

# A COMUNIDADE INDÍGENA SANTUÁRIO TAPUYA DOS PAJÉS NA CIDADE DE BRASÍLIA: RETÓRICAS DE RESISTÊNCIA E RECIPROCIDADE NO MOVIMENTO “O SANTUÁRIO NÃO SE MOVE!”<sup>1</sup>

Carolina Lima Miranda - UnB

Luciana de Oliveira Dias - UFG

**Palavras-chave:** cosmopolítica, resistência, reciprocidade.

## INTRODUÇÃO

O presente artigo deriva-se de um projeto de investigação mais abrangente que compõe a dissertação de Mestrado<sup>2</sup> da autora, com orientação da coautora, tomando por base alguns de seus esforços conjuntos de interpretação, extraídos da referida pesquisa com o intuito de fazer circular esta abordagem nos mais variados canais de interlocução, agregando maior capilaridade e fertilização à reflexão acadêmica.

Para tanto, este manuscrito passa em revista a compreensão de algumas dimensões da visão estratégica que conforma o movimento de resistência articulado pela comunidade indígena Santuário Tapuya dos Pajés, localizada na cidade de Brasília, em razão da recente construção de um bairro nobre na mesma região que, desde 2006, ameaça sua terra, a qual já fora, em grande parte, judicialmente reduzida para dar lugar aos empreendimentos imobiliários.

Assim sendo, *O Santuário não se move!* revela-se como um movimento organizado e protagonizado por esta comunidade indígena para reivindicar o direito à porção de terra que tem habitado desde 1957, com a devida demarcação de seu território tradicional.

Antes de tudo, lutam contra o apagamento de sua memória coletiva imediata, a fim de evitar que suas próprias pegadas no chão resem ocltadas e pavimentadas;

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.

<sup>2</sup> Trata-se de dissertação de Mestrado intitulada “*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*”, de autoria de Carolina Lima Miranda, apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos da Universidade Federal de Goiás, sob a orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Luciana de Oliveira Dias, e defendida em novembro de 2014.

suplantadas por um contrato social que privilegia o capital especulativo ao vínculo coletivo.

Ainda, a notável fórmula brasiliense parece anestesiar a sensibilidade de seus cidadãos: as gigantescas extensões vazias da capital federal e a origem migratória da maior parte de sua população, aliadas a um abrupto e abrangente processo de modernização, promoveram uma brusca ruptura com os laços afetivos e o regime de comunidade.

Como consequência disso, Brasília deixa exposto o lado mais torpe do progresso, entendido unilateralmente como capacidade de acumulação, promovendo, assim, a limpeza social de seus espaços. O pacto firmado entre Estado e Empresa reforça os padrões culturais modernos de expansão e, para tal, desabriga o comunitário, deslocando coletividades e transformando-as em sujeitos isolados, párias e excluídos do direito à cidade.

Em sentido contrário, o Santuário Tapuya dos Pajés alinha-se a uma prática de resistência, como lugar de enunciação anti-sistêmica da realidade. Em seu movimento, promovem uma reelaboração explicativa da história e resgatam narrativas interrompidas de modo a direcionar seus discursos para além dos limites da comunidade indígena.

Desta forma, seus indígenas colocam em prática um conjunto de estratégias discursivas e performances que lhes permitiram vencer, até o presente momento, seu destino aparentemente inescapável de expulsão, resistindo ao chamado “*desplazamiento*”, expressão da língua espanhola que melhor nomeia esse abandono coletivo do lugar que se habita em decorrência de uma ameaça ou uma violência.

Desta forma, o caminho interpretativo que pretendemos expor aqui, com o cuidado para não pensar sujeitos que já não existem mais, é o de uma realidade indígena em contexto urbano, que pensa sobre si e sobre o mundo, delibera internamente e opera, com agência própria, processos discursivos abertos a partir de uma visão histórica estratégica que contraria poderosos discursos do Estado e, ainda, constrói alianças fora dele através do resgate de empatias e reciprocidades, de origem comunitária.

Não obstante, os efeitos destes processos saltam mais longe, como é o caso de sua ressignificação de conceitos mediadores provocativos e propositivos, de forma a convidar a um debate amplo para outras leituras de mundo. Com suas estratégias eficazes de comunicação, tais discursos dão valor a essa fluidez deliberativa interna da comunidade e, neste caminho, logram espaços de protagonismo externos a ela.

Almejando a compreensão deste tema, a pesquisa definiu como limiar teórico-metodológico os instrumentos e categorias conceituais trazidos pela perspectiva transdisciplinar e paradigmática do pluralismo jurídico latino-americano, referenciada em Antonio Carlos Wolkmer e nas construções teóricas de Boaventura de Sousa Santos e David Sánchez Rubio.

Sendo assim, tivemos como objetivo buscar elementos críticos e dialógicos para compreender o peculiar espaço de luta do *Santuário Tapuya dos Pajés*, buscando atribuir ao seu potencial emancipatório a pertinência de sua autopoisição como sujeito coletivo de direitos, mediante a criação ativa desses mesmos direitos, tal como elucidada o pluralismo jurídico comunitário-participativo, de raízes latino-americanas.

Para auxiliar nesta indagação central, o estudo pretendeu avaliar as singularidades de seu objeto, quais sejam: o seu contexto urbano, que acaba por ser ainda mais original em se tratando da capital federal do país e centro do poder estatal; o caráter empresarial da origem do conflito, promovido pela especulação imobiliária que destinou uma área de reserva de cerrado nativo para construção de um bairro nobre; a invisibilidade da presença Tapuya Fulni-Ô na região, até então; e a lógica da descaracterização da tradicionalidade indígena que se construiu no imaginário social, a partir do conflito. Além disso, procurou examinar as demandas do grupo; como opera seu “*saber ser com outridade*” (LEFF, 2001), isto é, como transita na modernidade; e como percebe seus direitos e promove sua (re)significação no espaço urbano de Brasília. Por fim, o trabalho identifica a relação entre a tensão dialética presente nas dimensões epistemológicas que confrontam aspectos da racionalidade Tapuya e o pensamento ocidental instrumental – distanciando a “realidade do vivido” na experiência indígena das “categorias abstratas” de regulação social – e as estratégias do grupo indígena para levar sua luta adiante.

## **1. “RESPEITAR A VIDA, PORQUE TUDO É SAGRADO!”: RUPTURA PARADIGMÁTICA E INTERDISCIPLINARIDADE**

A cosmologia da comunidade indígena *Santuário Tapuya dos Pajés* está representada em um de seus gritos: “Respeitar a vida porque tudo é sagrado!”. Esta ética rompe com o paradigma antropocêntrico do ser humano moderno, do homem profano

ou secular de que faz referência Mircea Eliade<sup>3</sup>, ao evidenciar o *habitar autêntico* sacralizado na figura da Mãe Terra ou *Pacha Mama*.

A expressão “tudo é sagrado” traduz sua epistemologia aberta para o Cosmos que o homem habita. Seja qual for o lugar sagrado que se habita – corpo, casa, aldeia, este mundo em sua totalidade – “o mesmo comunica-se pelo alto com um outro nível que lhe é transcendente.” (ELIADE, 2008, p. 85)

Por tal razão, segundo Lucien Lévy Bruhl, o lugar sagrado nunca se separa do espírito. Sendo assim, a terra, como ambiente sagrado, é a representação de todo este conjunto de que trata o autor:

Entre os indígenas, nunca o lugar sagrado se apresenta isoladamente ao espírito. Ele faz parte de um complexo em que entram também as espécies vegetais ou animais que aí abundam em certas estações, os heróis míticos que aí viveram, vaguearam, criaram e frequentemente foram incorporados no solo, as cerimônias que aí se celebraram periodicamente e, enfim, as emoções suscitadas por este conjunto. (BRUHL, 2008)

A importância da terra, como sendo a expressão do “todo” e de “tudo”, é revelada na própria definição do termo “terra”, dada pelo pajé Santxiê Tapuya, líder político e espiritual do *Santuário*: “A terra é índio, espíritos, animais, ritos, crenças, danças, identidade, pajelanças, transformação, aliança, natureza, medicinas das plantas, cura da água e da terra, você, eu e todo o mundo, chama da verdade, justiça e paz!” (2013, informação verbal).

Desta feita, na cosmogonia indígena, a espiritualidade e dignidade ancestrais estão expressas em todos estes elementos. Isto explica o caráter de complementariedade desta compreensão, oposta ao pensamento abissal moderno e sua separação binária entre mente e corpo, natureza e cultura, sujeito e objeto.

Há uma forte noção de solidariedade na sacralização do Cosmos, pois se tudo se complementa, não faz sentido visar unicamente sua própria salvação individual. Todo o ambiente e as vidas nele presentes, com suas formas coletivas, devem ser “salvos” e preservados.

Segundo Eliade, “a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo”. Esta orientação prévia implica a aquisição de um ponto fixo, o centro do Cosmos, no

---

<sup>3</sup> A secularização que a modernidade conduziu deu origem a um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas. Surge, assim, o homem profano ou secular, como diz Eliade, que acredita que pode viver, privada e publicamente, sem a religião. Cf. SARAIVA, J. Francisco. Mircea Eliade: a casa como Imago Mundi. In: *Desenredos*. Ano III. N. 8. PIAUÍ: jan. fev. mar. de 2011. Disponível em: <[http://www.desenredos.com.br/8\\_ens\\_saraiva\\_258.html](http://www.desenredos.com.br/8_ens_saraiva_258.html)>. Acesso em 07 ago. 2013.

qual procura estabelecer-se. Assim, “para viver no mundo, é preciso fundá-lo”, sendo que a descoberta do centro equivale à criação do mundo. (2008, p. 17)

De fato, o centro da espiritualidade e sacralidade da cosmologia indígena é a Mãe Terra, especificamente, o espaço sagrado de terra que habita. O centro de seu Cosmos, portanto, não é o ser humano, situado acima ou fora da natureza. Ao contrário, no centro está uma rede de fenômenos interconectados e interdependentes que tecem a teia da vida. Como afirma Capra, trata-se de uma ecologia profunda, de percepção espiritual ou religiosa, que reconhece o valor intrínseco de todos os seres vivos, não separando seres humanos – ou qualquer outra coisa – do meio ambiente natural. (2012, p. 17)

De uma maneira ou de outra, desde o século XVI, a racionalidade ecocêntrica e biocêntrica desses sujeitos coletivos confrontou a racionalidade instrumental ocidental. Por esse motivo, a tecnociência moderna tratou de desumanizar esses sujeitos e exterminar seus mundos, provocando a morte epistemológica dos índios e povos colonizados, ou o que Boaventura de S. Santos chamou de epistemicídio<sup>4</sup>.

A colonização de suas realidades culturais, simbólicas e sociais, acabou por conduzir à perda do mundo, num processo denominado por Hannah Arendt de “cultura do alheamento”, no qual a violência física ou simbólica infligida pelo conquistador ao conquistado passa a grassar na vida em sociedade sob o manto da naturalização da superioridade do primeiro sobre o último. (ARENDR, 1989, p. 164)

A colonização do saber, presente na ciência, consolidou a realidade hegemônica do mundo. Por esse motivo, Oscar Correias atenta para o caráter político da ciência moderna, que objetiva a repressão e a busca pelo poder:

Mas como a ciência tem objetivos políticos, e como se desenvolve em espaços institucionais nos quais se concentra o poder, e já que o enunciado pelos cientistas é ‘verdade’, então fica justificada a repressão dos que não estão de acordo, dos equivocados, dos que somente fazem ‘ideologia’, dos que querem ‘misturar a ciência com a política’, dos que, em consequência, há que expulsar das universidades, dos institutos, e, se ainda não tiverem ingressado, há que impedir-lhes o acesso. Com isto resulta que, sob o disfarce de ciência, se terá exercido o poder e reprimido aos contestadores. (CORREAS, 1995, p. 35)

---

<sup>44</sup> Boaventura de Sousa Santos designa por epistemicídio a “destruição de algumas formas de saber locais, à inferiorização de outros, desperdiçando-se, em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presente na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por elas protagonizadas”. Cf. SANTOS, Boaventura de S.; MENESES, Maria Paula. Epistemologias do Sul. Coimbra: Almedina, 2009.

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 puras, que separam os conhecimentos exatos do exercício do poder e a natureza da cultura, através de etiquetas e denominações, sempre no campo “das ciências e das técnicas”, como é caso da sociologia, história, economia, política, filosofia, antropologia e direito. (Ibid., p. 8)

De tal maneira, o nó górdio que Latour acredita ter sido rompido pelos analistas precisa ser reatado, uma vez que somos “híbridos”, misturados, e em momento algum estamos localizados em apenas uma das três categorias usuais dos críticos – natureza, política e discurso – pois nosso envolvimento com os coletivos e os sujeitos antecede as “coisas-em-si”. (Ibid., p. 9)

Se somos híbridos de natureza e cultura, 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.

Em suma, 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. (Ibid., p. 16)

O que nos leva ao cerne do conceito de interdisciplinaridade adotado na presente pesquisa, 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 provocou 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”, vez que os eliminou do contrato social inventado e os desumanizou num processo de purificação.

Com base nesta vertente antropológica, iniciou-se a caracterização dos problemas enfrentados pela pesquisa no campo na complexificação do real. Partindo da tese de Latour, questionou-se a possibilidade de uma ruptura epistemológica com a tendenciosa fragmentação do campo científico, por meio do diálogo entre saberes, para transformar a pesquisa em uma articulação teórica com amplo diálogo, num intercruzamento de temporalidades e reconhecimento do diverso.

Ademais, os problemas da pesquisa abordados trataram de deslindar categorias basilares como o conceito sociológico de direito, em sua vertente mais libertadora. A princípio, o sentido dialético do direito, na definição de Roberto Lyra Filho, em seu pequeno e importante livro “*O que é direito*”, como sendo o “modelo avançado de legítima organização social da liberdade” (1985, p.121) foi propício ao desenvolvimento deste projeto, pois tal definição aberta permite ouvir o clamor dos espoliados e oprimidos, ou como afirmou Marilena Chauí em sua análise: “permite melhor perceber as contradições entre as leis e a justiça”. (1986, p. 21-30)

A partir desta definição, pretendeu-se enfrentar o problema do “não-direito”, configurando assim a legitimidade distintiva do que é emancipatório e, portanto, libertador, e do que não é emancipatório e, portanto, mera imposição ou opressão, na ação dos sujeitos vivos e atuantes para, assim, sustentar os elementos formadores do pluralismo jurídico transformador, próprio da realidade plural e multiétnica da América Latina, em prol da “descolonialidade do poder e do saber”<sup>5</sup>.

Percorrer este caminho transdisciplinar é imprescindível para que se investigasse se estamos diante de uma práxis social de um sujeito coletivo que desafia “o poder de nomeação” do direito e a força do absolutismo formalista, descritos por Bourdieu e,

---

<sup>5</sup> Cf. QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas.*, 2005.

ainda, se é possível dizer que a mesma práxis interpenetra a “porosidade” típica dos ordenamentos jurídicos – na expressão de Boaventura – e pleiteia a dimensão emancipatória e transformadora operada pelos direitos humanos.

Em outras palavras, com base nas demandas por direitos identificadas na pesquisa, procuramos responder à seguinte pergunta: seria possível vislumbrar no *Santuário Tapuya dos Pajés*, uma práxis de libertação e emancipação de valores pluralistas, em novos espaços de validade, de forma a associar sua ruptura paradigmática com o fenômeno do pluralismo jurídico latino-americano?

## **2. “DESCOLONIZAR É NECESSÁRIO”: A DIMENSÃO EMANCIPATÓRIA DO PLURALISMO JURÍDICO PARA OS DIREITOS HUMANOS**

Recentemente, o pesquisador norte-americano Robert Stam, teórico sobre cinema, em sua obra “*Multiculturalismo Tropical*” (2008) analisou o cinema brasileiro no que tange à imagem construída do negro e do índio nos filmes de ficção. Antes disso, em sua vinda ao Brasil, em 2002, durante o IV Festival de Cinema e Vídeo Ambiental (FICA), na cidade de Goiás, o autor já abordava o tema da presença indígena no cinema brasileiro em suas reflexões, que mostraram:

(...) o índio didático-patriótico no cinema de Humberto Mauro (*Descobrimto do Brasil*, 1937), o índio antipatriótico de Glauber Rocha (*Terra em Transe*, 1966), o índio documentado de Silvino Santos (*No país das Amazonas*, 1922), o índio modernista do Cinema Novo, com Joaquim Pedro de Andrade e seu *Macunaíma* (1971), o índio tecnizado em *Kayapó out of the Forest* (1989) e *O Espírito da TV* (1990), o índio auto-representativo com *Iniciação Xavante* (1998), dentre outras encarnações do índio no cinema brasileiro. (OLIVEIRA, 2002, p.131)

Durante todo o século XX, os olhares cinematográficos voltados para o indígena brasileiro 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.

Isso explica o motivo pelo qual, em toda a produção cinematográfica brasileira indigenista no séc. XX, praticamente não se encontram registros audiovisuais realizados pelos próprios sujeitos indígenas. Somente com o advento do projeto *Vídeo nas Aldeias*<sup>6</sup>, em 1988, é que o “outro” indígena começa afirmar-se livremente, por ele mesmo, através das lentes das câmeras.

Dito isto, o que se buscou 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. O cinema e os filmes de ficção são apenas alguns dos exemplos disso, já que “não são apenas sobre histórias, mas são a história”. (STAM, 2002, informação verbal)

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”. (SEUSS, 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 indivíduos, com seus desejos de direito e liberdade, são invioláveis, assim como já decidido em cortes internacionais de direitos humanos, conforme demonstra o jurista. (Id., 2006, p. 4)

Por essa razão, a linguagem de pesquisa utilizada, tanto para analisar o levantamento bibliográfico, quanto para interpretar o estudo de campo, seguir o referencial teórico do pluralismo jurídico emancipador, à luz da elaboração teórica de Antonio Carlos Wolkmer, denominada Pluralismo Jurídico Comunitário-Participativo.

---

<sup>6</sup> O projeto ‘Vídeo nas Aldeias’ promove, desde 1987, o encontro do índio com a sua imagem. O objetivo primeiro é criar condições para que os realizadores produzam seus filmes de maneira autônoma. Por meio da formação de cineastas indígenas, o projeto possibilita a apropriação pelos índios de suas imagens e falas, de objetos de observação a sujeitos de seus próprios discursos.

Desta abordagem advém toda a reflexão da presente pesquisa, que analisou a práxis social e o protagonismo do *Santuário Tapuya dos Pajés* - em todo o seu potencial emancipador - base de seu próprio projeto de vida.

A noção de projeto de vida se assemelha ao conceito de *habitus*, de Pierre Bourdieu e Norbert Elias. Pode-se definir, portanto, que o *habitus* produzido historicamente é a pulsão que faz a pessoa ou grupo agir no mundo social, dando um sentido de conduta e decisão no meio social. (KAKU, 2006, p. 13). Essa noção permite enxergar as capacidades criadoras, ativas, e inventivas dos agentes, como indica Bourdieu:

O *habitus* ou *hexis* é um princípio gerador e unificador que retraduz as características intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida unívoco, isto é, em um conjunto unívoco de escolhas de pessoas, de bens, de práticas. (1996, p. 21)

Assim como espelha o *Santuário dos Pajés*, esse poder gerador - que ambiciona como projeto de vida o reconhecimento de sua identidade indígena tradicional em meio à selva de concreto - refunda e sacraliza suas bases no espaço urbano. Isso é o que David Sánchez Rubio (2010) denomina como “fazer e refazer direitos humanos”, em sua obra que leva o mesmo nome.

Rubio explica que, de fato, existe uma absolutização da vinculação dos direitos humanos com instituições e normas, que gera o superdimensionamento da dimensão pós-violatória dos direitos humanos - aquela em que só se fala em direitos humanos depois de sua violação legal. Mas, a despeito dessa noção, os direitos humanos “possuem como referente básico a vocação de autonomia dos sujeitos sociais como matriz de autonomia dos indivíduos e das pessoas.” (Ibid., p.16)

É nesse diapasão, que os agentes vivos, coletivos e individuais, devem criar condições para relegar as experiências de dominação e edificar as experiências emancipatórias. Este é o princípio motriz do pluralismo jurídico alcançado pela América Latina a ser detalhado nestes estudos.

Por tal motivo, este trabalho restou sustentado teoricamente pelo substrato dos direitos humanos concebido não pela democracia liberal ou pela incorporação democrática dos anseios de “todos”, mas pela práxis de libertação dos projetos de vida dos sujeitos híbridos sonegados, que passam a agirem por si mesmos e explicarem a si mesmos, com lente e olhares próprios.

Neste diapasão, retomando Mircea Eliade, pode-se compreender o motivo pelo qual o problema da presente pesquisa não é mera questão de moradia para a comunidade indígena Tapuya, tal como a moderna noção funcional de “habitação” maliciosamente sugere.

Para Le Corbusier, a casa ideal do mundo moderno é uma mera “máquina de habitar” e pode ser facilmente trocada, desde que opere a função de possibilitar o repouso necessário para a recuperação da força de trabalho. (SARAIVA, 2011)

Não se trata de garantir o direito à moradia a esses indígenas, pois não se quer qualquer terra, mas sim a terra que para eles é sagrada, e que representa a criação ontológica do seu mundo. Trata-se, portanto, de algo maior, qual seja, garantir a refundação e a (re)sacralização do mesmo, no espaço profano da cidade.

No mesmo sentido, é a fala de Santxiê Tapuya: “Nós queremos o Índio com um pé na aldeia e um pé na cidade, para que ele conheça as diversidades do mundo moderno, nós não queremos um Índio para zoológico não. O índio não é isso, o Índio é ciência, ele tem seu acervo ancestral que fala alto pra ele, e pro espírito dele que nunca acaba, nunca morre.” (2013, informação verbal)

### **3. “O ÍNDIO É POVO, O POVO É ÍNDIO”: A ECOLOGIA DE SABERES EM PROL DE UM NOVO AMBIENTE TEÓRICO-METODOLÓGICO**

Conforme a elucidação de Boaventura, todo conhecimento percorre uma trajetória, que vai do ponto A, chamado “ignorância”, até o ponto B, chamado “saber”. O tipo de conhecimento se distingue pelo tipo de trajetória. A matriz de pensamento da modernidade ocidental possui dois modelos de conhecimento: o conhecimento de regulação (CR) e o conhecimento de emancipação (CE). No CR, a ignorância (ponto A) é o caos, enquanto que o saber (ponto B) é a ordem. Logo, o CR vai do caos à ordem. Saber é colocar ordem nas coisas, na realidade, na sociedade. Mas existe o CE, conhecimento de emancipação, este mais importante para o contexto latino-americano, cujo ponto A é chamado colonialismo, ou seja, a incapacidade de reconhecer o outro como igual, objetivando este outro (transformando o outro em objeto) e o ponto B, chamado de autonomia solidária. Então, o CE vai do colonialismo a autonomia solidária. (2007, p. 53)

Não é surpresa constatar que o CR passou a dominar por completo a racionalidade, recodificando o CE. Assim, Boaventura chega à conclusão de que o que

era “ignorância” no CE (colonialismo) passa a ser “saber” no CR, ou seja: o colonialismo passou a ser uma forma de ordem, de saber.

Desta maneira, o autor justifica a necessidade de reinventar o conhecimento-emancipação, através da ecologia de saberes:

Não se trata de "descredibilizar" as ciências nem de um fundamentalismo essencialista "anti-ciência"; como cientistas sociais, não podemos fazer isso. O que vamos tentar fazer é um uso contra-hegemônico da ciência hegemônica. Ou seja, a possibilidade de que a ciência entre não como monocultura mas como parte de uma ecologia mais ampla de saberes, em que o saber científico possa dialogar com o saber laico, com o saber popular, com o saber dos indígenas, com o saber das populações urbanas marginais, com o saber camponês. Isso não significa que tudo vale o mesmo.[...]Somos contra as hierarquias abstratas de conhecimento, das monoculturas que dizem, por princípio, "a ciência é a única, não há outros saberes". Vamos iniciar, nesta ecologia, afirmando que o importante não é ver como o conhecimento representa o real, mas conhecer o que determinado conhecimento produz na realidade; a intervenção no real. (Ibid., p. 33)

Por isso, a ecologia de saberes descoloniza o conhecimento emancipatório, pois torna autônoma e solidária a pluralidade de sentidos, a complementariedade da cosmologia indígena, o perspectivismo ameríndio antidicotômico, os paradigmas ecocêntrico e biocêntrico, e todas as cosmologias que auxiliam na preservação de identidades dos povos originários, camponeses e indígenas. Em outras palavras, a cultura da vida:

Todas las culturas tienen una forma de ver, sentir, percibir y proyectar el mundo, al conjunto de estas formas se conoce como Cosmovisión o Visión Cósmica.[...] Los abuelos y abuelas de los pueblos ancestrales, hicieron florecer la cultura de la vida inspirados en la expresión del multiverso, donde todo está conectado, interrelacionado, nada está fuera, sino por el contrario —todo es parte del todo...!; la armonía y equilibrio de uno y del todo es importante para la comunidad.(MAMANI, 2010, p. 15.)

O conceito de cultura da vida está expresso no Bem Viver (*Sumak Kawsay*) da filosofia indígena andina, que ultrapassa a perspectiva desenvolvimentista de viver melhor, e preserva a harmonia e o equilíbrio, o consenso e a convivialidade, ao compreender que a natureza, os animais, e os homens são todos sujeitos de direitos.

Com base na proposta de Boaventura da ecologia de saberes, o processo de investigação da referida pesquisa pretende utilizar o método dialético, fundamentado no conflito e nas contradições das práticas e tramas sociais. Para tanto, deve priorizar, conforme explicita Helio Gallardo, aqueles elementos que são costumeiramente negligenciados: “a luta e ação social; a eficácia não jurídica e a sensibilidade sociocultural.” (RUBIO, 2010, p. 8 e 13)

Não obstante, rejeita-se, parcialmente, a dialética hegeliana, por conduzir à valorização da categoria da totalidade. Segundo Dussel, o processo dialético de Hegel, “além de um método de pensar, é também o movimento e estrutura da própria realidade concebida como totalidade”. (LUDWIG, 2010, p.107) Por isso, a atitude especulativa da dialética se afirma como sujeito e objeto, pensar e ser. Esta ontologia da totalidade, conforme o autor define, desdobra-se em implicações ideológicas que servem à filosofia da dominação:

O mais grave é que esta ontologia diviniza a subjetividade europeia conquistadora que vem dominando o mundo desde sua expansão imperial no séc. XV. ‘O ser é, o não ser não é’. O ser é a razão europeia, o não ser são os outros humanos. A América Latina e toda ‘periferia’ ficam, por isso, definidas como o puro futuro, o não ser, o irracional, o bárbaro, o inexistente. (...) A ingênua ontologia hegeliana termina sendo a sábia fundamentação do genocídio dos índios, dos africanos e asiáticos. A subjetividade do *ego cogito* transforma assim, na ‘vontade de poder’ tudo quanto essa subjetividade divinizada pretenda, em nome de sua razão incondicionada. (DUSSEL, 1986a, p.124)

É nesse passo que a categoria da totalidade não convém para pensar a realidade de sociedades colonizadas, pois não supõe em sua argumentação que o “outro” possua uma razão diferente, nova, que pode colocar em cheque tudo aquilo que já foi consensualmente considerado como verdadeiro significado.

Por essa razão, como ponto de partida, Dussel formula a contra-imagem da totalidade: a exterioridade, ou seja, tudo aquilo que se encontra para além da totalidade. A exterioridade, portanto, valoriza a multiplicidade da comunidade real. Neste sentido, alinha-se à ética da alteridade, que proporciona lugar ao novo, ao outro, ao excluído e aos modos alternativos e plurais de ser, pensar, comunicar e viver.

Quanto à reformulação da dialética, Dussel propõe um método de pensamento analético, como sendo um momento da dialética. Explica Ludwig:

O novo método consiste na afirmação da negatividade do outro, pois inclui o momento alterativo, desde uma anterioridade (é um movimento ana-dialético), movimento que indica a passagem da negação da negação desde um lugar que está além do sistema, ou seja, do outro, do pobre, do oprimido, do excluído, etc. (2010, p.111)

Por conseguinte, o projeto pretendeu partir do lugar do “outro” indígena, do sujeito coletivo representado pelo *Santuário Tapuya dos Pajés*, como condição *a priori* de toda nova argumentação, levando em consideração as condições materiais de possibilidade e impossibilidade do mesmo em participar dela. Na periferia do sistema-

mundo, em especial, na sociedade periférica latino-americana, é importante levar em conta que o sujeito coletivo que é afastado dessa participação sofre com os efeitos de um consenso do qual não fez parte.

No tocante ao estudo de campo, elegeu-se como objeto de estudo a comunidade indígena *Santuário Tapuya dos Pajés*, com ênfase na análise do seu cotidiano de resistência e luta por direitos.

Para este intuito, tomamos por base a dialógica-hermenêutica do antropólogo estadunidense Clifford Geertz (2008), inspirada por Gadamer, que se pauta na “fusão de horizontes” interpretativos, apresentando uma conjunção ideal para uma compreensão mais aberta do outro e mais suscetível ao diálogo.

No entanto, a ideia de fusão dos horizontes do outro e do eu, que incorporam cada um o elemento ainda não integrado, requer disposição do intérprete para uma abertura “ao gênero dos estudos culturais comparativos”. Antes de tudo, essa suposição exige, de acordo com Taylor, “que admitamos que ainda nos encontramos muito longe deste horizonte último, com o qual o valor relativo das diversas culturas poderá evidenciar-se” (1993, p.61). Pautados por uma ética da alteridade procuramos aproximar-nos deste esforço pretendido.

#### 4. CONCLUSÃO

Dentro dos limites deste artigo, percorremos os caminhos interpretativos de uma pesquisa mais ampla acerca da experiência discursiva vivenciada pelos indígenas do Santuário Tapuya dos Pajés, em Brasília, que revela uma rede de reciprocidades desta com diversos segmentos da sociedade não-indígena, com o objetivo de reivindicar a sua permanência na terra que habita, com a sua consequente demarcação.

Esta resistência solidária, que é, ao mesmo tempo, uma concepção de mundo, traz consigo um verdadeiro processo dialético de disputa e embate com as velhas e autoritárias tendências estruturais de reificação do ser humano, as quais ainda detêm o poder para a constituição e significado das palavras, das leis e da própria concepção materializada de direitos humanos.

Em outras palavras, a luta do movimento Santuário Não Se Move é uma luta contra a permanência do *status quo*, isto é, contra esta força centralizadora de natureza instituída que preserva o racismo institucionalizado das velhas mentalidades, conserva o discurso hegemônico da ordem pública e reitera o modelo excludente e elitista do

monismo estatal, como única fonte normativa apta a criar direitos e modos de aplicar a justiça.

Assim, as palavras comunicadas pelo Santuário Tapuya dos Pajés destinadas a nós, brancos ocidentais, não só demonstraram a complexidade das elaborações discursivas deste grupo indígena, como elucidaram categorias do pensamento cosmológico indígena que rumam para outras concepções de direito, e resgatam a riqueza e a pluralidade da produção jurídica autóctone.

Ora, quando aludimos a estas outras noções de direito, queremos dizer mesmo que as suas demandas sociais por justiça são, desde as suas bases epistemológicas, diferentes dos dogmas incontestáveis da justiça moderna. São modos jurídicos de pensar menos abstratos e homogêneos, pois permitem desconectar parcialmente o direito do Estado burocrático, reconectando-o com a vida e a cultura dos povos.

Sendo assim, importa refletir a possibilidade de que o Santuário Tapuya dos Pajés, como um núcleo de justiça comunitária, opera e manifesta seu pensamento para além da mecanicidade do direito moderno ocidentalizado, produzindo seu modo de vida em comum fora da matriz liberal-individualista, composta por indivíduos isolados, mobilizados nos intentos privatistas econômicos.

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 ser, ver e pensar o seu direito. 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.

Neste quadro histórico contemporâneo de crise da justiça moderna, os discursos reivindicatórios da voz Tapuya do Santuário dos Pajés, teimosamente vivos, incendiam a máscara do desprezo da lei. Esta situação concreta de “discursos-ação”, em sua unidade *dialética*, reveste-se da *antítese* própria das classes subalternas – indígenas e populares – que lhes permite desenvolver a autoafirmação em oposição à ‘tese’ insuficiente do direito oficial europeu, de quem este grupo se diferencia não apenas por referência a um passado e um presente ancestral e milenar indígena, mas, sobretudo, pela perspectiva do que querem para o futuro dos seus filhos e de todos os filhos da Mãe

Terra, em uma *síntese* de novas fontes de direitos humanos plurais, híbridos e interlegais, em um modelo jurídico sem sobreposições culturais.

## 5. REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. 4 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

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

\_\_\_\_\_. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Trad. de Mariza Corrêa. Campinas, SP: Papirus, 1996.

BRUHL, Lucien Lévy. *A Mentalidade Primitiva*. São Paulo: Paulus, 2008.

CAPRA, Fritjof. *A teia da vida – Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. Trad. Newton Roberval Eichenberg. São Paulo: Editora Cultrix, 1996.

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.

CORREAS, Óscar. *Crítica da ideologia jurídica: ensaio sócio-semiológico*. Porto Alegre: Fabris, 1995.

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro (a origem do mito da modernidade)*. Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *Ética Comunitária*. Petrópolis: Vozes, 1986a.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da libertação na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1987.

\_\_\_\_\_. *Método para uma filosofia da libertação: superação analítica da dialética hegeliana*. São Paulo: Edições Loyola, 1986b.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HERRERA FLORES, Joaquín (Org.). *El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2000.

\_\_\_\_\_. *Los derechos humanos como productos culturales: crítica del humanismo abstracto*. Madrid: Catarata, 2005.

\_\_\_\_\_. *Re(Invenção) dos Direitos Humanos*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

\_\_\_\_\_. Los Derechos Humanos en El Contexto de La Globalización: três precisiones conceptuales. In: *Direitos humanos e globalização: fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica*. RÚBIO, David Sánchez; FLORES, Joaquín Herrera; CARVALHO, Salo de (Org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, p.72-109. MAMANI, Fernando Huanacuni. *Buen Vivir / Vivir Bien: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima, Perú, 2010.

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

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

LUDWIG, Celso Luiz. *Filosofia e Pluralismo: Uma justificação filosófica transmoderna ou descolonial*. In: WOLKMER, Antonio Carlos; VERAS NETO, Francisco Q.; LIXA, Ivone M. (Orgs.). *Pluralismo Jurídico: os novos caminhos da contemporaneidade*. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 99-124.

LYRA FILHO, Roberto. *O que é Direito*. 1ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005.

OLIVEIRA, Lisbeth. Cinema e História. In: *Comum. Inf*, vol. 5, n 1/2, p. 131-137, jan./dez. 2002.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In:

LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005.

RUBIO, David Sánchez. *Fazendo e desfazendo direitos humanos*. Tradução de Clovis Gorczewski. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2010.

\_\_\_\_\_. *Uma perspectiva crítica sobre democracia e direitos humanos*. Trad. Helena Henkin. GNMP.08 jan. 2013. Disponível em:  
<<http://www.gnmp.com.br/publicacao/171/uma-perspectiva-critica-sobre-democracia-e-direitos-humanos>> Acesso em: 31 jul. 2013.

\_\_\_\_\_. *Filosofia, derecho y liberación en América Latina*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

SANTOS, Boaventura de S. *Um Discurso sobre as Ciências*. Porto: Afrontamento, 1987.

\_\_\_\_\_. Notas sobre a história jurídico-social de Pasárgada. In: SOUSA JR., José Geraldo (Org.). *O direito achado na rua*. Brasília: Universidade de Brasília, 1988, p.46-51.

\_\_\_\_\_. *Os Direitos Humanos na Pós-Modernidade*. In: *Direito e Sociedade*. Coimbra, n. 4, mar. 1989.

\_\_\_\_\_. Modernidade identidade e a cultura de fronteira. *Tempo Social; Ver. Sociol.* São Paulo: USP, 1994a.

\_\_\_\_\_. *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 2ª ed. Porto: Afrontamento: 1994b.

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

\_\_\_\_\_. *Poderá o direito ser emancipatório?* Coimbra: Revista Crítica de Ciências Sociais nº 65, maio de 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 Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007.

SARAIVA, J. Francisco. Mircea Eliade: a casa como Imago Mundi. In: *Desenredos*. Ano III. N. 8. PIAUÍ: jan. fev. mar. de 2011. Disponível em: <[http://www.desenredos.com.br/8\\_ens\\_saraiva\\_258.html](http://www.desenredos.com.br/8_ens_saraiva_258.html)>. Acesso em 07 ago. 2013.

SEUSS, 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.

SOUSA JUNIOR, José Geraldo de (org.). *Introdução crítica ao direito*. 4a ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1993. 144 p. Série O Direito Achado na Rua, v. 1. \_\_\_\_\_ . Na rua a construção da cultura de cidadania. In: *Revista do Sindjus*, ano XV, nº 35, Brasília, novembro de 2006.

STAM, Robert. *Multiculturalismo Tropical – Uma história comparativa de raça na cultura e no cinema brasileiros*. São Paulo: Edusp, 2008.

TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y la politica del reconocimiento*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1993. Disponível em: <<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/taylor.pdf>>

\_\_\_\_\_. (Org.). *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Epistemologia E Sociedade. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

WOLKMER, Antonio Carlos. *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

\_\_\_\_\_. *Fundamentos do humanismo jurídico no ocidente*. Barueri: Manole, 2005.

\_\_\_\_\_. Direito e Perspectivas Emancipatórias. *Anais da XIX Conferência Nacional dos Advogados: Poder, República e Cidadania*. Florianópolis. Brasília: OAB, Conselho Federal, 2006, p. 1145-1151, v.2.

\_\_\_\_\_; e LEITE, José Rubens Morato (Orgs.). *Os "novos" direitos no Brasil: natureza e perspectivas*. São Paulo: Saraiva, 2003.

\_\_\_\_\_. *Pluralismo e crítica do constitucionalismo na América Latina*. In: Anais do IX Simpósio Nacional de Direito Constitucional. Curitiba: Academia Brasileira de Direito Constitucional, 2010a, p. 143-155. Disponível em: <<http://www.abdconst.com.br/revista3/antoniowolkmer.pdf>>. Acesso em: 29 jul. 2013.

\_\_\_\_\_. *Pluralismo Jurídico y Constitucionalismo Brasileño*. Disponível em: <<http://www.ibcperu.org/doc/isis/12598.pdf>>. Acesso em: 29 jul. 2013.

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

\_\_\_\_\_. 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, 2010b, p. 37-50.