de um pluralismo subjacente e espontâneo envolvendo práticas jurídicas informais e não-oficiais emancipatórias, próprias dos povos originários dos Estados pluriétnicos e plurinacionais latino-americanos.

Mais especificamente, este trabalho vem a lume com o objetivo de compreender as instâncias discursivas nas quais se dão as condições práticas para que a autoafirmação étnica e normativa deste grupo indígena seja reconhecida no seio da sociedade dominante. Nesse sentido, é certo que a representação de sua luta nas mídias independentes, tanto a nível regional como nacional, através das comunidades virtuais e redes sociais, produzem um efeito catalizador decisivo no campo de negociação interétnica.

### *O Santuário Tapuya dos Pajés: breves considerações*

A ocupação da Terra Indígena Bananal, atualmente conhecida como Santuário Tapuya dos Pajés, foi provocada pela ação de um dos grandes projetos de desenvolvimento nacional, qual seja a construção da nova capital federal, Brasília, que se deu a partir de 1957, mesma data que marcou o início da presença Fulni-Ô/Tapuya no local. Os primeiros indígenas que ali chegaram oriundos da Aldeia Ipanema, do município de Águas Belas, Pernambuco,

abandonaram seu território de origem devido à perseguição e aos conflitos fundiários. Juntamente com milhares de nordestinos, conhecidos como **candangos**, eles “buscaram se estabelecer em uma região bastante promissora e atraente para a época, especialmente para indígenas vítimas de esbulho no Nordeste à procura de proteção por parte do Estado e melhores condições de vida” (OLIVEIRA; PEREIRA; BARRETO, 2011, p. 11).

Neste primeiro momento, desenvolviam atividades laborais nos canteiros de obra da nova cidade que se erguia, todavia, nos períodos de descanso, em uma área de matas do cerrado, onde havia um antigo cemitério indígena Timbira, começaram a praticar seus cultos, rezas e uso tradicional da terra, saciando a necessidade de manifestar sua identidade étnica e cultural (MAGALHÃES, 2009, p. 19). Por fim, seus descendentes acabaram por se estabelecer no local, situado nas imediações da então denominada Fazenda Bananal, tomando o mesmo como sagrado, vez que indiciava uma ocupação indígena pretérita, milenar e ancestral tapuya (índios do tronco linguístico Macro-Gê).

Atualmente mais conhecida para a exterioridade como Santuário Tapuya dos Pajés, a antiga Terra Indígena do Bananal, está localizada acima da Asa Norte no Plano Piloto de Brasília, próximo ao Parque Ecológico Burle Marx, na microbacia hidrográfica do Córrego do Bananal. Ali, naquele lugar aparentemente vazio, de existência fronteira, entre os monumentos colecionáveis da dinâmica urbana (CANCLINI, 1990, p. 281) e o templo sociocósmico do cerrado englobante - entre a assimilação e a expressão, a submissão ao código e a transgressão -, o Santuário Tapuya dos Pajés seguiu promovendo, desde então, a sua articulação em um corpo coletivo caracterizado pelo elemento híbrido, “em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão” (BHABHA, 1998, p. 19).

Segundo a conhecida ideia de “entre-lugar”, formulada pelo romancista brasileiro Silviano Santiago (1978, p. 16), o hibridismo cultural é a maior contribuição dos sujeitos latino-americanos que habitam a borda de uma realidade “intervalar”, pois provoca a destruição dos conceitos de **unidade** e de **pureza** da cultura ocidental, se deixando enriquecer por novas aquisições e metamorfoses.

Da mesma forma, resgatamos a expressão *in-between*, um dos conceitos-chaves da obra de Homi K. Bhabha, que fora traduzida para o português exatamente como “entre-lugar”, termo do qual derivam as noções de “entre-meio” e “entre-tempo” também referenciadas na sua escrita. Os “entre-lugares” fornecem, segundo o autor indiano, o terreno “para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade

e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade” (BHABHA, 1998, p. 20).

Neste diapasão, compreensões como estas nos remetem à trajetória histórica do Santuário Tapuya, marcada por fluxos migratórios de vínculos ancestrais que retomam a tradição desta região de abrigar e refugiar diversas etnias indígenas, com a criação de uma rede de comunicação entre os índios do Nordeste que permaneceu em sigilo por praticamente todo o Regime Militar (1964-1985), visto que “a política do governo era de desocupar todas as ocupações de pioneiros, consideradas invasões, devido ao preconceito e racismo institucionalizados contra os índios e sua cultura” (SOARES; TUPINAMBÁ, 2011, p. 1).

Segundo relatos dos indígenas do Santuário dos Pajés (PENHAVEL, 2013, p. 16), o primeiro contato informal da Funai com a comunidade ocorreu nos anos de 1980. Neste período, devido a expansão da fórmula urbanística, o projeto original de Brasília foi revisto, mediante um documento de intenções denominado “Brasília Revisitada” (1985-1986), assinado pelo urbanista e arquiteto Lucio Costa, autor do plano original. Este documento previa a construção de quatro novos bairros no Plano Piloto, pensados para suprir a demanda das classes populares e médias da capital, dentre eles, o Setor Noroeste, que se localizaria em uma porção de área coincidente à Terra Indígena Bananal.

E, assim, apesar de sua presença tradicional naquele solo, aos indígenas foi negada qualquer consulta ou participação nas decisões dos urbanistas e do governo a respeito da destinação da área, a qual foi formalmente registrada em nome da Companhia Imobiliária de Brasília - TERRACAP, empresa pública do Distrito Federal, em 1993, ao ser desmembrada do Município de Planaltina-Goiás e incorporada ao território do DF, por meio de desapropriação pelo poder público, que não realizou a consulta livre, prévia e informada à comunidade indígena. (OFÍCIO Nº 460/ 2000 – GAB/SEMARH).

Em sua monografia de especialização em desenvolvimento sustentável, Frederico Flávio Magalhães (2009), funcionário da FUNAI que conhece a comunidade do Santuário dos Pajés desde a primeira metade da década de 1980, afirma que o líder espiritual e político da comunidade, pajé Santxiê Tapuya – que veio a falecer em junho deste ano – encaminhou, naquela época, documento a FUNAI, formalizando, em 1996, o pedido de regularização do território do Santuário dos Pajés, nesta época denominada de Comunidade Indígena Bananal. Com isso, a FUNAI determinou o levantamento antropológico, realizado pelo antropólogo Ivson José Ferreira, com indicação demarcatória da área, utilizando dados geográficos relativos ao ano de 1971 (MAGALHÃES, 2009, p. 31).

Logo após o estudo autuado, enquanto o processo tramitava na burocracia do GDF, Magalhães (2009, p. 31) relata que a TERRACAP, ao deleite de seus interesses, tratava a comunidade indígena como invasora de terras públicas, apesar de ter conhecimento da existência do referido processo encaminhado àquela agência imobiliária do DF, que continha a consulta da FUNAI quanto à necessidade de regularização fundiária do território indígena. Este processo jamais foi devolvido pela TERRACAP, apesar das solicitações do órgão indigenista federal.

Aos poucos, o Setor Noroeste se tornava uma realidade iminente, com estudos promovidos (EIA/RIMA) para a ocupação urbana da área – em 1998 –, a elaboração do Plano de Ocupação da área de Expansão Noroeste – em 2000 –, e, finalmente, a apresentação de um novo EIA/RIMA – em 2004 –, que chegou a fazer uma breve menção à presença de uma comunidade indígena no setor em estudo, indicando a consulta da FUNAI para remoção dos índios, sem ao menos considerar a forma adequada para tratar da questão, determinada pela Constituição Federal de 1988, mediante estudo antropológico sobre a tradicionalidade da ocupação (MAGALHÃES, 2009, p.36).

Em 2006, a promessa de implementar o Setor Habitacional Noroeste, como o último bairro a ser construído dentro da área tombada de Brasília, foi, enfim, levada à cabo pelo governador José Roberto Arruda que, em 2007, propôs um projeto de lei complementar que orientava a revisão do plano diretor de Brasília (PDOT), e que em 2009 recebeu aprovação, alterando a destinação inicial da área prevista no plano de Lucio Costa (suprir demandas habitacionais da classe baixa e média), para dar espaço a um empreendimento que serviria à elite brasiliense.

Desde então, com a adoção de uma seletiva lógica de “fatos consumados”, o setor Noroeste, intitulado como ecovila e primeiro bairro verde e ecológico do país, ignora a racionalidade ambiental e o desenvolvimento humano e comunitário, com uma geografia de assimilação e agressividade que impõe um poder colonialista à única comunidade indígena autodemarcada do Distrito Federal.

Sem aguardar os trâmites legais do processo de demarcação, que tramita judicialmente, desde 2010, as projeções do bairro foram licitadas e as obras da primeira etapa do Noroeste já foram concluídas. A porção de terra ocupada pela comunidade indígena compreendia 50,91 hectares, na qual a FUNAI colocou marcos oficiais em estudo de campo realizado em 2003, segundo medições que levam em conta pontos de interesse histórico-cultural e arqueológico para o Santuário dos Pajés, incluindo áreas de reza e de plantas de espécies nativas e

introduzidas que possuem valor prático e/ou simbólico, enterros de pertences de pajés, um antigo cemitério Timbira ainda não estudado, além de sinais de sambaquis dos indígenas Bororo, o que comprova a ancestralidade do local.

No entanto, em 2011, as famílias das etnias Kariri-Xocó e Tuxá que também habitavam o Santuário dos Pajés aceitaram um acordo proposto pela TERRACAP para deixar a área e deslocarem-se para um terreno de 12 hectares, próximo ao setor Noroeste, que seria doado pela TERRACAP à União, que, por sua vez, repassaria à FUNAI. Com este acordo, assinado pela cacique Ivanice Pires Tononé, oito das nove famílias deixaram a área pretendida pelo Santuário dos Pajés. Sendo assim, a única família que defendeu incondicionalmente sua permanência na área é a de etnia Tapuya/Fulni-ô, família do líder indígena Santxiê, que resiste em um espaço reduzido, com apenas 4,1815 hectares protegidos e resguardados judicialmente (conforme última decisão proferida, em 02 de dezembro de 2011, no mandado de segurança referente ao AG 0051151-54.2011.4.01.0000/DF), espaço em que estão localizadas apenas as edificações da comunidade, não compreendendo a área de utilização tradicional, objeto do processo de demarcação em andamento.

Diante desta bifurcação, a identidade cultural do Santuário Tapuya dos Pajés, que em si já se achava dividida, agora se “fende” ainda mais. Neste caso, caminha por uma escolha lúcida e consciente de rearticulação e tradução, sob formas de estruturas diferentes. Em busca de um modelo produtor (e não representacional) de alteridade, os indígenas Tapuya/Fulni-Ô e demais parentes guerreiros, que fazem parte desta comunidade, revelam a possibilidade de expressão da própria experiência antropófaga; da qual fazem uso para assinalar sua diferença, marcar sua presença e desmitificar a imaginação criadora que, ao sabor dos fatos, extermina seus traços originais.

#### *Apontamentos teóricos e metodológicos*

De acordo com o entendimento de Joaquín Herrera Flores (2007, p. 27) “tudo é suscetível de ser refundado”. Com esta perspectiva, a dissertação que ora se apresenta pretende trazer uma investigação das estratégias e alianças cotidianamente construídas pelo Santuário Tapuya dos Pajés para a produção de uma resistência sincrética, refundada em uma concepção que compreende dimensões de participação e contra-hegemonia.

Vale destacar que esta subjetividade indígena coletiva aponta para novas formas de constituição social e cultural do sentimento de pertencimento e habitação em meio à

cosmografia urbana<sup>6</sup>, o que parece provocar o desenvolvimento de novos artifícios políticos para defender suas demandas e direitos.

A partir do conceito de cosmografia podemos retirar algumas importantes compreensões para este estudo, posto que sua perspectiva possibilita analisar o disputado processo de estabelecimento de territórios humanos por meio de um olhar etnográfico-histórico, de conteúdo cultural específico, com referências geográficas e histórico-temporais (OLIVEIRA, 2010, p. 64).

Desta forma, é imprescindível afastar a ideia de territórios estáticos, já que para a cosmografia, território é prática viva, um produto histórico de processos fluidos, sociais e políticos, com vínculos afetivos construídos, mantidos e guardados na memória coletiva.

Com este pano de fundo, a cosmografia urbana de Brasília proporcionou, ao longo dos anos, certas qualidades ao espaço que antes não existiam. A sua conjuntura hegemônica que levou à atual construção do Bairro Noroeste naquela parte da Capital Federal, demonstra que o Santuário Tapuya dos Pajés, como um grupo social em particular e ator coletivo, foi invariavelmente alocado em uma cosmografia sobreposta (e imposta) diversa da sua, que pretende cobrir de concreto a sua terra, extinguindo a sua territorialidade coletiva.

Frederico C. B. de Oliveira (2010), ao retomar as ideias de Franz Boas, enfatiza que a terra e seus habitantes estabelecem mútuas influências. Entretanto, na cosmografia indígena, essas influências ultrapassam a definição de território somente como base física, provocando uma relação com suas percepções espirituais e cosmológicas. O que fica patente é que a luta empreendida pelo Santuário dos Pajés é uma luta para construir uma realidade em que seja possível a refundação de suas bases de significação, para fazer valer sua própria cosmografia que garanta seus direitos específicos em um cenário de conflito.

Marcada pela complexidade, a ação social deste sujeito não se reduz à mera reivindicação da demarcação de sua terra indígena. Por meio do estudo das tramas discursivas de seus “discursos-ação” (GALLOIS, 2000, p. 214), é possível desvendar as múltiplas facetas de uma busca pela alteridade, pelo movimento de inclusão e pelo respeito e reconhecimento da pluralidade de mundos, que induzam a abertura da legitimidade dos sujeitos para redefinir seus próprios direitos e necessidades, tal como aponta a teoria do pluralismo jurídico de bases latino-americanas.

---

<sup>6</sup> Cosmografia pode ser entendida como uma conjuntura entre *cosmologia* e *geografia*, em que as visões culturais do mundo (cosmos) são inscritas (grafia) em áreas geográficas. O conceito de cosmografia é diferente daquela noção mais geral, uma vez que está ligado a localizações geográficas específicas com características biofísicas específicas (LITTLE, 1997, p. 3).

Segundo esta espécie insurgente de pluralismo jurídico, também chamado por seu autor de referência, Antonio Carlos Wolkmer (2001), de ‘pluralismo jurídico comunitário-participativo’, a produção normativa é conquistada e reconquistada pelos sujeitos sociais excluídos e seus processos de luta. Por esta senda, o direito carrega o *status* de ferramenta capaz de romper com o *continuum* da história e “relativizar tudo aquilo que, no lugar de onde partimos, se entende universalmente como dogma e pauta indiscutível” (FLORES, 2005).

Com base neste entendimento, delimitamos como limiar teórico-metodológico do presente estudo, os instrumentos e categorias conceituais trazidos pela perspectiva interdisciplinar e paradigmática do pluralismo jurídico latino-americano, referenciada em Antonio Carlos Wolkmer (2001; 2004; 2010), partindo do argumento descolonial das construções teóricas de Boaventura de Sousa Santos (2003a; 2003b; 2007) e de David Sánchez Rubio (1999; 2010) acerca de direitos humanos, libertação e emancipação.

Desta forma, vislumbramos alcançar elementos críticos e dialógicos (FREIRE, 2009) para compreender o peculiar espaço cosmopolítico de luta do Santuário Tapuya dos Pajés, buscando atribuir, à sua lógica emancipatória, a pertinência de sua autoposição como sujeito coletivo de direitos, mediante a criação ativa desses mesmos direitos, expressados em sua retórica de resistência, que perpassa pelo movimento Santuário Não Se Move.

Através dele, lidamos com os significados, os saberes e a memória sagrada do Santuário dos Pajés, a base simbólica com a qual conduzem sua luta por reconhecimento de direitos, defendem seus modos de vida, constroem suas alianças e transitam por temporalidades históricas diferentes, afirmando sua espacialidade no ambiente urbano.

### *Apresentação dos capítulos*

Neste momento, apresentamos o caminho pelo qual optamos para levar a cabo esta pesquisa. Assim, o primeiro capítulo estabelece alguns ensaios de uma criatividade discursiva, de dimensão cosmopolítica, como importante instrumento estratégico de reivindicação da comunidade indígena Santuário Tapuya dos Pajés. Para isso, propomos um deslinde poético do assunto que desliga-se, momentaneamente, de quaisquer aderências racionalizadas pela tarefa acadêmica, para que possamos revelar os fluxos e refluxos que perpassam entre a simbolização xamânica e cosmológica do “sagrado” e a retórica discursiva de resistência, como uma alternativa pluralista aos discursos jurídicos dominantes dos direitos humanos.

Partimos da hipótese de que a poética seja, afinal, uma maneira ou um ângulo estratégico pelo qual o pensamento sagrado pode ser investigado, já que este é a base essencial dos processos de construção política do Santuário Tapuya dos Pajés. Através desta poética, a sua *praxis* discursiva, especificamente dirigida à sociedade dominante, objetiva um efeito reivindicativo de resistência e emancipação de sua especificidade social, étnica e cultural.

Na tentativa de tornar esta significação mais identificável com o real, escolhemos aventar a sacralidade do modo de ser e de habitar indígena, em geral, a partir da sua metaforicidade e visualidade alegórica da qual fazem uso as “belas falas”<sup>7</sup> dos pajés. Para esta tarefa, tomamos por base a prosa bastante poetizada do autor indígena Kaka Werá Jecupé (2002), um difusor da memória sagrada da cultural ancestral dos sábios pajés tapuya e tupi-guarani.

Aos desdobramentos que estas falas sagradas produzem no campo político, pela retórica de resistência deste grupo indígena, colacionamos a expressão de um direito vivo e constantemente ressignificado pelos povos indígenas, que aproximamos ao sentido artístico do “*habeas asas*”, na expressão do romancista Arthur Martins Cecim (2011). Este “direito”, em clara alusão (e contraposição) ao instituto jurídico do “*habeas corpus*” para proteção da liberdade física e corpórea dos sujeitos individuais, opera com o objetivo de aproximar a humanidade do humano, ao resgatar a proteção da liberdade metafísica dos sujeitos coletivos de direito, que passa ao largo da autorepresentação do Santuário Tapuya dos Pajés.

O segundo capítulo diz respeito à feição teórica da pesquisa, e carrega consigo um esboço do pacote epistêmico de posturas críticas provenientes de estudos culturais, subalternos e descoloniais<sup>8</sup>, que realizam “extensões ao contrário” (BALDI, 2013, p. 19), trazendo os movimentos sociais e seus pensadores para dentro da universidade, para repensar as metodologias das estruturas acadêmico-disciplinares.

Tendo isto como ponto de referência, seguimos versando esta segunda parte, na tentativa de edificação de uma ágora de referenciais teórico-metodológicos interdisciplinares, que entendemos ser hábil a oferecer um lugar viável e vivível, na alegoria do pensamento, para interpretar, em momento ulterior, as porções apreensíveis da retórica de resistência do Santuário Tapuya dos Pajés, aventadas e descritas no capítulo seguinte.

---

<sup>7</sup> Assim os índios guaranis denominam as falas sagradas dos pajés. (JECUPÉ, 2002, p. 9).

<sup>8</sup> Nos estudos descoloniais, alguns pensadores começaram a questionar as metodologias que consideravam o método como universal, abstrato, neutro e “científico”, como se este não tivesse conotações sexistas, racistas e eurocêntricas. Linda Tuhiwai Smith, uma professora maori de educação indígena, trabalhou algumas dessas questões num livro pouco conhecido no país, chamado *Decolonizing methodologies* (1999).

Nele, abordamos a importância de desenraizar universalismos epistêmicos, descolonizar o saber, relativizar o ideal de “verdade” e reinventar a produção do conhecimento. Esta seria a chave para a abertura material de direitos humanos, que tratamos de problematizar logo depois, com pressupostos acerca dos processos de emancipação e libertação que, ao contrário da assimilação e do reformismo, tem como imperativo a elevação do humano a novos pedestais de dignidade.

Nos instantes seguintes, deslocamos a crítica ao conceito de direito posto, despertando nossa atenção para o pluralismo jurídico latino-americano e seus critérios de diferenciação como um movimento de reapropriação da norma, ativo e criador, que transfigura os elementos feitos e imutáveis da imaginação jurídica, em prol da alteridade, esta “oscilante e múltipla forma de ser” (SPIVAK, 1994, p. 188).

Finalmente, passamos ao terceiro capítulo no qual, dentro dos limites da dissertação, apresentamos o material discursivo que foi coletado no decorrer do último ano por meio de sites e mídias sociais da internet, na forma de falas selecionadas dos sujeitos indígenas, no contexto do movimento Santuário Não Se Move, dentre o período que compreende o início de sua criação como “grito” de desobediência, em meados de 2008, até os dias atuais. O critério temático de sua seleção privilegiou somente os discursos proferidos que relacionam a poética do sagrado à alguma maneira de pensar a prática da resistência.

A partir desta exposição, apresentamos uma análise dialógica dos discursos transcritos e transpostos em trechos para este texto, no intuito de perquirir a respeito de seu espaço de negociação. A intenção, aqui, não poderia ser outra senão a de interpretar esses “discursos-ação”, a partir do olhar teórico do pluralismo jurídico latino-americano, já que aqueles primeiros operam como estratégias de subjetivação ligadas à resistência, às solidariedades espoliadas e às lutas indígenas, que, a seu turno, fundamentam a existência deste último.

Ademais, sabemos que esta dimensão etnopolítica e multicultural resulta decisiva para que os sujeitos reivindicantes do Santuário Tapuya dos Pajés se reapropriem deste espaço de “intervalo” discursivo do centro hegemônico, com práticas de representações próprias, ainda que influenciadas por uma linguagem externa, relacionada à sua história específica de contato com a sociedade envolvente.

Ao final, esperamos oferecer alguma contribuição para o deslinde destas maneiras híbridas e sincréticas de pensar e fazer resistência (CERTEAU, 1994), que também desvelam

maneiras de habitar, sacralizar e refundar o *ethos*<sup>9</sup> (BOURDIEU, 1983) próprio dos indígenas do Santuário dos Pajés, que são, ao mesmo tempo, memória e palimpsesto, aprendizagem e reação.

E, como desdobramento, quiçá, pudéssemos aclarar o elemento nodal que une a fonte interpretativa do pluralismo jurídico latino-americano às peculiaridades da experiência do Santuário Tapuya dos Pajés, ainda que não tenhamos aprofundado a relação entre ambos.

Em verdade, a dissertação que apresentamos a seguir, não busca favorecer somente a presunções de razão científica, mas procura servir, de um lado, como nossa lente, mediante a qual fixamos nossos olhares para a leitura do real e; de outro, como nossa tela, pincelada como constituição de um lugar próprio para realizarmos a arte da fluida e contínua interpretação renovada, na medida em que desenhemos os contornos estéticos da retórica de resistência do Santuário Tapuya dos Pajés sobre a mistura de cores das nuances teóricas esposadas. Afinal de contas, segundo Augusto Boal (2009), a arte nunca é ciência, porém, a ciência pode ser arte, quando nela intervém o pensamento sensível.

---

<sup>9</sup> *Habitus, ethos e praxis* são categorias sociológicas trabalhadas por Pierre Bourdieu, dentre outros pensadores. O *ethos* trata-se de um sistema de disposições, produto de interiorização de princípios práticos, através do qual um grupo social organiza os modelos inconscientes que irão ser os pressupostos culturais em estado de potência, e se manifestarão concretamente em suas interpretações, de forma sistemática. O *ethos* opõe-se à ética que é constituída por um sistema coerente de princípios explicativos (KAKU, 2006, p. 139).

# 1 ENTRE A POÉTICA DO SAGRADO E A RETÓRICA DA RESISTÊNCIA: ENSAIOS DE UM DISCURSO COSMOPOLÍTICO

*A expressão reta não sonha. [...] É preciso desformar o mundo: Tirar da natureza suas naturalidades.*  
Manoel de Barros  
(*Livro sobre nada, 1996*).

Em meio à naturalidade planejada dos espaços públicos vazios e às ausências deliberadas do Plano Piloto, a experiência atual do Santuário Tapuya dos Pajés repercute como um eco uníssono que ressoa pelas margens da cidade e aproveita suas formas geométricas ideais e traçados urbanísticos modernos para reverberar uma voz nativa e ancestral, há cinco séculos silenciada.

De acordo com o poeta Manoel de Barros em poema cujos versos epigrafam este capítulo, é preciso “puxar o alarme do silêncio” e, como um artista, desformar o mundo ao “trazer para a voz um formato de pássaro” (BARROS, 1996, p. 75). Assim sendo, desde o aspecto sapiencial, de orientações simbólicas, ao aspecto vivencial, de performances práticas, é possível identificar no Santuário dos Pajés eixos de significação que remetem a essa lição<sup>10</sup>.

Vista do ar, Brasília foi feita de modo a assemelhar-se a um avião a jato. Mas é vista do nível do chão, na transversalidade do olhar, que miramos o “formato de pássaro” na única porção de terra habitada por uma comunidade indígena da capital: ao desenvolver uma simbolização política complexa e original que se pluraliza nos ideais de libertação e emancipação, este grupo desconstrói os modelos brancos de indianidade, afirmando sua dignidade Outra.

E como na alegoria sonora, o Santuário dos Pajés traz consigo a voz fronteira e liminar que habita, ao mesmo tempo, o secular, o moderno e o profano – representados na figura do avião de Brasília – bem como o sagrado, o tradicional e o imanente – revelados pelo lirismo e maviosidade do pássaro de que faz referência o metapoema<sup>11</sup> de Manoel de Barros.

Antes, no entanto, de levar a cabo o propósito desta imanência alegórica em nosso fluido inicial de ideias, devemos, primeiramente, postular a sua devida necessidade e pertinência para o presente texto.

<sup>10</sup> “As Lições de R.Q” é o título deste poema de Manoel de Barros, escrito em homenagem a Rômulo Quiroga, pintor boliviano.

<sup>11</sup> O termo metapoesia refere-se à uma situação de metalinguagem, em que a linguagem faz menção a si própria. Assim, metapoesia é a poesia sobre o próprio fazer poético.

## 1.1 O COMEÇO DE UM MUNDO: CAPTURA POÉTICA DE UM COSMOS

Desde muito antes de a filosofia existir como reflexão explícita, os homens já vinham se interrogando sobre questões acerca do que é o ser e do que é a realidade. Segundo Cornelius Castoriadis (2002, p. 398), este modo inconscientemente filosófico do ser humano é, na verdade, um modo poético, que fornece no imaginário as respostas a estas questões.

Quiçá, seja por esse motivo que os homens permaneçam significando e ressignificando a realidade, produzindo novos infinitos de possíveis, em plena recusa ao estabelecido e ao hegemônico. Daí trazer à luz o clarividente questionamento de Castoriadis sobre o tema:

Porque não poderíamos começar postulando um sonho, um poema, uma sinfonia como instâncias paradigmáticas da plenitude do Ser, e considerar o mundo físico como um modo deficiente do ser – em vez de ver as coisas de maneira inversa, em vez de ver, no modo imaginário (isto é humano) de existência, um modo de ser deficiente ou secundário? (CASTORIADIS, 2002, p. 236).

Assim, para a epistemologia moderna, as instâncias poéticas (artísticas) e imaginárias de autocriação da experiência humana não são passíveis de submissão à racionalidade instrumental, porque, quando comparadas ao mundo físico, aparentam ser deficientes ou secundárias. No entanto, este autor contraria este entendimento, afirmando que tais instâncias devem pertencer ao lugar do real, pois representam um espaço de produção de novos processos de compreensão do mundo e do ser.

Na mesma toada, obtempera Roberto Lyra Filho que, em seus trabalhos de filosofia e sociologia jurídicas, não deixa calar a lição poética, inseparável companheira da prática política. A partir dela, vê o autor a possibilidade de abrir clareiras para o pensamento crítico e sensível:

Nem se estranhe a invasão poética num discurso jurídico e político – o poeta é, etimologicamente, o criador, o que faz, não o que devaneia; apenas faz com vista à superação das obstruções emergentes que os ‘realistas’ cortejam, isto é, representa o inconformismo, perante os ‘realistas’, e obedece à ‘utopia’ (LYRA FILHO, 1982, p. 27).

Por esse motivo, antes de mais nada, é preciso elucidar aquilo que compreendemos por *poética* e, conseqüentemente, situar a figura do “poeta” em face aos “realistas”, na esteira do pensamento de Roberto Lyra Filho.

A palavra “poética” pode ser entendida de muitas maneiras. Inicialmente, e de forma mais alargada o possível, vislumbramos este vocábulo na sua forma gramatical substantiva

feminina, passível de flexão no plural: *poéticas*. Isto porque, assim como leciona Augusto Boal (1991), não há que se falar em uma única poética existente, mas poéticas, pois cada uma diz respeito a uma sociabilidade. Daí a reflexão de que toda poética é política, porque “políticas são todas as atividades do homem” (BOAL, 1991, p. 2). Seguindo este raciocínio, o próprio comportamento que pretende separar a poética da política, conduzindo-nos ao erro, é, em si, uma atitude política.

Deste modo, poética é, acima de tudo, uma arma eficiente, diz este autor. Pode ser utilizada como instrumento de dominação, mas pode, igualmente, servir para a liberação, como é o caso da *Poética do Oprimido*, ideário trazido por Boal (1991), que consiste no teatro posto a serviço dos oprimidos, como linguagem apta a ser utilizada pelo povo que, na figura de “espectador”, tenha ou não estas atitudes artísticas, pode assumir o papel de “ator protagonista”, preparando-se para a ação real de transformar a sociedade, sem delegar poderes ao “personagem” para que atue nem para que pense em seu lugar (BOAL, 1991, p. 126).

A partir desta breve anotação sobre esta concepção de Boal, já podemos vislumbrar os contornos de uma *poética*, pela forma como a concebemos. A *Poética do Oprimido* é, assim, nosso molde norteador para a construção do que escolhemos chamar de “poética do sagrado”. No entanto, se Boal parte do teatro, a presente pesquisa parte da retórica como local de compreensão, seja ela falada ou escrita, inserida no que este teórico denomina de “linguagem idioma”, que utiliza as **palavras** como léxico ou vocabulário de constatação da realidade (BOAL, 1991, p. 171).

Cabe salientar, no entanto, que a linguagem presente nos discursos a serem analisados nem sempre apresenta-se no seu sentido estagnado, segundo o qual, “cada palavra utilizada possui uma **denotação**<sup>12</sup> que é a mesma para todos” (BOAL, 1991, p. 147, grifo nosso).

Longe disso, a retórica que pretendemos passar em revista possui uma denotação coletiva diversa à das velhas palavras do discurso dominante; é uma denotação culturalmente orientada para o transcendente, que não vê distinção entre seu sentido literal e conotativo. Trata-se de uma linguagem para designar o sagrado indígena; que é, dessarte, uma linguagem metafísica e, fundamentalmente, poética, que articula o desvelamento e o velamento de sentidos, renovando e revolucionando o que se diz e como se diz.

---

<sup>12</sup> A denotação é o sentido original, literal e impessoal da palavra, sem considerar o seu contexto, tal como aparece no dicionário. Já a conotação é o sentido figurado da palavra, que pode apresentar diferentes significados, dependendo do contexto em que aparece e da interpretação que se confere. Conforme Boal, para cada um de nós, a linguagem apresenta um sentido conotativo diferente. Já o sentido denotativo é o mesmo para todos. (BOAL, 1991, p. 147).

Há, portanto, duas principais acepções de “poética” que percorrem e permeiam nosso estudo. A primeira, como substantivo feminino, de sentido mais amplo, pano de fundo desta dissertação, que, a exemplo da *Poética do Oprimido* de Augusto Boal, entendemos significar esta força simbólica de permanência criadora que trabalha na construção do real e, mais que isso, na sua transformação, como atitude inevitavelmente política (BOAL, 1991, p. 41), naquilo que Marx, em uma das suas *Teses sobre Feuerbach* deixa bem claro, quando diz: “Os filósofos só interpretaram o mundo diferente. O que importa é transformá-lo” (MARX; ENGELS, 2007, p. 535).

A segunda, como expressão adjetiva, diz respeito à uma “luta semântica” pelas palavras (BOAL, 2009), que entendemos transparecer uma espécie de arte, não no seu sentido tradicional de “obra de arte” (como produto artístico), mas no sentido de um conhecer não científico, presente em todos os seus níveis e modalidades, bem como em todos os tipos de cultura, não sendo um recurso exclusivo da literatura, mas que, assim como ela, representa qualquer manifestação “que tem a possibilidade de comover, que consegue convulsionar a sensibilidade permitindo ao leitor enxergar sua própria existência e seu vínculo com o mundo” (WARAT, 1988).

Enquanto uma poética – como forma de produção da vida – aproxima-se de um conjunto simbólico de orientações coletivas, voltadas para a emancipação ou para a dominação; a dotação poética, como sendo a capacidade de interpretação da vida de maneira sensível, está presente em cada um de nós, como artistas/poetas que somos todos.

Assim, temos que o sentir poético é um dever cotidiano dos homens de intervir na realidade denotativa estabelecida e dominante das palavras e, conseqüentemente, propor novos mundos de sentido, quando, sobre determinado assunto, a ciência não tem resposta precisa ou saber inquestionável. A partir daí, abre-se o caminho para interpretações poéticas. É como conclui Augusto Boal: “temos o dever da poesia e os direitos da imaginação. Sabemos sem saber, e provamos sem provas – apenas razão, simbólica e sensível” (BOAL, 2009, p. 114).

Desse modo, acreditamos que o pensar poético, desde o mais erudito ao mais popular, está presente não apenas na produção literária, em prosa ou em verso (poema), ficcional ou não, de gênero lírico, dramático ou épico, mas também e, principalmente, nas oratórias cotidianas, meramente verbalizadas ou registradas pela escrita (na forma de literaturas), desde folclores e mitos a motes e chistes, podendo aparecer, como exemplifica o professor Antonio Candido (2004), em anedotas, causos, histórias em quadrinho, noticiários policiais, canções populares, modas de viola, sambas carnavalescos, enfim, em qualquer expressividade na qual o homem,

do analfabeto ou mais letrado, “pode vivenciar a experiência de um mundo de liberdade, além da necessidade” (LEMINSKI, 2011, p. 87).

Nesta senda, o pensar poético faz surgir novos objetos no mundo; objetos que signifiquem a capacidade da gente de produzir mundos novos. Ademais, amplia nosso repertório, com formas novas, aptas a expressar novos conteúdos (SBIZERA, 2013, p. 158).

No que concerne à pesquisa acadêmica, a verve poética não apenas torna o pesquisador mais apto a lidar com sua própria realidade – que envolve a deficitária e inexata operação da ‘tradução’<sup>13</sup> –, como, mais que isso, instiga um senso de alteridade e sensibilidade fundamental para o despertar de uma visão crítica liberadora e renovadora, capaz de recriar e, como sugere Manoel de Barros, “*transver* o mundo” que o cerca.

Além disso, devemos estar cientes que as relações sociais no mundo pluricultural e interétnico – feitas de incertezas e incessantes transformações – estão sempre permeadas pelo apelo poético, na medida em que, no gênero poético, assim como nos inúmeros outros gêneros que existem em uma cultura, “já há todo um universo de comentários sobre a vida, o mundo, tempo, espaço, estática e movimento que transcendem de muito qualquer tentativa de retalhar em fatias a experiência vivida” (RAMOS, 1990, p.141).

Em outras palavras, a proposta poética favorece o pensar holístico, aspecto significativo da cosmovisão indígena que nos comprometemos a deslindar. Segundo a lição de Alcida Rita Ramos (1990), este pensar não separa esferas da vida, sejam elas mitos, história, política ou o que for. A autora expõe que este universo holístico, indiferenciado e semanticamente amalgamado, é um mundo conceitual radicalmente diferente do nosso e, por isto, afirma:

O modo indígena de pensar, naquilo em que nos é possível captá-lo, revelado no que nós, não eles, chamamos de mitos, narrativas, etc., desafia os hábitos de compartimentalização que a antropologia herdou juntamente com as premissas do racionalismo e do empiricismo da ciência ocidental (RAMOS, 1990, p. 141).

Por conseguinte, esses modos holísticos de consciência não se encontram apenas em gêneros narrativos e míticos; aparecem também nos gêneros poéticos e rituais que estão, por sua vez, estreitamente relacionados aos discursos mais prosaicos, como a oratória política (HILL, 2002, p. 347). Em verdade, a passagem de um gênero a outro, no campo simbólico da consciência social indígena, ocorre sem se transpor fronteiras definidas, simplesmente porque estas não existem (RAMOS, 1990, p.140).

---

<sup>13</sup> Na presente dissertação, mister é o reconhecimento de nosso arriscado papel de tradutores, impondo nossos próprios termos e interpretações no desvelamento de camadas de significado acerca de um contexto real, original.

No entanto, a racionalização da nossa retórica disciplinar fragmenta esta realidade em partes, na necessidade de organizá-la em categorias familiares, as quais correm o risco de permanecerem fixadas em compartimentos rígidos, rapidamente exauridos por nossa lógica analítica.

Desta maneira, a linguagem poética, em sua função cognitiva e interdisciplinar, realiza a desconstrução do que já está dado e estabelecido pela razão dominante e nos leva a abrir o pensado para o por pensar. É o que afirma Herbert Marcuse, em sua obra mais célebre *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional* (1982), quando destaca o compromisso inevitável da linguagem poética para a grande tarefa do pensamento:

[...] Assim, a linguagem poética fala do que é deste mundo, do que é visível, tangível, audível no homem e na natureza – e do que não é visto, tocado, ouvido. Criando e movendo-se num meio que apresenta o ausente, a linguagem poética é uma linguagem de cognição – mas uma linguagem que subverte o positivo (MARCUSE, 1982, p.78).

Mais adiante, o autor acrescenta: “nomear as ‘coisas que são ausentes’ é quebrar o encanto das coisas que não o são; mais ainda, é a invasão da ordem das coisas estabelecidas por outra diferente – *le commencement d’un monde*<sup>14</sup>” (MARCUSE, 1982, p. 79). Daí dizermos que, através dos conteúdos transcendentais da linguagem prosaica, a linguagem poética expressa esta outra ordem que confere o ser e o sentido daquilo que, ainda que destituído de si, assedia o universo estabelecido da palavra, tornando possível uma outra orientação: o começo de um outro mundo.

Por tudo isso, apostamos na abordagem poética como o nosso ponto de partida para, só então, seguirmos rumo às paragens teóricas, de abertura pluralista. Veremos que, neste caso, a tessitura poética auxilia-nos a problematizar os processos de construção político-simbólica do grupo indígena Santuário dos Pajés dentro de seu contexto intercultural definido; não porque ela estabeleça, aqui, relação entre o real e o simbólico, nem pela significação própria do sensível que esta possa oferecer, mas porque se propõe, ela própria, a subverter a estrutura preestabelecida do significado, rejeitando sua regra unificadora e oferecendo novas estratégias de “tradução” ou re-semantização.

Liberados de quaisquer pretensões de imponência, esperamos que, com todas as limitações presentes, a proposta poética inicialmente elegida seja considerada pelo provável

---

<sup>14</sup> Tradução livre: “o começo de um mundo”.

leitor, ao menos, como uma possibilidade de encontro e diálogo, para além do distanciamento estéril das ortodoxias epistemológicas. Vamos a ela.

## 1.2. METÁFORAS RITUAIS DA “AVE-ALMA”: EM BUSCA DE UMA POÉTICA DO SAGRADO DESDE A BELA LINGUAGEM DOS PAJÉS

Este tópico é dedicado à compreensão de elaborações simbólicas de uma situação existencial específica, um modo sacralizado de ser e ver o mundo, próprio das cosmologias indígenas. Para isso, a análise que agora apresentamos diz respeito à uma “poética do sagrado”, traçada a partir do recurso figurativo do “pássaro”, com o qual flertamos desde o início.

Assim, os versos de Manoel de Barros encontram a escrita do indígena Kaka Werá Jecupé, em seu romance *Oré Awé Rooiru’a Ma - Todas as vezes que dissemos adeus* (2002), nosso principal referencial poético para desenvolver o tema do sagrado.

Obviamente, há muitas razões para isso e a primeira delas, podemos dizer que refere-se à origem étnica de Kaka Werá Jecupé e à sua trajetória política. Terapeuta da linguagem dos pajés, escritor e conferencista, Kaka é filho de pais tapuya, mesma ancestralidade sentida pelo Santuário dos Pajés. Nasceu, contudo, na aldeia guarani Morro da Saudade, na periferia sul de São Paulo, e assim como os indígenas nascidos e crescidos no Santuário dos Pajés, aprendeu a língua e cultura de pedra e aço da chamada metrópole, motivo para que mergulhasse ainda mais em suas raízes indígenas.

Foi iniciado por seu padrinho guarani “Tiramãe Tujá, o antigo” (2002, p. 19), um pajé centenário, que o apresentou às falas sagradas da sua cultura. Desde então, Kaká trabalha com o aprendizado transmitido por ensinamentos de grandes pajés, no sentido de fortalecer o espírito cultural e ancestral indígena, tendo se tornado um especialista em difusão de valores sagrados, através dos seus livros, e da medicina indígena, ensinando a cura através das ervas medicinais. Como professor de cultura de paz e valores humanos, Kaká se autodenomina um “guerreiro sem armas” ou, como prefere, um txucarramãe<sup>15</sup>; e como pajé, sinaliza aquele que emite “a bela linguagem”, não no sentido da retórica, mas no sentido de “falar com o coração”, unindo linguagem e ser em uma só coisa (ASSUNÇÃO, 1999).

É desnecessário dizer que o papel ativo de Werá Jecupé no palco interétnico, como ator protagonista em sua própria dramaturgia, – aos moldes do Teatro do Oprimido, de Augusto

---

<sup>15</sup> No texto “Eu sou Kaka Werá Jecupé”, extraído de sua obra *A terra dos mil povos* (1998), o autor esclarece que apenas apresenta-se como Txucarramãe pelo fato de se considerar um “guerreiro sem armas”. Nada tem a ver, porém, com os Txucarramãe presentes hoje no Alto Xingu, que são da família kayapó (JECUPÉ, 1998, p. 12).

Boal (1991), – dá-nos acesso a um rico universo de significados, não somente acerca da ciência espiritual da mata, mas, também, diz-nos bastante sobre a sua atividade política, o que, a seu turno, assemelha-se ao histórico de resgate e valorização da cosmologia indígena acumulado pela comunidade tapuya do Santuário dos Pajés.

De fato, a multivocalidade da situação étnica, histórica, política e cosmológica deste autor indígena acabou por se tornar o primeiro motivo de nossa cuidadosa atenção. Já a segunda razão é de ordem epistêmica, por sua forma de reorientação de paradigmas. Nesse sentido, a prosa poética de Werá Jecupé liberta-se das condições rígidas dos signos linguísticos brancos, ao utilizar-se dos mesmos para, então, escrever sua literatura segundo seus próprios paradigmas, cunhando o que, para nós, não-índios, parecem tratar, tão somente, de belas elaborações metafóricas e metonímicas do real, mas que, para o autor indígena, trata de seu próprio espírito, não representado, mas presentificado<sup>16</sup> ali naquelas “almas-palavras” traçadas no papel.

É o que deixa patente o narrador/autor desta obra, de cariz autobiográfico, quando logo no início de sua apresentação enuncia:

Ofereço a sabedoria milenar da tribo, embora ela não esteja toda aqui, como troca do conhecimento que de vós recebi. **Comi de vosso cérebro; agora, como manda a tradição, ofereço o meu espírito. Esse mesmo que navega no silêncio das palavras, pois ele comporta essa sabedoria que não é minha. É nossa.** E aqui deve ser repartida, trocada. Assim diz a lei dos povos da floresta (JECUPÉ, 2002, p. 17, grifo nosso).

E, se o conhecimento é uma forma de poder, como diz-nos Ramos (1990, p. 129), metamorfosear o conhecimento xamânico, veiculado pela oralidade, em conhecimento textual, passa a ser, para os índios, um forte instrumento na luta indígena contra o poder hegemônico do pensamento ocidental.

Ancorados nestas razões, exploraremos, enfim, a pintura poética do sagrado na obra de Werá Jecupé, tingida na imagem “alada” da existência, pelo que o autor denomina de “voo” do espírito. Destarte, como bem escreve o autor, a “grande Vida” é composta, fundamentalmente, por “música, dança e voo”, a começar:

Quando Pai e Mãe abraçam o abraço de criar. Quando dois viram um. No abraço do “fogo-amor”, recomeça a magia do desdobrar da semente: **vira**

---

<sup>16</sup> O verbo presentificar é utilizado por Nádia Farage (2002) em seu artigo sobre as práticas retóricas dos Wapishana, para quem “a encantação é literalmente manifestação da alma/palavra e assim sendo, não representa, mas presentifica” (FARAGE, 2002, p. 523). Neste contexto, presentificar provém de uma equação em que o enunciado torna presente o enunciador, isto é, manifesta sua presença, fazendo coincidir o tempo da enunciação ao tempo do enunciado; ao passo que representar não chega a tanto, apenas simboliza, reproduz a figura do enunciador.

**música, vira dança, vira voo e passa a caminhar pelo chão da vida terrena** (JECUPÉ, 2002, p. 21, grifo nosso).

Eis, então, segundo a vivência indígena que se faz escrita, “o voo” como parte da essência entonada do ser indígena, fonte e fim de sua força; a experiência sagrada da “ave-alma” no Mundo (2002, p. 39). Assim, “o voo” do espírito irrompe liberto e se desdobra em continuação da grande Vida. Nas palavras do autor é, ao mesmo tempo, “a dança” que instaura e potencializa a existência e “a música” que nomeia a alma. É qualquer coisa que, após lances e relances de asas, encontra a própria identidade, desdobrando-se encarnada em “vida-imagem” (JECUPÉ, 2002, p. 22).

Mais adiante, a narrativa de Kaká Werá recria, no capítulo chamado “O ato da dança”, alguns cantos sagrados entoados nas danças de seus parentes indígenas. Um trecho do canto nhandeva durante o jerokey guarani<sup>17</sup> diz: “[...] É por isso que você pronunciará **as palavras sagradas,/ as palavras-canto, para a música-dança-voo que eu sou do que você é**” (JECUPÉ, 2002, p. 99, grifo nosso). Em outra ocasião, tocando o mbaracá (chocalho), o narrador canta:

E houve, por todos aqueles da primeira terra,/ acesso ao que não é destinado à imperfeição,/ aqueles que não se perderam, sendo música,/ aqueles que não se perderam, sendo voo,/ aqueles que não se perderam, sendo dança,/ **aqueles que, passando por música, dança, voo,/ não perderam o belo saber./ Aqueles que não esqueceram o que são**” (JECUPÉ, 2002, p. 101).

Perguntemo-nos, inicialmente, acerca do que permite desvelar a área semântica do sagrado, ampliando seu horizonte de significado. Certamente, as construções hifenizadas, a partir de elementos lexicais existentes, formando substantivos compostos, como, por exemplo, “vida-imagem”, “fogo-amor”, “palavras-canto” e “ave-alma”, permitem ao autor criar neologismos de sentido<sup>18</sup> com transposições metafóricas capazes de captar a essência holística e cosmológica da fala indígena.

Mas, afinal, o que poderíamos inferir do saber sagrado indígena de ser “música, dança e voo”? É claro que, ainda que aprofundássemos nesta análise – o que não configura o nosso objetivo nesta dissertação – jamais esgotaríamos a questão em sua multiplicidade. No entanto, com a leitura dos trechos acima, podemos concluir que fazem parte da essência de um todo, em

<sup>17</sup> O *jerokey* ou *purahéi* é um ritual xamanístico dos povos guarani, realizado cotidianamente depois do pôr-do-sol e que idealmente se estende até o nascer do sol, em que o xamã, a xamã ou seus ajudantes conduzem repertórios musicais e danças, com a execução do *mbaraka*, um tipo de chocalho (MONTARDO, 2002).

<sup>18</sup> Os neologismos de sentido, ou conceitual, são definidos pelo aparecimento de uma significação nova no âmbito de um mesmo segmento fonológico (RENAULT-LESCURE, 2002, p. 97).

uma interligação subjacente e intrínseca com a consciência indígena. “Música, dança e voo” apresentam o ser ao mundo como uma assinatura, uma identidade. Um gesto indígena do espírito para a matéria, a fim de que não se perca a qualidade da natureza de que descendem.

Assim sendo, ao isolar os elementos de motivação destes três momentos transcendentais para a cosmogonia indígena, precisamos recorrer às lições do próprio autor que, em entrevista denominada “500 anos de desencontros” (ASSUNÇÃO, 1999), conta que o índio entende o ser como um som habitado, isto é, um tom de uma grande música cósmica, regida por um grande espírito criador, o qual o chamam de *Namandu-ru-etê*, ou *Tupã*, que significa “o som que se expande”. Compreende, também, que a dança entonada de cada um afina o seu ritmo com a Mãe Terra, o que alinharia nosso estar no mundo e, conseqüentemente, nosso lugar nele, o *nanderekó*. Finalmente, o saber de ser voo, “guiado pelos olhos da águia” (JECUPÉ, 2002, p. 115), significa para o indígena uma orientação do seu conhecimento. Assim como um pássaro adornado que desenha seus voos no céu, nenhum voo do espírito é gratuito, e nenhum pouso é em vão, devendo estar sempre em comum acordo com a Mãe Terra (JECUPÉ, 1998, p. 98).

Logo, os três níveis de abstração, nestes termos, denotam, portanto, entonações do ser orientadas pelo saber sagrado ou “belo saber”. Sobretudo, são porções de um “saber ser” indígena que não pode se perder no esquecimento, sob pena de restar perdida a própria alma guerreira, que passa a vagar como mera imagem do que poderia ter sido (JECUPÉ, 2002, p. 115).

Particularmente, a expressão cosmopoética do voo, bem alargada em suas coordenadas cosmológicas, ilustra uma modalidade intensa de existência sacralizada. No entanto, ao olhar profanador da sociedade moderna, parece tratar-se, tão somente, de uma experiência ausente e, portanto, difícil de ser aceita, na medida em que seu mecanismo simbólico e semântico configura os termos do insondável, do indizível.

Parece claro que, retomando Marcuse, o homem unidimensional<sup>19</sup> do qual faz referência, cristalizado na modernidade absoluta e unívoca, experimente um certo mal-estar diante de inúmeras manifestações do sagrado por não compreender que, para certos grupos humanos, “o sagrado equivale à realidade por excelência” (ELIADE, 1999, p. 26-27).

Assim, cabe focalizar que este tipo de sociedade que se reproduz por meio da concorrência econômica mantém a crença de que o real – o que existe realmente – seja

---

<sup>19</sup> Na sua obra *A ideologia da sociedade industrial* (1982), o teórico Herbert Marcuse critica a unidimensionalização aparentemente hegemônica da sociedade contemporânea que impossibilita o posicionamento crítico e sensível. Segundo Marcuse, a organização da nossa sociedade assenta no pensamento e nos comportamentos unidimensionais que acabam por reduzir o homem à sua função.

racional<sup>20</sup> e, ainda, que essa racionalidade seja um mero instrumento<sup>21</sup> formal do aparato produtivo (MARCUSE, 1982, p. 88). O progresso técnico é introjetado de tal maneira que promove a consolidação de uma razão instrumental “incapaz de distinguir e elevar o mundo espiritual-anímico, nos termos de esfera de valores autônoma, em relação à civilização” (MARCUSE, 1997, p. 95-96).

Para melhor compreender esta questão, é especialmente digno de menção o estudo desenvolvido pelo filósofo Mircea Eliade, que chama a atenção para o fato de que estas duas situações existenciais ou modalidades de ser no mundo – o **sagrado** e o **profano** – assumidas pelo homem ao longo de sua história, dependem das diferentes posições que este conquistou no Cosmos (ELIADE, 1999, p. 29).

Mircea Eliade, ao longo de sua obra *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, esclarece que o Cosmos representa o mundo, mais precisamente, “o nosso mundo”: é o território habitado que se opõe ao espaço desconhecido e indeterminado que o cerca. O Cosmos é um universo existencial no interior do qual o sagrado já se manifestou. Assim sendo, toda a Natureza é susceptível de revelar-se como sacralidade cósmica (ELIADE, 1999, p. 25).

Por essa razão, Eliade destaca que o homem das sociedades “tradicionais”<sup>22</sup>, em suas múltiplas variações culturais, é um *homo religiosus*, cuja experiência traduz a construção de um espaço sagrado qualitativamente diferente do espaço profano que se estende para além de suas fronteiras:

Medir-se-á o precipício que separa as duas modalidades de experiência – sagrada ou profana – lendo as descrições concernentes ao espaço sagrado e à construção ritual da morada humana, ou às variações da experiência religiosa do Tempo, ou às relações do homem religioso com a Natureza e o mundo dos utensílios, ou à consagração da própria vida humana, à sacralidade de que podem ser carregadas as suas funções vitais (alimentação, sexualidade, trabalho, etc.) (ELIADE, 1999, p. 28).

---

<sup>20</sup> Para a sociedade industrial, ser racional é consumir e identificar-se necessariamente com o que lhe é imposto para consumo. Por conseguinte, seus indivíduos atomizados “se reconhecem em suas mercadorias; encontram sua alma em seu automóvel, aparelhos hi-fi, casa em patamares, utensílios de cozinha” (MARCUSE, 1982, p. 29).

<sup>21</sup> A noção de “razão instrumental” é postulada por Adorno e Horkheimer (2006) como fonte da reificação e da alienação, isto é, a vontade de dominação/manipulação tecnológica que funciona como uma espécie de *a priori* da totalidade da história humana.

<sup>22</sup> Aqui, o termo “sociedades tradicionais” substitui as expressões “sociedades arcaicas” ou “populações primitivas” utilizados por Mircea Eliade (1999) ao longo de sua obra, uma vez que o autor não se refere apenas aos povos nativos e originários, mas também cita outros exemplos como os Mesopotâmios, Indianos, Chineses, etc. Para nós, a palavra “tradicional” vem acompanhada de aspas pois não queremos, com isso, ratificar o maniqueísmo das antinomias que habitualmente esterilizam a cultura indígena, com ideias de “assimilação *versus* resistência, aculturação *versus* tradição, manipulação *versus* autenticidade” (ALBERT, 2002, p. 263). No presente trabalho, portanto, “sociedades tradicionais” seria o equivalente de “sociedades indígenas”.

Em boa verdade, poderíamos mesmo dizer que, muito além de um fenômeno simbólico que se espelha por neologismos semânticos, “o voo primeiro” é, em sua profundidade propriamente metafísica e mitológica, a primeira comunhão com o sagrado. Como já foi dito, trata-se de uma ida inviolável a fazer mundo sobre as coisas e a fiar o “formato de pássaro” na homogeneidade do tecido profano da sociedade.

Por tal motivo, o voo metafísico com seu emaranhado de significações é uma experiência do vivido, sendo reelaborado pelos indígenas segundo seus próprios valores e interesses. Em um mesmo “vértice de asas”, temos, de um lado, um elemento de cultura que os mesmos qualificam como efetivamente seu e, de outro, um direito étnico que realizam como mecanismo de afirmação identitária.

### 1.3. O “*HABEAS ASAS*” DE UMA REVOADA GUERREIRA: A RETÓRICA DA RESISTÊNCIA NO ESPAÇO PROFANO DA CIDADE

A convergência do discurso étnico e do saber cosmológico é um ponto-chave para a compreensão de todo o fio condutor teórico de abertura pluralista que margeia nossa análise, pois auxilia o entendimento daquilo que, na condição de fala, entendemos se tratar de uma retórica da resistência.

Talvez, e esta é nossa hipótese acerca de como opera a luta por direitos no espaço discursivo do Santuário Tapuya dos Pajés, a retórica da resistência compreenderia o processo complexo de legitimidade cosmológica do real, em que saberes sagrados – a exemplo do saber “de ser belo voo” (JECUPÉ, 2002, p. 101) – são articulados à etnopolítica discursiva indígena, com o intuito de gerar “um campo de negociação interétnica em que o discurso colonial possa ser contornado ou subvertido” (ALBERT, 2002, p. 241).

É nesse sentido que o discurso étnico se legitima fazendo referências ao saber cosmológico, e este, por sua vez, reconstrói a sua coerência à luz daquele. Juntas, **a poética do sagrado** submetida ao crivo da experiência do vivido e **a retórica da resistência**, ocorrendo em discurso, são as duas faces interdependentes de um mesmo processo de construção simbólica da história imediata, por meio de procedimentos e estratégias políticas que configuram propriamente a dimensão real das iniciativas desta comunidade indígena como um poder constituinte de direitos humanos, à luz do pluralismo jurídico de nascente latino-americana, que adiante pretendemos deslindar.

Reconheçamos, pois, como bem observa o antropólogo Bruce Albert, o seguinte melindre: “se o discurso político indígena se limitar à mera reprodução de categorias brancas, ele se reduziria à uma retórica oca; se, por outro lado, ele permanecer no âmbito exclusivo da cosmologia, não escapará do solipsismo cultural” (ALBERT, 2002, p. 242).

Isto significa que tanto em um caso como no outro, a falta de articulação desses dois registros (as coordenadas cosmológicas de sua tradição e os quadros discursivos das categorias brancas de etnificação – “território”, “cultura”, “meio ambiente”) poderia resultar em um fracasso político da luta cotidiana das coletividades indígenas.

Precisamente, são esses efeitos de interação que dão ao discurso político indígena do movimento Santuário Não Se Move um interesse interpretativo especial, a ser contemplado mais adiante por esta dissertação.

Não obstante, seguimos caminhando em uma direção bem diferente daquelas análises que, ao isolar determinados domínios ou instituições nativas, acolhem uma polarização entre “tradicional” e “moderno”. Ao contrário, adotamos como ponto de partida “a situação de pluralismo cultural” (*plural cultural situations*) de que fala Fredrik Barth (POUTIGNAT, STREIFF-FENART, 1998, p. 72; BARTH, 1982, p. 79), na qual o indígena do Santuário dos Pajés interage com outros atores e culturas, dentro e fora da comunidade, tendo que conhecer algo sobre as culturas coexistentes, “das quais se apropriam e utilizam de modo diverso, **distinto inclusive das significações estabelecidas naqueles contextos**” (OLIVEIRA, 2002, p. 278, grifo nosso).

Em suma, a situação de pluralismo cultural, não desqualifica o potencial sagrado da experiência do Santuário Tapuya dos Pajés, ao contrário, o fortalece, porque “é a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange” (POUTIGNAT, STREIFF-FENART, 1998, p. 195). Desta arte, os traços culturais que demarcam a fronteira podem mudar, e as características culturais de seus membros podem se transformar, mas a contínua dicotomização entre membros e não-membros permite-nos especificar a natureza desta continuidade e investigar os modos específicos pelos quais a cultura dos seus membros se transforma (SAHLINS, 1997, p. 126).

Segundo Barth, o conteúdo cultural desta dicotomia étnica parece ser de duas ordens: a primeira, de orientações de valores fundamentais (como a relação do homem com o Cosmos) e, a segunda, de sinais ou signos manifestos (língua, moradia, vestuário). Daí dizermos que, já ao mirar da primeira ordem, é possível notar neste grupo indígena orientações cosmológicas que vão de encontro com os valores dos não-membros, fazendo subsistir a fronteira étnica entre

ambos, que representa um ponto de fissura, uma rotura na homogeneidade do espaço profano de Brasília.

Antes de mais nada, à guisa de esclarecimento, precisamos entender porque consideramos o espaço urbano, neste caso, a cidade de Brasília, uma experiência profana que recusa a sacralidade do Mundo. Para isso, é importante reconhecer, como afirma Eliade, que a existência profana jamais se encontra no estado puro:

Seja qual for o grau da des-sacralização do mundo a que tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso. [...] ver-se-á que até a existência mais des-sacralizada conserva ainda traços de uma valorização religiosa do mundo (ELIADE, 1999, p. 37).

Tendo em vista esta afirmação, o autor compara as duas experiências em questão lembrando que a revelação de um espaço sagrado permite que se obtenha um “ponto fixo”, que confere, portanto, a orientação na homogeneidade caótica. O “ponto fixo” funda o mundo para o viver realmente. Em contrapartida, a experiência profana mantém a relatividade do espaço: “já não é possível nenhuma **verdadeira** orientação, porque o ‘ponto fixo’ já não goza de um estatuto ontológico único; aparece e reaparece segundo as necessidades diárias” (ELIADE, 1999, p. 38, grifo do autor).

Neste caso, já não há mais Mundo, há apenas fragmentos de um Universo fracionado, que Eliade denomina como sendo “uma massa amorfa de uma infinidade de ‘lugares’ mais ou menos neutros onde o homem se move” (1999, p. 38), compelido pelas obrigações de toda a existência integrada numa sociedade industrial.

Ocorre que, nesta experiência do espaço profano, ainda intervém valores que, de algum modo, se assemelham à não-homogeneidade específica da experiência religiosa do espaço. São, por exemplo, espaços privilegiados, qualitativamente diferentes dos outros: “lugares sagrados” de cada Universo privado, como se neles o ser não-religioso experimentasse a revelação de outra realidade, diferente daquela que participa pela sua existência cotidiana.

Em Brasília, a “cidade-monumento”, estes lugares poderiam ser tantos quantas são suas construções arquitetônicas, setorizadas no Plano Piloto, somadas ainda aos zoneamentos segregados nas cidades-satélites, as chamadas “invasões”. Tanto para o burocrata de classe média do centro urbano, como para o operário que vive nos “núcleos-dormitórios”, os “lugares sagrados” estão associados às suas próprias experiências individuais. Ainda que tenham comportamentos religiosos, frequentem templos ou igrejas, cultos ou celebrações, ambos fazem parte de uma nova situação existencial em que o homem faz-se a si próprio, como único sujeito

agente da história, não aceitando nenhum modelo de humanidade fora da condição humana (ELIADE, 1999, p. 210).

Dito por outras palavras, o homem da sociedade moderna, mesmo caminhando por esferas de religiosidade, se dessacraliza e dessacraliza o mundo, desmitificando sua existência, como se a sua liberdade dependesse disso. Para dispor de um Mundo para si, o homem do Ocidente recusou todo o apelo à transcendência ou, na linguagem poética, ao “*habeas asas*”, expressão que tomamos emprestada da obra literária de Arthur Cecim (2011) sobre o tema da irmandade entre a carne e o espírito.

Em seu romance *Habeas asas, sertão de céu!* (2011), Arthur Martins Cecim, faz alusão ao instituto jurídico do *habeas corpus*, ao lançar mão da expressão “*habeas asas*” para fazer jus ao espaço em que a prosa poética se desenvolve, pois seu desenrolar ocorre do ponto de vista do céu, habitat natural de seus personagens principais, os quais, embora se pareçam com os humanos, são, na verdade, pássaros:

Voávamos em círculos ciclos. Lembro-me que no dia que Vilão se engatou nas ímpias, voamos em círculos o haver de nós ao bel levar do vento em sagradas constatações das levezas da terra era vertigem que rodopiávamos uns ao redor dos outros revelando a palavra resvalando as hierarquias [...] (CECIM, 2011, p. 70-71).

É certo que não são pássaros quaisquer. Voando pelo sertão dos ares, sobre telhados esquecidos, os pássaros da obra de Cecim são aqueles por nós conhecidos como os anunciadores da morte. São abutres, urubus. Contudo, não nos deixemos levar pelo mal-estar que este fato nos provoca, posto que, assim como os homens, estes personagens ampliados em mundos e veredas nos revelam mais que o chão mundano, anunciando uma cidade do alto, uma terra que é a de cima. E, nesse sentido, aproximam-se de nossa compreensão alegórica do Cosmos sagrado. Desta prosa que é, também, poesia, aproveitamos a visão campeada da alma que se quer instituto, que se faz direito: “é a dança das asas livres [...] / é a dança dos *habeas asas!*” (CECIM, 2011, p. 145).

Para além da liberdade física de ir e vir, este é um direito de “abar liberto” (CECIM, 2011, p. 79) em seu modo de ser, saber, fazer, habitar e exercer sua consciência sacralizada na situação de pluralismo cultural. Neste passo, aplica-se a uma dimensão intrínseca das dignidades coletivas indígenas que tentam reivindicar espaços de reconhecimento, mas que são desconsideradas pelo preconceito ontológico de juristas e intelectuais que insistem em pensar manifestações humanas partindo de um aspecto estritamente formalista, normativista, pós-violatório, institucional, legalista e delegatório.

Assim, é imperiosa a afirmação de Boaventura de Sousa Santos (2013, p. 98), que dentre as diferentes dimensões de injustiça global constitutiva da ordem imperial, destaca a injustiça cognitiva (incluindo a injustiça epistêmica, racial, sexual e religiosa) como produto das concepções e práticas dominantes dos direitos humanos: “não pelos seus pressupostos ocidentais, mas pelo modo universal como, com base neles, se constroem pretensões universais abstratas” (SANTOS, 2013, p. 98).

De maneira oposta à esta prática universalizante, a obra de Cecim (2011) confronta esta injustiça cognitiva no nível da interpretação, mediante a alternativa do “*habeas asas*”, reveladora de paradigmas culturais, formas de racionalidades e princípios éticos distintos, identificados em seus personagens que, muito embora sejam pássaros e, em particular, abutres, são humanizados até mesmo no sentido de pertencerem a uma sorte de pássaros peculiarmente marginal, secularizada pela imagem consumada do intolerável, do repugnante, já explorada, inclusive, por Franz Kafka (2005) em um de seus contos.

Enfim, o “*habeas asas*” do romance de Cecim é a expressão de uma via que nos leva, passando por verdades que são somente paragens, até um espaço de vida onde “ter alma é voar”. Numa alusão à célebre construção poética de Fernando Pessoa, o romancista assevera: “Voar e sertanear é preciso, viver não é preciso” (CECIM, 2011, p. 265).

Logo, a experiência do espaço sagrado do Santuário Tapuya dos Pajés – e aqui não estamos falando de espaço físico ou geográfico, mas sim existencial — não pode ser tomada apenas pela forma retórica de sua autorreferência elegida, como o próprio nome diz, um “santuário”, cuja etimologia da palavra vem do latim *sanctuarium* e significa local sagrado. Tampouco, pode ter a sacralidade de seu modo de ser descartada pelo fato de que seu quadro interativo, ou “situação histórica” como designado em Oliveira (1988, p.57-9), esteja, contextualmente, inserido no espaço urbanita moderno.

Como já foi dito, todo este processo de sacralização do espaço opera com uma lógica específica e dentro de um certo código cultural e que equivale, para o agente coletivo, à fundação ontológica do Mundo: “é buscar mundo onde ele não é mais mundo, é procurar mundo onde ele já volta a ser país, já volta a ser sertão, já volta ser vilarejo, já volta a ser sombra” (CECIM, 2011, p. 262).

Sem dúvida, o mundo em si – sem a reflexão e a descrição que fazem os grupos humanos – não pode sê-lo. Parafraseando Mircea Eliade, para viver no mundo é preciso antes fundá-lo – e “nenhum mundo pode nascer do caos da homogeneidade e da relatividade do espaço profano” (ELIADE, 1999, p. 36).

É nesse sentido que nada nos autoriza mais a qualificar ou caracterizar a experiência existencial deste grupo indígena como a sua construção ritual da morada. Construir uma aldeia, um santuário ou simplesmente uma casa representam uma decisão grave, pois a própria existência do homem fica comprometida nisso:

Trata-se em suma, de criar o seu próprio mundo e de assumir a responsabilidade de o manter e de o renovar. Não se muda de ânimo leve de morada, porque não é fácil abandonar o seu mundo. **A habitação não é um objeto, uma máquina para habitar; é o Universo que o homem construiu para si imitando a Criação exemplar dos deuses, a cosmogonia.** [...] Dado que a morada constituiu uma *imago mundi*, ela situa-se simbolicamente no Centro do Mundo (ELIADE, 1999, p. 69, grifo nosso).

Por esse motivo, este modo de habitar opõe-se à concepção urbanística de Brasília que deu-se em consonância com os princípios modernistas da Carta de Atenas, segundo a qual, a cidade – e cada residência – deve ser uma “máquina de morar” (GOUVÊA, 2010, p. 89). Em geral, usava-se o urbanismo como remédio para uma sociedade doente e desordenada. Ao que parece, por trás de um racionalismo “messiânico”, o modernismo de Le Corbusier escamoteava suas verdadeiras intenções de instrumentalizar o espaço, para colocá-lo a serviço do capital.

Em contraste com esta experiência, abrimos nossos olhares para o modo de sacralização do espaço, agora físico, da terra indígena do Santuário Tapuya dos Pajés, que fundou seu próprio mundo ali, para viver realmente.

O questionamento central da pesquisa, em que deverão passar, necessariamente, todas as cercanias teóricas e paragens empíricas granjeadas neste trabalho, volta-se para a leitura da definição de estratégias de ação que façam valer o direito que se atribui: o direito de permanecer em sua terra sagrada, a legitimidade de seu *imago mundi*, isto é, a liberdade de seu “*habeas asas*”.

Sacralizados naquele terreno de mundo e cheios de patrimônio pela terra, são a fonte de um direito humano de normatividade comunitária que não se encontra reconhecido por qualquer tratado, declaração ou constituição: o direito de recuperar e reinventar sua música, sua dança, seu voo.

Isso torna possível a compreensão de nossa forma inicial de abordagem do tema, que realiza a abertura para o saber cosmológico – e seu processo de construção permanente – através da captura poética como linha de argumentação, pois, ao nosso ver, esta promove o chamamento de várias vozes e cumpre o intuito deste primeiro contato teórico, qual seja, o de afastar quaisquer noções interessadamente conformistas e universalizadas em matéria de

direitos humanos, que nos aproximariam das ideologias indigenistas americanas, as quais partem da norma protetiva para então deduzir a ação.

Sem a oficialidade do Estado, a dignidade do Santuário Tapuya dos Pajés, “em voos cada vez mais contrários ao vento” (CECIM, 2011, p. 145), pode configurar este poder constituinte plural dos direitos humanos, ainda que limitado, a partir de uma prática concretizadora de luta, resistência e alternativa, que parte do Outro – núcleo fundamental do direito – articulando a criatividade política da etnicidade com os registros simbólicos da cosmologia.

## 2 O PROJETO PLURALISTA DE ABERTURA EPISTÊMICA LATINO-AMERICANA: RECORTES TEÓRICOS

### 2.1 VERDADE, EPISTEME E INTERDISCIPLINARIDADE: POR UM DESENRAIZAR DE UNIVERSALISMOS

Friedrich Nietzsche inicia seus escritos “Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral” (1873) com uma fábula inventada que bem poderia resumir a história do ser humano diante da magnificência eterna do universo:

No desvio de algum rincão do universo inundado pelo fogo de inumeráveis sistemas solares houve uma vez um planeta no qual os animais inteligentes inventaram o conhecimento. Este foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da história universal, mas foi apenas um minuto. Depois de alguns suspiros da natureza, o planeta congelou-se e os animais inteligentes tiveram de morrer (NIETZSCHE, 2001, p. 5).

O pensador alemão, ao deslocar o intelecto humano da centralidade do Cosmos, demonstra que sua exceção na história cósmica é vã, frágil, fugidia e efêmera. Poder-se-á utilizá-la, filosoficamente, para o início de uma reflexão em que a produção do conhecimento, tal como o seu valor de existência, é criação do humano e, portanto, o seu sentido como eixo do mundo, como verdade honesta e pura, resulta da própria paixão de seu criador e possuidor, que “imagina ter também os olhos do universo focalizados, como um telescópio, sobre suas obras e pensamentos” (NIETZSCHE, 2001, p. 5), ainda que, diante das eternidades, o conhecer humano não ultrapasse o espaço de um minuto no calendário cósmico.

Assim sendo, Nietzsche aponta que, no seio da natureza, a missão do intelecto humano - por mais grandiosas que sejam suas aspirações -, não transcende a vida humana em si; por isso, suas verdades são fixadas e validadas segundo intenções de conservação. Com isso, nossas leituras do mundo não são nunca inocentes. E não poderiam nunca sê-las. De acordo com o filósofo, a verdade sem consequências não poderia interessar ao intelecto dos “animais inteligentes”. Apenas aquelas verdades com resultados favoráveis para o pensar hegemônico podem ser transpostas em leis absolutas. Por essa medida, são arbitrárias e parciais, ora metafóricas, ora metonímicas e, de fato, muito distantes do cânone da certeza.

O pensamento, a formação de conceitos e as descrições da realidade estão sempre a serviço de algo. Como nas palavras de Nietzsche, “postulam a identidade do não-idêntico” (NIETZSCHE, 2001, p.9), omitindo o particular e o real para dar fôrma à forma.

Por ora, é importante destacar que o pensamento individualista radical de Nietzsche, que mais tarde influenciará a teoria crítica, desde sua primeira versão na Escola de Frankfurt, e as posteriores pós-estruturalistas (Jaques Derrida, por exemplo) e pós-modernistas (Michel Foucault e Jacques Lacan) não é a via pela qual seguimos inspirados, pois suas críticas se limitam à história das ideias europeias e seus projetos de transformação operam basicamente no âmbito liberal europeu e estadunidense.

Tampouco, não há como olvidar a sua marcante crítica perspectivista em relação ao conhecimento-verdade, que influenciou antropólogos como Eduardo Viveiro de Castros e Phillipe Descola a resgatar o que se denominou de “perspectivismo ameríndio”, como sendo a “concepção indígena segundo a qual o mundo é povoado de outros sujeitos, agentes ou pessoas, além dos seres humanos” (SZTUTTMAN, 2008, p. 32).

Nesse sentido, torna-se emblemático para esses aportes epistemológicos e descritivos da pesquisa um olhar para dentro da América Latina, a partir das verdades dos seus homens viventes, levando em conta os próprios limites temporais e espaciais de seu pensar, bem como sua diversidade e conflitividade de lugares.

Com isso, o que queremos dizer é que não se é latino-americano por igual quando se é um uruguaio e executivo, e quando se é um pequeno campesino nesse mesmo país; ou ainda, quando se é um indígena mexicano na Montaña de Guerrero e um indígena brasileiro no Santuário Tapuya dos Pajés. Os latino-americanos são mesmo “híbridos, mestiços e cósmicos; cosmopolitas em sua cultura, em suas instituições e em sua aparência” (MENDIETA, 2013, p. 11). Sua realidade social é complexa, e não se sujeita a uma única identidade latino-americana, indígena, ou mesmo Tapuya. Porém, o esforço de se enunciar uma teoria latino-americana deve se valer da situação inventada de “América Latina” para promover seu próprio projeto, sua própria criação, em um movimento de resistência, apropriação e transformação epistêmica, que somente ganha força no coletivo e no comunitário, com a gramática das lutas sociais e populares.

Por isso, no âmbito desta investigação a compreensão é a de que não há uma verdade, mas há memórias. Não há uma ciência, mas ciências. E nesta ocasião, seguimos as contribuições do jornalista e escritor uruguaio Eduardo Galeano, com sua importante trilogia “Memória do fogo” (2013) e seu clássico “As veias abertas da América Latina” (1990), que nos recordam que a América Latina é, de fato, um espaço de memória, “e que memória!” – forjada no fogo da dor e do sofrimento. Não obstante, é também um espaço de vitórias, visto que “toda memória é subversiva” (GALEANO, 1990) e, no caso da memória latino-americana, esta empreendeu a

libertação do jugo colonial, a emancipação da escravidão mental e o desenvolvimento de uma cultura de direitos humanos baseada na apreciação de diversidades.

Sendo assim, qual atitude científica deve ser adotada para um pensar mais inclusivo e pluralista? Qual caminho teórico e metodológico a ser percorrido? Antes de responder a essas indagações, imaginemos a teoria como sendo o ladrilho sempre incompleto de um caminho que redonda no horizonte. No percurso de sua trilha, verificamos uma miríade de bifurcações e alguns outros desvios. Se decidirmos seguir em apenas uma direção, evitando os carreiros desviantes, certamente, afunilaríamos as possibilidades do trajeto, rumando rapidamente para até aonde a vista abrange, sem, no entanto, conhecer suas veredas alternativas. Mas, se escolhermos explorar todas as suas passagens empedradas e circundantes, é bem provável que nos perdêssemos em meio às folhagens mais densas e trilhas desgastadas, sem chances de (ad)mirar a tênue linha do horizonte de transformação e seu eterno **devir**.

Daí o motivo pelo qual esta metáfora muito bem nos serve para justificar a nossa escolha de seguirmos abertos para o horizonte de possibilidades epistêmicas da pesquisa social, percorrendo, para este propósito, apenas aquelas faixas periféricas de terreno teórico cujos entrecruzamentos nos legam o valor da interdisciplinaridade. A necessidade da (re)política da teoria (BALLESTRIN, 2013) parece nos guiar como princípio, fazendo o possível para que não caminhemos pelas vias centrais produtivistas e neoliberais do conhecimento.

Como bem salienta Marilena Chauí, é preciso ter em mente que “a ciência não só carrega elementos ideológicos no seu interior, mas até serve à dominação social dos ‘donos do poder’, quando impõem aqueles falsos conteúdos à *praxis* social” (LYRA FILHO, 1985, p. 7).

Sendo assim, para experimentar as variáveis teóricas de cunho sociológico, antropológico, jurídico, político, filosófico, histórico e cosmológico voltados para analisar discursos do Santuário Tapuya dos Pajés, partimos do pressuposto de que é preciso desenraizar universalismos, institucionalizações e categorizações conceituais que reduzem a ciência a uma razão monotópica europeia e dividem socialmente o conhecimento. E a melhor maneira para fazê-lo, assim como defende Walter Mignolo, é “aprender a desaprender, para poder assim reaprender” (2010, p. 98).

Desta arte, inauguramos a tessitura crítica da presente pesquisa através do “desprendimento” e da “abertura” do único caminho possível do conhecimento, já que ambas as atitudes científicas ensejam a opção descolonial da episteme e vislumbram a sua vertente contestadora e desestabilizadora correspondente ao desafio candente de Mignolo, o qual, desde então, pretendemos tomar partido.

Por conseguinte, a nossa posição, já afirmada e que se vem afirmando em todas as páginas deste trabalho, é a de um “quefazer dialógico” de bases freireanas que, em larga medida, volta-se para o processo de libertação dos homens. Decerto, o tema da libertação, bem como sua implicação na *praxis*, pode e merece ser alvo de nossa atenção mais dedicada em um segundo momento de nossa exposição. Como prévia ideação, devemos assinalar que, para o pensamento de Paulo Freire, todo processo dialógico é também uma emersão da consciência crítica. No círculo de cultura, a força “criticizante” do diálogo transforma, reflexivamente, a análise sobre a realidade que se vai desvelando, organizando cada vez o pensar, em um movimento autêntico (FREIRE, 2009).

Faz-se interessante resgatar o sentido etimológico de crítica, que vem da palavra κριμειν (*krimein*), do grego, cujo significado é “quebrar”, e que também influenciou na formação da palavra “crise”. Quer dizer, apesar de uma definição corrente que a coloca como avaliação que julga o mérito estético de uma obra, a ideia da crítica é “quebrar” o sentido de um todo, para colocá-lo em crise. Apenas após a crise é que virá a análise aprimorada capaz de ressignificar o todo.

Grosso modo, quando problematizamos o mundo vivido, começamos a descodificá-lo. Através da sua descodificação é que realizamos a análise crítica e a conseqüente reconstituição da situação vivida. Este dínamo de ação/reflexão, que se dá na plenitude da *praxis*, informa a abertura de possibilidades concretas para galgar emancipação. Bem razão tem Paulo Freire, quando diz:

Mediada pela objetivação, a imediatez da experiência lucidifica-se, interiormente, em reflexão de si mesma e crítica animadora de novos projetos existenciais. O que antes era fechamento, pouco a pouco vai se abrindo; a consciência passa a escutar os apelos que a convocam sempre mais além de seus limites: faz-se **crítica** (FREIRE, 2009, p. 6, grifo nosso).

Deste apartado nos resta a lição de que são sujeitos dialógicos, verdadeiros, estes que falam ouvindo, fazem destruindo, avançam revisitando e desnudam o mundo, transformando-o, a rigor, em uma reciprocidade de consciências; no lugar de encontro de cada um consigo mesmo e com os demais.

Por isto mesmo, fazemos o casamento da temática da abertura crítica com a proposta de desprendimento ou *delinking*, trabalhada pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano e delineada no seu artigo “*Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*” (1992), de maneira bastante esclarecedora:

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/ modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de esto, **es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres.** Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa en consecuencia es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial (QUIJANO, 1992, p. 437, grifo nosso).

Em outras palavras, um projeto de desprendimento epistêmico na esfera do social (e no âmbito acadêmico, por este ser uma dimensão do social) é o ponto de partida para o giro descolonial que promove a “destruição da colonialidade do poder mundial” (MIGNOLO, 2010, p. 15).

Referindo-se a esta última expressão, Walter Mignolo (2010) destaca três aspectos importantes, que podem evitar alguns equívocos de compreensão. Em primeiro lugar, a colonialidade do poder vincula não somente às esferas econômica e política, mas também às esferas do conhecimento, da natureza, da subjetividade e todos os demais âmbitos da vida social (gênero, sexualidade, sensibilidade, estética etc.). Logo, para descolonizar o poder, começamos pelo nível mais instrumental da matriz colonial: o saber. Isso inclui o conhecimento, seus paradigmas de verdades e, enfim, o pensar como um todo.

Em segundo lugar, descolonizar o conhecimento não implica deslegitimá-lo. As ideias críticas europeias, as teorias pós-coloniais e pós-estruturalistas, o marxismo e demais contribuições co-existem com a opção descolonial. Todavia, servem a outros projetos de transformação voltados para a realidade ocidental. “Aprender a desaprender”, neste caso, é renunciar à modernidade que nos foi interiorizada, de maneira natural, como sendo a única alternativa.

Por último, e mais importante, a proposta de desprendimento não significa um convite para revolucionar todo o conhecimento global. Nesse sentido, segundo o autor, até mesmo a noção totalitária de totalidade (redundância que se justifica pela necessidade de enfatizar um tipo de totalidade), derivada da racionalidade moderna, deve ser revista (MIGNOLO, 2010, p. 13).

O conceito ocidental de totalidade é absorvente e, ao mesmo tempo, defensivo e excludente. Esta noção, vale dizer, é um dos pontos centrais da crítica que o desprendimento epistêmico orienta. A consagração da totalidade como propulsora da razão moderna “nega, exclui, opaca a diferença e as possibilidades de outras totalidades” (MIGNOLO, 2010, p. 15) e,

por isso, caracteriza um sistema opressor e totalitário. Evidentemente, este trabalho não quer analisar a categoria da totalidade em questão, pois ela envolve toda a história da filosofia no Ocidente. Para uma observação crítica da mesma, basta compreender que a sua dinâmica é ontológica, como condição de **ser** e de **sujeito**.

Desde a filosofia clássica grega ao pensar moderno europeu e contemporâneo, tudo é redução “ao mesmo”, sendo que a diferença e a multiplicidade operam tão somente no interior do Todo. Seguindo a constatação de Habermas, a totalidade “tem como alvo o uno na condição de origem e fundamento do todo” (1990, p. 151). Para além desta linha abissal, existe a zona do **não-ser**, a ausência não-dialética, o bárbaro, o selvagem, quer dizer, o Outro: conjunto de entes condenados ao purgatório, de onde, simplesmente, inexistem. (SANTOS, 2007, p. 4).

A impossibilidade da co-presença desses dois lados, isto é, a negação da exterioridade (tudo aquilo que se encontra além do horizonte da totalidade), leva à desvalorização da multiplicidade “ontológica, cognitiva, axiológica, ética, estética, epistemológica, hermenêutica, jurídica, cultural, social e filosófica, enfim, de modos alternativos, múltiplos, plurais de ser, pensar, comunicar e viver.” (LUDWIG, 2010, p.104).

Antes de qualquer coisa, avalizamos o entendimento de que o fim último da gramática da colonialidade é o conhecimento. Em sua ontologia e episteme “geopolítica e corpo-política” (MIGNOLO, 2010), a colonialidade desqualifica estes Outros como alienígenas, ou outros culturais, seres exóticos, ou assim como descreve o colombiano Oscar Guardiola-Rivera, “inércias objetivas no espaço e no tempo que, por isso, são apropriáveis, entes que flutuam num limbo de vulnerabilidade e, portanto, requerem proteção, salvação ou, se já não se pode ‘salvar’, contenção e intervenção” (RIVERA, 2013, p. 33).

Esta mesma lógica atua na produção de conhecimento sobre a fórmula “direitos humanos” e, por isso, devemos deslocar a questão legal de “direitos” para a questão filosófico-hermenêutica, questionando os processos de injustiça cognitiva. Como bem salienta Boaventura de Sousa Santos, sem uma verdadeira justiça cognitiva, não há como implantar-se justiça social.

Tendo isso em foco, Mignolo ajuda-nos a interpretar a declaração de Quijano, qual seja, a alternativa da “destruição da colonialidade do poder” imaginada não para a totalidade ontológica em sua versão moderna, mas orientada para um conceito não totalitário de totalidade, que só existe se esta for considerada na sua forma substantiva plural: ‘totalidades’. Estas totalidades coexistem na pluriversidade e formam cada uma delas uma totalidade “entre parênteses”, diferente da totalidade sem parênteses concebida pelo projeto ocidental (MIGNOLO, 2010, p. 16).

De modo geral, essa ideia se aproxima da “filosofia da libertação” latino-americana, que tem no nome de Enrique Dussel seu máximo expoente. Sua análise crítica da história da filosofia fala da necessidade de questionar “o pensar de centro”, a filosofia da dominação e a ontologia do ser, sendo que aqui o pleonasma desta expressão enfatiza a “mesmidade” vinculada a essa forma de pensar. O filósofo mexicano-argentino propõe um caminho, uma verdadeira *praxis*, para libertar-nos da totalidade dominadora - uma forma de desprendimento da dependência -, que em um de seus textos descreve:

Es decir, la revelación del otro abre el proyecto ontológico pasado, de la patria vieja, de la dominación y alienación del otro como <lo otro>, al proyecto liberador. Ese proyecto liberador, ámbito trans-ontológico de la totalidad dominadora, es lo **más-alto**, lo **más - allá** a lo que nos invita y provoca la palabra reveladora. Sólo con-fiadados en el otro, apoyados firmemente **sobre** su palabra, la totalidad puede ser puesta en movimiento; caminando en la liberación del otro se alcanza la propia liberación. Sólo cuando por la *praxis* liberadora, por el compromiso real y ético, pedagógico, político, se accede a la nueva totalidad en la justicia (DUSSEL, 1974, p. 192, grifos do autor).

Para dar lugar ao novo, é preciso libertar-se do domínio do velho, desprender-se e anunciar novas categorias de pensamento em jogo. Vale dizer que esta postura não implica o rompimento do diálogo com a estrutura moderna, em seu sentido crítico, ao contrário, este contraponto dialógico é necessário para reconhecer os limites da pesquisa, enquanto produção inserida nos cânones seguidos pela academia.

Isto, certamente, auxilia a estabilizar a coexistência desta totalidade com as demais totalidades periféricas, então representadas neste estudo pela figura do Santuário Tapuya dos Pajés. Desta forma, como guia para o ajustamento epistemológico, a orientação programática do desprendimento mostra-se plenamente possível, vez que seu potencial durante a primeira década do século XXI viabilizou processos de abertura para epistemologias da exterioridade e das fronteiras, com outros saberes e conhecimentos importantes para avançar na compreensão do mundo social em sua transmodernidade<sup>23</sup>.

Podemos dizer que a transmodernidade é um movimento de conversão, de perversão e de reviravolta, em uma interpelação inovadora ante a possibilidade interna da modernidade, cuja originalidade se encontra nos descaminhos dos valores culturais impostos. Acima de tudo,

---

<sup>23</sup> Enrique Dussel introduziu o conceito de transmodernidade, desde a exterioridade alternativa, um “mais além” transcendente à modernidade ocidental – enquanto nunca assumida, enquanto depreciada e valorada como “nada” –, que tem uma função criadora de grande significação no século XXI. O fenômeno da transmodernidade é um momento cultural fecundo de respostas variadas ao desafio moderno (já que a pós-modernidade é, todavia, um último momento da modernidade) que irrompem renovadas como afirmações da multiculturalidade excluída pela modernidade europeia (DUSSEL, 2002).

é um projeto que se alimenta da complexidade de seu potencial criativo, constituindo um mundo mais humano, mais apaixonante e diverso.

Não obstante, o antropólogo e sociólogo Bruno Latour, em sua obra “Jamais fomos modernos” (1994), questiona a cultura intelectual moderna que tende a separar o conhecimento, o poder, o interesse e a justiça, e todos os segmentos que juntos tecem o mundo como ele é, pois ao não saber como classificar essas situações “de mistura”, as ignora como se nunca tivessem existido. O mesmo ocorre com as disciplinas classificadas como puras, que separam os conhecimentos exatos do exercício do poder e a natureza da cultura, pela utilização de etiquetas e denominações, sempre no campo “das ciências e das técnicas”, como é caso da sociologia, história, economia, política, filosofia, antropologia e direito (LATOUR, 1994, p. 8).

De tal maneira, o nó górdio que Latour acredita ter sido rompido pelos analistas precisa ser reatado, uma vez que estamos inseridos em “culturas híbridas” (CANCLINI, 2003). Marcados pela mistura e pelas mesclas, e em momento algum localizados em apenas uma das três categorias usuais dos críticos – natureza, política e discurso –, realçamos um envolvimento com as coletividades e os sujeitos que antecedem as “coisas-em-si” (LATOUR, 1994, p. 9).

Se somos híbridos e criados pela prática da “tradução”, a pretensa modernidade que nos criou também concebeu outra prática distinta, a de “purificação”, que separou em duas zonas ontológicas os humanos dos “não-humanos”. Latour propõe que a primeira prática dê cabo às redes, que são o “fio de Ariadne” que nos conecta a toda a trama e permite que a descrevamos. Entretanto, essa tradução torna-se incompreensível em razão da segunda prática, também denominada de crítica, pois costuma recortar a realidade em compartimentos separados.

Resumidamente, a hipótese de Latour é de que jamais fomos realmente modernos porque esses dois conjuntos de práticas sempre foram considerados conjuntamente, e nossa atenção sempre esteve voltada simultaneamente para os dois trabalhos, tanto o de tradução como o de purificação (LATOUR, 1994, p. 16).

O que nos leva ao cerne do conceito de interdisciplinaridade adotado no presente texto, qual seja, neste caso, relativo à aproximação do direito e da antropologia, em que Latour, em sua obra, demonstrou se tratar de um esforço necessário para afastar o humanismo moderno, que separou o que está acima, os humanos, e o que está abaixo, os não-humanos, dando ao texto que os diferencia o nome de Constituição. Mas, como nunca vivemos realmente essa distinção na prática, pois somos mais híbridos, mais “monstros” e mais mistos do que simplesmente “humanos”, e vivemos nas chamadas redes, a modernidade inventada e o próprio direito tratou de excluir da sua explicação e da sua realidade toda essa produção complexa e híbrida. Esse

“despensar” da modernidade, segundo Boaventura, desconsiderou uma paisagem jurídica mais rica e ampla, “uma realidade que está mesmo à frente dos nossos olhos, mas que muitas vezes não vemos por nos faltar a perspectiva de leitura ou o código adequados” (SANTOS, 1998, p. 57).

Esta é a intersubjetividade que provoca a presente pesquisa a considerar os sujeitos indígenas do Santuário Tapuya dos Pajés como sendo parte da produção híbrida que a modernidade excluiu e relegou ao mundo dos “não-humanos” ou “sub-humanos”, vez que os eliminou do contrato social inventado e os desumanizou num processo de purificação.

Com base nesta vertente antropológica e no campo da complexificação do real, partindo da tese de Latour, é possível enxergar a possibilidade de uma ruptura epistemológica com a tendenciosa fragmentação do campo científico, assim como propõe Enrique Leff em “Epistemologia ambiental” (2001), por meio do diálogo entre saberes, no sentido de transformar a nossa pesquisa em uma articulação teórica com amplo diálogo entre tradição e modernidade, num intercruzamento de temporalidades e reconhecimento do diverso.

Sem dúvida, a partir dos anos de 1970, a interdisciplinaridade apareceu como sendo a via mais certa para articular um conhecimento fracionado de mundo. Nela, a compressão do mundo e a intervenção social sobre a natureza ultrapassam o campo privilegiado das ciências e da racionalidade dominante, a fim de pensar a realidade desde o encontro de seres constituídos por saberes. Este entendimento é problematizado por Enrique Leff que trabalha o conceito mesmo de “saber” (ambiental) como uma “razão razoável que transcende a racionalidade sujeita à positividade de um presente sem futuro, de uma utilidade sem valores, de um mundo economizado sem sentidos” (LEFF, 2003, p. 13).

Por isso, concordamos com esse autor, quando este faz alusão ao fato de que há uma crise do saber, e que só é possível superá-la rompendo o cerco da “mesmidade” do conhecimento, abrindo-se ao infinito desde um diálogo de saberes no encontro do Ser com a “outridade”. Isto significa dizer que o diálogo de saberes origina-se da palavra viva e fresca dos atores sociais, sempre em tensão dialética, daquilo que resta ser dito, ao colocar em tensão duas palavras, duas sentenças, duas propostas, duas razões, duas argumentações, duas significações e duas práticas.

A partir desses pressupostos, nosso discurso abraça as construções do saber ambiental, tal como nos ensina Enrique Leff, para a abertura do mundo do possível e a libertação do cerco da ciência e da jaula da racionalidade. De todo modo, para não incorrerem em pretensões perfeccionistas ou desvirtuadas, sejamos claros: a racionalidade ambiental, que aspiramos

incitar neste trabalho de campo a ser desenvolvido, não toma para si a complementariedade entre todos os saberes existentes sobre o mundo atual e a realidade presente. Ao contrário, de maneira simples, através do intercâmbio e do diálogo, mobiliza saberes e ações sociais, apontando para a construção de uma nova forma de compreender o mundo e de viver na terra, que vai além da racionalidade ôntica-científica-tecnológica.

Muito provavelmente, esta racionalidade ambiental reescreve suas bases com vistas à ideia de alteridade, não mais encarnada pela diferença colonial como sendo “o Outro”, mas expressa na recuperação do ser e na sua reapropriação social da natureza e da cultura.

Por isto, neste próximo apartado, far-se-á necessário deslindar categorias basilares de um modo impensável dentro dos códigos da razão estabelecida, como, por exemplo, o conceito sociológico daquilo que chamamos de direito, em sua vertente mais libertadora: o direito preocupado com os seres humanos excluídos, esquecidos, insepultos, enterrados e sobreviventes da pesada maquinaria do judiciário – que se moveram pela solidariedade e se tornaram alteridade. Seguimos, pois, nosso construto.

## 2.2 A CULTURA DE DIREITOS HUMANOS PARA A RESISTÊNCIA, EMANCIPAÇÃO E LIBERTAÇÃO DO “OUTRO”

Em um sistema-mundo em que os significados se dissolvem<sup>24</sup> tão rapidamente, a complexidade e a heterogeneidade do Outro são violentamente obliteradas pela cultura ocidental de perspectiva liberal. Por isso, certas formas de subjetividade, dignidade e direitos são simplesmente excluídas do debate.

O alijamento da perspectiva do Outro, segundo Walter Dignolo (2010), decorre de uma razão mono-tópica europeia, que utiliza a história ocidental das ideias ocidentais para descrever, explicar e compreender a totalidade dos fenômenos, suplantando diferenças étnicas, raciais, culturais e geopolíticas sob o manto do universalismo e da abstração.

Neste momento, vale salientar que essa categoria [o Outro], remotamente forjada pela colonialidade do ser, não se confunde com a denominação de Outro como sendo o próximo qualquer, que se opõe ao Eu [*Self*]. Para chamar a atenção para este fato, Enrique Dussel

---

<sup>24</sup> O sociólogo Zygmunt Bauman (2001, p. 78) alerta que “no mundo pós-moderno todas as distinções se tornam fluidas, os limites se dissolvem, e tudo pode muito bem parecer seu contrário”. Se a modernidade sólida punha a duração eterna como principal motivo e princípio da ação, a modernidade fluida dissolve – obscurece e desvaloriza – sua duração.

promove uma distinção analógica entre o Outro – pessoa qualquer – e o ‘inequivocamente outro’ – pessoa vítima desta totalidade instrumental de que estamos falando. A expressão “inequivocamente” remete à ideia de que este Outro é, de maneira radical, evidentemente distinto; este Outro, sim, constitui uma dissidência real, pois no momento histórico concreto padece a ausência da eficácia de seus direitos (DE LA TORRE RANGEL, 2005, p. 153).

Os modos específicos de exclusão dos mercados também operam na violência epistêmica do sujeito como Outro. Tomando como referência o espaço urbano de Brasília, a manifesta segregação residencial a que está submetida a maioria da população evidencia o caráter desigual e excludente de sua formação. A atuação de seus diversos submercados imobiliários estruturados pelas relações capitalistas de produção, gerou e gera conflitos sociais ao longo do aguçamento deste processo de segregação.

Daí poder-se-á depreender que, para o discurso hegemônico da ideologia modernizante de Brasília, a constituição do Santuário dos Pajés no cenário urbanita, desde seu início, deu-se na forma do Outro inexistente<sup>25</sup>, ocultado, esquecido e desconsiderado pelas redes de poder. No entanto, a partir do momento em que o projeto urbanístico do Setor Noroeste foi aprovado para ser construído na mesma localidade de sua terra (o que, em si, já corrobora a posição que lhe foi relegada anteriormente – a de sujeito “despercebido” e ectoplásmico), este grupo indígena é redefinido, à luz do capital, como o Outro existente, mas indesejado, “invasor” de terra pública, um forasteiro às avessas.

Pois bem, com base nos estudos pós-coloniais da filósofa indiana Gayatri Spivak e no seu texto de referência “Pode o subalterno falar?” (2010), inferimos que ambas as maneiras de representar o Santuário dos Pajés como Outro – o inequivocamente Outro – parecem empenhadas no sentido de impedir que ele seja um sujeito vocal, com condições de falar e, principalmente, de ser ouvido, já que, nesse caso, falar significa “falar contra” este projeto de modernidade que o nega, oculta, exclui, oprime e, por vezes, fala em seu nome.

Por tal razão, reconhecemos o perigo em constituir o Santuário Tapuya dos Pajés “apenas como objeto de conhecimento por parte de intelectuais que almejam meramente falar pelo outro” (SPIVAK, 2010, p. 12). Não se trata aqui de emprestar a voz de pesquisador para reivindicar algo em nome deste Outro pesquisado, comportando-se como intermediário habitual nesse processo de “falar por”; mas de trabalhar para que a pesquisa possa ser ela mesma um

---

<sup>25</sup> Para compreender o sentido desta ‘inexistência’, recorremos à ideia de Boaventura de S. Santos (2010, p. 31-83) de que, para o pensamento moderno ocidental, tudo o que permanece exterior ao seu universo aceitável, é produzido como inexistente e excluído de forma radical. Sendo assim, “a inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível”.

espaço criado no qual este Outro possa se articular e, como consequência, encontrar os meios para se fazer ouvir.

Neste sentido, o ângulo de abordagem não é, como de costume, procurar definir a identidade do Outro; antes, de maneira inversa, trata-se de analisar, cosmológica e ontologicamente, a construção da nossa alteridade pelo Outro e abrir o foco da análise para o trabalho político-simbólico que este constitui em sua forma peculiar de apropriação da história e do mundo contemporâneo.

Como já assinalado, a comunidade indígena do Santuário dos Pajés, configura este Outro que, a partir de situações de contato específicas da dimensão urbana de Brasília, dá “origem a diversos processos de reinvenção cultural e redefinição identitária, sempre desenvolvidos a partir de recursos simbólicos próprios” (ALBERT, 2002, p. 13).

Como lembra Bruce Albert (2002, p. 13) ao citar Marshall Sahlins<sup>26</sup>, a continuidade das culturas indígenas depende dos seus modos específicos pelos quais elas se transformam, uma vez que, no contexto do contato com a sociedade envolvente, passam, necessariamente, por um processo de redefinição da própria identidade que, por sua vez, impele ao desafio de reconstituir as fronteiras tradicionais da alteridade, desestabilizadas por esse encontro.

Assim, o processamento cultural da alteridade dos brancos pelas sociedades indígenas constitui o quadro e a condição de possibilidade de sua autodefinição. Em outras palavras, a potencialidade e a criatividade protagonista do Outro, cada vez mais, compelem o pesquisador a ampliar o seu olhar clássico distanciado, assim como descreve o antropólogo francês Philippe Descola ao refletir sobre uma nova perspectiva de “observador observado [que] observa ele próprio o seu observador” (2001, p.314).

Obviamente, ao se optar por proceder a este conhecimento, não só estaremos tentando entender nosso próprio entendimento sobre o Outro, mas, também, compreender o modo pelo qual somos compreendidos pelo Outro. Decifrar esta criatividade protagonista do Outro, mostra-se particularmente desafiadora.

Eis que essa abertura epistêmica deve ser um reflexo da expressão dos sujeitos atuantes. Isto implica observar que os moldes das teorias a seguir esboçadas estão contidos na consciência popular, por isto, sua construção é, nem só do agir, nem só do pensar, mas dos dois ao mesmo tempo, assim como demonstrou Álvaro Vieira Pinto, intelectual brasileiro do século XX:

---

<sup>26</sup> Bruce Albert cita um trecho de *Goodbye to tristes tropes: ethnography in the context of modern world history* (1993, p. 16).

Antes que o pensador seja capaz de dar corpo lógico às novas representações conceituais implicadas nos acontecimentos, o povo mesmo as vai esboçando, num balbucio ideológico, onde tem suas primeiras tentativas, de expressão de ideias que, depois, os sociólogos e filósofos procurarão enunciar em forma límpida e doutrinária (PINTO, 1960, p.144).

Com efeito, a feição teórica deste trabalho se revela no estudo de estratégias dos sujeitos coletivos organizados dentro do contexto latino-americano. O construto teórico perpassa pela consideração de todo um fio condutor que se debruça sobre experiências concretas de lutas reivindicatórias dos grupos sociais e povos/etnias, em especial, dos grupos indígenas, diversamente discriminados pelas formas capitalistas das sociedades modernas (e também pelas chamadas formas socialistas).

Não é demais mencionar que incorporar essas sociabilidades na episteme nunca foi uma questão de “moda” ou “predileção acadêmica do momento” por parte de intelectuais latino-americanos, como uma espécie de postura benquista nas rodas de debate. Essas formas socialmente posicionadas de produção do pensamento se sustentam em uma antropologia e conduzem a uma política, ambas de caráter libertador, sendo animadas por aquilo que o filósofo chileno Helio Gallardo (2011, p. 52) descreve como uma sensibilidade cultural contestatária e utópica dos diversos setores de Outros.

Como resposta à sensibilidade dominante, que é, ao mesmo tempo, sensibilidade de dominação, estes setores periféricos fincam as raízes de um tipo muito particular de pluralismo jurídico nas sociedades latino-americanas, voltado para a opção descolonial de seus espaços, cuja característica principal é servir ao propósito emancipatório dos direitos humanos. Este pluralismo jurídico que pretendemos delinear cumpre a função de linguagem da pesquisa, como modelo de interpretação do espaço discursivo cosmopolítico do Santuário Tapuya dos Pajés dentro do movimento social indígena.

Trocando em miúdos, temos que a motivação teórica para a construção filosófico-sociológica, e ainda, político-jurídica, além de jurídico-antropológica, deste capítulo busca suas fontes em alguns estudos sobre experiências concretas dos movimentos sociais na América Latina, para então, fazer este construto de delimitações epistêmicas e metodológicas socialmente orientadas. Assim, podemos seguir com o escopo principal desta dissertação que é, a partir desta ótica delimitada, revelar, analisar e interpretar os discursos do sujeito coletivo indígena em foco, desde sua própria voz-consciência, ou seja, desde sua própria verdade e sua própria compreensão de mundo.

Durante todo o século XX, os olhares voltados para o Outro retrataram invenções estéticas expressivas que o discurso da modernidade construiu, em sua perspectiva

colonizadora, em prol da luta simbólica pela produção do senso comum, ou mais precisamente, “pelo monopólio da nomeação legítima como imposição oficial, - isto é, explícita e pública – da visão legítima do mundo social” (BOURDIEU, 2012, p. 146).

O monopólio de nomear, conforme indica Bourdieu, faz parte da violência simbólica oficial que tem a seu favor toda a força do coletivo, do consenso e do senso comum, funcionando como um rolo compressor etnocêntrico que comprime qualquer tentativa de emancipação do agente cultural subalternizado.

Dito isto, o que se busca trazer à tona é a ideia de que qualquer que fosse o “feixe de luz” analisado no espectro da modernidade, - o saber, as leis, a moral, a ciência, as artes, – veríamos que nenhum de seus raios ilumina os sujeitos periféricos ao “projeto de vida” moderno.

Sendo assim, pensar a reinvenção dos protagonismos sociais que conduzem lutas por reconhecimento no âmbito dos direitos humanos, é considerar um diálogo com outros projetos de vida, concebidos cultural e socialmente por práticas comunitárias próprias, assim como descreve o filósofo, teólogo e indigenista Paulo Suess quando faz referência ao projeto de vida da comunidade Yanomami, pleno de uma vida em rede, de solidariedade imediata e pré-institucional, “onde uns tem necessidade dos outros e todos são necessários” (SUESS, 2004, p. 3).

Ora, projeto de vida, segundo o professor José Geraldo de Sousa Junior, autor e organizador da série “*O Direito Achado na Rua*”, são valores que constituem “aspirações que se lançam para a realidade histórica por impulso dos protagonismos que lhe dão forma” (SOUSA JUNIOR, 1993, p. 4). Sendo assim, vale lembrar, que os projetos de vida dos grupos sociais e dos indivíduos, com seus desejos de direito e liberdade, são invioláveis, assim como já decidido em cortes internacionais de direitos humanos, conforme demonstra o jurista (SOUZA JUNIOR, 2006, p. 4).

Sobretudo, para nós, a emancipação que os direitos humanos e “humanizadores” proporcionam, é representada pela ideia de libertação. Na explicação de Paulo Freire, a libertação ocorre na interioridade do ser oprimido e caracteriza-se por uma atitude radical (ação e reflexão). Somente o sujeito oprimido pode libertar-se a si e aos opressores. Estes que oprimem, exploram e violentam, em razão de seu poder, não podem ter a força de libertação dos oprimidos, nem de si mesmos:

A libertação, por isto, é um parto. E um parto doloroso. O homem que nasce deste parto é um homem novo que só é viável na e pela superação da contradição opressores-oprimidos, que é a libertação de todos. A superação da

contradição é o parto que traz ao mundo este homem novo, não mais opressor; não mais oprimido; mas homem libertando-se (FREIRE, 2009, p. 19).

Sendo assim, libertar-se é ganhar significação como “homem” (FREIRE, 2009, p. 45), ou seja, é tornar-se um ser qualitativamente “humano” e, portanto, apto a ocupar o concorrido espaço de fruição de “direitos humanos”. Levando em conta esta percepção, é oportuno que suscitemos, já de antemão, que o “ser humano” não o é por razões ontológicas, mas é constituído como tal pelo discurso dominante, que classifica e hierarquiza sortes de seres humanos com base no conceito universal de “humanidade”, modelado sobre o ideal de homem branco, heterossexual e cristão.

Ora, libertação, portanto, é humanização. No entanto, nem toda humanização é libertadora. Segundo Frantz Fanon, a ideologia burguesa consegue preservar a sua lógica convidando os “sub-homens” a se humanizarem através do tipo de humanidade ocidental que ela encarna (FANON, 1968, p. 135), o que lhe permite conservar intacta e triunfante sua proclamação da suprema dignidade humana.

Como já pincelado no tópico anterior, notamos com suficiente clareza que a descolonização dos direitos humanos começa pela descolonização dos modos de pensar, que somente é possível seguindo a reivindicação fanoniana de abandono dos valores sólidos de pretensão universalizante. É preciso desfazer a proclamada igualdade de essência para, então, constituir e afirmar, a um só tempo, uma nova humanidade ilimitada, através de uma nova humanização libertadora.

Ademais, retomando a teoria freireana, o homem somente humaniza-se, ou “hominiza-se”, no processo dialógico – expressando e dizendo o seu mundo. Por isso, o diálogo é uma exigência existencial e, ao mesmo tempo, a essência da ação revolucionária. (FREIRE, 2009, p. 76). Desta forma, revolução e diálogo fazem parte de uma mesma ação cultural.

Aqui, visualizamos que o diálogo entre sujeitos deve ser uma relação horizontal cuja consequência é a **confiança** de um pólo **no** outro, sendo que ambos se tornam cada vez mais companheiros na pronúncia do mundo. Sem isto, o diálogo é uma farsa e resulta na **conquista** de um pólo **pelo** outro, transformando-se, na melhor das hipóteses, em “manipulação adocicadamente paternalista” (FREIRE, 2009, p. 46).

De tal maneira, deparamos com a íntima relação entre a abordagem dialógica e a inserção crítica, operando como instrumentos com os quais pretendemos ler e interpretar o conteúdo dos discursos de que fazem uso o sujeito coletivo Santuário dos Pajés, a partir de tempos e entre-lugares que lhe são próprios.

Por certo, o diálogo se aproxima de uma unidade dialética constituída entre o subjetivo e o objetivo e, portanto, ilustra um processo problematizante dos “homens-mundo”, ou como Paulo Freire bem explica, dos homens que pronunciam o mundo em suas relações com o mundo e com os homens. Esta unidade dialética da ação dialógica é, por si só, crítica.

O homem dialógico, que é também crítico, se compromete à única conquista verdadeiramente válida: a conquista de si mesmo, de sua forma humana e, portanto, a conquista da libertação. Para isto, é necessário que os sujeitos oprimidos, a quem cabe realmente lutar por sua libertação, juntamente com os que com eles em verdade se solidarizam, se entreguem à *praxis* autêntica e libertadora, sem ativismos ou verbalismos.

Nas palavras de Paulo Freire: “Os homens não podem ser, fora da *praxis*”. A *praxis* é transformação do mundo. “E, na razão mesma em que o quefazer é *praxis*, todo fazer do quefazer tem de ter uma teoria que necessariamente o ilumine. O quefazer é teoria e prática. É reflexão e ação.” (FREIRE, 2009, p. 70).

Desta forma, lembremos que na teoria da ação libertadora não é possível falar nem em “ator”, no singular, nem tampouco em “atores”, no plural, mas em “atores em intersubjetividade, em intercomunicação”. Tais atores incidem sua *praxis* sobre o objetivo maior que é humanizar os homens, ou seja, libertar.

### 2.3 O PLURALISMO JURÍDICO LATINO-AMERICANO E A REAPROPRIAÇÃO DO PODER NORMATIVO EM CONTEXTOS DE ALTERIDADE

O fenômeno jurídico não se deixa ver a partir de si mesmo; no entanto, a imagem que tem de si, como instituição de normatividade, pode ser vista refletida no espelho do direito, como uma esfera autônoma e isolada epistemologicamente. Nesse sentido, valemo-nos da analogia de Boaventura de S. Santos, em sua importante obra *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade* (2000), de refinada referência e íntima conexão com a narrativa literária *Alice através do espelho*<sup>27</sup>, de Lewis Carroll.

Segundo este intertexto, os espelhos são construções sociais para reproduzir identificações dominantes num dado momento histórico. Sendo assim, “a ciência, o direito, a educação, a informação e a tradição estão entre os mais importantes espelhos das sociedades

---

<sup>27</sup> A obra *Through the Looking-Glass and What Alice Found There* (1871), publicada no Brasil como “Alice Através do Espelho e O que Ela Encontrou por Lá” e ainda “Alice no País dos Espelhos”, do autor Charles Lutwidge Dogson, conhecido como Lewis Carroll, é a continuação do célebre *Alice’s Adventures in Wonderland* (“Alice no País das Maravilhas”), de 1865.

contemporâneas. O que eles refletem é o que as sociedades são. Por detrás ou para além deles, não há nada” (SANTOS, 2000, p. 48).

No entanto, o espelho que revela com tanta nitidez a cientificidade do direito, perde em sua mirada os tênues cordéis que ligam o jurídico ao político e ao próprio social. No fundo, sua lógica interna que delimita, em cada momento, o espaço dos possíveis, não tem outra pretensão que não seja determinar sua força repressiva, com o qual Bourdieu travou contato:

Para romper com a ideologia da independência do direito e do corpo judicial, é preciso levar em linha de conta [...] a existência de um universo social relativamente independente em relação às pressões externas, no interior do qual se produz e se exerce a autoridade jurídica, forma por excelência da violência simbólica legítima cujo monopólio pertence ao Estado e que se pode combinar com o exercício da força física (BOURDIEU, 2012, p. 211).

Deste modo, o universo das soluções propriamente jurídicas, no campo cuja lógica pode “ver-se ao espelho”, está na origem da sua ideologia que tende a encontrar a aparência de um fundamento na realidade: “não é em qualquer região do espaço social que emergem os princípios práticos ou as reivindicações éticas submetidas pelos juristas à formalização e à generalização” (BOURDIEU, 2012, p. 247), mas, sim, na região “espelhada” do direito.

A partir desta alusão simbólica, busquemos, novamente, as formas críticas e reflexivas dos textos edilícios de L. Carroll, a fim de transportá-las à análise da lógica, das práticas e do discurso jurídico universalizado, muito-além da incompletude dos espelhos.

Em *Alice através do espelho*, no seu capítulo 4, nomeado *Tweedledum e Tweedledee*, o personagem Tweedledee diz para o irmão: “Se foi assim, podia ser; e, se fosse assim, seria; mas, como não é, não é. Isto é lógico” (CARROLL, 2009, p. 204). Ora, quer dizer, a lógica, e isto vale para a lógica jurídica, abrange aquilo que é ou, pelo menos, aquilo que pode e deve ser. Nem mais, nem menos. Não há que se preocupar com o que poderia ter sido, ou com o que simplesmente não é. Por isso, o seu jogo é bastante óbvio e, por vezes, até mesmo inútil, já que, por si mesma, a lógica é solipsista.

E o que dizem os personagens de Carroll sobre a prática e o discurso? Lembremos do que retoma o jurista Lênio Streck (2102), quando descreve uma passagem do livro (CARROLL, 2009) em que o personagem Humpty Dumpty discute sobre a prática do “desaniversário”, pela qual haveria 364 dias destinados ao recebimento de presentes em geral e somente um dia para o presente de aniversário:

“É a glória pra você!”. “Não sei o que quer dizer com glória”, disse Alice. Humpty Dumpty sorriu, desdenhoso. “Claro que não sabe... até que eu lhe diga. Quero dizer, ‘é um belo e demolidor argumento’ para você!”. “Mas ‘glória’ não significa ‘belo e demolidor argumento’”, Alice objetou. “Quando eu uso uma palavra”, disse Humpty Dumpty num tom bastante desdenhoso, “ela significa exatamente o que quero que ela signifique: nem mais, nem menos” (CARROLL, 2009, p. 244-45).

Com efeito, este é o espírito jurídico, ou o sentido jurídico que constitui o verdadeiro direito de entrada no campo (no *corpus* de textos canônicos, modo de pensamento, de expressão e de ação, em que o direito se reproduz), consistindo, precisamente, nesta postura universalizante que dá às normas o sentido que quer. A questão, como alude o personagem de Carroll, “é saber quem vai mandar – só isto” (2009, p. 245). Em outras palavras, o que está em jogo, é quem detém o poder de nomeação de humanidades e alteridades no direito.

Por certo, o etnocentrismo dominante e sua tendência para universalizar um único estilo de vida, vivido e largamente reconhecido como exemplar, fundamenta a crença na universalidade do direito.

Em sentido contrário, argumenta a dialética que tende a fazer do direito um instrumento de transformação das relações sociais. Conforme a definição de Roberto Lyra Filho (1985), o direito, de viés dialógico, é “o modelo avançado de legítima organização social da liberdade” (LYRA FILHO, 1985, p. 121).

Ao nosso ver, tal definição permite ouvir o clamor dos espoliados e oprimidos – ou ausentes – aqueles que, para o direito, simplesmente não são (e nem poderiam ser!). Daí o dizer de Marilena Chauí, quando observa que o conceito de direito defendido por Lyra Filho permite melhor perceber as contradições entre as leis e a justiça (CHAUÍ, 1986, p. 21-30).

A partir desta mirada, é que ilustraremos o problema do “não-direito”, na perspectiva do “não-lugar” e do “não-papel” do Outro; “[...] e é então que começa a não-história!”<sup>28</sup>, como dito por Guimarães Rosa. Nessas condições, precisamos repensar a história mesma; em particular, a história do direito moderno na América Latina, marcada pela oficialidade do Estado – uma herança transplantada do direito europeu para os nossos subtrópicos.

Para a tradição jurídica jusromanocêntrica, de cunho racionalista e iluminista, não há “direito” onde não há a oficialidade do Estado Moderno. Assim, para esta filosofia, a história do direito é, portanto, a história do “dever-ser universal sob o qual todos têm de se submeter” (PAZELLO, 2010, p.259), submissão esta que conforma sujeitos. Nas margens deste *dever-ser*,

---

<sup>28</sup> ROSA, João Guimarães. Palhaço da boca verde. In: *Tutaméia: terceiras estórias*. 8. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, p.169-173.

há, somente, o “não-direito” e, com ele, o “não-sujeito” de direito, ou como já anunciado, o Outro.

Sendo assim, temos em mente que esta definição de direito reivindicada pelo racionalismo moderno e atrelada ao estado, na condição de seu fiel defensor, entoa, sempiternamente, o célebre cânone: se é direito, é legítimo. E disto decorre toda a legitimidade do Estado, que atua no seu papel oficial e exclusivo, de dizer o direito.

À parte esta visão de legitimidade normativa que oriunda do Estado, queremos investir em uma análise da legitimidade distintiva do que é emancipatório e, portanto, libertador, e do que não é emancipatório e, deste modo, mera imposição ou opressão, na ação dos sujeitos vivos e atuantes.

Por este caminho, podemos sustentar os elementos formadores da juridicidade extra-estatal e não-oficial, oriunda de normatizações autônomas originadas em outras esferas sociais menores, de que trata o pluralismo jurídico transformador, próprio da realidade plural e multiétnica da América Latina, em prol da já mencionada descolonialidade do poder e do saber.

Percorrer este percurso interdisciplinar e, por vezes, espiralado de reinvenção da imaginação jurídica (BALDI, 2013) é imprescindível para que a pesquisa permita investigar, através dos discursos apreendidos, se estamos diante de um espaço de luta de um sujeito coletivo que desafia “o poder de nomeação” do direito e confronta a força do absolutismo formalista, descritos por Bourdieu (2012), e, ainda, se é possível dizer que a sua dimensão discursiva de resistência, interpenetra a “porosidade” típica dos ordenamentos jurídicos – na expressão de Boaventura (1994, p.135) – e pleiteia a dimensão emancipatória e transformadora operada pelos direitos humanos.

Ora, é patente que o pluralismo está na ordem do dia nos debates sobre a integração. Todas as sociedades tradicionais ou modernas, em graus diversos, são sociologicamente plurais, com maior ou menor autonomia. Em sua natureza, a formulação teórica do Pluralismo designa “a existência de mais de uma realidade, de múltiplas formas de ação prática e da diversidade de campos sociais ou culturais com particularidade própria, ou seja, envolve o conjunto de fenômenos autônomos e elementos heterogêneos que não se reduzem entre si”. (WOLKMER, 2001, p. 171-172).

Obviamente, o Pluralismo abarca fenômenos espaciais e temporais com múltiplos campos de produção e de aplicação, os quais compreendem, além dos aportes filosóficos, sociológicos, políticos ou culturais, uma formulação teórica e prática de pluralidade no Direito.

Segundo Norbert Rouland (2008, p. 177), o direito, através da diversidade das experiências que as sociedades humanas fizeram dele, seria o que cada sociedade, ou alguns de seus grupos, consideram como indispensável à sua coerência e à sua reprodução. Podemos dizer, portanto, que o pluralismo jurídico não é uma panacéia antropológica nem, sobretudo, uma forma idêntica para ser aplicada a todos os casos (ROULAND, 2008, p. 214). Existem em nossa sociedade muitas manifestações de pluralismo jurídico.

Em sua versão fraca, Rouland assinala que o pluralismo jurídico alude “à existência, no seio de determinada sociedade, de mecanismos jurídicos diferentes que se aplicam a situações idênticas” (ROULAND, 2008, p. 158). Em sua versão forte, que tem nossa preferência:

inspira-se na ideia de que os diferentes grupos sociais vêm cruzar-se em seu seio múltiplas origens jurídicas: o direito estatal, mas também aquele produzido por outros grupos, direitos que podem coincidir ou divergir (ROULAND, 2008, p. 158).

Em sua versão forte, o pluralismo jurídico pode redundar em choques, mas são fatos, nem um pouco excepcionais. Não necessitam de fundamentos multiculturalistas para existirem, nem recaem apenas sobre culturas não ocidentais.

Sendo assim, o Pluralismo no Direito surge como uma vertente teórica, perpetrada por além das considerações da teoria jurídica crítica, que tende a demonstrar a necessidade de rompimento com o paradigma positivista, ou seja, aquele direito que tem como autor o Estado, como aplicador também o Estado, como fiscalizador, obviamente, o mesmo Estado.

O poder estatal não é a fonte única e exclusiva de todo o Direito, abrindo escopo para uma produção e aplicação normativa centrada na força e na legitimidade de um complexo e difuso sistema de poderes, emanados dialeticamente da sociedade, de seus diversos sujeitos, grupos sociais, coletividades ou corpos intermediários. Sem adentrar numa discussão sobre as variantes de Pluralismo jurídico, seja do paradigma “desde cima”, transnacional e globalizado, seja do modelo “desde abaixo”, das práticas sociais emancipadoras e dos movimentos sociais, importa sublinhar a proposição de um constitucionalismo pluralista e emancipador (WOLKMER, 2010, p.3).

Enquanto conceito dinâmico que reconhece o valor da diversidade e da emancipação, Wolkmer apresenta alguns princípios valorativos do pluralismo jurídico, quais sejam: a *autonomia*, poder intrínseco aos vários grupos, concebido como independente do poder central; a *descentralização*, deslocamento do centro decisório para esferas locais e fragmentárias; a *participação*, intervenção dos grupos, sobretudo daqueles minoritários, no processo decisório; o *localismo*, privilégio que o poder local assume diante do poder central; a *diversidade*, privilégio que se dá à diferença, e não à homogeneidade; e, finalmente, a *tolerância*, ou seja, o

estabelecimento de uma base de convivência entre os grupos sociais baseada em regras “pautadas pelo espírito de indulgência e pela prática da moderação” (WOLKMER, 2001, p. 175-177).

Neste sentido, o pluralismo jurídico coordena uma pluralidade de saberes que concorrem o direito ocidental, com valores e pretensões de outras culturas, aplicando os direitos humanos de acordo com tópicos e princípios de dignidade humana diversos, partindo não da superioridade epistêmica *a priori* de uma dessas visões de dignidade, mas sim a partir da premissa de incompletude das culturas fechadas em si mesmas e da possibilidade de reforço mútuo entre estas tópicos em um critério *pro homine* reforçado culturalmente, dando respostas transculturais e transconstitucionais aos mesmos (MEDICI, 2010, p. 120).

Sendo assim, o pluralismo jurídico resulta mais adequado, em termos simbólicos, para a compreensão da relação direito-sociedade, com a afirmação, em termos normativos, da coexistência de diversas formas de juridicidade, de outras fontes sociais de produção de direitos, com outros critérios para caracterizá-lo, além das fontes estatais. Essa consciência jurídica deixa de ser monopólio do grupo político institucionalizado no Estado, aparecendo outras fontes de produção jurídica.

De tal forma, o paradigma do pluralismo jurídico passa a ser reconhecido como uma forma de tentar adaptar o sistema jurídico às contingências histórico-periféricas de seus países, calcado nas privações dos sujeitos coletivos historicamente silenciados ou marginalizados pelo Estado de Direito monocultural e monoorganizativo.

Desta abordagem advém toda a relevância da presente pesquisa, que analisa uma dimensão cosmopolítica do protagonismo discursivo e, portanto, prático, do Santuário Tapuya dos Pajés – e todo o seu potencial emancipador de produtor jurídico contra-hegemônico – a favor de seu próprio projeto de vida.

### 3 OS “DISCURSOS-AÇÃO” DO MOVIMENTO *O SANTUÁRIO NÃO SE MOVE!*: ESTRATÉGIAS RETÓRICAS E PRÁTICAS DE INSURGÊNCIA

#### 3.1 MÉTODO E PRESSUPOSTOS DE ANÁLISE

Em nossa pesquisa, todas as formulações discursivas e os processos interacionais entre os interlocutores e o contexto da enunciação, em tela, estão envoltos em uma rede de comunicação e informação construída entre os indígenas do Santuário dos Pajés e seus apoiadores não-indígenas, denominada Santuário Não Se Move. Esta rede coletiva, por sua vez, utiliza a internet como o principal espaço por onde corre seu fluxo discursivo.

Por esta razão, em primeiro lugar, importa destacar que, segundo a teoria dinamizadora dos direitos humanos já aventada, as experiências diárias e cotidianas que vivem esses sujeitos no âmbito deste movimento, em maior ou menor grau, dentro e fora da rede de computadores, nunca se separam dos discursos ali objetivados. Em concreto, seus discursos podem mesmo ser concebidos como ações (atuações) humanas, no sentido de que reagem contra os excessos de qualquer tipo de poder insuficientemente institucionalizado. Como demonstraremos ao longo deste capítulo, tratam-se de “**discursos-ação**” (GALLOIS, 2000, p. 210): discursos que são, ao mesmo tempo, práticas de intervenção, a se desenrolarem diariamente e a todo o tempo.

Em segundo lugar, e agora relacionado com o papel como pesquisadora neste trabalho, em nenhum dos discursos analisados ocupamos o lugar privilegiado de “entrevistador”, aquele que participa das interações verbais e sociais. A meta do trabalho de coleta de dados, na presente pesquisa, era, tão somente, reunir discursos já existentes, transcrevendo aqueles registrados oralmente, tendo em vista que a realidade material desses discursos – de coisa pronunciada ou escrita – está disposta na rede, em sites e mídias sociais da internet. Assim, valemo-nos do fato de que o momento efêmero da palavra transforma-se, no ciberespaço, em discurso fixo, ao qual se pode voltar e descobrir sempre significados novos (RAMOS, 1990, p. 128).

Para efeito de transcrição de algumas falas, utilizamos normas da ABNT (2002), que tratam de citações literais de autores. Salientamos, ademais, o uso do recurso da edição, que pareceu ser conveniente na apresentação das verbalizações gravadas em áudio e vídeo. Por isso, mantemos uma versão editada das transcrições que receberam alguns ajustes na grafia, na medida em que pequenos erros gramaticais e vícios de linguagem foram corrigidos, a fim de tornar a leitura destas falas mais leve e fluida, com a consciência dos eventuais riscos que esta nossa rendição à versão textual pode gerar para esta análise.

No mais, é importante aduzir que os sujeitos discursivos do Santuário Tapuya dos Pajés foram identificados, com seus nomes e sobrenomes indígenas, revelando sua origem étnica e história de vida, para que não se permita que seus tons comparáveis e trajetórias pessoais, congelados no papel, se simplifiquem em um monolitismo da figura do “índio”, sem desvelar algo do seu autor-ator.

O passo seguinte para a pesquisadora é interpretar os dados que foram coletados. Quanto à isso, é evidente que não pretendemos explorá-los em todo seu potencial, pois uma interpretação de todos os conteúdos coletados seria uma tarefa longa e intensa, mais profunda do que nos é possibilitado fazer dentro das limitações deste trabalho. Como metodologia, somente nos permitimos estabelecer, no material discursivo formado, algumas categorias observáveis, trazendo à baila outras informações sobre o sujeito coletivo Santuário Tapuya dos Pajés.

Com tudo isso em mente, procuramos acessar, de início, todos os discursos possíveis relacionados ao movimento Santuário Não Se Move. Desta maneira, foi possível refletirmos acerca do seu contexto situacional, fator primordial para que o processo comunicacional aconteça. À primeira vista, concluímos pelo aspecto heterogêneo de seu formato de interação que, longe de se revelar como um espaço coeso e neutro no qual as compreensões se pacificam, mostrou ser um lugar em que várias visões de mundo, indígenas e não-indígenas, são conectadas, com velocidades e fluxos explosivos, característicos do “estar em rede”.

De fato, não fosse esta forma como todos os discursos estão dispostos, certamente, a eficácia discursiva destas conexões seria bem diversa. E, quiçá, nem as suas mensagens percorreriam o longo caminho até nós, receptores, despertando o nosso conhecimento e, conseqüentemente, o nosso interesse pela questão. Afinal, através dos coletivos sociais acompanhados via *web*, é que tomamos ciência desta realidade.

Contudo, após este diagnóstico prévio de interculturalidade e interetnicidade destes discursos, identificamos que os mesmos apontavam a duas principais vozes que, dialogando entre si, produziam um sentimento de solidariedade em seus receptores e interlocutores.

São elas: a **voz do Santuário Tapuya dos Pajés**, que, assim como o movimento social indígena em geral, faz uso das tecnologias virtuais com fins de resistência; e a voz do não-indígena, apoiador da causa, que embora se divida quanto às pautas políticas gerais de cada indivíduo (agenda ambiental, etnopolítica, urbanística, socioeconômica ou cultural), consubstancia-se em um único ponto de entendimento: o reconhecimento da legitimidade da luta do Santuário Tapuya dos Pajés. E, assim, notamos que estas duas vozes se entrecruzam e,

em certas ocasiões, se confundem. No entanto, revelam a interculturalidade do espaço em que se apresentam, bem como dos lugares sociais de onde são entoadas.

Nesta senda, não poderíamos, portanto, ignorar o pensamento de Foucault que, em sua obra “A ordem do discurso” (1996), acentua a importância de vermos os protagonistas do discurso como representantes de lugares determinados em uma estrutura social, dos quais decorrem formações imaginárias diferentes, que determinarão diferentes discursos. Em suma, discursos dependem da imagem que cada um faz de seu próprio lugar e do lugar do outro. É como o autor confia-nos:

**Gostaria de perceber que no momento de falar, uma voz sem nome me precedia há muito tempo: bastaria, então, que eu encadeasse, prosseguisse a frase, me alojasse, sem ser percebido, em seus interstícios, como se ela me houvesse dado um sinal, mantendo-se, por um instante, suspensa. Não haveria, portanto, começo; e em vez de ser aquele de quem parte o discurso, eu seria, antes, ao acaso de seu desenrolar, uma estreita lacuna, o ponto de seu desaparecimento possível (FOUCAULT, 1996, p. 5-6, grifo nosso).**

Em razão desta ‘voz sem nome’, isto é, do lugar ideológico que precede o sujeito falante, nos deparamos com a necessidade de armazenar, em nosso acervo de discursos, apenas aqueles referentes a um determinado *locus* de enunciação do Santuário Não Se Move, dispondo de discursos emanados exclusivamente do lugar social indígena da comunidade Tapuya do Santuário dos Pajés. Neste caso, tais discursos não são simplesmente aqueles que traduzem as suas lutas, mas são aqueles pelos quais se luta, o poder do qual este grupo quer se apoderar (FOUCAULT, 1996, p. 10). Aqui, a “voz do nativo” que discursa, o faz na pretensão de, com isso, tornar-se “sujeito de voz” e, assim, sujeito de direito.

A nossa angústia, no entanto, residiu no fato de que precisávamos afinar ainda mais o critério de seleção material de tais discursos acessíveis, sob pena de nos perdermos na interpretação de seus diferentes níveis, multifacetados e polissemias. A partir daí, as escolhas feitas para compor o ensaio analítico que se segue foram aventadas pelo critério do assunto: dentre as centenas de falas da “voz nativa” no movimento Santuário Não Se Move, apenas aquelas que se estruturam conforme a articulação entre a poética do sagrado e a retórica da resistência, são objetos de nossa averiguação.

Ao longo deste exercício, construímos uma modesta compilação de aproximadamente sessenta discursos, que agrupam enunciados datados de 2008 até o presente momento. Todos os dados coletados foram convertidos em texto, extraídos de vídeos e áudios gravados, com suas respectivas transcrições, fotografias, figuras (panfletos, fotomontagens) e textos escritos,

disponibilizados na internet em sites independentes, *blogs*, e nas mídias sociais (*Vimeo*, *YouTube*, *Facebook*, *Twitter*).

Com esse agrupamento, procuramos destilar a matéria retórica que compõe este modo sagrado de resistência envolto na expressão de ordem “*O Santuário não se move!*”. Seus discursos emergidos são lidos como pedaços verbalizados de realidades em movimento, que transitam por categorias brancas e indígenas e, por vezes, as manipulam, em uma qualidade mimética que costuma ser parte de sua eficiência.

Unidas, essas realidades improvisam ações locais sincréticas, inspirando-se em meios, símbolos e linguagem externos, observadas através daquilo que Clifford chamou de “dilema da cultura”, de onde surgem significados conflitantes:

[A] cultura orgânica [é] repensada como processo criativo ou intercultural “crioulizada” [...] **As raízes da tradição são cortadas e religadas e os símbolos coletivos captados de influências externas [...] Metáforas de continuidade e “sobrevivência” não dão conta de processos históricos complexos de apropriação, acomodação, subversão, mascaramento, invenção e revitalização** (CLIFFORD, 1998, p. 14-15, grifo nosso).

Isto significa que dentro do sistema de relações interétnicas em questão, não se trata meramente de sobrevivência de tradições anteriores e ancestrais do Santuário Sagrado dos Pajés submetidas a novas relações de contato e conflito. Como explica-nos Catherine Howard:

Os povos indígenas podem até dar a impressão de imitar a cultura dominante [...] ao empregar sua retórica para criticá-los, mas **a resistência é sempre uma questão híbrida e contraditória, tanto na forma quanto no conteúdo.** (HOWARD, 2002, p. 28, grifo nosso).

Daí, reconsiderarmos que os discursos a seguir, como explicitações de mundo e matéria-prima da resistência, sejam igualmente híbridos, havendo sempre um espaço entre ambas as vozes – a do nativo e a do apoiador branco – para driblar a dominação e abrir caminhos de protesto com leituras alternativas de uma mesma situação.

A seguir, apresentamos, de forma tematizada, trechos desses discursos híbridos, do ponto de vista da fala “nativa”, o que dá a essa parte do trabalho uma característica de descrição básica, mas necessária. Ao fazê-lo, a análise vai se efetuando, buscando os recursos interpretativos, críticos e poéticos anteriormente pincelados, na tentativa de caminhar pelas searas de lutas, poderes e perigos desta forma de expressão.

### 3.2 A VOZ TAPUYA DO SANTUÁRIO DOS PAJÉS

*Somos um povo que conhece a dor  
Somos um povo sem nenhum pudor  
Tão natural como a sua cor  
São 508 anos de perseguição  
Sempre buscando a nossa extinção  
Eles nos fizeram acreditar  
Na palavra catequizar  
E ainda disseram são animais  
Uns animais irracionais  
Irmão o que foi que fiz pra você  
Já que você não me ama como eu sou  
Deixe-me viver  
(Pajé Santxiê Tapuya, 2008)<sup>29</sup>*

Como alega Foucault, o discurso está na ordem das leis. Os sujeitos, coletiva ou individualmente, falam; e seus discursos proliferam, indefinidamente. Os poderes e perigos neles emergidos advêm de nós mesmos, sujeitos falantes.

Assim como o mundo material que constantemente se reorganiza e se renova, o discurso também é refeito, cada vez que é anunciado, produzido. Entretanto, em uma sociedade como a nossa, o direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala é mantenedor de um imaginário oficial de direitos humanos, difundido pela racionalidade burguesa e instrumental. Por isso, os discursos que emanam do sujeito oprimido, silenciado e espoliado, empoderam uma outridade de imaginários e racionalidades humanas (étnica, ambiental, feminista, libidinal).

Seja de maneira consciente ou não, a voz Tapuya do Santuário dos Pajés parece explorar esta ideia de empoderamento no campo interétnico e multicultural da política de contato. Todavia, devemos registrar que suas falas proferidas, passadas para o papel neste trabalho, perdem, em sua textualidade, uma gama de elos comunicativos que contribuem para esta prática: são as “expressões faciais fugidias, inflexões e altura de voz, pausa, velocidade, gestos, olhares, alusões de toda sorte” (RAMOS, 1990, p. 128). Por isso, somos obrigados a nos

---

<sup>29</sup> Poema do pajé Santxiê Tapuia, disponível em: < <http://radius.tachanka.org/santuariodospajes/>>. Acesso em: jul. 2014.

contentar com essa rendição empobrecida que não contempla todo o esforço dialógico dos falantes.

Ainda assim, os trechos a seguir transcritos compensam em registro, ganhando a permanência de sua mensagem, sem qualificações ou retoques. Daí os dizeres de Alcida Ramos sobre a perspectiva da versão escrita, já que muito embora não haja mais o gesto mediador, o olhar solidário ou o silêncio enfático, a fala tornada texto adquire força própria (RAMOS, 1990, p. 128). Nesta esteira, o discurso produzido e, por sua vez, textualizado, pode ser apreciado por nós em sua mensagem, compreendido em seu contexto e interpretado em sua postura.

Importante destacar que, partindo do entendimento de que todo discurso existe para dizer e explicar um pleito, a política de contato em que os enunciados indígenas são formulados, evoca uma região complexa, espécie de “área cinzenta” do discurso, dada a alta velocidade com que se desenrolam e a grande quantidade de informações e de acontecimentos trazidos em seu repertório. A textualidade das falas, então, se mostra pertinente para este grupo, na medida em que sua memória de povo originário é transformada em repertório escrito para os brancos. A sua fixidez escrita preenche a necessidade do repertório mental indígena de acomodar-se a um meio de comunicação branco para fazer valer sua discursividade, em casos como ações legais e manifestos políticos. Enquanto isso, a oratória continua sendo parte importante do seu costume de oralidade, visando redirecionar as relações sociais concretas do contato interétnico às quais os seus discursos se referem.

Ante esse panorama, as citações de discursos – pronunciados e escritos – transpostas a seguir, foram selecionadas e ordenadas de acordo com a ressonância temática das falas disponíveis acessadas. O resultado dessa ordenação evidencia uma semelhança retórica com a poética do sagrado já delineada e as noções/práticas de resistência de iniciativa da comunidade indígena do Santuário Tapuya dos Pajés.

Como se poderá perceber, a maioria das falas são pronunciadas pelo seu líder, Pajé Santxiê Tapuya, por ser, até então, o maior porta-voz da comunidade. Antes de seu recente falecimento neste último ano, suas falas enunciavam discursos potentes e provocadores, com argumentos e estratégias capazes de acionar o campo de negociação político com os brancos, congregando espaços para rever as dimensões normativas, jurídicas e institucionais oficiais.

Há, ainda, falas de outros indígenas do Santuário dos Pajés e outros discursos que restam identificados como uma fala coletiva do grupo indígena como um todo, escritas na forma de comunicados e protestos, dispostas nas mídias sociais e sites independentes.

Em todos elas, evidenciamos uma “trajetória” de argumentos utilizados que passa, basicamente, de um **discurso histórico e retrospectivo**, que remonta as suas origens ancestrais, para um **discurso da memória latente do etnocídio**, que salienta a colonialidade do poder oficial contra os povos indígenas, até chegar ao **discurso reivindicatório**, que demanda direitos humanos que lhe são próprios, sustentado, a seu turno, pelo **discurso de autoafirmação e autonomia**.

Todo esse processo retórico dá vazão à sua prática de resistência, traduzida em seu grito pela própria permanência: “o Santuário não se move!”. A voz Tapuya/Fulni-Ô do Santuário dos Pajés, falada, vivida, contada e revisitada pelos seus indígenas, resulta das mesmas vicissitudes do contato que garantem sua repercussão, vez que eternizado por tecnologias brancas. Por isso, compreender o conteúdo desse gênero específico depende muito do contexto em que este foi produzido e enunciado. Vejamos, pois, a consonância dos enunciados da voz Tapuya com suas múltiplas formas de explorar a retórica, no contexto de resistência da comunidade indígena do Santuário dos Pajés.

### *3.2.1 A divisão hierárquica e os propósitos discursivos*

Inicialmente, antes de adentrarmos em cada uma das temáticas argumentativas identificadas pela referida estratégia discursiva, é importante observarmos a ocorrência, no Santuário dos Pajés, de uma divisão hierárquica de tarefas discursivas, vez que há nos seus discursos uma prioridade de sujeitos falantes e de tarefas ou propósitos discursivos entre os indígenas, o que evidencia uma hierarquia interna de chefia indígena.

Sendo assim, os indígenas mais velhos parecem ter a prioridade na enunciação pois são mais “sabidos”. Esta expressão aparentemente ingênua, de pobre significado no português, é a tradução de uma série de argumentos que valorizam globalmente o “o modo de ser” indígena (GALLOIS, 2000, p. 214). Além disso, são os antigos, também, considerados os “sábios” da comunidade. A sabedoria indígena vai além da acumulação de conhecimento, residindo na experiência necessária para sempre buscá-lo, semeá-lo e reparti-lo, de acordo com a ciência da mata.

Neste passo, dentre os mais velhos, a preferência de “falar para brancos” foi concedida à autoridade religiosa e política Tradicional Tapuya, o professor Pajé Santxiê Tapuya Fulni-Ô. Habitualmente, ao Santxiê, cabia o papel de guardião espiritual da comunidade. Por este motivo, verificamos que o seu estilo de retórica poética – como observada na epígrafe que

acompanha o início desta sessão – desempenhava (e ainda desempenha<sup>30</sup>), com sucesso, falas eloquentes e xamânicas destinadas à plateia branca, ávida por “autenticidade” (RAMOS, 1990, p. 130).

Ocorre que, os rapazes mais jovens da comunidade, melhor familiarizados com as categorias brancas de interpretação, dominam um repertório discursivo de “dupla tradução”. Autorizados a veiculá-lo em espaços mais amplos que a própria comunidade, executam a tarefa de traduzir, para os “de fora”, a linguagem sagrada, aproximando-a dos conceitos brancos do indigenato e, para “os seus”, a linguagem monista do discurso oficial. Este repertório parece visar, a rigor, uma negociação política mais direta com os não-índios, dizendo aos mesmos algo como: “Não precisamos que *vocês* nos representem, falamos por *nós* mesmos, pois conhecemos *seus* modos de pensar o *nosso* direito”.

Em contrapartida, propósitos discursivos de mulheres e curumins da comunidade indígena permanecem quase sempre discretos e silenciosos. Com base nos discursos Tapuya/Fulni-Ô auferidos, por temer pela segurança deles durante este período de conflito e incerteza em suas terras, os indígenas da comunidade decidiram que o mais prudente seria enviá-los às aldeias de seus parentes Fulni-Ô, em Águas Belas, em Pernambuco.

### 3.2.2 A fala para brancos: “quem somos e o que queremos”

Segundo a antropóloga Dominique Gallois, “a especificidade cultural dos discursos políticos estaria na forma como cada grupo [indígena] constrói sua estratégia de intervenção, a partir de práticas e de representações próprias, relacionadas à sua história específica de contato com os brancos” (GALLOIS, 2000, p. 214).

Sendo assim, a especificidade cultural dos discursos Tapuya/Fulni-Ô está na sua unidade, que combina as “belas falas” sagradas dos pajés – com as suas “duras falas” políticas (GALLOIS, 200, p.231), de intensa efetuação retórica. O interesse desta combinação resulta em um gênero discursivo particular: a “fala para brancos”. Em termos cognitivos, este falar “para fora” remete-se à sociedade em geral, ao governo e às suas autoridades, sendo, efetivamente, uma modalidade de intervenção.

Este é o ponto que nos interessa de perto: muito mais que revelações de suas formas de explicação interna, narrativas históricas, exegese mítica e diálogos rituais cerimoniais (como o

---

<sup>30</sup> Uma vez formulados e proferidos, os discursos se desprendem do sujeito falante, perpetuando-se, infinitamente.

Toré do Milho<sup>31</sup>, por exemplo), suas “falas para brancos” expressam o quadro das possíveis negociações e intervenções projetadas pelo grupo no campo de argumentação, sobre a sua própria situação de conflito social político, cultural e interétnico.

Particularmente interessantes para analisar a produção de um direito à identidade sagrada, como uma espécie de instituto jurídico ao “*habeas asas*” indígena, como aludido anteriormente, a construção deste discurso, e a consequente efetivação de seu direito imanente, depende de sua maior ou menor repercussão para a “plateia” branca no âmbito do cenário interétnico e multicultural.

A repercussão a que nos referimos é delineada, na verdade, pela capacidade de gerar, no receptor da mensagem, um sentimento de empatia. Quanto à isso, as falas Tapuya do Santuário dos Pajés, não obstante o seu engajamento político no movimento indígena nacional e global, mantem-se, na maioria das vezes, particularista, com apelo latente ao receptor branco para que se solidarize com o sofrimento de sua gente, de seus filhos e netos.

A sensibilização da sociedade para a legitimidade de sua luta perpassa pela desconstrução de pesados estereótipos, estigmas e preconceitos institucionalizados, reforçados, cotidianamente, pela visão do senso comum, e perpetrados nas ideias de que sejam meros invasores de terra, aproveitadores, “falsos índios”, pelo simples fato de habitarem o espaço urbanita.

Nesta esteira, são incontáveis os discursos do nosso acervo de pesquisa que, em geral, iniciam-se com uma apresentação da comunidade indígena, na qual dizem quem são, verdadeiramente; qual o seu histórico, a começar por seus antepassados; e, finalmente, o que querem, ou seja, o que demandam, dizendo, para isso, os próprios direitos que restam violados. Assim explica o líder Santxiê:

Nós somos a nação Tapuya Fulni-Ô [...] que em 57 vinha o meu povo para a construção de Brasília [...] A Esplanada dos Ministérios estava sendo erguida, logo em seguida, a Asa Sul. E o nosso povo se encontrava no culto sagrado nesse território. Decorrida a construção de Brasília, muitos foram para suas origens, para suas terras, em outros estados, e o Santuário permanecendo aonde está atualmente (Santxiê Tapuya – site *Vimeo*, QUEM somos e o que queremos, 2011, grifo nosso).

De início, no diálogo desequilibrado e assimétrico de mundos e culturas, a fala intercultural do Santuário dos Pajés apresenta-se aos brancos mediante uma retórica da

---

<sup>31</sup> A cerimônia consiste na Consagração Ritual ao Espírito do Milho e da Terra Mãe e aos espíritos ancestrais do Planalto Central.

igualdade, utilizada no sentido de apresentar a sua ‘humanidade’ para os mesmos. Ao contrário do estereótipo de discriminação que está na base da violência simbólica e estigmatização social dos povos indígenas, o poema de Santxiê, aqui epigrafo, postula: ‘Não somos animais irracionais’.

Assim, no discurso Tapuya, o argumento de desconstrução simbólica deste estigma há muito arraigado em nossa sociedade, aproveita as mesmas categorias antropocentristas de direitos humanos e suas noções de totalidade (igualdade, dignidade, humanidade, sujeito de direito, indivíduo, etc), para expressar a necessidade do devido respeito aos direitos inerentes a própria natureza humana. Neste passo, Santxiê recorda os direitos humanos na esteira da igualdade:

**Todo homem** tem direito a uma propriedade, a uma terra, a um chão, a uma cultura, a uma língua, a uma forma de pensar, e a uma forma de decidir o seu futuro. (Santxiê Tapuya – site *Youtube*, RESISTÊNCIA Santuário dos Pajés Parte 1, 2008). (grifo nosso)

Esta terra é nossa felicidade. Porque **o Grande Tupã diz que todos os homens são iguais**. Mas nós estamos dentro da lei do Grande Tupã. O Grande Tupã sabe que nós estamos certo. E os brasileiros estão certos, quando eles dizem: ‘meus antepassados foram índios, meus avós. Eu sou neto, bisneto de índio’. (Santxiê Tapuya – site *Youtube*, RESISTÊNCIA Santuário dos Pajés Parte 1, 2008). (grifo nosso)

Com efeito, o objetivo das suas comunicações de viés igualitário parece ser mesmo a convivência étnica pacífica entre indígenas e não-indígenas, desde que se mantenha o respeito pleno entre os dois ‘mundos’. Para que isso ocorra, lembram que é preciso reconhecer os espaços, ritmos e temporalidades próprios de cada um, sem usurpações de ambas as partes:

É necessário também respeitar os espaços cerimoniais do Santuário dos Pajés, o ritmo religioso-espiritual da vida tribal do Santuário, não perturbando o mundo religioso tradicional dos pajés que se manifesta nos rituais, nos cantos, nos trabalhos na roça, nos detalhes, nos gestos, na fogueira, na mata do cerrado, na sutileza do silêncio, e no respeito mútuo. **Respeitar a temporalidade e o ritmo próprios da comunidade indígena do Santuário dos Pajés.** !!O SANTUÁRIO DOS PAJÉS NÃO SE MOVE!! !!HAYAYA!! Comunidade Tapuya/Fulni-Ô do Santuário dos Pajés (Os Últimos Tapuyas do DF) Associação Cultural Povos Indígenas (A.C.P.I) - organização indígena do Santuário dos Pajés. Terra Indígena Santuário Tapuya dos Pajés, Brasília-DF, 13 de Março de 2013. (SANTUÁRIO Tapuya dos Pajés – 13.03.2013, grifo nosso).

Dáí dizermos que, em contrapartida a esta noção de igualdade enquanto elemento básico para a efetivação dos direitos fundamentais, os indígenas do Santuário reverberam um direito humano referente à diferença, à diversidade étnico-cultural e à auto-organização.

No que tange a pauta do direito à diferença e dos valores do pluralismo, sabemos que apesar de existir uma Constituição Federal que formalmente os reconhece, a aplicação de sua proteção é suprimida, já que ainda interferem e prevalecem os mesmos poderes e interesses monoculturais (COLAÇO, 2003, p. 96). Assim, o argumento da diferença cultural, segundo a voz Tapuya, faz menção, dentre outros marcadores, ao direito à uma tradição ancestral dos pajés, de conhecimento dos poderes terapêuticos das plantas medicinais.<sup>32</sup>

Direito este que se difere da relação “índio e natureza” forjada pelo discurso ecológico branco, caracterizado pelo “alastramento da ideologia que representa as sociedades indígenas como povos em perfeita fusão e continuidade com seu meio ambiente e cujos membros devem ser ‘preservados’ por serem os detentores de saberes naturais fora do comum” (ALBERT, 2000, p. 256). Esta visão goza de uma vasta plateia branca de sensibilidade ambientalista. No entanto, essa naturalização positiva dos índios é, na verdade, uma imagem negativa de suas subjetividades, pois congela sua humanidade à um propósito ecológico, romântico, edênico e, por vezes, bestial.

A voz Tapuya trabalha no sentido de dismantelar este rótulo, demonstrando o sagrado em sua ecologia. Os índios, em especial Santxiê, descrevem em minúcias as características da vegetação de cerrado na região, suas espécies nativas, introduzidas e manejadas (provenientes de outros biomas – Caatinga, Floresta Amazônica e Mata Atlântica), bem como as domesticadas e cultivadas, discriminando a relação das atividades de plantio desenvolvidas em cada estação, conforme o alinhamento das estrelas e a influência da lua, assim como ensina a sabedoria dos povos da floresta. Seus efeitos na saúde física e espiritual do homem, diz respeito à uma ciência da mata, que agrega saberes empíricos científicos e sacralidade cósmica numa só categoria do conhecimento:

Sobre essa ciência, isso. Tem que conhecer e também cuidar. O guardião da planta tem que cuidar dela, né. Não pode deixar ela sem cuidar. Principalmente na época de fogo, como você viu, é fogo, né. Tem acontecido proposital, fogo criminoso. Nós ‘apaga’ incêndio pra cuidar, preservar mais a floresta. (Santxiê Tapuya – site *Youtube*, ENTREVISTA inédita com o pajé Santxiê Tapuya, Fulni-Ô, 2011).

---

<sup>32</sup> Conferir no Anexo I desta dissertação, na p. 96, a Figura 15 – “O Concreto ou a vida”: Herbário Fitoterápico do Santuário dos Pajés (2011).

Como no dizer do pajé Santxiê, para o indígena – o guardião da planta – cuidar é tão importante quanto conhecer. Há um certo zelo em proteger de toda e qualquer conspiração esta parte sagrada do seu ser, que é a terra, a mata. “Quando a floresta morre, o índio morre”, diz o líder indígena.

Para compreender esta maneira diferente de sentir e esta forma de se conectar com a floresta, que é a ecologia cosmológica dos índios, é preciso, como já fora dito, revisitar categorias mentais frequentemente manipuladas, como, por exemplo, a ideia etnocêntrica de ‘meio ambiente’, oriunda do discurso ecologista e da retórica governamental, que propagam a fetichização da Natureza como objeto, reificada como uma exterioridade selvagem do mercado e da sociedade (ALBERT, 2002, p. 259), a estes subjugada. Esta concepção nos obriga a escolher entre a depredação cega e produtivista, a utopia ideológica de fusão total e o meio termo do ambientalismo sustentável e gerencial.

Em oposição, na trama de seu discurso, a ecologia xamânica do Santuário dos Pajés está relacionada à sabedoria/ciência da mata, intimamente ligada à questão espiritual, porque somente através da mata é que os indígenas entram em contato com seus deuses: é pisando no chão da terra que sentem a força cósmica, o sopro vital e o ‘hálito’ do sol.

Dessa forma, conforme suas traduções, terra não é categoria jurídica, nem tampouco a floresta é mera formação vegetal. Ambas compõem um espaço sociocosmológico diferente do nosso repercutido ‘meio-ambiente’. Representam partes sistêmicas de uma entidade complexa, indivisível de suas almas, que possibilita o fato de serem, na metáfora da “bela linguagem” dos pajés, “ave-almas”, de maneira a garantir seus voos ao Cosmos, de onde tiram sua sustentação física e imanente.

A partir de nossa análise, verificamos que essa sabedoria está presente em todas as linhas do discurso etnopolítico da voz Tapuya/Fulni-Ô do Santuário dos Pajés, ainda que este contenha, em alguns casos, mais símbolos brancos como argumentos de autoridade na tentativa de maior propagação de seu discurso.

Em verdade, como podemos notar ao longo de nossa leitura, a sagacidade etnográfica dos indígenas da comunidade nunca deixa de exibir essa sabedoria milenar e ancestral quando falam aos brancos. Nas suas palavras, consideram carrega-la consigo em seu “gene”, desde o momento primeiro: quando irrompem na terra como uma semente brotada.

No bojo da retórica da sabedoria indígena e da poética do sagrado, os índios do Santuário também constroem elaborados discursos de previsão de todas as etapas e consequências da ação

irracional e ignorante do homem branco em relação à Natureza, implicando em um contraponto ao discurso de “sustentabilidade” de seus interlocutores.

O alerta firmado nos seus discursos políticos é de que, caso o Santuário Tapuya dos Pajés “se mova” dali, isto é, seja forçado a abandonar sua terra tradicional, tal fato ocasionaria a irrupção de poderosas forças destrutivas, sob o golpe do espírito criador Tupã. Como resultado do excesso do poder predatório da alteridade branca, males e doenças levariam a derrocada da sociedade branca e do seu universo:

O homem branco está equivocado. Se ele tomar nossa terra haverá uma escuridão grande no espaço. Essa terra será amaldiçoada. Os cupins selvagens, os camaleões guerreiros, em todos nossos terreiros, o homem branco expulsará. **As grandes epidemias e doenças virão para atacar o homem branco, porque o homem branco está endividado, não com nós, os homens filhos da terra, mas com o Grande Tupã. Quem fere o Grande Tupã, fere a Mãe Terra.** Ele está incriminado. Ele irá pagar um preço, que nós não sabemos o quanto irá custar para ele. Essa é a minha mensagem, dos últimos carijós tapuya, terena, kariri-xocó, Guajajara do maranhão, e os curumins, as crianças que deverão testemunhar a maior história genocida desse Brasil. (Santxiê Tapuya – site *Youtube*, RESISTÊNCIA Santuário dos Pajés Parte 1, 2008)

Tem-se, nesse ponto, a visão de cataclismo do discurso Tapuya Fulni-Ô, associada à sua memória mítica e ancestral. Com efeito, carrega consigo uma crítica estratégica, atribuindo o colapso do Cosmos e o conseqüente retorno ao caos pré-humano ao caráter destruidor da ocupação branca nas grandes cidades.

Dessa maneira, em meio a um espaço urbano repleto de descampados e empreendimentos imobiliários que destroem o cerrado envolvente, o Santuário Tapuya dos Pajés resiste como “uma reserva de vida para as futuras gerações”<sup>33</sup>.

Cabe ressaltar que essa linha de argumentação, em doses mais ou menos proféticas, vem sendo utilizada na tentativa de uma conscientização sobre a necessidade de preservação da formação nativa do cerrado, em prol de todas as coletividades da cidade, sejam elas indígenas ou não. Por isso, não chegam a se tornar uma forma de agressão verbal, na medida em que estas falas políticas sugerem um discurso provocador de imaginários. Trata-se, certamente, de um apelo xamânico, inserido em um projeto de resistência étnica:

---

<sup>33</sup> Retirado do Site da Terra Indígena do Santuário dos Pajés, mantido pela ACPI (Associação Cultural dos Povos Indígenas da Comunidade Tapuya Fulni-Ô). Disponível em: <<http://santuariodospajes.blogspot.com.br/>>. Acesso em: jun. 2014.

Vamos salvar o Santuário dos Pajés antes que acabe o espírito da Água e as florestas. Se isso não for feito, Brasília, será o fim dessa sociedade! Hayaya! (Santxiê Tapuya – site *Vimeo*, QUEM somos e o que queremos, 2011).

Nesse sentido, reafirmam mais um aspecto desta sabedoria compartilhada, sem entretanto romantizar e naturalizar sua relação com a Mãe Terra. Por isto, apresentam-nos como detentores da “cosmopolítica tapuya do eterno guardião e guia do Santuário dos Pajés”<sup>34</sup>:

### 3.2.3. *Nas rotas dos pajés: a prática de intercâmbio cultural e seus quadros de mediação*

A princípio, para decidir exatamente o que iríamos abordar com os discursos acessados a respeito da retórica do Santuário dos Pajés, identificamos uma maior peculiaridade na experiência evidentemente destacável e discernível do intercâmbio cultural promovido por este grupo.

De maneira curiosa, esta não se caracteriza apenas pelo modo tradicional de habitar uma área de cerrado em meio ao Plano Piloto urbano da capital, mas também e, principalmente, pela sua iniciativa, que advém deste fato, em promover atividades de intercâmbio cultural com a sociedade civil e demais povos de saberes diversos.

No caminho do reconhecimento da sua presença histórica naquela área de cerrado, desde a década de 1990, a sua, então criada, Associação Cultural dos Povos Indígenas<sup>35</sup>, oferece o projeto de educação intercultural *Nas Rotas dos Pajés: Os Andarilhos da Luz*, que permite visitas de grupos de estudantes, professores e pesquisadores de Brasília, das cidades Satélites do DF e de várias partes do Brasil, na terra indígena, caso estejam interessados em conhecer a tradição cultural dos pajés.

Com atenção voltada especialmente às instituições de ensino, conforme a Lei 11.465/2008 que prevê a inclusão obrigatória no currículo oficial o estudo da história e da cultura indígenas, o projeto de visita, conforme consta de seu Folheto de Informação<sup>36</sup>, fornecido pela Comunidade Tapuya, tem o objetivo de:

<sup>34</sup> Página da Terra Indígena Santuário Tapuya dos Pajés no site *Facebook* - Postagem do dia 30.08.2014. Disponível em: <<https://www.facebook.com/santuariopajes.santuariopajes>>. Acesso em: ago. 2014.

<sup>35</sup> A ACPI, Associação Cultural dos Povos Indígenas, é uma organização indígena criada pelo Santuário dos Pajés para promover a proteção e divulgação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental que representa a sua terra indígena.

<sup>36</sup> Folheto ‘*Projeto de visita a comunidade indígena Tapuya/Fulni-Ô do Santuário Sagrado dos Pajés*’. (2011). Disponível em: <[https://farm4.staticflickr.com/3547/5712458927\\_b4c356dfdc\\_b.jpg](https://farm4.staticflickr.com/3547/5712458927_b4c356dfdc_b.jpg)>. Acesso em: 12 jun. 2014.

promover a educação intercultural entre sociedades de saberes diversos, propiciando o respeito às diferenças étnicas e a maior compreensão da sua organização social indígena”, uma maior compreensão da organização social indígena, das nossas tradições, das nossas formas políticas tradicionais Tapuya (Macro Jê), da cosmologia do Santuário Tapuya, da história indígena do Santuário dos Pajés em Brasília, e, sobretudo, da importância de reconhecer que a preservação do da mata do cerrado é consequência da cosmovisão indígena Tapuya, resultado de um modo de ser e viver culturalmente diferenciado (SANTUÁRIO Tapuya dos Pajés, 2011).

De posse deste discurso, é possível identificar na prática política de intercâmbio cultural, uma retórica de reelaboração, ressignificação e reapropriação da própria alteridade, no sentido de recontar e reescrever a sua história para uma plateia interessadamente aberta para conhecer o modo de vida indígena.

Os receptores deste discurso são, portanto, jovens estudantes de escolas e universidades, bem como seus professores e profissionais que se abrem à oportunidade de convivência intercultural e se somam ao esforço da comunidade indígena Tapuya/Fulni-Ô de ampliar socialmente a sensibilização sobre a sua luta.

Neste mesmo sentido, estão o *Encontro Interespíritual* e a *Jornada de Arqueologia e História Indígena do Santuário dos Pajés*, promovidos pela comunidade indígena em 2008, conforme calendário interno definido pela sua organização, a ACPI. No entanto, eventos desta natureza foram temporariamente suspensos em razão da intensificação do conflito na área de sua terra. Não obstante, a comunidade indígena, em texto destinado aos seus apoiadores do movimento *O Santuário não se move!*, afirma:

Cabe ressaltar que muitas outras formas de contato interétnico e de encontros interculturais tiveram lugar nos momentos dramáticos contra a destruição da mata do cerrado, a violação de lugares sagrados indígenas do Santuário Tapuya dos Pajés e contra a invasão da terra indígena amparada pela força e violência da milícia particular das construtoras [...] e dos 800 PMs do GDF nos meses de outubro e novembro de 2011, **no qual inúmeros segmentos da sociedade civil, simpatizantes da cultura indígena, ativistas do indigenato, indigenistas independentes, a mídia independente, coletivos libertários, ambientalistas, grupos autônomos, o movimento indígena brasileiro e movimentos sociais e populares do Distrito Federal vieram em apoio e solidariedade somar-se a histórica resistência indígena dos pioneiros índios Tapuyas do Santuário dos Pajés** (SANTUÁRIO Tapuya dos Pajés – 14.03.2013, grifo nosso).

Estes encontros materiais e presenciais, como podemos perceber deste discurso, possibilitaram a definição de uma rede de simpatizantes e apoiadores, fixos ou eventuais,

geralmente articulados pela internet, traçando o complexo contorno intercultural do movimento Santuário Não Se Move.

Que nos sintamos prestigiadas e prestigiados em testemunhar, participar e protagonizar este momento histórico que é a resistência e a re-existência da Comunidade Tapuya Fulni-ô.

Que a rede de povos indígenas e não-indígenas se torne uma confederação elástica de nações rumo à comunidade cósmica, cuja territorialidade se erradia, na capital federal, desde o Santuário Tapuya dos Pajés. HAYAYA! (Terra Indígena Santuário dos Pajés – 17.07.2013).

Como aludido acima pelos indígenas da Comunidade, os direitos de **resistência** e **re-existência** se conjugam, dentro e fora do espaço urbano de Brasília, através de uma rede pluricultural e plurinacional de aliança, que na sua fala congregadora pode ser traduzida nas ideias de “confederação elástica” e “comunidade cósmica”.

No entanto, anotamos significativa intervenção do drama dos conflitos atravessados, que veio a prejudicar as reuniões e os trabalhos interculturais que o Santuário dos Pajés costuma organizar e promover, tanto, entre seus ‘parentes’<sup>37</sup>, como em parcerias com segmentos da sociedade nacional:

‘Órgão’ e nações de povos que tem as reuniões de povos ‘pra’ fazer, né, encontro, seminário, simpósio, conferência, jornada, arqueologia, antropologia, indigenismo, música, espiritualidade, encontro também de remédio de cura, né, sempre vem. As escolas, faculdade de pesquisador do mundo... [...]

O problema é que quando está em conflito, como nós tamo [...], fica mais dificultoso porque cuidar do conflito e cuidar do tempo ‘pra’ fazer, né, esses trabalhos... é dificultoso demais. Aí nós ‘tamo’ dando um tempo, esperando passar ‘pra’ renovar, né, os duros trabalho, recontinuando tudo de novo. (Santxiê Tapuya – site *Youtube*, ENTREVISTA inédita com o pajé Santxiê Tapuya, Fulni-Ô, 2011).

Atualmente envoltos em constante tensão, atinente à construção do Setor Habitacional no lugar do seu espaço, a atuação política e a própria convivência sagrada com outros povos indígenas restaram comprometidas. Não por acaso o discurso prospectivo das lideranças revela que tais perturbações propositais não são capazes de minar os encontros interculturais e as

---

<sup>37</sup> Parentesco aqui representa a aliança étnica que mantém o movimento indígena unido em sua atuação política, já que cada etnia tem uma forma de manifestar o sagrado, mas todas elas comungam o seu apelo como de maior importância em relação com a Mãe Terra.

atividades de debate. Ao contrário, espelham oportunidades de ‘recontinuar’ e renovar o próprio urdume<sup>38</sup> da sua teia de mobilização.

O timbre Tapuya/Fulni-Ô assinala, enfim, que na base desta trama, tecida com palavras e presenças, desenha-se um painel de feitura compartilhada por seus guerreiros e guerreiras; um projeto de vida coletivo, pelo qual nunca deixarão de lutar. Deste modo, e com a ajuda do grande Tupã, os guerreiros do Santuário dos Pajés querem tomar, para si, as rédeas de sua história e de seu destino, restituindo o espírito da convivência harmônica, como finalidade suprema, tal qual anota Awamirim Tupinambá, em discurso eloquente:

[...] E Brasília hoje se encontra com esse problema indígena em seu território que não sabe resolver e perde uma oportunidade porque aqui na Capital Federal, esse governo que se diz democrático popular, [...] poderia fazer do Santuário uma oportunidade: **respeitar a diferença, fazer cumprir a Constituição e demarcar aquele território e fazer uma convivência harmônica das culturas.** (Awamirim Tupinambá – 10/11/2011).

Deste tino crítico discursivo intui-se que, pelo olhar do indígena do Santuário dos Pajés, a justiça institucional e a oficialidade do Estado de raízes coloniais, servem apenas aos espoliadores, não aos espoliados. Para estes últimos, a lei é um fantasma. Frente a este sistema jurídico deficiente, cujo imaginário não concebe outras concepções de vida, a plataforma do pluralismo jurídico propõe um desenho de justiça mais próximo da pluralidade de novos sujeitos coletivos de direito; desenho este que o Santuário Tapuya dos Pajés parece acolher, tacitamente, quando identifica como “crime de terrorismo institucional” a injustiça de que é vítima, no campo jurídico estatal:

Neste crime de terrorismo institucional de uma intolerância racial por uma nação, vão ser enquadrados de qualquer maneira, se não for no campo da lei, vai no campo espiritual, que já está enquadrado. O Grande Tupã já está enquadrando eles (Santxiê Tapuya – RESISTÊNCIA Santuário dos Pajés Parte 1, 2008).

Nas palavras de Santxiê, a justiça, bem sabe o povo brasileiro, “não caminha bem no país. Ela está com as pernas tortas” (10/11/2011)<sup>39</sup>. A sua expressão metafórica, de visualidade perspicaz, aduz que o direito monista estatal e sua insistência na perfectibilidade das próprias leis (cada dia mais remota) deve abrir caminho para outros modelos de direito próprios de coletividades insurgentes.

<sup>38</sup> Em tecelagem, o urdume é o conjunto de fios dispostos longitudinalmente através dos quais a trama é tecida.

<sup>39</sup> Arquivo Sonoro da Câmara dos Deputados de Reunião Ordinária em Audiência Pública da Comissão de Direitos Humanos para debater a situação deflagrada no Santuário dos Pajés. Exposição proferida por Pajé Santxiê Tapuya. Disponível em: <<http://imagem.camara.gov.br/internet/audio/Resultado.asp?txtCodigo=39723>>.

De fato, o que estes indígenas defendem é o verdadeiro reconhecimento constitucional dos “seus usos, costumes e tradições”, isto é, de suas fontes autênticas de direito, como sendo a expressão do mais legítimo pluralismo jurídico brasileiro. Assim fala Tupinambá, quando explica, historicamente, a situação urbana dos indígenas, devido ao seu “deslocamento” (lê-se, aqui, expulsão, etnocídio, etc.) territorial, como foi o caso dos indígenas Fulni-Ô do Santuário Tapuya dos Pajés, que culminou em sua terra atual:

Os indígenas estão em situação urbana desde o século XVI quando os portugueses invadiram e conquistaram o nosso território, concentrando os índios em aldeamentos. Essa política começou no século XVI. E os índios procurando formas alternativas de sobrevivência, fugiam buscando outros territórios, até ser alcançado por uma expansão urbana e uma expansão econômica. **Esse é o mesmo caso da comunidade Tapuya do Santuário dos Pajés. Famílias, grupos, indivíduos se deslocam porque não encontram mais condições de reproduzir o seu modo tradicional no seu território original, naquele território que já é uma redução dos territórios originários. Então as comunidades se deslocam para outros lugares e passam a usar o território conforme seus usos, costumes e tradições.** (Awamirim Tupinambá – 10/11/2011).<sup>40</sup>

As palavras fortes de Awamirim Tupinambá mostram que além de o direito estatal monista adotar, de forma generalizada, não seletiva e impositiva, princípios liberais do Ocidente para definir o que são os direitos originários dos indígenas (e quais são eles), sua retórica do ‘índio genérico’ culturalmente inerte e estático, condenado a uma vida de museu, nega a existência desta identidade aos índios em situação urbana (que somam, atualmente, cerca de 36% da população indígena), em sua maioria marginalizados em aldeias favelizadas. Por isto, o discurso aos brancos do Santuário dos Pajés intenta, ao máximo, expor a necessidade de superação deste paradigma rural e urbano, na interpretação estatal da Constituição em relação às terras que “tradicionalmente ocupam”:

**[...] o Estado brasileiro teima em não reconhecer esses direitos porque a Constituição não faz distinção de índio rural ou índio urbano. A Constituição fala: “os índios têm direitos originários às terras que tradicionalmente ocupam”. Não fala de índio urbano ou índio em zona rural. Então, eles tão fazendo uma limpeza étnica. Eles querem que a gente tire os cocares, abandone nossas práticas nossos cultos, e nos transformamos como todos. Isso é uma limpeza étnica. Isso é etnocídio!** (Awamirim Tupinambá – 10/11/2011).

<sup>40</sup> Arquivo Sonoro da Câmara dos Deputados de Reunião Ordinária em Audiência Pública da Comissão de Direitos Humanos para debater a situação deflagrada no Santuário dos Pajés. Exposição proferida por Awamirim Tupinambá. Disponível em: <<http://imagem.camara.gov.br/internet/audio/Resultado.asp?txtCodigo=39723>>.

A constatação deste etnocídio pelos indígenas do Santuário dos Pajés é sentida, de um lado, no preconceito histórico que emana das instituições estatais que supostamente deveriam promover a defesa dos interesses indígenas, como, por exemplo, a Funai. Tal preconceito apoia-se no critério da “miscigenação” proveniente das situações de contato, para intuir que os indígenas próximos a centros urbanos, em especial, os índios do Nordeste, que se dispersaram para outras regiões, como cita Awamirim, perderam seus traços culturais. Assim diz este indígena:

Também a FUNAI tem um preconceito histórico com os indígenas do Nordeste. O preconceito histórico com o índio do Nordeste! [...] **Então sempre as elites brancas se utilizaram desse critério de mestiçagem pra (para) negar as identidades indígenas. A miscigenação é um resultado histórico da violência e subjugação que estes os brancos, os portugueses, fizeram contra nós. Então, é uma discriminação. Os índios do Nordeste são índios! Há muitos povos e etnias reivindicando os seus direitos, querendo manter a sua cultura e querendo afirmar seus cultos e suas tradições.** E a Funai reluta, dando um tratamento diferenciado. Nós somos índios como todos os índios do Brasil, como os índios do Sul, do Leste, do Centro-Oeste, e do Norte. E nós não aceitamos este tipo de política discriminatória. Nós somos indígenas. Além de indígenas, nordestinos, que vieram pra essa cidade, construir essa cidade e participar dessa cidade. (Awamirim Tupinambá - 10/11/2011).

De outro, esta lógica etnocida é avultada quando os mesmos procuram a “vetusta” justiça togada, ao passo que esta reproduz discursos jurídicos fossilizados, em uma retórica oficial sistemática e legalista, autonomizada nas suas interpretações, eliminando valores culturais indispensáveis à vida biológica e cultural desses povos.

Desta sorte, registram, de resto, o argumento branco, bastante difundido pela grande mídia para deslegitimar a tradicionalidade desta comunidade, de que o indígena não pode satisfazer suas necessidades básicas dentro da lógica capitalista. Com isso, a comunidade indígena Tapuya Fulni-ô é enfática em seus discursos para fora:

[...] o Grande Espírito deixou vivo em nós uma fé de procurar curar o mal do espírito egoísta que tem dentro de alguns homens, porque os homens buscam hoje transformar a Mãe Terra em negócio, trazendo os códigos da Mãe Terra para a moeda, chamada um papel colorido, um papel pintado com anilina. Hipoteca a Mãe Terra, vende para seu irmão. E não sabe que ele próprio necessita da Mãe Terra, como um refúgio para seus netos, seus descendentes e ascendentes, que vão ficar nesse planeta. Nós vamos na nossa viagem para outro mundo e voltaremos (Santxiê Tapuya – RESISTÊNCIA Santuário dos Pajés Parte 2, 2008).

Em recusa radical às ‘alternativas’ estatais (e inconstitucionais) propostas, como a indenização monetária e a transferência para um território maior a ser doado pelo GDF, a comunidade indígena do Santuário dos Pajés prossegue defendendo seu modelo de organização indígena, coletiva e comunitária, contra um gigantesco projeto imobiliário de 20 superquadras, com 15.000 apartamentos de luxo, que ironicamente se autodenomina como sendo uma ecovila sustentável.

Quer dizer, este é, certamente, a estratégia mais perversa do projeto colonizador estatal para incapacitar indígenas em suas demandas étnicas. O mesmo condena os indígenas que, dentro do sistema de relações interétnicas, são encurralados pela imensa pressão do capitalismo e passam a consumir seus bens; mas, enquanto isso, apropria-se de símbolos de autoridade incompatíveis com a lógica capitalista para legitimar suas formas de dominação no mundo cultural.

Por certo, a utilização das tecnologias atuais pelos indígenas, incluindo os instrumentos de comunicação, como a internet, para o fortalecimento do fluxo discursivo de suas falas, não os encaixa na noção rasa de assimilação/aculturação. As técnicas indígenas desse grupo persistem mesmo que as tecnologias brancas sejam domesticadas para o próprio uso, em prol de seu direito de afirmação, face a histórica violência sofrida, espécie de ‘marca identitária’ imprimida na constituição de todo indígena. É o que recorda esta fala do pajé, durante uma roda de cantos e rezas:

Cada povo que aqui está presente traz consigo, no seu gene, 508 (quinhentos e oito) anos do maior genocídio da história da América do Sul. Vinte milhões de ‘índio’ foram estuprados, concentrados em campo de guerra de concentração (Santxiê Tapuya – RESISTÊNCIA Santuário dos Pajés Parte 1, 2008).

À luz destes discursos, é imperioso para a nossa compreensão, adotar uma concepção de direitos na abordagem de sua dialética, na perspectiva do pluralismo jurídico latino-americano, como expressão crítica de um povo, de um lugar e de uma comunidade de pensamento, capaz de abrigar categorias novas que tomam como referência o fecundo paradigma da vida concreta.

Dáí logo vislumbrar todo o discurso Tapuya/Fulni-Ô em sua evocação mais dadivosa e completa, expressão múltipla de solidariedade cósmica e sagrada:

Na cosmopolítica da espiritualidade Tapuya Fulni-Ô do Santuário dos Pajés a terra é: índio, espíritos, humanos e animais, ritos, crenças, danças, torés, pajelanças, transformação, aliança, natureza, medicinas das plantas, os corpos, as visões, ancestrais tutelares, cura da água e da terra, identidade e cultura,

mãe e família, memória ancestral das Savanas deste Altiplano Índio, respeito, dignidade, luta, você, nós, os outros e todo o mundo, aliados no devir da espiritualidade cósmica, a chama da verdade, da justiça e da paz!! Santuário dos Pajés: o elo ancestral do presente e do futuro para todas as gerações do DF. !!Somos todos Parentes da Mãe Terra!!!!HAYAYA!! (Terra Indígena Santuário Tapuya dos Pajés, 07.01.2014).

Sobretudo, as estratégias retóricas do Santuário Tapuya dos Pajés operam no sentido de unir forças em prol da autonomia de consciência. A “união forte”, já dizia Santxiê, é a “palavra-chave”. Seus postulados são a expressão viva e dinâmica das novas fontes de direitos humanos: a emancipação constitutiva da autoestima dos sujeitos coletivos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentro dos limites desta dissertação, analisou-se a temática dos discursos indígenas da voz Tapuya, do Santuário dos Pajés, em Brasília. A tarefa da pesquisa intentou analisar seus reflexos no encontro intercultural propriamente dito, dentro do contexto de rebeldia e resistência em torno do movimento Santuário Não Se Move.

No entanto, nossa abordagem não se limitou a um resgate da história indígena do Santuário Tapuya dos Pajés, nem mesmo das agruras do seu contexto de conflito com a construção do Bairro Noroeste na mesma localidade de sua terra. Tais temas já foram largamente abordados em outras dissertações e monografias na área do jornalismo, da sociologia, e da antropologia, as quais foram utilizadas neste trabalho para compor as informações contextuais trazidas aos discursos coletados.

Neste passo, a experiência de ação vivenciada por esta coletividade indígena traduziu-se em uma rede de mobilização e articulação com diversos segmentos da sociedade não-indígena, para reivindicação da sua permanência na sua terra, mediante a sua demarcação.

No entanto, as suas palavras comunicadas não só demonstraram a complexidade das elaborações discursivas deste grupo indígena, como elucidaram categorias do pensamento cosmológico que rumam para novas concepções de direito.

Ademais, a partir da orientação metodológica e teórica proposta, as representações discursivas se mostraram particularmente significativas para a análise do processo de construção político-simbólico da sua identidade étnica. Ante este panorama, considerando as evidências, visou-se compreender como estas representações se articulam com as práticas políticas diretas e indiretas realizadas pelo coletivo Santuário Não Se Move, para defender a terra e os interesses culturais da comunidade.

Nesse contexto, não nos coube apenas “descrever”, “traduzir” ou “interpretar” tais discursos, mas, na esteira antropológica, compreendê-los, a partir das reivindicações e alternativas colocadas por esta comunidade para a construção do próprio futuro.

Particularmente, detivemo-nos na sacralidade do seu modo de ver e pensar o seu direito à resistência. Com isso, abordamos alguns aspectos da imagem híbrida, multifacetada e

autônoma que o Santuário Tapuya dos Pajés constituiu de si mesmo. A partir desta, oferecemos algumas pistas para uma noção mais complexa de direitos humanos, construídos relacionalmente e dinamicamente a partir da prática social e da ação humana que empoderam sujeitos, inseridos na lógica processual, constitucional e normativa oficial.

Assim, no contexto da tensão interétnica de conflito instaurada, o Santuário dos Pajés aparece, em sua vocação autônoma, como um sujeito social e coletivo que guarda relação com a capacidade que o ser humano tem e deve ter para dotar de caráter as suas próprias produções discursivas, em entornos que não dominam completamente.

A sua disposição de denunciar e lutar contra qualquer situação ou instituição que impossibilite esta capacidade de criar, significar e ressignificar a própria identidade é o germen ideológico do pluralismo jurídico latino-americano, em que o reconhecimento do direito à diferença – que inclui a diferença racial e étnica – está na base do seu novo constitucionalismo.

A construção das práticas democráticas do Santuário dos Pajés faz com que o mesmo se coloque em condições de apropriar-se de sua existência, dentro de esquemas brancos que não questionam as limitações de uma forma de pensar, nem de uma maneira de entender direitos humanos. Neste sentido, seus indígenas comunicam com autoestima esta experiência de apropriação, por meio de discursos de empoderamento frente a uma cultura estática e estreita de direitos humanos.

O poder criador da palavra, para estes indígenas consubstanciado na forma de uma poética do sagrado, é um índice importante para referenciar seu discurso. Através dele, o ver-saber estratégico de sua alteridade cosmológica e social anuncia um *locus* privilegiado para a formulação de sua auto-representação étnica que desponta paralelamente ao espaço discursivo dominante.

Suas falas inscrevem-se numa estratégia social e cultural mais ampla, relacionada com um projeto de resistência política, estratégia esta que também encerra um movimento retro e prospectivo de revisão da auto-representação. O caráter crítico de seus discursos reivindicatórios corresponde a uma forma de resistência viva, que lhes permite a autoafirmação em oposição aos brancos de quem querem se diferenciar, não apenas por referência a um passado ancestral e milenar, mas sobretudo na perspectiva do que querem para o futuro dos direitos humanos, em especial, o direito das coletividades indígenas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **A Dialética do Esclarecimento**. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato norte-amazônico**. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 239-70.

ASSUNÇÃO, Ademir. Kaka Werá Jecupé: 500 anos de desencontros. **Revista ISTOÉ**, São Paulo, n.º 1555, jul. 1999. Disponível em: <[http://www.istoe.com.br/assuntos/entrevista/detalhe/32803\\_500+ANOS+DE+DESENCONTROS](http://www.istoe.com.br/assuntos/entrevista/detalhe/32803_500+ANOS+DE+DESENCONTROS)>. Acesso em: 20 ago. 2013.

BALDI, César Augusto. Para reinventar a imaginação jurídica. Entrevistadores: L. Gallas e R. Machado. **Revista IHU On-line – Revista Semanal do Instituto Humanitas Unisinos: Pós-colonialismo e pensamento descolonial. A construção de um mundo plural**. São Leopoldo, ano XIII, n. 431, p. 14-20, 04 nov. 2013. Disponível em: <[http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHU OnlineEdicao431.pdf](http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHU%20OnlineEdicao431.pdf) >. Acesso em: 12 nov. 2013.

BALLESTRIN, Luciana. Para transcender a colonialidade. Entrevistadores: L. Gallas e R. Machado. **Revista IHU On-line – Revista Semanal do Instituto Humanitas Unisinos: Pós-colonialismo e pensamento descolonial. A construção de um mundo plural**. São Leopoldo, ano XIII, n. 431, p. 40-41, 04 nov. 2013. Disponível em: <[http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHU OnlineEdicao431.pdf](http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHU%20OnlineEdicao431.pdf) >. Acesso em: 12 nov. 2013.

BARROS, Manoel de. **Livro sobre nada**. 3ª edição. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Record, 1997.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras [1969]. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIDD-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Trad. de Élcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1988. p.187-227.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BOAL, Augusto. **Teatro do oprimido: e outras poéticas políticas**. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

\_\_\_\_\_. **A estética do oprimido: reflexões errantes sobre o pensamento do ponto de vista estético e não científico**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

BOURDIEU, Pierre. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. 16ª ed. Trad. De Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BRAYNER, Thais Nogueira. **É terra indígena porque é sagrada: Santuário dos Pajés – Brasília/DF**. 2013. 145 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

CANDIDO, Antonio. **O direito à literatura e outros ensaios**. Coimbra: Angelus Novus, 2004.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 1998.

CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II**. Os domínios do homem. 2ª ed. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CECIM, Martins Arthur. **Habeas asas, sertão de céu!** Rio de Janeiro: Record, 2011.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHAUÍ, Marilena. Roberto Lyra Filho ou da Dignidade Política do Direito. *In*: LYRA, Doreodó de Araujo (Org.). **Desordem e Processo**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1986.

COSTA, Sérgio. **As cores de Ercília: esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

CREVELS, Christian Ferreira. **A semente pesada nas terras da discórdia: O Santuário dos Pajés e o signo imóvel**. 2014. 117f. Monografia (Graduação em Antropologia) – Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. **Iusnaturalismo, Personalismo y Filosofía de la Liberación**. Una visión integradora. Ed. David Sánchez Rubio, Juan Carlos Suárez Villegas. Sevilla: Editorial MAD, 2005. (Colección Universitaria)

DERRIDA, Jacques. **Carneiros – o diálogo ininterrupto: entre dois infinitos, o poema**. Tradução Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2008.

DIAS, Luciana de Oliveira. Notas sobre diversidade cultural e educação. *In*: BORGES, Luciana; DIAS, Luciana de Oliveira; CARRIJO, Silvana Augusta Barbosa. (Orgs). **Gênero, Linguagens e Etnicidades**. Goiânia: FUNAPE, 2013.

DUSSEL, Enrique. **Método para una filosofía de la liberación: Superación analéctica de la dialéctica hegeliana**. Salamanca: Editora Sígueme, 1974.

\_\_\_\_\_. Sistema Mundo y Transmodernidad. In: DUBE, S. Banerjee; MIGNOLO, Walter (Coord.). **Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes**. México: El Colegio de México, 2009. p. 201-26.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. A essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

**É uma luta de Davi contra Golias**. Entrevista com Arthur Sinimbu. Imagens e edição: Carlos Henrique e Gustavo Amora. Brasília: Lobisxmem Produções, 2011. 2'39". Disponível em: <<http://vimeo.com/31465499>>. Acesso em: jun. 2014.

**ENTREVISTA inédita com o pajé Santxiê Tapuya, Fulni-Ô**. Publicado por Leandro Cruz. Brasília, 2011. 30'26". Disponível em: <<http://youtu.be/kOfWfSa4tyo>>. Acesso em: 26 jun. 2014.

FARAGE, Nádia. Instruções para o presente. Os brancos em práticas retóricas Wapishana. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato norte-amazônico**. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 507-26.

FLORES, Joaquín Herrera. **Los derechos humanos como productos culturales: crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005.

\_\_\_\_\_. **O nome do riso: breve tratado sobre arte e dignidade**. Porto Alegre: Movimento; Florianópolis: CESUSC; Bernúncia, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução Flávio Paulo Meurer. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. Ler é como traduzir. In: GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica da obra de arte**. Tradução Marco Antonio Casanova. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Tradução Galeno de Freitas. 30 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

\_\_\_\_\_. [Orelha]. In: FÉLICE, Máximo Di; MUNOZ, Cristóbal (Orgs.). **A revolução invencível. Cartas e comunicados do sub-comandante Marcos e EZLN**. São Paulo: Boitempo, 1998.

\_\_\_\_\_. **Memória do Fogo** – a Trilogia. Tradução Eric Nepomuceno. Porto Alegre: L&PM, 2013. 3 v.

GALLARDO, Helio. Teoría crítica y derechos humanos: una lectura latinoamericana. In: **Los derechos humanos desde el enfoque crítico: reflexiones para el abordaje de la realidad venezolana y latinoamericana**. Defensoría del Pueblo. Caracas: Fundación Juan Vives Suriá, 2011. p. 38-76.

GALLOIS, Dominique Tilkin. “**Nossas falas duras**”: discurso político e auto-representação Waiãpi. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: UNESP, 2002. p. 347-67.

GOUVÊA, Luiz Alberto. A capital do controle e da segregação social. In: PAVIANI, Aldo (Org.). **A conquista da cidade: movimentos populares em Brasília**. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010. p. 83-108.

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

HILL, Jonathan D. Musicalizando o “Outro”: ironia ritual e resistência étnica Wakuénai. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: UNESP, 2002. p. 347-67.

JECUPÉ, Kaka Werá. **A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio**. 3ª ed. São Paulo: Petrópolis, 1998.

\_\_\_\_\_. **Oré awéoiru’a ma – Todas as vezes que dissemos adeus – Whenever we said goodbye**. Fotos Adriano Gambarini. 2. ed. rev. e com novas fotos. São Paulo: TRIOM, 2002.

KAFKA, Franz. O abutre. In: \_\_\_\_\_. **Contos**. Seleção e prólogo de Jorge Luis Borges. Tradução de Isabel Castro Silva. Lisboa: Relógio D’água Editores, 2005. p. 17-18.

KAKU, William Smith. **Habitus (ethos e praxis) na civilização latino-americana: uma compreensão da formação cultural, social e ideológica da América Latina e sua influência nos processos de integração internacional regional e sub-regional, com enfoque no Mercosul**. 2006. 2013 f. Tese (Doutorado em Direito). – Faculdade de Direito. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LEFF, Enrique. **Epistemologia Ambiental**. São Paulo: Cortez, 2001.

\_\_\_\_\_. Racionalidad Ambiental y Diálogo de Saberes: sentidos y senderos de un futuro sustentable. **Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente**. Editora UFPR, n. 7, p. 13-40, jan./jun. 2003. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/made/article/view/3042/2433>>. Acesso em: 24 nov. 2013.

LEMINSKI, Paulo. **Ensaio e anseios críticos**. Campinas: Unicamp, 2011.

LITTLE, Paul E. **Superimposed cosmographies on regional Amazonian frontiers**. In: Série antropologia, nº 219, 1997. p. 1-32.

LUDWIG, Celso Luiz. Filosofia e pluralismo: uma justificação filosófica transmoderna ou descolonial. In: WOLKMER, A. C.; VERAS NETO, F. Q.; LIXA, I. M. (Org.). **Pluralismo jurídico**: os novos caminhos da contemporaneidade. São Paulo: Editora Saraiva, 2010. p. 99-124.

LYRA FILHO, Roberto. **Direito do capital e direito do trabalho**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor; Instituto dos Advogados do RS, 1982.

\_\_\_\_\_. **O que é Direito**. 1ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MAGALHÃES, Frederico Flávio. **Terra Indígena Bananal: territorialização Tapuya**. A materialização da presença indígena em Brasília. 2009. 51f. Monografia (Especialização em Desenvolvimento Sustentável) – CDS/ UnB, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial**: o homem unidimensional. 6ª ed. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

\_\_\_\_\_. **Cultura e sociedade**. Tradução Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. Vol. 1.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**: crítica da novíssima filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Tradução de Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MEDICI, Alejandro. Teoría constitucional y giro decolonial: narrativas y simbolismos de las constituciones. Reflexiones a propósito de la experiencia de Bolivia y Ecuador. **Otros Logos. Revista de Estudios Críticos**. Argentina: Universidad Nacional del Comahue, ano 1, n. 1, p. 94-124, dez. 2010.

MENDIETA, Eduardo. A pós-colonialidade potencializa a democracia. **Revista IHU On-line** – Revista Semanal do Instituto Humanitas Unisinos: Pós-colonialismo e pensamento descolonial. A construção de um mundo plural. São Leopoldo, ano XIII, n. 431, p. 6-13, 04 nov. 2013. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao431.pdf>>. Acesso em: 12 nov. 2013.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediencia epistémica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

\_\_\_\_\_. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Tradução de: Ângela Lopes Norte. **Cadernos de Letras da UFF** – Dossiê Literatura, língua e identidade, n.º 34, p. 287-324, 2008.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. **Através do mbaraka: música e xamanismo guarani.** 2002. 276 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

**NÃO se move um Santuário #1.** Entrevista com Pedro Mesquita de Carvalho (*Awamirim Tupinambá*). Produção: Projeto Repensar e Agência Independente PhotoMediaPress. Brasília – DF, 2011. 2’24”. Disponível em: <<http://youtu.be/K6xb1EpcZ0Y>>. Acesso em: 15 fev. 2014.

**NÃO se move um Santuário #2.** Entrevista com Francisco Delano (Apoiador). Produção: Projeto Repensar e Agência Independente PhotoMediaPress. Brasília – DF, 2011. 2’41”. Disponível em: <[http://youtu.be/G\\_q8KDFQ2-8](http://youtu.be/G_q8KDFQ2-8)>. Acesso em: 15 fev. 2014.

**NÃO se move um Santuário #3.** Entrevista com Diogo Ramalho (Apoiador). Produção: Projeto Repensar e Agência Independente PhotoMediaPress. Brasília – DF, 2011. 7’17”. Disponível em: <[http://youtu.be/\\_vcytUg7nDY](http://youtu.be/_vcytUg7nDY)>. Acesso em: 15 fev. 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. Verdade e mentira no sentido extramoral. **Revista Lugar Comum.** v.6. n° 17. jul./dez. p. 05-23. Rio de Janeiro: 2001.

OLIVEIRA, Frederico César Barbosa de. **Quando resistir é habitar: lutas pela afirmação territorial dos Kaiabi no Baixo Teles Pires.** 2010. 344f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar.** Rio de Janeiro: Marco Zero, CNPq, 1988.

\_\_\_\_\_. Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.).

**Pacificando o branco: cosmologias do contato norte-amazônico.** São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 277-304.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de; PEREIRA, Levi Marques; BARRETO, Lilian Santos. **Laudo antropológico referente à diligência técnica realizada em parte da área da antiga Fazenda Bananal, também conhecida como Santuário dos Pajés, localizada na cidade de Brasília, Distrito Federal, Brasil.** Dourados - MS, 2011.

**O que está acontecendo?** Entrevista com Francisco Delano. Imagens e edição: Carlos Henrique e Gustavo Amora. Brasília: Lobisxmem Produções, 2011. 2’16”. Disponível em: <<http://vimeo.com/30927861>>. Acesso em: jun. 2014.

PAZELLO, Ricardo Prestes; HUSIOKA, Liliam Litsuko. Movimentos sociais e descolonialismo: aportes para um pluralismo jurídico insurgente. **Captura Críptica: direito, política, atualidade.** Revista Discente do Curso de Pós-Graduação em Direito, Florianópolis: UFSC, v. 2, n. 2, p. 189-226, jan./jun. 2010.

PENHAVEL, Pedro Felix Carmo. **Urbanização por expropriação: o caso do Setor Noroeste (Brasília-DF).** 2013. 113f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013.

PINTO, Álvaro Vieira. **Consciência e realidade nacional: a consciência ingênua**. Rio de Janeiro: ISEB, vol. 1, 1960.

POUTIGNAT, Philippe; STREIDD-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Trad. de Élcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1988.

**QUEM Somos e o que queremos**. Entrevista com Pajé Santxiê Tapuya. Imagens e edição: Carlos Henrique e Gustavo Amora. Brasília: Lobisxmem Produções, 2011. 3'21''. Disponível em: <<http://vimeo.com/31198005>>. Acesso em: jun. 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. In: BONILLO, Heraclio (comp.). **Los conquistados. 1492 y la población indígena de la América**. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, p. 437-49.

RAMOS, Alcida Rita. **Vozes indígenas: o contato vivido e contado**. In: Anuário Antropológico n° 87. Brasília: Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1990. p. 117-43.

RENAULT-LESCURE, Odile. As palavras e as coisas de contato. Os neologismos Kali'na (Guiana Francesa). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato norte-amazônico**. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 85-108.

**RESISTÊNCIA Santuário dos Pajés – Parte 1**. Entrevista com Pajé Santxiê Tapuya. Brasília, 2008. 6'20''. Disponível em: <<http://youtu.be/U0IZkLYnrac>>. Acesso em: 11 ago. 2014.

**RESISTÊNCIA Santuário dos Pajés – Parte 2**. Entrevista com Pajé Santxiê Tapuya. Brasília, 2008. 9'38''. Disponível em: <<http://youtu.be/XInfmtGfiRY>>. Acesso em: 11 ago. 2014.

RIVERA, Oscar Guardiola. A reconstrução das ruínas após o Apocalipse. Entrevistador: L. Gallas e A. Costa. Tradução B. Dischinger. **Revista IHU On-line – Revista Semanal do Instituto Humanitas Unisinos: Pós-colonialismo e pensamento descolonial**. A construção de um mundo plural. São Leopoldo, ano XIII, n. 431, p. 14-20, 04 nov. 2013. Disponível em: <[http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHU OnlineEdicao431.pdf](http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHU%20OnlineEdicao431.pdf)>. Acesso em: 12 nov. 2013.

ROULAND, Norbert. **Nos confins do direito**. Antropologia jurídica da modernidade. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RUBIO, David Sánchez. **Filosofia, derecho y liberación en América Latina**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

\_\_\_\_\_. **Fazendo e desfazendo direitos humanos**. Tradução de Clovis Gorczewski. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2010.

**SAGRADA Terra Especulada – A luta contra o Setor Noroeste**. Direção: Zé Furtado. Produção: Centro de Mídia Independente do Distrito Federal. Brasília: Coletivo Muruá, 2011.

Documentário, 70 min, cor, digital. Disponível em: <<http://vimeo.com/28597529>>. Acesso em: nov. 2013.

SANTIAGO, Silvano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: \_\_\_\_\_. **Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural**. São Paulo: Perspectiva/Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo, 1978. p. 9-26.

SANTOS, Boaventura de S. **O discurso e o poder: ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica**. Porto Alegre: Fabris, 1988.

\_\_\_\_\_. **Reinventar a Democracia**. Lisboa: Fundação Mario Soares/ Gradiva Publicações Ltda., 1998.

\_\_\_\_\_. **Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 7 ed. São Paulo: Cortez, 2000.

\_\_\_\_\_. **Poderá o direito ser emancipatório?** Coimbra: Revista Crítica de Ciências Sociais nº 65, mai., 2003a.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Reconhecer para libertar: Os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003b.

\_\_\_\_\_. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. Tradução: Mouzar Bedito. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B. S; MENESES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

\_\_\_\_\_. **Se Deus fosse um ativista de direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2013.

SBIZERA, José Alexandre Ricciardi. **Arte e direito: o lugar da literatura na formação do jurista crítico-sensível**. 2013. 208 f. Dissertação (Mestrado em Direito). – Faculdade de Direito. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

SCHVASBERG, Alan. **A construção do bairro Setor Noroeste feita pelo Correio Brasiliense: uma análise do discurso do jornal a respeito do projeto, enquanto empreendimento imobiliário, projeto urbanístico, sócio-político e ambiental para a capital**. 2009. 59f. Monografia (Graduação em Jornalismo) – Faculdades de Ciências Aplicadas, Comunicação Social, Jornalismo, Centro Universitário de Brasília, Brasília, 2009.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. **Mana** [online], vol.12, n.1, p. 207-236, 2006.

SOARES, Gabriel O. de A.; TUPINAMBÁ, Awamirim. **Uma breve história étnica contemporânea do Santuário dos Pajés**. 19 out. 2011. Disponível em: <<http://santuariaosemove.files.wordpress.com/2011/11/uma-breve-histc3b3ria-c3a9tnica-contemporc3a2nea-do-santuc3a1rio-dos-pajc3a9s1.pdf>> Acesso em: 10 out. 2013.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing Methodologies**. Research and Indigenous Peoples. London/New York: Zed Books; Dunedin: University of Otago Press, 1999. (History of Anthropology, 7)

SOUSA JUNIOR, José Geraldo de (org.). **Introdução crítica ao direito**. Série O Direito Achado na Rua. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, v.1, 4a ed., 1993.

\_\_\_\_\_. Na rua a construção da cultura de cidadania. **Revista do Sindjus**, ano XV, nº 35, Brasília, nov. de 2006.

SPIVAK, Gayatri C. Quem reivindica alteridade? In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (Org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 187-205.

\_\_\_\_\_. **Pode o subalterno falar?** Tradução Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

SUESS, Paulo. O 'outro mundo' já existe: cinco lições dos povos indígenas. In: **Mundo Jovem**, Porto Alegre: PUCRS, n. 345, p. 2-3, abril de 2004. Disponível em: <<http://latinoamericana.org/2004/textos/portugues/SuessAmplio.htm>>. Acesso em: 29 jul. 2013.

SZTUTTMAN, Renato (Org.). **Coleção Encontros – Eduardo Viveiro de Castro**. Rio de Janeiro: Beco do Azogue Editorial, 2007.

WARAT, Luis Alberto. **Manifesto do surrealismo jurídico**. São Paulo: Acadêmica, 1988.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito**. 3 ed. São Paulo: Alfa-Omega, 2001.

\_\_\_\_\_. **Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

\_\_\_\_\_. Pluralismo jurídico: um espaço de resistência na construção de direitos humanos. In: WOLKMER, Antonio Carlos; VERAS NETO, Francisco Q.; LIXA, Ivone M. (Orgs.). **Pluralismo Jurídico: os novos caminhos da contemporaneidade**. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 37-50.

## ANEXO I - Figuras

**Figura 1 - Símbolo do Movimento Santuário Não Se Move<sup>41</sup>**



Fonte: site coletivo do Movimento Santuário Não Se Move. Disponível em: <<http://santuariaoaosemove.wordpress.com/>>. Acesso em: ago. 2014.

**Figura 2 - Pajé Santxiê Fulni-Ô Tapuya, vídeo “Quem somos e o que queremos” (2011)**



Fonte: site *Vimeo*. Quadro aos 23”. Texto da foto: *Pajé Santxiê Tapuya luta contra a destruição do Santuário dos Pajés. Ele espera pela formação do Grupo de Trabalho (GT) da FUNAI para a demarcação de seu território.* Disponível em: <<http://vimeo.com/31198005>>. Acesso em: ago. 2014.

<sup>41</sup> No desenho, o punho cerrado em riste do indígena, que conforme se estende ganha proporções maiores – indicando uma força crescente e resistente – é visualmente emblemático e sua simbologia remonta aos gestos de luta dos movimentos sociais e suas formas revolucionárias. É o símbolo do movimento *Black Power* nos anos de 1960, que teve início nos Estados Unidos da América com os Panteras Negras. É também o gesto marcante de Nelson Mandela, nos anos de 1990, que sempre acompanhava os gritos de clamor de “*Poder para o povo!*”, na resistência ao *apartheid*. Ademais, pode ser visto em outros movimentos sociais operários e populares.

**Figura 3 - Roteiro de visitação “Nas Rotas dos Pajés” (2011)**

**Roteiro de visitação:**

Com uma duração de aproximadamente 3 horas o roteiro de visitação inicia-se recepcionado por monitores indígenas (ACPI) e habitantes da tribo no limite da Terra Indígena com o Parque Ecológico Burke Marx até a entrada da tribo numa caminhada de aproximadamente 20 minutos, uma trilha interpretativa que dá acesso ao Santuário dos Pajés se dirigindo a casa dos homens (avá oca, no tupi).

Esta arquitetura tradicional indígena é o local onde os alunos e estudantes poderão conhecer sobre a história indígena do Planalto Central e da tradição cultural dos tapujas da Terra Indígena Santuário dos Pajés, o ambiente em que vivem, suas atividades tradicionais de subsistência, seus cantos, danças, costumes e tradições, o histórico da luta pela demarcação da terra e luta contra a intolerância, a discriminação racial e o preconceito que os povos indígenas enfrentam.

Depois os visitantes irão se dirigir até a Casa de Oração, o “Santuário Sagrado dos Pajés”, casa do Grande Espírito (Hedjevaldi Enji) para participar de um cerimonial e cantos sagrados.

Conheceram também o “Ministério do Índio Espiritual”, museu vivo do índio e sede da Associação Cultural Povos Indígenas (ACPI), onde terão acesso a uma exposição permanente de pajés sobre a história indígena do Planalto Central e do Santuário dos Pajés, fotos, artesanatos e arte que faz parte da cultura indígena.

Visitarão o “Herbário Fitoterápico dos Pajés” conhecendo sobre o uso tradicional das plantas medicinais do bioma do Cerrado, o manejo dos recursos naturais do território de modo ecológico pela comunidade, assim como a importância da preservação da biodiversidade para o planeta e as próximas gerações.

Por fim participarão de uma pequena oficina de demonstração de arco e flecha, pinturas corporais tribais e artesanato, finalizando com uma palestra tribal diante do fogo sagrado com perguntas e respostas dirigidas a comunidade indígena do Santuário dos Pajés!!!

**HAAJAJA!! ANTRUJ!!**

**Nas Rotas dos Pajés**  
Os andarilhos da Luz

O Santuário dos Pajés é o Templo Espiritual dos Povos Indígenas das Américas, registro da memória e da espiritualidade indígena ancestral, o elo milenar de um enigma que vive a todos os dias da América Indígena. O Santuário Sagrado dos Pajés está inscrito no coração de muitos ancestrais de que “a plenitude do sentido da vida está em unir o passado e o futuro no presente”.

ACPI  
Associação Cultural Povos Indígenas



Visitações de segunda a sábado (manhã e tarde),  
Contatos para agendar visitação e informações:  
(61) 9813 5471 / 8243 3198

www.santuariodospajes.blogspot.com  
E-mail: santuariodospajes@gmail.com

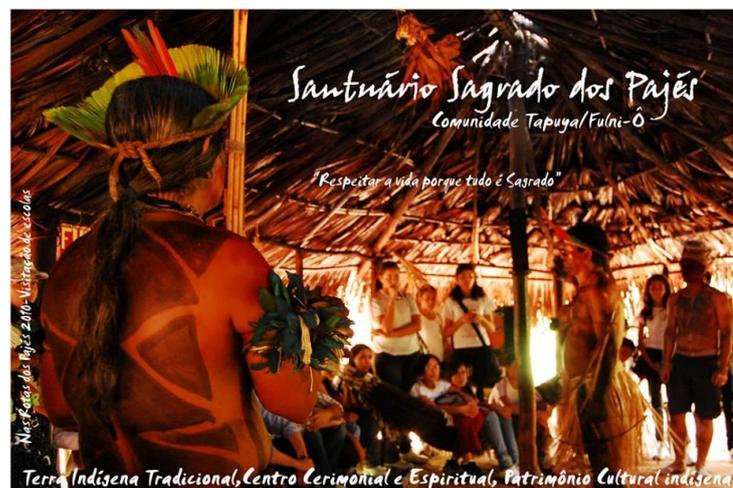
**Santuário Sagrado dos Pajés**  
Brasília



Fonte: Site *Flickr*. Autor: Jean Marconi. Disponível em:

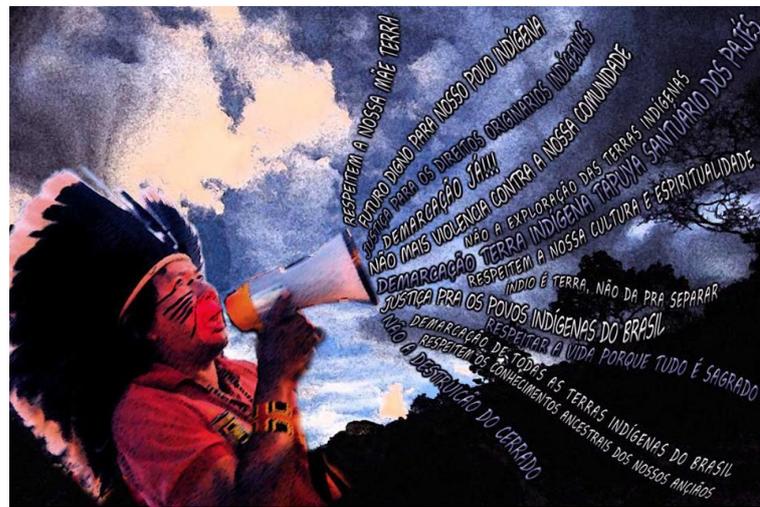
<<https://www.flickr.com/photos/jmarconi/5713019842/in/set-72157626579088231/>>. Acesso em: jun. 2014.

**Figura 4 - Visitação de escolas “Nas rotas dos Pajés: os andarilhos da luz” (2010)**



Fonte: Página da Terra Indígena Santuário Tapuya dos Pajés no site *Facebook*. Texto da foto: *Nas Rotas dos Pajés 2010 – Visitação de escolas. Santuário Sagrado dos Pajés. Comunidade Tapuya/ Fulni-Ô. “Respeitar a vida porque tudo é sagrado”.* Terra Indígena Tradicional, Centro Cerimonial e Espiritual, Patrimônio Cultural Indígena. Disponível em: <<https://www.facebook.com/santuariopajes.santuariopajes>>. Acesso em: ago. 2014.

**Figura 5 - “Demarcação Já!!”<sup>42</sup> (2013)**



Fonte: Página da Terra Indígena Santuário Tapuya dos Pajés no site Facebook. Texto da foto: *Respeitem a nossa Mãe Terra. Futuro digno para nosso povo indígena. Justiça para os direitos originários indígenas. Demarcação Já!!! Não mais violência contra nossa comunidade. Não a exploração das terras indígenas. Demarcação Terra Indígena Tapuya Santuário dos Pajés. Respeitem a nossa cultura e espiritualidade. Índio é terra, não dá 'pra' separar. Justiça para os povos indígenas do Brasil. Respeitar a vida porque tudo é sagrado. Demarcação de todas as terras indígenas do Brasil. Respeitem os conhecimentos ancestrais dos nossos anciãos. Não a destruição do cerrado.* Disponível em: <<https://www.facebook.com/santuariopajes.santuariopajes>>. Acesso em: ago. 2014.

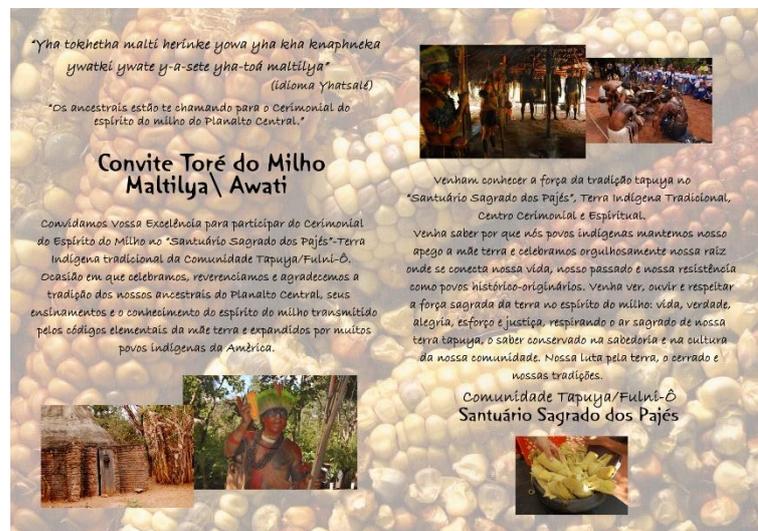
**Figura 6 - Ilustração “O Santuário dos Pajés não se move!”**



Fonte: site do Documentário Sagrada Terra Especulada. Disponível em: <<http://sagradaterraespeculada.blogspot.com.br/>>. Acesso em: ago. 2014.

<sup>42</sup> Olavo Wapichana, indígena do Santuário dos Pajés em Ato Público na Praça do Buriti, em Brasília.

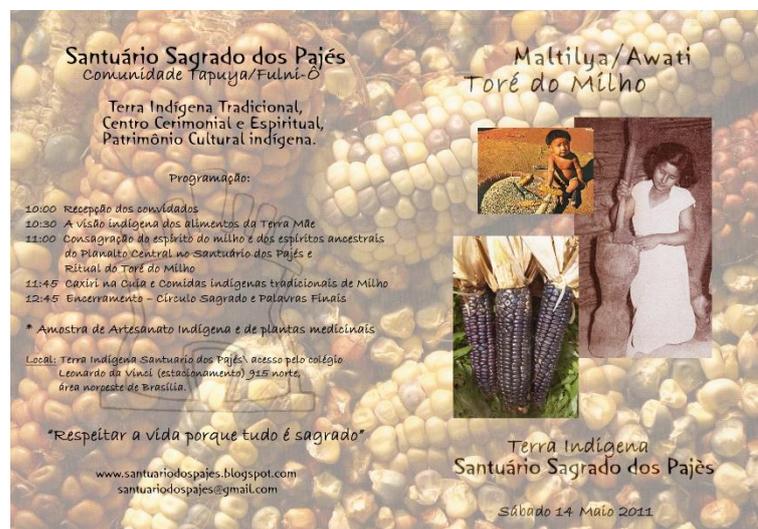
**Figura 7 - Convite Toré do Milho Maltilya/Awati<sup>43</sup> (2011)**



Fonte: site *Flickr*. Autor: Jean Marconi. Disponível em:

<<https://www.flickr.com/photos/jmarconi/5712457945/in/set-72157626579088231/>>. Acesso em: jun. 2014.

**Figura 8 - Programação Toré do Milho Maltilya/Awati (2011)**

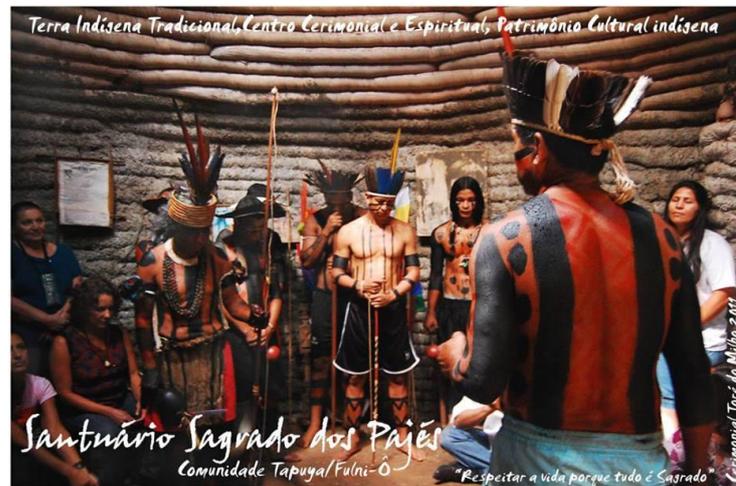


Fonte: site *Flickr*. Autor: Jean Marconi. Disponível em:

<<https://www.flickr.com/photos/jmarconi/5713017438/in/set-72157626579088231/>>. Acesso em: jun. 2014

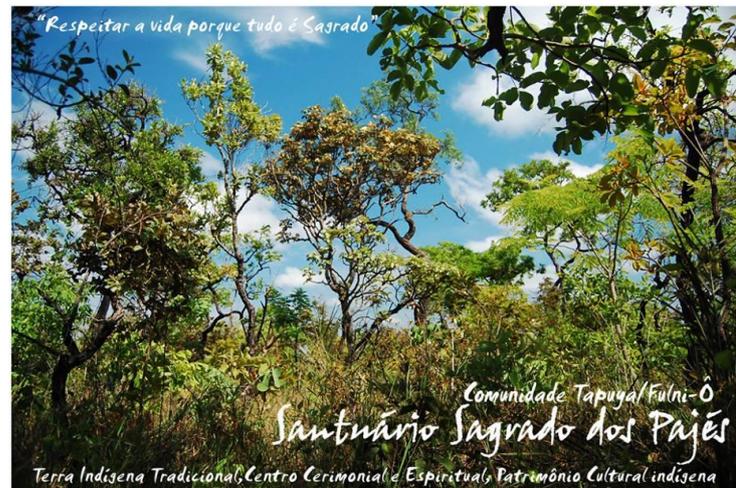
<sup>43</sup> A foto acompanha a legenda: "A Associação Cultural Povos Indígenas (ACPI) da Comunidade Tapuya do Santuário Sagrado dos Pajés, vem, por meio desta, convidá-lo a participar do Cerimonial Tradicional do Milho – Toré do Milho Maltilya/ Awati, dia 14 de maio, a partir das 10h, na Terra Indígena Santuário Sagrado dos Pajés, Área Indígena do Setor Noroeste". (Terra Indígena Santuário Tapuya dos Pajés - Postagem do dia 14.05.2011).

**Figura 9 - Cerimonial Toré do Milho**



Fonte: Página da Terra Indígena Santuário Tapuya dos Pajés no site *Facebook*. T Disponível em: <<https://www.facebook.com/santuariopajes.santuariopajes>>. Acesso em: ago. 2014.

**Figura 10 - Cerrado Nativo, Santuário dos Pajés<sup>44</sup>**



Fonte: Página da Terra Indígena Santuário Tapuya dos Pajés no site *Facebook*. Texto Inscrito: “Respeitar a vida porque tudo é Sagrado” - Comunidade Tapuya/Fulni-Ô. Santuário Sagrado dos Pajés. Terra Indígena Tradicional, Centro Cerimonial e Espiritual, Patrimônio Cultural Indígena. Disponível em: <<https://www.facebook.com/santuariopajes.santuariopajes>>. Acesso em: ago. 2014.

<sup>44</sup> Acompanhando esta fotografia, segue a descrição: “Esta imagem representa uma parte da Terra Indígena Tapuya do Santuário dos Pajés, onde sua preservação é evidente, mas ela foi destruída pelos tratores das empreiteiras do noroeste, ela não existe mais como ela foi. A comunidade Tapuya-Fulni-Ô jamais aceitou nenhum acordo em troca de dinheiro ou outras terras, isso foi parte do teatro da mídia, da TERRACAP e invasores que não representam a comunidade do SANTUÁRIO TAPUYA DOS PAJÉS.” (Postagem dia 04.08.2013).

**Figura 11 - Dia de cura no Santuário dos Pajés (2011)**



**DIA DE CURA  
NO  
SANTUÁRIO DOS PAJÉS**

**DATA – 20/11/2011**  
**9:00 HORAS – AMBULATÓRIO DE CURA**  
**REIKI, MASSAGENS, MEDITAÇÃO, SONS, CRISTAIS E**  
**OUTROS**

**14:00 HORAS - OFICINAS**  
**FILTRO DOS SONHOS (levar cipós,**  
**sementes, linhas, penas, sonhos ...)**  
**ALIMENTAÇÃO PARA A CURA**

**LOCAL: SANTUÁRIO DOS PAJÉS**  
**ESPAÇO ABERTO**

**OBS: O DIA DE CURA ESTÁ ABERTO PARA QUEM**  
**QUISER OFERECER UMA ATIVIDADE, É SÓ ENTRAR**  
**EM CONTATO COM OS ORGANIZADORES.**

O Santuário não se move!

Fonte: site coletivo do Movimento Santuário Não Se Move. Disponível em:  
 <<http://santuariaoaosemove.wordpress.com/>>. Acesso em: ago. 2014.

**Figura 12 - Evento UnB “Entendendo o Santuário dos Pajés” (2011)**



entendendo o  
**SANTUÁRIO DOS PAJÉS**

**7 de novembro às 9h**  
(sala de reuniões do) **DAN | UnB**

projeção do documentário  
**Sagrada Terra Especulada**  
 ... a luta contra o setor noroeste ...

debate com

**Stephen Grant Baines** professor DAN | UNB  
**Rafael Moreira** antropólogo  
**José Jorge de Carvalho** professor DAN | UNB  
**Alan Schavsberg** antropólogo

Fonte: site coletivo do Movimento Santuário Não Se Move. Disponível em:  
 <<http://santuariaoaosemove.wordpress.com/>>. Acesso em: ago. 2014.

Figura 13 - “II Jornada Tribal de Arqueologia e História Indígena” (2011)

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

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

12,13 e 14 de Agosto  
Local: Terra indígena Santuário Sagrado dos Pajés  
“Centro Cerimonial e Espiritual,  
Patrimônio Cultural Indígena”  
(setor noroeste de Brasília)

Informação e Inscrições:  
jordadearqueologia@gmail.com  
www.jornadasantuariodospajes.blogspot.com

Fonte: site da II Jornada de Arqueologia e História Indígena. Realizadores: ACPI (Associação Cultural dos Povos Indígenas da Comunidade Tapuya/Fulni-Ô do Santuário dos Pajés) e Universidade de Brasília. Disponível em: <<http://jornadasantuariodospajes.blogspot.com.br/>>. Acesso em: ago. 2014.

Figura 14 - Dia de Debate: Atividade com Movimentos Sociais no DF (2011)

**DIA DE DEBATE - SANTUÁRIO E MOVIMENTOS SOCIAIS NO DF**  
03/12/11 (SÁBADO)

08:00 Café com os Movimentos Sociais e Professor Carlos Brandão  
(Dentro da programação do Ciclo de Debates Educação Cidade Estrutura)  
Local: Cidade Estrutura

10:00 *Popular e Direitos Humanos na Estrutura* - FE/UnB  
(Rafa Kasas, Tâmara, Paque - Santuário dos Pajés)  
Local: Casa dos Movimentos

***I Diálogo das Lutas Populares no DF***  
***A luta pelo território e a realização da cidadania***

Debate entre organizações sociais no Distrito Federal  
(com presença do professor Carlos Brandão):

10:00 - Santuário dos Pajés (Santoi/Avamirim) Local: Santuário dos Pajés

12:00 - MTST-Movimento dos Trabalhadores sem Teto (Edson)  
- MST/Via Camponesa- Movimento Sem Terra (Marco Antônio)  
- MECE-Movimento de Educação e Cultura da Estrutura (Abadia)  
- AJUP-DF- Assessoria Jurídica Popular do DF (Humberto)

12:00 Almoço Comunitário Solidário

***Debate: A identidade indígena-camponesa e o capitalismo***

14:00 O Santuário dos Pajés, a Agricultura Indígena e o Camponês  
- Contra os Agrotóxicos  
Santoi/Avamirim (Santuário dos Pajés)  
Vinícius/Mércius (Campanha Contra os Agrotóxicos) Local: Santuário dos Pajés

15:00 Identidade Camponesa e Identidade Indígena como  
- Contraponto ao Capitalismo.  
Avamirim/Santoi (Santuário dos Pajés)

16:00 Welter/Rose (MPA - Movimento dos Pequenos Agricultores)

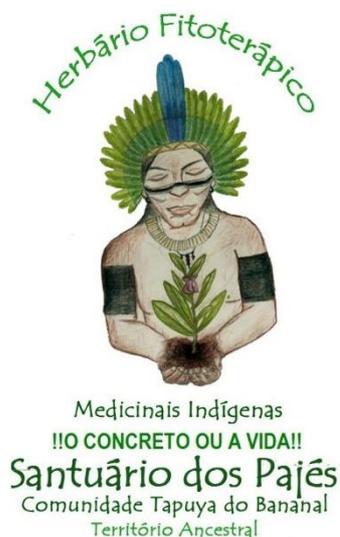
18:00 Conferência Educação Popular e Direitos Humanos: Dialogando  
com Freire” (Encerramento do Ciclo de Debates Educação  
Popular e Direitos Humanos na Estrutura - FE/UnB) Local: UnB  
(FE - Auditório Dora Candangos)

Professor Carlos Brandão

Mais informações:  
Avenida 817-7337 / Mar: 8114-0411

Fonte: site coletivo do Movimento Santuário Não Se Move. Disponível em: <<http://santuari-nao-se-move.wordpress.com/>>. Acesso em: ago. 2014.

Figura 15 - “O concreto ou a vida”: Herbário Fitoterápico Santuário dos Pajés (2011)



Fonte: Página da Terra Indígena Santuário Tapuya dos Pajés no site *Facebook*. Disponível em: <<https://www.facebook.com/santuariopajes.santuariopajes>>. Acesso em: ago. 2014.

Figura 16 - 1º e 2º “Sarau Pisaligeiro – Arte no Santuário” (2011)

**SARAU PISALIGEIRO**  
**ARTE NO SANTUÁRIO !!!**

**Sábado | 05 de Novembro**  
**Santuário dos Pajés**  
 entrada pelo estacionamento do  
 Colégio Leonardo da Vinci - 914 Norte  
**14h**  
[www.pisaligeiro.com.br](http://www.pisaligeiro.com.br)

**SARAU PISALIGEIRO**

**Domingo | 18 de Dezembro**  
**Santuário dos Pajés**  
 entrada pelo estacionamento do  
 Colégio Leonardo da Vinci - 914 Norte  
**15h**  
 Feira de troca | Apresentação de documentários  
 Feira de artesanato indígena | Círculo sagrado  
**Leve seus instrumentos!**  
Se puder, contribua com dinheiro ou mantimentos para ajudar os guerreiros do Santuário a permanecerem na luta pela sua preservação! Receberemos doações de roupas viradas para os Guerreiros (MS).  
[pisaligeiro.com.br](http://pisaligeiro.com.br) | [santuarionaosemove.net](http://santuarionaosemove.net)

**SARAU PISALIGEIRO**  
**+ CONSCIÊNCIA NO SANTUÁRIO**

**Terça-feira | 15 de Novembro**  
**Santuário dos Pajés**  
 entrada pelo estacionamento do  
 Colégio Leonardo da Vinci - 914 Norte  
**14h**  
[www.pisaligeiro.com.br](http://www.pisaligeiro.com.br)

Abertura com Pajé Santxié  
 Sarau Pisaligeiro  
 Dança/Ritual indígena  
 Lanche Comunitário - leve o lanche e sua caneca!  
 Feira de Artesanato indígena  
 Debate sobre o Dia da Consciência Negra (20 de Novembro)  
 Apresentação do Documentário *Sagrada Terra Especulada*

Com a presença de  
**BNegão**  
**Ellen Oléria**  
**Jenipapo**  
**Mestre Zé do Pife**  
**Vavá Afioni**

Envie sua arte sobre o Santuário para: [pisaligeiro@gmail.com](mailto:pisaligeiro@gmail.com)

mais informações sobre o Santuário dos Pajés:  
[sagradaterraespeculada.blogspot.com](http://sagradaterraespeculada.blogspot.com)  
[santuarionaosemove.net](http://santuarionaosemove.net)

Fonte: site coletivo do Movimento Santuário Não Se Move. Disponível em: <<http://santuarionaosemove.wordpress.com/>>. Acesso em: ago. 2014.

Figura 17 – 1º e 2º “Santuário das Crianças” (2012)



Fonte: site coletivo do Movimento Santuário Não Se Move. Disponível em:  
<<http://santuari-naosemove.wordpress.com/>>. Acesso em: ago. 2014.

Figuras 18 - Semana da “Mobilização Nacional Indígena” (2013)



Fonte: Página da Terra Indígena Santuário Tapuya dos Pajés no site *Facebook*. Disponível em:  
<<https://www.facebook.com/santuariopajes.santuariopajes>>. Acesso em: ago. 2014.

Figuras 19 e 20 - Ato Nacional em Apoio às Causas Indígenas no Palácio Buriti (2013)



Fonte: Página da Terra Indígena Santuário Tapuya dos Pajés no site *Facebook*. Disponível em: <<https://www.facebook.com/santuariopajes.santuariopajes>>. Acesso em: ago. 2014.

**Dia Internacional dos Povos Indígenas**  
**ATO NACIONAL EM APOIO ÀS CAUSAS INDÍGENAS**

A Comunidade Indígena Tapuya Fulni-ô da "Terra Indígena Santuário Tapuya dos Pajés", a única Terra Indígena do DF em Brasília, se une a esta manifestação convidando a população brasileira a apoiar a luta pela demarcação da nossa Terra Indígena Tradicional, que representa o povo indígena do planalto central.

Nós lutamos contra a destruição do cerrado, a preservação da nossa cultura e espiritualidade e por nossos direitos originários indígenas sobre a terra, que tem sido violentados pela corrupção do GDF, a TERRACAP e do empreendimento setor noroeste financiada eleitoralmente pelas empreiteiras Emplavi, Brasal, Paulo Octávio e Via Engenharia.

**DEMARCAÇÃO JÁ!!!**

Neste dia os convidamos a se manifestar pelo direito originário à terra dos povos indígenas do Brasil, pela defesa da vida, da cultura, da espiritualidade ancestral e o território dos povos indígenas, e pela demarcação de todas as Terras Indígenas de Brasil.

Basta de violência contra os povos indígenas! Basta de corrupção e abuso de autoridade dos governos estaduais, e os empresas privadas e do governo interessados nas riquezas naturais das terras tradicionais indígenas!

Não a exploração das áreas indígenas pelos não-indígenas!  
 Um futuro digno para as nossas crianças, respeito a os nossos anciãos e mulheres, não mas violencia contra as guerreiras e os guerreiros da mãe terra.

**Sexta 9/08**  
 Brasília, DF  
**17:00 hrs**  
 Concentração em frente ao PALACIO BURITI.

Terra Indígena Santuário Tapuya dos Pajés  
 Patrimônio Cultural e Ecológico para Brasília.  
 "Respeitar a vida porque tudo é sagrado"

Fonte: Página da Terra Indígena Santuário Tapuya dos Pajés no site *Facebook*. Disponível em: <<https://www.facebook.com/santuariopajes.santuariopajes>>. Acesso em: ago. 2014.

Figuras 21 e 22 - Evento “Enlace: Cinema e Diálogo Intercultural” e Agradecimentos (2013)

**Santuário Tapuya dos Pajés**  
(Terra Indígena Tradicional)  
**Comunidade Tapuya Fulni-Ô**

**CONVIDA:**

**ENLACE: CINEMA E DIALOGO INTERCULTURAL**

**RODA DE DIÁLOGO:**  
Pajé Santxiê Tapuya Fulni-Ô, Xoá Tapuya Fulni-Ô, Kamu Dan Wapchana, Awamirim Tupinambá

**CONTRIBUIÇÃO VOLUNTÁRIA:**  
Comunidade Tapuya/Fulni-Ô da Terra Indígena Tradicional Santuário Tapuya dos Pajés

**APOIO:**  
LAEPI  
SEBILHO  
Laboratório de Estudos e Pesquisas em Movimentos Indígenas, Terras Indígenas e Indigenismo  
CULTURA E EDUCAÇÃO

**FILMES:**

**As Caravelas Passam**  
Várias lideranças indígenas falam de suas lutas e conquistas e também de suas reminiscências culturais resgatadas e atualizadas pelo modo de viver das novas gerações.  
Duração: 23 minutos | Ano de Produção: 2002

**Malty-Iya (Toré do Milho)**  
Comunidade Tapuya Fulni-Ô  
Santuário Tapuya dos Pajés (Terra Indígena Tradicional)  
A festa do Toré do Milho segue os conhecimentos dos Tapuyas, indicada pelas "estrelas do milho" (malti thnia) como o começo e o fim da estação chuvosa e da estação da seca no Cerrado.  
Duração: 5 minutos | Ano de Produção: 2013

**OBRIGADO!**  
Agradecemos a todas e a todos que prestigiaram nosso enlace ocorrido ontem. Obrigado ao LAEPI pela sua ativa colaboração. Obrigado ao Sebinho por ter, solidariamente, cedido o espaço. Obrigado à comunidade acadêmica da UnB pela sua disposição em ouvir. Obrigado ao Instituto Autonomia pela realização técnica. Obrigado ao público que, conjuntamente, se sentiu mais indígena.  
Que nos sintamos prestigiadas e prestigiados em testemunhar, participar e protagonizar este momento históricos que é a resistência e a re-existência da Comunidade Tapuya Fulni-ô.  
Que a rede de povos indígenas e não-indígenas se torne uma confederação elástica de nações rumo à comunidade cósmica, cuja territorialidade se erradia, na capital federal, desde o Santuário Tapuya dos Pajés.  
**WAWAWA!**

SELTN 406, DL. C. L.J. 44, DIA 16 DE JULHO (TERÇA-FEIRA) ÀS 19:00 HS.

Fonte: Fonte: Página da Terra Indígena Santuário Tapuya dos Pajés no site *Facebook*. Disponível em: <<https://www.facebook.com/santuariopajés.santuariopajés>>. Acesso em: ago. 2014.

Figura 23 - Pajé Santxiê Tapuya, Sempre Presente! (2014)

**As Fogueiras do Santuário dos Pajés são Eternas!**  
A Terra Indígena Tapuya/fulni-ô está viva!!!  
Brasília precisa da força dos Pajés, a força da mata, dos candangos indígenas Tapuya Fulni-ô que lutam pela Mãe Terra e pela Ancestralidade do Planalto Central...  
Cultura, Tradição, Ritos Sagrados, Cantos, Rezas, Fogueiras, Cerrado, Água, Natureza, Vida...Justiça, Verdade, Liberdade...  
"SANTUÁRIO TAPUYA DOS PAJÉS"  
Terra Indígena tradicional, Etnoterritório Cerimonial e Espiritual Tapuya

**O santuário não se move!**  
O santuário não se move!  
O santuário não se move!

**Pajé Santxi-ê Tapuya**  
Sempre Presente!!!

"Respeitar a vida porque tudo é Sagrado"

Fonte: Fonte: Página da Terra Indígena Santuário Tapuya dos Pajés no site *Facebook*. Disponível em: <<https://www.facebook.com/santuariopajés.santuariopajés>>. Acesso em: set. 2014.