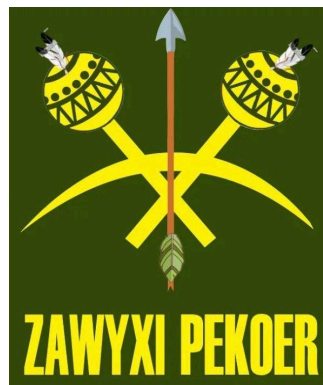


Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Geografia

Lucah Sampaio Guarany

Zawyxy Pekoer: a Aldeia Teko Haw e a resistência socioterritorial
Guajajara em Brasília



Brasília
2024

Lucah Sampaio Guarany

Zawyxy Pekoer: a Aldeia Teko Haw e a resistência socioterritorial Guajajara em Brasília

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Departamento de Geografia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Geografia.

Orientador(a): Prof. José Sobreiro Filho

Brasília - DF

2024

CIP - Catalogação na Publicação

G914z Guarany, Lucah Sampaio.
Zawyxy Pekoer: a Aldeia Teko Haw e a resistência
socioterritorial Guajajara em Brasília / Lucah Sampaio
Guarany; orientador José Sobreiro Filho. -- Brasília, 2024.
99 p.

Monografia (Graduação - Geografia) -- Universidade de
Brasília, 2024.

1. Território. 2. Movimento Indígena. 3. Guajajaras. 4.
Resistência Socioterritorial. I. Sobreiro Filho, José,
orient. II. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Lucah Sampaio Guarany

Zawyxy Pekoer: a Aldeia Teko Haw e a resistência socioterritorial Guajajara em Brasília

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Departamento de Geografia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Geografia.

Data da aprovação: 17/09/2024

Nome completo — Orientador
Mestre/Doutor em Geografia
Professor(a) da Faculdade/Instituto/Departamento (UnB)

Nome completo — Membro da Banca
Mestre/Doutor em XXXXXXXXXXXXX
Professor(a) da Faculdade/Instituto/Departamento (UnB)

Nome completo — Membro da Banca
Mestre/Doutor em XXXXXXXXXXXXX
Professor(a) da Faculdade/Instituto/Departamento (UnB)

Dedico esse trabalho à liberdade e descolonização do pensamento, em virtude da diversidade epistêmica, e dos diversos povos e saberes de Abya Yala e do mundo.

AGRADECIMENTOS

Seria impossível para mim escrever um texto de agradecimento sem começar falando de minha mãe, Danielle Guarany, a quem devo tudo que vivi, experienciei, aprendi, senti, e tudo que sou. Agradeço por cuidar de mim por todos esses anos, garantindo que eu respirasse, dormisse em paz, me alimentasse, e crescesse com saúde física e mental, fazendo tudo que podia e mais um pouco para cumprir esses objetivos, desde meu nascimento, até meus primeiros passos, minhas dificuldades e aventuras, e também o começo de minha vida adulta, sem nunca me fazer sentir como se fosse um fardo. Sempre valorizou minhas opiniões, minha inteligência e sempre confiou em mim, reafirmando e se certificando que eu soubesse disso. Garantiu que eu nunca me sentisse sozinho e chorou comigo as vezes que fui magoado. Com ela eu aprendi a valorizar e ficar onde sou valorizado. Um parágrafo imenso é muito pouco para manifestar o quanto a amo.

Serei também eternamente grato ao meu pai, Daniel Aguiar, que assim como minha mãe, teve como missão de vida garantir a mim e a minha irmã saúde, caráter, autonomia e compaixão. Sempre nos proporcionou incentivo e apoio no esporte, sabendo que de corpos saudáveis, mentes saudáveis floresceriam. Suas lições guiaram meus passos, escolhas, e formas de pensar. Mesmo hoje, tendo nós distintas visões e leituras de mundo, reconheço que é em parte a ele que devo o pensamento crítico da realidade que me cerca e a postura firme de defender o que acredito ser certo.

Devo também muito de meus valores a meus avós, que vieram do Rio de Janeiro para Brasília, a 52 anos atrás, construindo aqui uma grande família e uma linda casa para abrigá-la. Essa casa, agora um território imaterial em minhas memórias e sentimentos, foi onde passei parte de uma amável infância, um privilégio que muitas crianças nesse mundo não tem.

Com meu avô, Ely Pereira Guarany, aprendi a respeitar todas as pessoas independente de status ou classe, reconhecendo que o acúmulo material não faz ninguém melhor ou mais digno de prestígio, sendo esses atributos referentes apenas ao caráter e o respeito que as pessoas têm uns com os outros. Me ensinou também a ser uma pessoa modesta, a usar o dinheiro para comprar o necessário, e nunca para ostentar ou alimentar o ego. Minha avó, a matriarca da família, me ensinou que o capital não vale de nada, se não para cuidar, alimentar, educar, e proteger aqueles que amo, sempre ajudando também aqueles que posso.

Sua generosidade é o atributo mais nobre que aprendi que uma pessoa pode ter. Com o exemplo dos dois, reconheço os valores e princípios aos quais quero me ater até o fim de minha passagem na Terra.

Constato aqui um agradecimento e admiração enorme ao meu professor e orientador José Sobreiro Filho (Nino). Para mim, tens sido não somente um mentor e colega, mas também um exemplo a seguir enquanto um geógrafo comprometido com um mundo mais digno para todas as pessoas viverem. À ninguém passa despercebido seu esforço em escutar, compreender, ajudar e defender seus alunos, as pessoas e os movimentos que também buscam, cada um, a construção de um mundo melhor. Graças ao comprometimento e postura de sua liderança, o GEACT tem se tornado um espaço de convergência e segurança para homens e mulheres, indígenas, quilombolas, e ribeirinhos. Todos que conhecem seu trabalho sabem que nele tem um colega que valoriza seus pensamentos e vivências. Foi o primeiro professor a perguntar, reconhecer, estimular e se interessar pela geograficidade e criatividade de meus pensamentos.

Estendo esse agradecimento a minha amiga Bruna Gonçalves Costa, que também vejo como uma mentora. Com ela, aprendi sobre objetivos, posturas, comprometimentos, técnicas e procedimentos em campo, por parte de pesquisadores e geógrafos que buscam contribuir com os movimentos e povos indígenas em um esforço de decolonialidade social, epistêmica e pessoal. Além disso, agradeço-a pelos debates e por suas críticas sempre muito construtivas, que me proporcionaram reflexão, aprofundamento e consistência em minhas abordagens teóricas. Da mesma forma, agradeço também aos colegas do DATALUTA Floresta e do GEACT, que ajudaram, cada um, a construir esses territórios imateriais coletivos que nos acolhem tão bem. Dedico esse agradecimento principalmente aos colegas com quem tive a oportunidade de conviver pessoalmente durante esse período de pesquisa; ao Nino, à Bruna, à Maria Luíza, ao Ian Alô, à Isabelle Avon, ao Eduardo Theodoro, ao Nelson Gabriel, ao Júlio de Pádua, à Emilly Firmino, ao João Guilherme, ao Pedro Mendonça, ao Thiago Soares, ao Fábio Alckmin, à Pietra Cepero, ao Vitor Luna, à Manuelle Faria, ao parente Mirim Ju Guarany, e ao Frederico Paiva, que tem sido meu amigo desde o primeiro semestre de graduação.

Agradeço também à Maíra Ribeiro e novamente à Bruna Gonçalves pela leitura, correção e avaliação atenciosa de meu texto e apresentação. Suas considerações e

apontamentos foram atendidos com carinho e me permitiram fazer uma versão final do texto que considero ainda mais completa

Dedico também um agradecimento a outros amigos que me apoiaram, tanto epistêmica quanto emocionalmente no decorrer do período de elaboração dessa monografia. Agradeço ao Pedro Thomé Queiroz, que compartilhou de sua experiência de pesquisa no Santuário dos Pajés, me concedendo várias dicas, perspectivas, e materiais, além de apoio e admiração mútua. Agradeço ao meu amigo Julio Rodrigues, que sempre se interessou bastante pelos meus estudos e compartilhou diversos textos, documentos e trechos de livros que estava lendo que o lembrava de mim e de minha pesquisa, me aguardando toda sexta-feira no Centro Acadêmico de Geografia, para que pudéssemos conversar e trocar ideias. Agradeço com muito carinho minha amiga Kaolin Maxakali, que conheci no acampamento da Teko Haw, e rapidamente sentimos uma afinidade e confiança grande um pelo outro, parecendo até que nos conhecemos a bastante tempo. Nos momentos em que eu estive desanimado, depressivo e/ou inseguro, Kaolin esteve lá para me ajudar, encorajar, e ouvir. Brinco dizendo que, por sua preocupação em cuidar dos outros, poderia se tornar cacica da Aldeia Marakanã.

Não poderia deixar de citar também o meu irmão de alma, que esteve comigo em boa parte da minha vida e que continua sempre me apoiando, Luí Campos García. Agradeço ao meu irmão por sua energia sempre acolhedora, suas palavras sempre carinhosas, seus sentimentos sempre nobres, e sua alegria sempre contagiante. Sinto que nossas crianças interiores, o pequeno Lucah e o pequeno Luí, sempre seguirão vivos quando estivermos juntos, e eu não poderia ser mais grato ou ter um melhor amigo. Creio eu, devido a nossa conexão, que havia amizade também entre nossos antepassados.

Em especial, agradeço fortemente à comunidade e às lideranças da Aldeia Teko Haw. Mesmo vivendo em uma situação de vulnerabilidade, sendo constantemente atacados física, mental e espiritualmente pela violenta sociedade dos brancos, sempre me recebem com alegria e um sorriso no rosto, me fazendo sentir bem vindo para visitas, conversas, estudos e saudades. Não é à toa que o Povo Guajajara é chamado de “Povo do Riso”. Agradeço pelas caminhadas no cerrado, pelas trocas de saberes, convites para celebrações e cerimônias, e por ser bem vindo e recebido no território. Foi graças a essa postura sempre aberta, social e amigável dos Guajajara que essa pesquisa foi possível. Eu espero do fundo do coração que ela ajude de alguma forma, mesmo que pequena, na demarcação do território e na valorização da história, da cultura e da filosofia da Aldeia Teko Haw.

Agradeço também, me permitindo falar em nome de todos os brasilienses, pelo serviço de proteção prestado pelo Zawyxy Pekwer na ARIE Cruls, que é ecologicamente vital para o elemento mais lindo de nossa paisagem local: o Lago Paranoá. Estendo esse agradecimento aos outros parentes da Terra Indígena do Bananal: aos Kariri-Xocó, aos Tuxá, aos Fulni-ô e Fulni-ô Tapuya, aos Boe Bororo e aos Tukano; também, de forma multiescalar, aos parentes Brasil afora que lutam diariamente e derramam seu sangue pela proteção dos biomas nacionais, proporcionando a nós, caboclos, indígenas e não-indígenas das cidades, um pulmão cheio de ar puro e um clima ainda estável para viver. Mesmo vivendo na cidade, reconheço que meus sonhos só podem ser realizados enquanto o céu for sustentado pelos territórios ancestrais.

*Until the philosophy
which holds one race superior
and another inferior
is finally and permanently
discredited and abandoned,
everywhere is war
(War - Bob Marley)*

RESUMO

Essa monografia parte de uma reflexão teórica acerca da categoria território, buscando compreendê-la enquanto uma condição sócio-histórica e geográfica específica, produzida a partir da experiência europeia e exportada para as Américas nos processos colonizatórios a partir do século XVI e até hoje, sendo posteriormente incorporada e articulada também pelos povos indígenas para a proteção de seus espaços ancestrais. A pesquisa propõe uma abordagem geográfica que se apoia em uma contextualização histórica e etimológica da palavra território, bem como em um estudo de caso das ações socioterritoriais praticadas pelo Povo Guajajara da Aldeia Teko Haw DF. Nesse contexto, trabalhamos com a conceituação de *teko haw*, que indica uma lógica-racionalidade Guajajara pretérita às formações e lutas territoriais do povo. A diferenciação e relação proposta entre os dois conceitos provoca tanto o aprofundamento conceitual da categoria clássica europeia quanto o reconhecimento e valorização das categorias e conceitos indígenas historicamente silenciados, em um esforço de produção de uma teoria híbrida.

Palavras-chave: Território; Movimento Indígena; Guajaras; Resistência Socioterritorial.

ABSTRACT

This monograph starts from a theoretical reflection on the category of territory, seeking to understand it as a specific socio-historical and geographical condition, produced from the European experience and exported to the Americas in the colonization processes from the 16th century until today, being subsequently incorporated and articulated also by indigenous peoples to protect their ancestral spaces. The research proposes a geographical approach, based on a historical and etymological contextualization of the word territory, as well as a case study of the socio territorial actions practiced by the Guajajara People in Teko Haw Village DF. In this context, we work with the concept of *teko haw*, which indicates a Guajajara logic-rationality that predates the people's territorial formations and struggles. The proposed differentiation and relationship between the two concepts provokes both the conceptual deepening of the classical European category and the recognition and appreciation of historically silenced indigenous categories and concepts, in an effort to produce a hybrid theory.

Keywords: Territory; Indigenous Movement; Guajaras, Socioterritorial Resistance.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Terra Indígena do Bananal em 2005.....	58
Figura 2 - Avanço da construção do Setor Noroeste sobre a TI do Bananal.....	59
Figura 3 - Placa na entrada da Aldeia Teko Haw.....	62
Figura 4 - Placa com escrita em <i>ze'egete</i>	66
Figura 5 - Imagens aéreas do crime ambiental cometido pela empreiteira.....	73
Figura 6 - Mapa de medição ideal da ZA da ARIE Cruls.....	74
Figura 7 - Manifestação artística Guajajara - “Respeitem a nossa Mãe Terra”.....	79
Figura 8 - Manifestação artística Guajajara - “Brasil é Terra Indígena”.....	79
Figura 9 - Cartaz com manifestação escrita pelos Guajajara.....	80
Figura 10 - Manifestação artística Guajajara - “Teko Haw”.....	80
Figura 11 - Manifestação escrita dos Guajajara.....	81
Figura 12 - Manifestação escrita dos Guajajara: “Somos Povos Originários”.....	81
Figura 13 - Flyers de eventos na Teko Haw.....	83
Figura 14 - Apresentação da luta para um grupo de professores.....	84
Figura 15 - Flyers de cerimônias na Casa de Rezo Guajajara.....	85
Figura 16 - “Esquema de Ilhas” organizadas na Aldeia Teko Haw.....	86

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA - Associação Brasileira de Antropologia

AIR - Acampamento Indígena Revolucionário

APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

ARIE - Área de Relevante Interesse Ecológico

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

DEMA - Delegacia do Meio Ambiente

DPU - Defensoria Pública da União

FUNAI - Fundação Nacional dos Povos Indígenas

GEACT - Grupo de Estudos de Ações Coletivas, Conflitualidade e Territórios

IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IBRAM - Instituto Brasília Ambiental

MCI - Modelo Cognitivo Idealizado

MEC - Ministério da Educação

MPF - Ministério Público Federal

PDOT - Plano Diretor de Ordenamento Territorial

SDUC - Sistema Distrital de Unidades de Conservação da Natureza

SINJ-DF - Sistema Integrado de Normas Jurídicas do DF

SNUC - Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza

TDR - Territorialização, desterritorialização e reterritorialização

TI - Terra Indígena

ZA - Zona de Amortecimento

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
1 CHIBEU: ENTRE O PODRE E O FERMENTADO.....	19
1.1 Uma pesquisa entre o podre e o fermentado.....	19
1.2 Materiais e Métodos.....	24
2 TERRITÓRIOS E CATEGORIAS ORIGINÁRIAS.....	29
2.1 Espaço e território na Geografia.....	29
2.2 A origem do território.....	35
2.3 Territórios híbridos: forma política, conteúdo ancestral.....	45
3 ZAWYXY PEKWER: A RESISTÊNCIA DA FLORESTA.....	53
3.1 Brasília e a Terra Indígena do Bananal.....	53
3.2 Teko haw e a espacialidade Guajajara.....	63
3.3 Zawyxy Pekwer: Resistência socioterritorial Guajajara.....	72
3.3.1 Dimensão político-ambiental - ações de vigilância e proteção de ywy.....	73
3.3.2 Dimensão cultural-espiritual - os eventos e rituais.....	83
4 CONCLUSÕES.....	90
5 REFERÊNCIAS.....	94

INTRODUÇÃO

A questão indígena é um dos principais desafios com que o Estado brasileiro se depara atualmente em termos territoriais. Os diversos movimentos socioterritoriais constituídos pelos povos da floresta são a prova de que a luta pelo território não é uma problemática que ficou reservada ao passado e para os livros de história, mas que na verdade constitui a realidade cotidiana de inúmeros brasileiros hoje. Os povos originários na atualidade, tanto os urbanos quanto os aldeados, estão habituados a falar sobre a importância de seus territórios para a reprodução de sua existência.

Estes territórios e espaços originários são os últimos refúgios em que eles têm a liberdade para viver de acordo com suas tradições, onde as relações com a terra diferem muito daquelas estabelecidas na sociedade não-indígena e capitalista. Embora sejam hoje somente uma pequena fração do que já foram, os espaços indígenas seguem sendo violados, roubados e violentados. Anualmente, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), disponibiliza o Relatório de Violência Contra os Povos Indígenas do Brasil. Na edição mais recente, com dados de 2023, o CIMI faz uma análise e provoca uma leitura que traz à tona a dura realidade com que vivem milhares de homens, mulheres e crianças indígenas hoje.

Os dados que produzem e investigam acerca das violações territoriais e a violência contra o patrimônio dos povos indígenas, totalizam 1.276 casos em 2023. Dentre estes, 850 de “omissão e morosidade na regularização de terras”, 276 de “invasões possessórias, exploração ilegal de recursos naturais e danos diversos ao patrimônio”, e 150 de “conflitos relativos a direitos territoriais”, conforme a categorização do CIMI¹. Para além dessa categoria de ataques contra o patrimônio, o CIMI levanta e analisa também dados acerca da agressão física contra as próprias pessoas indígenas, as ameaças e violências sofridas pelos povos isolados, e os casos de desamparo por omissão do poder público, também disponíveis através do relatório. Segundo o CIMI, em 2023, haviam 1.381 Terras Indígenas, dentre as quais apenas 432 são devidamente registradas².

¹ Ver Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2023

² O Registro é a oficialização da demarcação de uma Terra Indígena, posterior à homologação por parte do Executivo.

Essas violações e ameaças não são recebidas com passividade por parte dos diversos movimentos socioespaciais e socioterritoriais ligados à questão indígena. Segundo o Relatório DATALUTA Floresta³, que apresenta os dados referentes às ações coletivas dos diversos movimentos das florestas⁴, foi sistematizado um quantitativo de 1.136 ações realizadas no ano de 2023. Estas vão desde reuniões, eventos e práticas comunicativas até auto-demarcações, ações de vigilância e retomadas. Os movimentos das florestas dispõem de diversas racionalidades, estratégias e tipologias de ações para reafirmar sua posição enquanto resistência e guardiões da terra e dos biomas⁵.

A ciência geográfica, que possui o território como uma de suas principais categorias de análise da realidade, têm começado a se debruçar sobre essas questões territoriais indígenas. Há anos vêm surgindo diversos estudos de caso muito importantes acerca das territorialidades indígenas da atualidade. Em contrapartida, com e a partir desses estudos, vêm sendo percebida uma insuficiência conceitual para trabalhar com a categoria território. Elden (2013), em sua obra, discorre sobre algumas problemáticas que enxerga nos trabalhos sobre o conceito de território⁶. Algumas investigações mais recentes têm entendido o território enquanto uma imposição colonial europeia que vêm sendo subvertida e agregada às lógicas e racionalidades dos sujeitos e coletivos em luta contra a colonialidade (ALMEIDA & SILVA, 2015; GROSGOUEL, 2016; SOBREIRO FILHO, 2016; COSTA, 2024)

Essa abordagem, fundada aos auspícios do materialismo dialético e do pensamento decolonial, provoca uma reflexão teórica acerca da categoria territorial que questiona onde essa se localiza histórica e geograficamente, e como tem sido utilizada nas batalhas pelos povos, pelas culturas originárias, pelos espíritos e pelas árvores.⁷ Têm se percebido que afirmar com certeza que todos os povos exercem práticas territoriais, mesmo antes do contato com os criadores do território, é uma ação que esgota precocemente o debate acerca da

³ Material em elaboração. REDE DATALUTA. Relatório DATALUTA Floresta - 2023. Brasília, 2024 [no prelo]

⁴ Entre estes, considera-se não somente os movimentos constituídos e formalizados, mas também os movimentos não-constituídos e locais, formados a partir da ação de povos, comunidades, e sujeitos socioespaciais e socioterritoriais das florestas na produção do espaço. Ver em COSTA (2024).

⁵ Ver em SOBREIRO FILHO (2016), SOBREIRO FILHO & COSTA (2023) e COSTA (2024)

⁶ Em muitos, a abordagem conceitual de território se aproxima da noção biológica de territorialidade, onde esta é exercida pelas diversas espécies do reino animal de forma universal, ao invés de ser tida como uma condição sócio-histórica específica. (ELDEN, 2013)

⁷ Ver “As Batalhas das Árvores” (SOBREIRO FILHO & COSTA, 2023)

categoria e a banaliza. A perspectiva proposta neste trabalho é de que os milhares de povos indígenas que existem e que existiram ao longo do tempo produziram cada um uma forma específica de compreender e se situar no espaço.

Reduzir essas milhares de formas de conhecimento e teorização a uma *una* forma, o “território indígena” e ainda considerando este como atrasado e primitivo frente aos “territórios modernos”, é um ato brutal. Essa concepção limitadora, que muitas vezes aparece até mesmo dentro das universidades, ora por ignorância e ora de forma proposital, atrapalha os exercícios da ciência e da democracia e deve ser afastada. Reconhecer a diversidade que veio antes da territorialização dos povos originários, com base em suas formas de saber pré-coloniais, é por sua vez um ato de valorização das múltiplas epistemes e dos diversos saberes indígenas. Dessa forma, justifica-se a abordagem proposta nesta pesquisa onde buscamos conhecer geografias e categorias de análise produzidas nas línguas originárias e carregadas pela prática e oralidade.

Na capital federal, Brasília, está situada a Terra Indígena do Bananal, onde residem seis etnias em espaços separados, e em diferentes contextos e circunstâncias na luta pela terra. Os Fulni-ô Tapuya, Kariri-Xocó e Tuxá, primeiros grupos a habitar a região, já tiveram seus espaços reconhecidos e demarcados. Enquanto isso, em uma situação mais vulnerável e de intensa luta pelo território, os indígenas Guajajara da Aldeia Teko Haw batalham para que seus direitos de tradicionalidade sejam garantidos. Como a Terra Indígena do Bananal se encontra a menos de 15 km do palácio do planalto, a proximidade com as instituições da política indígena, fundiária e ambiental nacional, faz com que a TI Bananal configure um caso *sui generis*⁸ em relação às demais Terras Indígenas do país.

Cada um dos povos que habitam a TI mantém viva uma língua originária que carrega até os dias de hoje sua cultura, os pensamentos e práticas de seus antepassados. Os indígenas, através da oralidade, transmitem-os para seus filhos e para as futuras gerações. Dentre essas lógicas-racionalidades espaço-temporais (SOBREIRO FILHO, 2016), encontramos aquela que temos buscado aproximar de uma categoria espacial, o *teko haw*⁹. Este termo poderia facilmente ser traduzido para “território Guajajara”, não estivéssemos nós

⁸ Termo em latim que significa “único” ou “sem igual”.

⁹ Usaremos *teko haw*, em itálico, para nos referir ao termo enquanto conceito originário na língua Guajajara, e Teko Haw, enquanto um nome próprio, para nos referir à localidade geográfica (Aldeia Teko Haw DF)

em busca do seu verdadeiro significado histórico e geográfico, reconhecendo-o enquanto um saber originário e pré-colonial, possivelmente diferente da lógica territorial.

Diante desta realidade, propusemos como objetivo geral da pesquisa compreender as relações e diferenças entre o *teko haw* e o território enquanto terminologias e categorias geográficas distintas, entendendo de que modo os conceitos podem convergir na luta dos Guajajara pela terra em resistência à colonialidade. Esse exercício foi iniciado a partir da apreensão da oralidade dos indígenas Guajajara de Brasília, fazendo uso e produzindo também uma análise de suas manifestações escritas e artísticas com imagens e fotografias. Dessa forma, buscamos propor reflexões teóricas que tenham como base as expressões materiais e imateriais registradas tanto do *teko haw* quanto do território Guajajara.

Tais anseios estiveram acompanhados por três objetivos específicos: Estabelecer uma conceitualização precisa para o termo território de forma a reconhecer seus fundamentos teóricos, sua origem conceitual, e os processos históricos de sua institucionalização enquanto uma lógica-racionalidade espaço-temporal ocidental, localizando sua aplicabilidade temporal e geográfica; investigar qual é o real significado de *teko haw*, enquanto uma categorização na língua originária *ze'egete*, e como ele manifesta o conjunto de relações entre os Guajajara e a terra que os cerca; e discernir como os Guajajara entendem e usam o território enquanto ferramenta de luta/sobrevivência, e como ela se relaciona ou se agrega ao conceito de *teko haw*.

Complementares uns aos outros, os objetivos foram fundamentais para colocarmos em xeque e provarmos duas hipóteses centrais: 1) A categoria *teko haw* Guajajara se difere da categoria território por terem sido produzidas em linhagens epistêmicas diferentes, e à medida que ambas produzem e são produzidas originalmente em dimensões diferentes do espaço; 2) As categorias território e *teko haw* podem ser pensadas e articuladas de forma conjunta à medida que o território converge a luta pelo reconhecimento jurídico da terra com a luta pelo direito à tradicionalidade/ancestralidade, formando um território híbrido.

Para cumprir com os objetivos elencados, a escrita foi dividida em três momentos: Na primeira parte, foram debatidos e analisados os autores(as), obras e linhas teóricas centrais para a construção dessa monografia, destacando também os métodos e técnicas adotadas em campo para a realização de uma Geografia e pesquisa entre o podre e o fermentado. Na segunda parte, foram lançados os aportes teóricos para a conceitualização e fundamentação do

território que toma por base um argumento histórico e geográfico, preocupado com a origem e a especificidade da prática territorial, bem como sua instrumentalização pelos sujeitos originários nas lutas de resistência. A terceira parte, por fim, contempla a dimensão empírica da pesquisa em que nos propusemos a um estudo de caso da Aldeia Teko Haw DF, localizada na Terra Indígena do Bananal. Buscamos compreender como se relaciona a luta pelo território com a própria lógica-racionalidade espaço-temporal pré-colonial Guajajara.

1 CHIBEU: ENTRE O PODRE E O FERMENTADO

1.1 Uma pesquisa entre o podre e o fermentado

A escolha da categoria território como objeto de análise para a elaboração desta monografia reflete o papel central que o termo/conceito exerce enquanto um pressuposto e diretriz para a organização do mundo e tempo histórico em que vivemos. O território é clamado, disputado e produzido por nações, povos, comunidades, grupos e indivíduos com diferentes visões de mundo, histórias, realidades materiais, necessidades e intencionalidades. Entendemos a produção do território no entanto enquanto uma etapa posterior ao processo de produção, por parte daqueles que governam um determinado espaço, do saber geográfico. Portanto faz-se necessária uma breve discussão do que pode ser considerado como tal.

Este trabalho parte de leitura epistemológica onde buscamos compreender e reconhecer geografias informais ou não-acadêmicas, enquanto processos de produção de dados quantitativos e qualitativos acerca do espaço geográfico para melhor compreendê-lo e sobre ele agir, seja de forma a alterá-lo, controlá-lo, governá-lo ou danificá-lo¹⁰. Nessa perspectiva mais ampla sobre o que é considerado enquanto “geográfico”, a geografia expressa sua dimensão mais significativa (e brutal) como conhecimento articulado em virtude de relações de poder e resistência/dominação. Dessa forma, nos aproximamos até certo ponto do pensamento de Yves Lacoste onde a geografia serve, sobretudo, para fazer a guerra (LACOSTE, 1988).

Lacoste, entretanto, considera que algumas práticas geográficas, como a cartografia, só podem ser feitas por e para o Estado. Diferimos de sua perspectiva à medida que reconhecemos as geografias produzidas e reivindicadas pelos diversos movimentos socioespaciais e socioterritoriais, povos e comunidades tradicionais como existentes e significativas para a produção do espaço e do conhecimento geográfico. Reconhecer apenas aos agentes do Estado a competência e/ou legitimidade para a produção do pensamento geográfico é, analogicamente, achar que o que faz um brigadista é o uniforme e o vínculo institucional, e não a coragem, a habilidade, e a capacidade que esse sujeito tem de compreender e apagar o fogo.

¹⁰ Usaremos “geografia” com g minúsculo, para nos referenciar a essas formas de produção do conhecimento espacial, e “Geografia”, com g maiúsculo, para nos referenciar à Geografia institucional acadêmica.

A obra de Lacoste (1988), entretanto, foi e continua sendo importante por expor que enquanto a geografia é considerada por alguns como uma disciplina estritamente acadêmica, aquela em que se decora os nomes das capitais e fusos horários, ela é, na verdade, uma prática muito anterior à criação das academias, datada desde o surgimento dos primeiros micro e proto-Estados.

Nestes tempos antigos, como narra o autor, os soberanos e governantes ordenavam aos seus súditos a prática de atividades de mensuração, como censos populacionais e levantamentos de recursos naturais, para melhor compreender e governar os espaços que consideravam como seus domínios. Também, enviavam batedores e espiões para as terras inimigas onde estes coletavam diversos dados, como descrições topográficas, número de soldados inimigos, disposição de recursos, rotas de fuga, e demais informações necessárias quando se planeja uma resistência ou invasão (LACOSTE, 1988). Esse conjunto de atividades praticadas pelos antigos soberanos e seus grupos militares foram o que entendemos aqui como alguns dos mais antigos exercícios do pensamento geográfico.

Mas assim como na Europa, grandes povos e impérios já foram formados e enraizados na história da América antes de Colombo e Cabral, a exemplo dos Incas, Maias e Astecas. Entendemos que esses povos também conquistaram suas especializações e soberanias através da produção de conhecimento e domínio sobre o espaço em que habitavam. Se os povos europeus pré-modernos produziam saberes geográficos antes da formalização da disciplina, então os povos americanos pré-coloniais também o faziam antes de sua imposição.

A institucionalização da disciplina, isto é, a criação dos primeiros cursos oficiais de Geografia nos contextos tardios da formação dos Estados-nacionais, como mostra Lacoste (1988), significou por sua vez a criação de uma nova forma de se fazer geografia, aquela realizada pelos estudantes e professores das primeiras universidades e instituições educacionais. Para o autor, essa Geografia acadêmica passou a ser tida como a única geografia real ou legítima, de maneira que a geografia dos estados-maiores, produzida desde a antiguidade, se torna de certa forma ignorada:

Pois, esse discurso pedagógico que é a geografia dos professores, que parece tanto mais maçante quanto mais as *mass media* desvendam seu espetáculo do mundo, dissimula, aos olhos de todos, o temível instrumento de poderio que é a geografia para aqueles que detêm o poder (LACOSTE, 1988, p. 9).

Isso nos leva à seguinte reflexão: se o único saber que pode ser considerado geográfico é aquele produzido dentro das paredes institucionais, então se torna impossível

superar a Geografia produzida pelo pensamento ocidentalizado. As diferentes e pretéritas formas de saber e se situar geograficamente no espaço estariam assim fadadas a ser hegemônicas e suprimidas pelo método formal e cartesiano. Da mesma forma, às línguas indígenas ainda existentes não seria atribuído nenhum valor epistêmico, e as teorias produzidas nessas línguas não seriam vistas como “conceitos” ou “categorias”, mas como formas inferiores de saber. Essa é uma perspectiva da qual buscamos nos afastar, à medida que exploramos um caminho do meio, uma maneira de transitar e fazer ciência entre a Geografia formal e cartesiana, e as geografias informais e de resistência.

Durante um de nossos trabalhos de campo na Aldeia Teko Haw, realizado em 3 de Junho de 2023, fomos convidados¹¹ para conhecer o Espaço Chibeu, uma área da aldeia destinada a servir como um restaurante para receber pessoas de fora e apresentar a culinária Guajajara. Dentre um universo ancestral de possibilidades, listadas em um cardápio com os nomes dos pratos em português e *ze’egete*, o Chibeu é um ingrediente, uma farinha probiótica, que cativou nossa atenção em decorrência do método e seu resultado: alcançando o seu ponto no inominado estado “entre o podre e o fermentado”. Desse sabor, um saber diferente demandaria a implementação de perspectivas ainda pouco exploradas pela Geografia acadêmica em estudos indígenas.

Nem podre, tampouco fermentada, a metodologia aqui proposta buscou se consolidar enquanto uma contribuição ao pensamento geográfico e à valorização dos saberes indígenas, à medida que encontra o ponto certo na ruptura das hierarquias coloniais para o reconhecimento de outras racionalidades espaciais e inteligências geográficas. O Chibeu foi escolhido como um termo para nomear essa seção metodológica justo pois, assim como buscamos construí-la, ele representa um meio termo entre aquilo que pode ser considerado como insuficiente por si só, um estado ainda não-fermentado de saberes informalizados, e uma produção de conhecimento que já passou do ponto que nos interessa e aderiu a formalidade do método cartesiano, incapaz de dialogar com os saberes indígenas. O método Chibeu é sobre equilíbrio e diálogo, sobre dar alguns passos para trás do pedestal acadêmico para então caminhar com mais tato nos territórios epistêmicos.

O geógrafo brasileiro José Sobreiro Filho, produzindo uma contribuição à construção de uma teoria geográfica sobre movimentos socioespaciais, propõe a categoria analítica das

¹¹ Neste trabalho de campo, estivemos acompanhados do nosso orientador, José Sobreiro Filho. A ideia de trabalhar com uma metodologia entre o “podre” e o “fermentado” foi sua sugestão, e nos dispusemos a desenvolvê-la.

lógicas-racionalidades dos movimentos e sujeitos, que adotamos como uma fundamentação teórica essencial para esse trabalho. As lógicas-racionalidades são entendidas pelo autor como as próprias estruturas epistêmicas que esses corpos políticos tem como base para nortear e determinar os seus conteúdos e formas de ação:

Esta racionalidade espacial, que também compreende intencionalidade, expressa-se em sua formação, na luta e resistência (cultural, econômica, política, etc.), nas formas de ação, em seu caráter reticular-rizomático, em suas escolhas políticas e ideologias, dentre outras. De fato, as racionalidades espaciais são amplas porque permeiam a totalidade das ações dos movimentos socioespaciais. Diante desta larga dimensão, visando compreender melhor o que tratamos como lógica-racionalidade espacial, tomamos como exemplos as ações e localidades destas (SOBREIRO FILHO, 2016, p. 109-110).

Assim, por lógica-racionalidade espaço-temporal compreendemos como a qualidade/faculdade racional e as formas de pensamento embasadas e produzidas pela indissociabilidade espaço-tempo no bojo de sua totalidade dialética que, por sua vez, também é expressão dos seres socioespaciais e seus respectivos comportamentos e relações individuais e/ou coletivos no curso histórico. De um modo grosseiro, pode-se dizer que a lógica-racionalidade espaço-temporal também é produtora e produzida por sujeitos socioespaciais e podem se expressar de diferentes modos (crenças, experiências, sentimentos, significados, valores, construções, imaginários, representações, explicações/conhecimento, ações, comportamentos em geral etc.) tanto no curso histórico quanto no cotidiano e devir (SOBREIRO FILHO, 2016, p. 247).

No caso dos movimentos socioterritoriais indígenas, o desafio está em compreender como as lógicas-racionalidades originárias e pretéritas à colonização incorporam as ações territoriais nas múltiplas instâncias (dimensões) da produção do espaço, resultando nos territórios indígenas atuais, híbridos em forma e conteúdo. Carregam práticas, saberes, e formas de vida ancestrais, à medida que incorporam uma organização político-estratégica territorial moderna para fazê-lo. São fusões entre as lógicas-racionalidades espaço-temporais e geográficas originárias e entre a Geografia moderna territorial.

Uma metodologia que se proponha a compreender um território que seja a mescla entre dois mundos, deve ser uma metodologia capaz de transitar entre o recente e o ancestral, entre o formal e o original, entre o podre e o fermentado. Que utilize da melhor forma possível o arcabouço metodológico e técnico da Geografia acadêmica e ocidental, mas que saiba quando se despir das construções conceituais propostas por autores europeus, para então vislumbrar conceitos e categorias pré-coloniais originárias que carregam uma ancestralidade e valor enorme para o campo geográfico do saber.

Para compreender uma forma indígena de habitar o mundo e criar espaços e territórios, deve-se empreender métodos que dialoguem da melhor forma possível o saber dos sujeitos originários e suas formas próprias de sistematizar conhecimento. Os métodos indígenas muitas vezes carregam a escuta e a oralidade em um papel central, cada povo tendo um

conjunto de práticas herdadas geração após geração e fundamentadas em séculos (ou milênios) de tentativa e erro¹². Os territórios indígenas da atualidade são produto dessas práticas, estratégias e métodos pré-coloniais e das transformações e adaptações que estas sofreram ao longo dos séculos de colonização.

A construção metodológica proposta nesta monografia é sobretudo um reconhecimento da necessidade de intercambiar entre os conhecimentos, técnicas e teorias produzidas originalmente nas línguas coloniais como o português, o francês e o inglês, e aqueles conhecimentos, técnicas e teorias produzidas e quase nunca traduzidas das línguas originárias de Abya Yala¹³. Como por exemplo, o *yaté* (do Povo Kariri Xocó), o *dessano* (do Povo Tukano), e o *ze'egete* (do Povo Guajajara). Assim, reconhecendo e localizando as diversas instâncias da produção do conhecimento no tempo e no espaço, nos distanciamos das pretensões de formulação de categorias universais e não-localizadas, e produzimos então uma teoria híbrida fruto de várias outras que vem de tempos e locais distintos.

Reconhecemos aqui, portanto, que toda tradução é apenas uma aproximação, ainda mais ao buscar substituir um termo criado por um povo que habitava um mundo (Abya Yala), e reduzi-lo a um termo empregado por um povo que habitava outro totalmente diferente (Europa). Se provou impossível traduzir deliberadamente *teko haw* (como se referem os Guajajara ao espaço por eles ocupado) em território ou terra, sem trair a multiplicidade de sentidos atribuídos ao *teko haw* pelos Guajajara em sua lógica-racionalidade espaço-temporal ancestral e língua originária.

Não podemos inferir que antes da presença do homem branco, os Guajajara ou qualquer outro grupo indígena produziam e criavam territórios, já que este é um conceito, uma prática e um conteúdo criado e definido pela experiência do mundo ocidental. O que eles produziam, eram na verdade, relações socioespaciais/socioambientais fruto de conceitos, práticas e conteúdos ancestrais do qual temos muito pouco conhecimento hoje, e este que temos está armazenado nos falantes das línguas, sujeitos descendentes dos sobreviventes desses mundos pré-coloniais que foram invadidos. Nesta pesquisa propomos uma abordagem metodológica centrada na escuta e compreensão do *teko haw* Guajajara,

¹² Para vários exemplos, ver mais no primeiro capítulo de LÉVI-STRAUSS (1989)

¹³ Expressão do povo Kuna da Colômbia que significa “terra viva” ou “terra em florescimento”. Vem sendo amplamente empregada pelos movimentos indígenas sul-americanos para designar o continente, em contraposição a “América”, que por sua vez, deriva do explorador europeu Américo Vespúcio. Ver ALMEIDA & SILVA (2015)

enquanto uma produção conceitual originária em *ze'ëgete*, uma construção empírica e epistemológica criada e secularmente praticada pelos indígenas dessa etnia. Para isso, elencamos outros conceitos em *ze'ëgete* que definem a lógica-racionalidade espacial Guajajara e resultam no conceito e na prática do *teko haw*, traçando as distinções entre esta e a prática territorial que se tornou também uma necessidade vital e estratégia de luta dos povos desde o início da colonização.

A literatura decolonial é consultada em decorrência da necessidade de se pensar os sujeitos indígenas latino-americanos desde sua própria posição, perspectiva e prática socioespacial. Na revisão bibliográfica buscamos traçar referência a autores que propõem e elucidam caminhos metodológicos que podemos seguir e utilizar para realizar esta tarefa intelectual de se pensar e praticar a epistemologia e produção do conhecimento se atentando as especificidades geográficas e históricas aos quais estão submetidos os sujeitos latino-americanos.

1.2 Materiais e Métodos

A revisão bibliográfica foi estruturada em quatro pilares que sustentam o caminho metodológico percorrido na pesquisa. O primeiro é a fundamentação teórica da categoria geográfica território, onde elencamos seus princípios fundamentais da discussão de um conjunto de autores. O segundo é um aprofundamento histórico das origens da categoria se deu como etapa fundamental para uma conceituação precisa. O pensamento decolonial, acionado nessa etapa, propõe uma leitura histórica e uma abordagem de pesquisa em que é reconhecida ao sujeito indígena a capacidade explicativa e construção empírica desde teorias e aquilo que reconhecemos como categorias de análise pré-coloniais. O terceiro pilar, em sucessão, envolve uma revisão que possibilita uma reflexão crítica acerca do uso da categoria territorial ante o reconhecimento de categorias originárias provenientes à outras lógicas-racionalidades espaciais, partindo de alguns exemplos e estudos de caso. O quarto, referente à pesquisa histórica e contextualização geográfica da conflitualidade no Setor Noroeste/ Terra Indígena do Bananal, estabelece uma relação entre estas, a teoria geográfica do território e a lógica espacial proposta no *teko haw* Guajajara.

Para a precisa conceitualização da categoria território consultamos autores que fundamentam seu debate a níveis históricos e práticos, pensando a realidade

latino-americana. Marcos Aurélio Saquet (2009b) apresenta como o território vem sendo trabalhado nos estudos geográficos e quais fundamentos embasam as diferentes abordagens territoriais defendidas pelos principais expoentes do debate a partir do anos 1960-70, quando este toma bastante força. Articulando o pensamento territorial para analisar as relações socioespaciais latino-americanas com rigor teórico e empírico, o geógrafo Bernardo Mançano Fernandes (2005, 2008b, 2009b) produz um trabalho intelectual de contribuição substancial à Geografia, apresentando princípios do Território: Modalidade (material-imaterial), Multidimensionalidade, e Multiescalaridade.

A geógrafa Bruna Gonçalves Costa (2024) dissertou, com base em um extensivo banco de dados e salutareos trabalhos de campo nas principais instâncias de mobilização indígena nacional, sobre a produção e disputa dos territórios pelo movimento indígena, com uma contribuição e posicionamento quanto ao papel e possibilidades da Geografia na questão territorial. Em Sobreiro Filho & Costa (2023), apresenta uma tipologia de ações do movimento indígena com base nas atividades empíricas e na sistematização coletiva do banco de dados.

O geógrafo inglês, Stuart Elden (2013), ao se apropriar de fontes históricas para investigar as relações entre espaço e poder presentes nas obras clássicas do pensamento ocidental, localiza, temporal e geograficamente, o nascimento do território enquanto categoria. Sua obra sedimenta um caminho para outros estudos que busquem abordar o território como uma prática histórica específica ao invés de uma condição universal dos homens. Dominique Gallois (2004) ajuda ao contribuir com a diferenciação entre território, territorialidade, e Terra Indígena no contexto brasileiro. Em seu texto, expõe algumas problemáticas enfrentadas pelo campo antropológico no que diz respeito à investigação do conceito de território e suas supostas equivalências nas línguas indígenas.

Por fim, a geógrafa brasileira e indigenista Maíra Taquiguthi Ribeiro (2023) inspira ao reconhecer e trabalhar com uma categoria originária do Povo A'uwẽ, e ao demonstrar como as racionalidades territoriais podem ser e são superadas e ressignificadas pelos povos indígenas nas categorias criadas por eles em suas leituras de mundo e espacializações, produzindo territórios que carregam e estão em simbiose com o ancestral.

A literatura decolonial possibilita a abertura epistemológica para esses novos caminhos com reflexões e propostas que vão desde a leitura da história protagonizada pelos sujeitos do sul global, a metodologias e teorias que revisam o método formal e o eurocentrismo de suas

estruturas. Ramón Grosfoguel (2016) se destaca como um exemplo por seu esforço em explicitar como e porque o racismo e o sexismo se manifestaram e continuam a se manifestar nas estruturas da produção do conhecimento acadêmico ocidental, remontando à idade moderna e ao processo de mundialização do sistema-mundo europeu, quando as nações europeias promoveram o extermínio de outros povos e racionalidades.

Almeida & Silva (2015) trazem de forma sumária as bases das vertentes de pensamento pós-colonial e decolonial a partir de seus principais autores, apontando Abya Yala enquanto um território de anúncio epistêmica. A autora indígena maori Linda Tuhiwai Smith (2018) elabora um manual metodológico descolonial que fomenta uma retomada à escuta, compreensão e referência ao conhecimento e “estar no mundo” das populações indígenas, tradicionais, e subalternizadas pelo sistema-mundo europeu.

Para a pesquisa histórica acerca do Setor Noroeste e da Terra Indígena do Bananal, o motor de busca do *Google Scholar* foi usado para encontrar documentos de artigos, monografias, dissertações e teses que também tivessem como objeto de pesquisa a presença indígena em Brasília e no Setor Noroeste. As buscas foram feitas com palavras chave que trariam possivelmente resultados diferentes: “Aldeia Teko Haw”, “Terra Indígena do Bananal”, e “Santuário dos Pajés” são alguns exemplos. Os resultados encontrados trouxeram novas informações, datas, mapas, documentos e perspectivas que se somaram aquelas que obtivemos por meio do contato com os indígenas¹⁴ que vivenciaram os acontecimentos. Essa parte da pesquisa demonstra como se situa a Terra Indígena do Bananal, o Setor Noroeste e a Aldeia Teko Haw no tempo e no espaço.

No que diz respeito ao arcabouço técnico estabelecido para a pesquisa de campo, buscando o ponto certo entre o podre e o fermentado, alguns trabalhos nutriram-o de forma complementar. Aqui incluso o manual *Key Methods In Geography* (2010), em que os autores apresentam um inventário de metodologias empregadas na pesquisa geográfica para a produção e trabalho com dados no âmbito da Geografia Humana e da Geografia Física, desde a contribuição de diversos autores em seus respectivos capítulos. Dentre estes foram consultados Myrna M. Breitbart, para os métodos de Pesquisa Participativa; Eric Laurier, para a Observação Participante; Robin Longhurst, para Entrevistas Semiestruturadas; e Miles

¹⁴ Caciques, cacicas, xamãs e demais moradores com quem tivemos contato durante o período de produção dos dados do Censo Demográfico 2022, no qual atuamos como Recenseador dos Povos e Comunidades Tradicionais, antes do início desta pesquisa.

Ogborn para Fontes Históricas. O último ajudou no âmbito da interpretação metodológica da obra de Stuart Elden e a perspectiva do trabalho com a oralidade como acervo imaterial.

Consultamos também outros três textos que guiaram a execução das técnicas em campo: o primeiro foi “Manual de História Oral” (1996) de José Eduardo Meihy que traz conceituações para a História Oral, diferenciando-a da Oralidade e das Fontes Oraís; o segundo foi “Treinando a observação participante” de William Foote-Whyte, sendo este um capítulo do livro “Desvendando máscaras sociais” (1980). Em paralelo, Smith (2018) estabelece uma proposta aqui adotada que valoriza os caminhos percorridos e saberes obtidos organicamente por parte dos pesquisadores, sendo essas experiências substanciais também para a reflexão acerca da importância e impactos da pesquisa:

As comunidades e as instituições que apoiam os pesquisadores indígenas esperam que eles sejam capazes de analisar histórica e criticamente o papel da pesquisa no mundo indígena. Em geral essa capacidade de análise tem sido adquirida organicamente e fora da academia. (SMITH, 2018, p. 16)

A autora inspira ao incorporar no projeto de seu livro algumas ações que considera como características da literatura descolonial: “repesquisar” (*researching back*), na mesma tradição de “reescrever” (*writing back*) ou “recontar” (*talking back*)” (SMITH, 2018, p.19). Aqui se defende a necessidade e ousadia dessa postura para retomar as categorias originárias que foram silenciadas ou sufocadas, substituídas por outras categorias impostas pelo método formal. Esse é um caminho que possibilita a emancipação do *teko haw*, como uma lógica-racionalidade espaço-temporal e categoria geográfica que seria substituída por ‘território’.

Essas foram as bases teóricas que nortearam os meses de pesquisa e momentos de participação em algumas instâncias de mobilização dos diversos movimentos indígenas, como: o Acampamento Terra Livre (2023 e 2024); a Marcha das Mulheres Indígenas (2023); os eventos promovidos em interseccionalidade com a Universidade de Brasília, como as apresentações, rodas de conversa, oficinas, seminários e demais atividades realizadas na Maloca (Centro de Convivência Multicultural dos Povos Indígenas da Universidade de Brasília) e nos auditórios da universidade; e também nossa presença nas instâncias de defesa ao território da Aldeia Teko Haw, como acampamentos, palestras, planejamentos e reuniões com a Defensoria Pública da União (DPU), com o Ministério da Educação (MEC), com a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), com a Delegacia do Meio Ambiente (DEMA), entre outros.

Em um desses trabalhos de campo realizamos e gravamos uma entrevista com duas lideranças da aldeia, o Cacique (FG) e o Advogado (AG)¹⁵. A entrevista seguiu o modelo semi-estruturado que é explicado por Longhurst (2010, p. 103) como uma forma de entrevista que segue um roteiro mais aberto, se desenvolvendo “de forma conversacional e oferecendo aos participantes a chance de abordar tópicos que eles sentem que são importantes” enquanto o entrevistador acompanha uma lista de tópicos ou perguntas e se certifica de que todos(as) sejam respondidos ou abordados, independente da ordem. Essa gravação foi utilizada como fonte oral para a terceira parte desta monografia e se somou a diversas outras conversas e momentos não-gravados que nos direcionaram a linha de pensamento defendido nesse estudo.

Entende-se que esta é uma pesquisa qualitativa baseada em dados que são as próprias subjetividades advindas das fontes orais consultadas. Entendemos que “a oralidade pode tornar-se fonte desde que seja materializada em gravações e usada intencionalmente” (MEIHY, 1996, p. 20-21). No caso, usamos como fonte a oralidade indígena Guajajara, com a intenção de compreender e diferenciar uma categoria indígena de uma colonial, estabelecendo também uma relação entre uma e a outra. Esse trabalho se efetiva em nosso entendimento como um esforço de produção de história oral, que Meihy (1996, p. 21) considera como um processo “específico e, sobretudo, programado; é o resultado de entrevistas indicadas em projetos previamente existentes e elaborados para atender a algum objetivo”.

Propomos aqui a definição e a diferenciação como passos pretéritos aos do reconhecimento e da valorização das diversas epistemes e categorias. Definir o que é *teko haw* utilizando das palavras na língua Guajajara e diferenciá-la do que é território, em sua mais precisa conceituação, possibilita compreender, reconhecer, valorizar e proteger o conceito e aqueles que o mantêm vivo, um passo após o outro. A história oral é empregada como ferramenta não só de luta, mas de esclarecimento acerca do presente, onde os sistemas de signos, lógicas-racionalidades e ações do passado ainda se encontram manifestados e materializados nas diversas relações socioespaciais. Como dito por Meihy, “a presença do passado no presente imediato das pessoas é a razão de ser da história oral” (MEIHY, 1996, p.19).

¹⁵ Estas foram gravadas mediante autorização oral dos entrevistados. Apesar deles terem permitido sua identificação no trabalho, optamos por evitar expor seus nomes pessoais, usando alternativamente as abreviações FG (F. Guajajara) e AG (A. Guajajara) e suas funções sociais na aldeia para denominá-los.

2 TERRITÓRIOS E CATEGORIAS ORIGINÁRIAS

2.1 Espaço e território na Geografia

Ao longo de toda a história contemporânea e em boa parte da história moderna, tanto no ordenamento do espaço e da vida cotidiana, quanto nos momentos de desentendimento, guerra e diplomacia entre povos, o território aparece como palco, como contexto, como motivo dos conflitos, como meio de negociação, e de outras formas. Sua existência é um pressuposto no mundo em que vivemos. O uso do termo, no âmbito de sua operacionalização pelos grupos militares, se tornou essencial para a descrição dos lugares ocupados, protegidos ou infiltrados, e se tornou também banal, à medida que o termo “território inimigo” é empregado para definir qualquer espaço ocupado por uma força adversária, sem uma conceituação mais criteriosa para defini-lo.

A Geografia acadêmica muitas vezes adota uma perspectiva parecida, onde qualquer forma de apropriação do espaço é tida como uma produção territorial. O problema está no fato de que estas formas de apropriação, por assim estarem mal definidas, se tornam subjetivas, e isso cria uma lacuna no que diz respeito à especificidade das formas de apropriação (e suas múltiplas combinações) e intencionalidades que geram de fato um território. Uma distinção mais precisa de ambos os termos se faz necessária, e pode ser estabelecida mediante uma conceituação mais detalhada.

A linha teórica que optamos seguir para conceituar ambas as categorias leva em consideração os princípios da composicionalidade e completitude, apresentadas pelo geógrafo brasileiro Bernardo Mançano Fernandes. A essência composicional do espaço se traduz no fato de que este “compreende e só pode ser compreendido em todas as dimensões que o compõem” (FERNANDES, 2005, p. 26). O autor enxerga o espaço geográfico enquanto aquele criado pela natureza e habitado/moldado pelos seres vivos, onde estes efetivam contatos diversos e estabelecem sistemas de ações e teias de relações que produzem dimensões espaciais, como a cultural, a econômica, a política, etc. Essas dimensões se sobrepõem e assim, juntas e indissociáveis, formulam a completitude do espaço. Dessa forma, o espaço geográfico se entende como simultaneamente produto e produtor das

dimensões espaciais, compositor e composto por estas múltiplas dimensões, portanto, multidimensional.¹⁶

Para o autor, nas diferentes leituras socioespaciais, as dimensões que serão reconhecidas e consideradas como constituintes do espaço, são determinadas pela intencionalidade de cada indivíduo ou grupo social que busca compreendê-lo. A intencionalidade, por sua vez, é “um modo de compreensão que um grupo, uma nação, uma classe social ou até mesmo uma pessoa utiliza para poder se realizar, ou seja, se materializar no espaço” (FERNANDES, 2005, p. 27). Assim, a intencionalidade pode ser definida como uma forma de compreender e existir no espaço geográfico, uma forma de estar no mundo. As diferentes formas de ler o mundo e sistematizar as informações disponíveis, engendradas pelos diversos sujeitos e grupos sociais entram em choque, e a depender da força e potencialidade que cada visão tem de se efetivar, definem a produção do espaço:

A relação social em sua intencionalidade cria uma determinada leitura do espaço, que conforme o campo de forças em disputa pode ser dominante ou não. E assim, criam-se diferentes leituras socioespaciais (FERNANDES, 2005, p. 27).

É seguindo esse raciocínio que Fernandes conceitua também o território, compreendendo-o como “o espaço apropriado por uma determinada relação social que o produz e o mantém a partir de uma forma de poder.” (FERNANDES, 2005, p. 27) Precisamos estabelecer uma continuidade nesse raciocínio e compreender qual é esta determinada relação social que o produz e qual é essa (ou essas) forma(s) de poder que o efetiva e mantém. De toda forma, o pensamento apresentado até aqui já proporciona o entendimento do território enquanto uma possível condição de uma parcela do espaço geográfico, onde as relações territoriais se efetivam no contexto da completividade e completude do espaço. Como afirmado por Fernandes, o espaço seria um *a priori*, e o território um *a posteriori*.

Fernandes (2005, 2008b, 2009b) e Sobreiro Filho (2016) sedimentaram ao longo de anos um trabalho significativo à Geografia ao fundamentar uma teoria dos movimentos sociais imbuída de geograficidade, em contrapartida à forma como muitos geógrafos pretéritos importavam essas teorias das ciências sociais e outras disciplinas. Ribeiro (2023) por exemplo, que veremos mais à frente, reconhece que “o estudo dos territórios e

¹⁶ Portanto, quando usarmos o termo espaço estaremos fazendo referência ao espaço enquanto composicionalidade. Pode ser um espaço político, cultural, imaterial, etc. Quando usarmos o termo espaço geográfico estaremos fazendo referência ao espaço enquanto completitude. O espaço geográfico é a síntese de suas dimensões, é uma totalidade.

territorialidades indígenas é ainda recente na Geografia, se comparado ao já amadurecido debate teórico e metodológico no campo etnológico” (RIBEIRO, 2023, p. 50).

Fernandes demonstra como os movimentos sociais devem ser pensados de forma situada na realidade material em que existem (o espaço geográfico). Em suas diversas formas de pensamento e ação, os movimentos sociais produzem diferentes tipos de espaços e territórios em múltiplas dimensões, principalmente a política. Assim, para serem melhor compreendidos, o autor propõe sua qualificação enquanto movimentos que são socioespaciais (se espacializam e exercem espacialidade) e movimentos que são também socioterritoriais (se espacializam, territorializam, e exercem territorialidade):

Para todos os movimentos o espaço é essencial. É evidente que não existem movimentos sociais sem espaço. Todos os movimentos produzem algum tipo de espaço, mas nem todos os movimentos têm o território como trunfo. Existem movimentos socioespaciais e movimentos socioterritoriais no campo, na cidade e na floresta. (FERNANDES, 2005, p. 31)

Reconhecendo a eminência dos conceitos de território e territorialidade para diversos campos do saber na segunda metade do século XX, Saquet (2009b), por sua vez, realiza um trabalho de revisão onde apresenta abordagens e concepções desses conceitos propostas por diversos autores a partir dos anos 1960-70. Seu intuito é o de fornecer subsídios teórico-metodológicos para os pesquisadores que desejam realizar uma abordagem territorial em seus trabalhos. Alguns dos autores citados por Saquet (2009b) neste estudo trazem fundamentos do território que incorporamos a este trabalho por sua pertinência.

O primeiro, Claude Raffestin, é amplamente referenciado nos cursos de geografia. Sua leitura acerca da relação espaço-território, como demonstra Saquet, também se dá a afirmar que o primeiro serve como palco para o segundo, possibilitando sua existência. Segundo Saquet, ao conceituar o território, Raffestin propõe que este “é produto das territorialidades efetivadas pelos homens”, e a territorialidade, por sua vez, “significa as relações sociais simétricas ou dessimétricas que produzem historicamente cada território” (SAQUET, 2009b, p. 79). Embora nos estudos territoriais as abordagens e conceituações de Raffestin sejam uma leitura “obrigatória” para se pensar a relação dialética entre os territórios e territorialidades, sua linha de pensamento nos parece atingir sua limitação culminando em um *loop*, onde ora explica o território através da territorialidade e ora conceitua a territorialidade acionando o território. Stuart Elden elabora a mesma crítica, como veremos.

Apresentando o pensamento do geógrafo italiano Massimo Quaini, Saquet indica que este autor entende o “território como produto social constituído histórica, econômica, política e

culturalmente” (SAQUET, 2009b, p. 75). Nessa leitura, podemos enxergar uma perspectiva do território similar a de Fernandes (2005, 2008b, 2009b), onde contempla-se uma multidimensionalidade. As diversas relações sociais são produzidas de forma a alterar e se materializar nas diferentes dimensões da vida cotidiana e assim criam espaços e tempos com múltiplas configurações, sendo o território uma configuração (espaço-temporal) específica, que se manifesta nessas diversas dimensões da vida cotidiana enquanto uma condição social. Dessa forma, Quaini aproxima ao território a categoria da paisagem, que para ele, como nos mostra Saquet, é a mediação entre a unidade espaço-território: “a produção do território incorpora o espaço gerando paisagens desiguais que não estão descoladas do espaço e muito menos do território” (SAQUET, 2009b, p. 80).

Os pensamentos de Saquet e Quaini reconhecem que ao longo do tempo, essas diferentes configurações espaciais sofrem entre si sobreposições, encaixes e substituições, e dessa alquimia nasce o produto sócio-histórico que é o território, legível através da paisagem e formado de maneira historicamente diacrônica e sincrônica (SAQUET, 2009b). As configurações espaciais realizadas por grupos humanos que habitaram um determinado espaço no passado (diacronia), se materializaram e produziram paisagens. Os elementos das paisagens antigas por sua vez ainda se manifestam de alguma forma nas paisagens atuais (sincronia), seja na dimensão cultural, como as igrejas e mosques de diversas religiões antigas que ainda existem; seja na dimensão econômica, como as relações comerciais e sistemas bancários que tiveram origem na idade média; ou seja na dimensão política, como os movimentos indígenas que resistem à colonização desde a invasão de Abya Yala pelos europeus.

Outro princípio fundamental do território, apresentado por Saquet através da leitura do geógrafo italiano Eugenio Turri, é o da (i)materialidade. A forma imaterial do território é produzida na subjetividade do indivíduo, núcleo familiar ou grupo social que através da intencionalidade mediam o espaço de forma territorial. Guiados por sistemas de crenças, valores e saberes, os grupos humanos interagem com o espaço de forma a vigiá-lo e protegê-lo em nome de uma identidade em comum que é o fator de coesão e catalisador do território. Esses sistemas identitários de união e de coerção coletiva são os territórios imateriais. Saquet afirma que

A delimitação de uma área se torna um território quando alguma autoridade a usa para influenciar, moldar ou controlar atividades e indivíduos, sendo que esta autoridade pode estar fora da área/território (SAQUET, 2007, p. 65).

Aqui, entendemos que essa “área/território”, pode ser também o corpo, onde as “atividades e indivíduos”, seriam os pensamentos e as idéias, as línguas faladas, os conceitos, as identidades originárias, e todas as suas epistemes. Como afirmado por Costa (2024, p. 104), “o silenciamento da língua indígena em favor da linguagem “nacional” portuguesa pode ser interpretado como uma estratégia de controle imaterial”. Da mesma forma, “não dissociados desse processo de resistência, o espaço e os territórios produzidos pelos indígenas, resultante das relações sociais e, em sua dialética, também como gerador de relações, abrangem tanto elementos imateriais quanto materiais” (COSTA, 2024, p. 96).

Proteger os territórios físicos implica, assim, também proteger os territórios imateriais, reconhecendo a interdependência entre as dimensões material e cultural dos territórios e promovendo práticas de conservação que respeitem e valorizem tanto o meio ambiente quanto as comunidades que o habitam (COSTA, 2024, p. 157).

Seguindo essa leitura, compreendemos que existem identidades, ideologias e sistemas de ações que produzem territórios imateriais. Os territórios imateriais surgem primeiro como estruturas de sistematização e controle das formas de pensamento produzidas em outros corpos. Exemplo disso são as doutrinas das religiões e os Estados que coletam dados etno-religiosos em seus censos demográficos. Nesse caso, ambas são instituições que visam mediar a relação sociedade-espaço. Os Estados exercem essa mediação através da territorialização e soberania, com o monopólio da violência legítima, e as igrejas, majoritariamente, o fazem de forma socioespacial. Na idade média e moderna, entretanto, a igreja foi uma das mais fortes instituições socioterritoriais da sociedade ocidental. Como vemos na obra de Elden (2013) e em diversas outras sobre história europeia, a fé monoteísta medieval permeava todas as dimensões do espaço e, criando fortes estruturas de moralidade e submissão ao sagrado no imaginário dos povos, produzia territórios da cristandade, primeiro nas mentes, e depois nas terras.

O exemplo da territorialidade da fé cristã é só um entre diversos para se refletir sobre a dimensão imaterial do território. Outro seria o da nacionalidade dos povos, que pode ser entendida como um território imaterial, sendo o Estado o aparelho coercitivo que existe para garantir e salvaguardar o território nacional, para conferir *materialidade à imaterialidade*. As transformações contínuas e cotidianas dos sistemas de valores, crenças e ações dos indivíduos e grupos sociais produzem uma imaterialidade em perpétuo movimento (SAQUET, 2009b). O imaginário coletivo é formado pelas interseções entre subjetividades individuais que se correspondem, tornando-se coletivas e formando identidades, e isso pode ser sumariado na frase “a realidade só se forma quando é pintada em conjunto”.

O esforço de compreensão desse movimento da imaterialidade envolve o entendimento de que “a mobilidade dos territórios imateriais sobre o espaço geográfico por meio da intencionalidade determina a construção de territórios concretos” (FERNANDES, 2005, p. 28). Assim, o movimento da imaterialidade culmina no movimento da materialidade, e vice-versa. A territorialização acontece não só com a guerra e a conquista, mas também com a formação dos territórios imateriais nas mentes dos indivíduos e no imaginário coletivo. Para que haja a construção de novas formas de pensar e produzir espaços, as novas territorialidades substituem territorialidades antigas que são forçadamente apagadas ou caem em desuso.

A territorialização (i)material de um grupo humano ou imaginário coletivo pode ser concomitantemente à desterritorialização de outro. Um povo que foi desterritorializado de uma área pode, por alguma condição, voltar a se reterritorializar nessa área no futuro. Da mesma forma, um sistema de crenças, valores e identidades (território imaterial) de um dado momento histórico do passado, pode voltar a ser proeminente nos imaginários coletivos do presente e se reterritorializar nas lógicas-racionalidades contemporâneas (diacronia e sincronia dos tempos históricos). Esse é o movimento TDR (territorialização, desterritorialização e reterritorialização), apresentado por Fernandes (2005) e Saquet (2009b). O movimento TDR pode se dar nas diversas dimensões do espaço onde a ação humana produz territorialidade, de forma essencialmente imaterial ou efetivamente material (que é sempre também imaterial).

Assim, nós abordamos os três processos que, segundo Saquet (2009b) estão na base da diferenciação entre espaço e território: “as relações de poder numa compreensão multidimensional, constituindo campos de força econômicos, políticos e culturais ([i-]materiais) com uma miríade de combinações”; “a construção histórica e relacional de identidades”; e “o movimento de territorialização, desterritorialização e reterritorialização (TDR)” (SAQUET, 2009b, p. 82). Apesar de todo esse critério e fundamentação, explicar com especificidade o conjunto de práticas e ações que caracterizam a territorialização ainda é uma tarefa a ser realizada. Saquet reconhece que “a diferenciação entre território e espaço, no real, é muito tênue e dificulta nossas leituras e conceituações no nível do pensamento” (IDEM).

Se o território é o espaço apropriado por uma determinada relação social que o produz e o mantém, precisamos definir com clareza quais são as práticas de apropriação e controle do espaço, já que essas são as ações de produção da territorialidade. Essa relação social de apropriação-controle precisa ser também abordada pela leitura da intencionalidade dos

grupos e sujeitos que a produzem, levando em conta a consideração de Fernandes de que as intencionalidades são os modos de compreensão que os grupos humanos utilizam para poder se materializar no espaço. A manutenção de um território também deve ser considerada como parte constituinte e que garante continuidade ao processo, sendo realizada também a partir de tecnologias e técnicas, e estratégias em constante transformação. A conceituação precisa de território envolve então uma investigação de práticas e intencionalidades específicas.

Assumir o território como uma combinação específica de prática e intencionalidade que se dá de forma universal, em todos os grupos sociais e lugares, é banaliza-lo e reduzi-lo a um instinto, uma condição natural, como é a perspectiva da territorialidade biológica, onde se usa o termo território para se referir ao que na verdade é a espacialização das espécies no reino animal. Em uma perspectiva de territorialidade geográfica, precisamos reconhecer que como um conceito e intencionalidade, o território teve seu nascimento em algum momento específico da história humana, em algum local e tradição linguística onde a palavra passou a ser primeiramente usada. Evidencia-se, por esse raciocínio, que a compreensão histórica do conceito se torna uma etapa essencial em sua fundamentação teórica.

2.2 A origem do território

A obra de Stuart Elden, o “Nascimento do Território”, parte da mesma problemática e perspectiva de superação, e nos possibilitou entender os contextos em que o conceito foi produzido e acionado ao longo da história ocidental antiga, medieval e moderna. O autor também entende que “enquanto há excelentes e importantes investigações sobre disputas, questões e configurações territoriais particulares... há poucas que investigam o termo território conceitual ou historicamente” (ELDEN, 2013, p. 3, tradução nossa). Para ele, isso se dá porque o conceito de território é muitas vezes tido como auto-explicativo, podendo ser estudado sem uma reflexão teórica profunda. O efeito disso, segundo o autor, foi que na maioria dos trabalhos o território caía para uma ou duas caixinhas: ora era explicado como “produto da territorialidade”, ora como um “espaço delimitado” (*bounded space*).

Para esclarecer essa questão do termo certo para a delimitação do espaço, o autor diferencia três conceitos que se confundem em sua explicação, que são a terra, o terreno e o território. Reconhece a terra enquanto uma relação de propriedade (dimensão político-econômica), como um espaço delimitado pertencente a alguém. “Terra pode ser

comprada, vendida e trocada; é um recurso sobre o qual há competição” (ELDEN, 2013, p. 9, tradução nossa). No final do terceiro capítulo do livro, Elden demonstra que fazendo a leitura de *Beowulf*¹⁷, uma das mais antigas obras da literatura inglesa, ele encontra a terra (*land*), como a categoria principal da obra, antes da existência do território no contexto geográfico inglês:

Land, as an indicator of a set of relations that mix economic and political concerns, is the operative geographical question of this text, with the interrelation of the people with the land they inhabit a key theme. “Territory” is a much later category that does not really make sense in the period and place of *Beowulf* (ELDEN, 2013, p. 128).

Para Elden, os conflitos por terra se diferem de outros tipos de conflitos já que a terra é não apenas o motivo, mas também o contexto em que as disputas ocorrem. Assim então, o terreno emerge enquanto uma relação de poder (dimensão político-estratégica) articulada sobretudo pelos grupos militares, que utiliza de conhecimentos e informações geológicas, demográficas e infra estruturais (seguindo a perspectiva de Lacoste, geográficas) de uma determinada área para realizar suas operações de campo. O autor afirma que “trabalhos sobre os usos militares reconheceram a importância das análises de terreno para o sucesso militar” (ELDEN, 2013, p. 9, tradução nossa). O terreno é entendido então como um quadro estático sobre o qual um determinado grupo humano pode planejar e agir, é uma leitura do espaço dotada de intencionalidade.

O território, por sua vez, é apresentado como uma noção posterior, que emerge se manifestando em ambas as dimensões político-econômica das relações de propriedade de terra entre seus donos, e político-estratégica das relações de poder no campo de forças do terreno. Com o avanço da produção histórica e das metamorfoses na relação entre sociedade, espaço e poder, os desenvolvimentos científicos e tecnológicos culminam em transformações nas relações político-econômicas-estratégicas e nas formações dos territórios. Estes são produto de uma condição político-econômica-estratégica específica:

To concentrate on the political-economic risks reducing territory to land; to emphasize the political-strategic blurs it with a sense of terrain. Recognizing both, and seeing the development made possible by emergent techniques, allows us to understand “territory” as a distinctive mode of social/spatial organization, one that is historically and geographically limited and dependent, rather than a biological drive or social need. “Territory” needs to be thought of in its specificity (ELDEN, 2013, p. 10).

Determinar essa especificidade demandou do autor um retorno aos textos que revelam as práticas e formas de pensar que produziram a emergência do conceito de território como

¹⁷ Escrito por volta do século XI

entendemos contemporaneamente. Assim como afirmado pelo autor, entendemos que “território é uma palavra, um conceito, e uma prática, e a relação entre eles só pode ser compreendida historicamente” (ELDEN, 2013, p. 7. Tradução nossa). Elden se propõe a realizar essa tarefa e para isso determina o escopo de sua pesquisa: buscou fazer uma leitura das principais obras e autores do pensamento político ocidental, no amplo período histórico entre a Grécia antiga e a Europa do século XVII. Nestas obras, Elden desvendou as linhas de pensamento que revelavam a forma como a relação entre espaço e poder eram pensadas e repensadas ao longo da história, e como culminaram no nascimento do território.

Esse recorte proposto pelo autor não parte de uma perspectiva que considera o pensamento clássico europeu como superior ou protagonista da história como pode parecer; na verdade, parte justamente do conhecimento de que a palavra território vem do latim *territorium*. O autor entende que conferir a um termo e categoria europeia a suposta capacidade explicativa e aplicativa para todas as sociedades e cantos do mundo, é ceder ao egocentrismo europeu de pensar que pode produzir conhecimentos universais, de que sua ciência é o “olho de Deus”¹⁸. Se a categoria europeia do território se torna visível hoje, através das paisagens, em todos os cantos do mundo, isso se deu não porque todas as sociedades desenvolveram a mesma lógica-racionalidade espaço-temporal, mas porque a forma europeia de produção do espaço político-econômico-estratégico se espalhou pelo mundo através da colonização, da guerra, e da globalização¹⁹.

Ao investigar os escritos gregos do período antigo em busca das relações estabelecidas entre espaço e poder, Elden distingue várias categorias, como *khora* (terra), *demos* (lugar), *oikoumene* (mundo) e *polis*, que possui um significado híbrido, contemplando tanto um local quanto a sociedade que o habita. A produção teórico-conceitual geográfica do mundo grego, apresentada pelo autor, mostra que neste já haviam linhas de pensamento e categorias muito interessantes, com os pensadores estabelecendo e debatendo sobre a relação dialética entre a *khora* e a *polis*, sobre a terra e como se organizam os homens que dela vieram; sobre as dimensões do espaço e os princípios matemáticos e astrológicos que o explicam, desde o *oikoumene*, o mundo conhecido; também, sobre as lógicas e

¹⁸ Para saber mais, ver a crítica a filosofia cartesiana em GROSFOGUEL, 2016

¹⁹ Em sua obra, Milton Santos (2000) apresenta os quatro fenômenos da globalização (a unicidade da técnica, a convergência dos momentos, o motor único da mais valia, e a cognoscibilidade do planeta). É um exercício interessante pensar esses fenômenos propostos pelo autor em sua dimensão territorial.

racionalidades adotadas pela *polis* para distribuir entre seus cidadãos, suas terras, ou seja, para organizar a sua espacialização, desde o loteamento de diversos *demos* (que eram como lotes de terra) e a escolha dos cidadãos a quem esses lotes seriam entregues. Não há ainda, no pensamento grego clássico, referência a relações socioterritoriais no espaço.

É no Latim e no imperialismo do mundo romano que Elden encontra a primeira instância da categoria território: o *territorium*. Elden afirma que não encontrou para o termo um único significado, mas algumas formas diferentes com que era definido pelos romanos. Inicialmente era usado por escritores do latim clássico “[...] para designar as terras agrícolas que rodeiam algum assentamento” (ELDEN, 2013, p. 64. Tradução nossa).

Entretanto, uma definição menos estática do conceito, como demonstra Elden, é encontrada no texto *De controversiis*, do estrategista militar e construtor de aquedutos romano Frontinus. Ele afirma que “[...] um território é algo estabelecido com o propósito de aterrorizar o inimigo [territorium est quidquid hostis terrendi causa constitutum est]” (ELDEN, 2013, p. 84. Tradução nossa) e reconhece uma “jurisdição territorial” que ele chama de *iure territorii*. Outro escritor romano, Siculus Flaccus, afirma que “como os cidadãos eram aterrorizados e afugentados, chamavam estes de *territoria* [Territis fugatisque inde civibus, territoria dixerunt]” (ELDEN, 2013, p. 84-85. Tradução nossa).

He suggests that the question of land division is one that arises from conquest: “As the Romans became the masters of all nations, they divided up the land captured from the enemy among the victors.” He returns to this theme later, suggesting that “war created the motive for dividing up land,” because the spoils were given the soldiers who had seized it. This naturally provides both the reward and the incentive for new conquests. There is an expulsion of existing people, a recoding of the places conquered, and a new legal order: “Once the war is over, the victorious people expel the vanquished from their lands, and declare them *ager publicus* and universal *territorium*; and within their limits [*finis*] exercise the right of dictating the law.” Siculus Flaccus also provides a detailed description of how these lands are divided, although it must be stressed that these are within the wider Roman imperium (ELDEN, 2013, p. 85-86).

Essas definições apresentam uma perspectiva de relação entre o nascer de um território e a prática do terrorismo. Terrorismo no sentido mais literal, o da aterrorização daqueles que são indesejados em determinado espaço por parte daqueles que detem o poderio militar para governá-lo. Nesse sentido, o terrorismo se entende como uma prática político-estratégica de territorialização, e nos afastamos de um entendimento mais banal de terrorismo que tem emergido como consequência da guerra ao terror. Este o enxerga enquanto uma forma específica de violência onde se alvejam os corpos civis, sendo associada a “raças e grupos violentos”, principalmente os grupos árabes e islâmicos considerados pela visão de mundo ocidental como extremistas, a exemplo dos xiitas e

israelitas, iraquianos e palestinos. A perspectiva dialética território-terrorismo, fundamentada na origem etimológica da palavra e na forma de organização jurídico-espacial romana herdada pela civilização ocidental, entende o terrorismo como um processo constitutivo à formação de um Estado territorial.

The Birth of Territory mostra que o território tem sua origem ocidental vinculada ao processo de invasão, ocupação, divisão e dominação da terra por parte da civilização romana. Da transformação de *regio* (região) estrangeira em *provinciam* (província) do império, e da definição de *fines* (limites) externos e internos para a divisão de áreas e lotes de terra, sendo atribuídos a cada *loco* (local) e *loci natura* (terreno natural) um valor e estes então se tornam a recompensa dos colonizadores. O espaço da nova província passa então a ser ordenado pela *iure territorii* (jurisdição territorial) e suas *limes* (zonas fronteiriças) reconhecidas. Assim é a espacialização da sociedade romana, a territorialização do império no *orbis terrarum* (mundo conhecido)²⁰.

Como apresentado por Elden, a redescoberta do *Corpus Iuris Civilis* romano no contexto italiano do século XIV, na cidade de Pisa, foi um dos acontecimentos que culminou na constituição dos Estados-nacionais e de seus territórios. Trata-se de um amalgamado de textos dos juristas romanos, e portanto, serviu à época como um “manual metodológico” para se estabelecer sistemas legais de organização da terra e resolução de conflitos, em um período da história europeia onde esta era composta de reinos com “[...] costumes e leis fragmentadas e desatualizadas” (ELDEN, 2013, p. 215. Tradução nossa). Segundo o autor, a redescoberta do *Corpus* se deu em um momento de gradual ressurgência das práticas acadêmicas, e os esforços de tradução²¹ da obra foram parte do trabalho que levou a fundação da Universidade de Bologna, em 1088. Esse foi o trabalho dos glosadores (ELDEN, 2013, p. 216).

Elden mostra também que os pós-glosadores, ou comentadores, por sua vez, deram seguimento ao trabalho dos glosadores com textos de revisão onde refletiam sobre a aplicabilidade e possíveis adaptações do *Corpus*. Dentre eles o autor destaca Bartolus da Sassoferrato, que teve um papel central para a noção moderna de território. Bartolus faz essa aproximação quando passa a compreender o território enquanto a extensão espacial da lei, a

²⁰ Ver o segundo capítulo de Elden (2013)

²¹ O texto era escrito no latim antigo, e devido às transformações na língua ao longo do tempo histórico, se tornou praticamente ilegível à época.

jurisdição territorial (*iure territorii*) que se aplica sobre as terras pertencentes à alguma entidade:

The *territorium*, then, is not simply a property of a ruler; nor is jurisdiction simply a quality of the *territorium*. Rather, the *territorium* is the very thing over which political power is exercised; it becomes the object of rule itself. It thus becomes something sufficiently close to the modern sense of territory that we can begin to translate the term in that way (ELDEN, 2013, p. 220).

A conceituação e linha teórica produzida pelos trabalhos de Bartolus surtiu em um legado significativo para a formação dos estados nacionais, onde os soberanos passaram a reconhecer que “[...] o território é o objeto essencial do governo, e que as coisas que acontecem dentro dele, e as pessoas localizadas nele, são sujeitas à sua jurisdição” (ELDEN, 2013, p. 221. Tradução nossa). Um Estado pode se territorializar em regiões exteriores ao seu território original, à medida que conquista e exerce domínio sobre essa outra região, integrando-a em sua jurisdição territorial. Bartolus descreve esse processo de criação de um *territorium* considerando as ocupações militares:

So long as the army is there, terrifying and dictating to that place [*terret et coercet illum locum*], an offence there committed will properly be able to be punished by the authorities of the city as if it had been committed in their own territory [*in eius territorio*].” This relation of territory and terrifying has been discussed elsewhere, but this is a fascinating example of how the exercise of authority becomes de facto: an occupying force, because it is terrifying, can treat the land as its territory (ELDEN, 2013, p. 221-222).

Dessa prática de dominação centrada na tecnologia política-estratégico-legal do território nasce a lógica-racionalidade colonizatória que foi exportada para as terras de Abya Yala com o evento que, desde a perspectiva ocidental, é visto como o “descobrimento” do “novo mundo”. Desde a perspectiva decolonial, entretanto, compreendemos esse evento como um pontapé inicial para grandes processos de epistemicídio que ainda se encontram em continuidade.

Nesse “novo mundo”, que para os colonizadores era desprovido de história, saber e humanidade, enxergaram um terreno livre para se apropriarem e criarem novas jurisdições territoriais, em nome de motivos diversos produzidos e produtores da imaterialidade do pensamento colonizador. As terras do “novo mundo” atenderam às necessidades das potências colonizadoras não só ao serem usadas como espaço de reprodução de suas relações de dominação, mas como um “[...] laboratório onde ideias eram experimentadas, conceitos forjados, e técnicas testadas e aperfeiçoadas, que eram então levadas de volta à Europa” (ELDEN, 2013, p. 245. Tradução nossa).

Para o autor Ramón Grosfoguel, a “descoberta” e colonização das Américas foi um dos quatro processos que estruturaram as bases racistas e sexistas presentes na produção do conhecimento hoje, por parte das instituições acadêmicas ocidentalizadas. Esses quatro processos, que o autor trabalha de maneira interconectada entre si, são os genocídios/epistemicídios

1. contra os muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus em nome da “pureza do sangue”;
2. contra os povos indígenas do continente americano, primeiro, e, depois, contra os aborígenes na Ásia;
3. contra africanos aprisionados em seu território e, posteriormente, escravizados no continente americano; e
4. contra as mulheres que praticavam e transmitiam o conhecimento indo-europeu na Europa, que foram queimadas vivas sob a acusação de serem bruxas (GROSFOGUEL, 2016, p. 31).

Na reconquista da Península Ibérica, que no momento histórico em questão era chamada de Al-Andalus, uma região islâmica, o discurso motivador da “pureza do sangue”, como apresentado por Grosfoguel, é considerado como um discurso “protorracista” (GROSFOGUEL, 2016, p. 32). Neste, os muçulmanos e judeus eram considerados pelos cristãos como povos de “fé errada”, ou adoradores de um “Deus falso”. Essa narrativa, entretanto, ainda não colocava em questão a humanidade dos indivíduos, visto que os considerava como seres com religião, e portanto eram seres com alma, por mais que tivessem uma “fé errada” e precisassem ser cristianizados. “A humanidade das vítimas não era posta em julgamento. O que se colocava em dúvida era a identidade ideológica e teológica dos sujeitos sociais” (GROSFOGUEL, 2016, p. 33).

Como apresentado por Grosfoguel, os relatos do colonizador Cristóvão Colombo, onde este descrevia os indígenas como “povos sem religião”, produziram na Europa o primeiro debate verdadeiramente racista, onde as monarquias cristãs buscavam decidir se os povos indígenas possuíam ou não uma alma humana. Um lado do debate defendia que os povos sem religião eram povos sem alma, e portanto, poderiam ser dominados e escravizados. O outro lado defendia que os povos sem religião possuíam uma alma incompleta, e precisavam ser cristianizados para “preenchê-la com o espírito santo” e alcançar a humanidade. Essas duas linhas de pensamento “[...] representam, respectivamente, a inauguração dos dois maiores discursos racistas, com as consequências mais duradouras, capazes de mobilizar os impérios pelos 450 anos que se seguiram: os discursos racistas biológico e cultural” (GROSFOGUEL, 2016, p. 39).

Estes mesmos discursos racistas foram centrais na escravização dos negros africanos, que eram arrancados de seus mundos e levados a um mundo novo onde “[...] eram proibidos de pensar, rezar ou de praticar suas cosmologias, conhecimentos e visão de mundo. Estavam submetidos a um regime de racismo epistêmico que proibia a produção autônoma de conhecimento” (GROSFOGUEL, 2016, p. 40). Assim eram tratados todos os povos não-cristãos dentro dos territórios da cristandade. O racismo contra os mouros da península ibérica, como mostra Grosfoguel, também continuou mesmo após a sua dominação, com os discursos e práticas racistas tomando ainda mais intensidade após a conquista e partilha do novo mundo.

Não foi somente nas terras islâmicas e ameríndias que a territorialização violenta das potências europeias provocou a destruição das lógicas-racionalidades-espiritualidades pretéritas. Dentro da própria Europa as raízes de conhecimento ancestral das mulheres indo-europeias foram arrancadas para abrir espaço à territorialização de um projeto patriarcal e religioso:

Dadas as suas qualidades de autoridade e liderança, os ataques constituíram uma estratégia de consolidação do patriarcado centrado na cristandade, que também destruía formas autônomas e comunais de relação com a terra. A Inquisição foi a vanguarda dos ataques. A acusação era um ataque a milhares de mulheres, cuja autonomia, liderança e conhecimento ameaçavam o poder da aristocracia, que se tornava a classe capitalista transnacional tanto nas colônias quanto na agricultura europeia (GROSFOGUEL, 2016, p. 42).

Grosfoguel afirma que diferente da conquista de Al-Andalus e da América pré-colonial, onde diversos livros e códices indígenas foram queimados, os conhecimentos ancestrais dessas mulheres eram transmitidos através da oralidade, e por isso, foram elas a serem queimadas vivas pela inquisição. O autor traz referência à obra de Silva Federici, “O Calibã e a Bruxa”, onde, segundo ele, se defende que “[...] a caça às mulheres, em território europeu, relacionava-se à acumulação primitiva durante o início da expansão capitalista na formação de reserva de trabalho para o capitalismo global” (IDEM). Através da leitura pela acumulação primitiva, Grosfoguel mostra que a autora percebe a escravização nas Américas e a caça às mulheres na Europa como parte do mesmo processo, o de formação do capitalismo. Essa perspectiva, no âmbito do atual trabalho, se confirma, mas acaba por adiantar a história.

O exercício que propomos é a reflexão acerca das dimensões territoriais do longo processo de colonização em Abya Yala. Se o território era um conjunto de estruturas e práticas político-legais-estratégicas pelo qual a Europa passou a se organizar com a emergência das potências nacionais, então foi essa lógica-racionalidade espaço-temporal que

passou a ser importada e implementada nas colônias para instaurar e manter sobre elas o controle das metrópoles.

Grosfoguel mostra que, no contexto da iminência da filosofia cartesiana para esse momento histórico e formação da lógica-racionalidade dos colonizadores, as invasões e processos de dominação não tinham apenas uma dimensão física, com a agressão, escravização, e controle dos corpos; mas também uma dimensão epistêmica (imaterial) de destruição das formas de estar e conhecer o mundo posteriores ao expansão territorial europeia. “A destruição do conhecimento e da espiritualidade caminharam juntas, tanto na conquista de Al-Andalus quanto na conquista das Américas” (GROSFOGUEL, 2016, p. 35).

Diferente de um mero esforço histórico, o trabalho de Grosfoguel tem uma qualidade política e crítica a medida que reconhece que a produção do saber por parte das universidades segue o mesmo modelo cartesiano que foi fundador e fundado pela ciência racista institucionalizada no sistema-mundo europeu:

A importância de René Descartes para a epistemologia ocidentalizada pode ser percebida 370 anos depois: as universidades ocidentalizadas seguem carregando o legado cartesiano como critério para validar a produção da ciência e do conhecimento (GROSFOGUEL, 2016, p. 30).

O pensamento cartesiano associa às categorias científicas europeias a qualidade da razão, ante as categorias “não-científicas” ou “não-rationais” dos métodos não-cartesianos. Para a Geografia, essa postura sinaliza uma continuidade e atadura à herança do pensamento dos glosadores e pós-glosadores, que tinham no território uma categoria universal de explicação e operacionalização do mundo, ou seja, uma racionalidade de mundo *una*. O pensamento elaborado por Grosfoguel apresenta uma relação histórica diacrônica e sincrônica com capacidade explicativa para entendermos a pretensão de universalidade da categoria território no pensamento geográfico acadêmico, bem como suas relações com o racismo e o sexismo na produção do saber científico.

Institucionalmente, na Geografia universitária, o território é a lógica-racionalidade tida como científica ante as primitivas, assim como as categorias espaço, região, lugar, dentre outras centrais da Geografia europeia. O esforço aqui proposto não é o de descarte dessas valiosas categorias e construções teóricas, mas sua superação enquanto únicas verdades ou saberes universais. Como bem coloca Costa,

Ao reconhecermos nossas limitações no plano teórico geográfico, buscamos não apenas ampliar nosso repertório teórico, mas também abrir espaço para a valorização e incorporação dos saberes indígenas de viés geográfico. Portanto, ao dialogarmos com teorias

ocidentalizadas, é essencial mantermos uma postura crítica e reflexiva, reconhecendo as limitações e as perspectivas coloniais embutidas nessas abordagens, ao mesmo tempo em que buscamos abrir espaço para vozes e saberes geográficos marginalizados e subalternizados. Esse processo de construção de diálogo intercultural e interepistemológico é fundamental para uma prática geográfica mais plural (COSTA, 2024, p. 73).

Ante essa proposição de ciência universal, com uma só verdade e razão, os autores trazem um encaminhamento necessário sobre a produção de uma diversidade epistêmica no cânone do pensamento das universidades. Assim, elas “(...) deixarão de ser ocidentalizadas e uni-versais. Essas se transformarão, de uni-versidades ocidentais em pluri-versidades decoloniais” (GROSGOUEL, 2016, p. 46). A decolonialidade geográfica não fundamenta somente um projeto político, de resistência aos imperialismos e colonialismos, mas um projeto epistêmico, de reconhecimento de outras lógicas-racionalidades espaço-temporais, diferentes (e por vezes mais antigas) às lógicas territoriais, capitalistas e cartesianas do pensamento colonial/colonizado.

Essa postura presentearia aos pesquisadores indígenas, quilombolas, ribeirinhos, camponeses, extrativistas, etc; uma nova posição epistêmica nas instituições acadêmicas. Enquanto nas universidades ocidentais eles são forçados a suprimir seus conhecimentos tradicionais e aderir a uma lógica-racionalidade cartesiana alienígena, substituindo conhecimentos e saberes orgânicos por autores e conceitos universalmente padronizados; nas pluriversidades decoloniais eles atuariam como mediadores de saberes, carregando suas heranças ancestrais em dialética com a diversidade epistêmica com que se deparariam frente a pluri-racionalidade do conhecimento. Esta não é uma realidade longínqua, mas uma que pode se tornar possível ante uma série de comprometimentos.

No campo da Geografia, começando pelos estudos territoriais, é preciso reconhecer que “outras formas de organizar a relação entre espaço e poder existiram, foram combinadas de diversas maneiras, rotuladas com múltiplos termos, argumentadas à favor e contra, e entendidas diferentemente” (ELDEN, 2013, p. 322. Tradução nossa). As diferenciações entre formas territoriais e formas outras de estabelecer a relação entre espaço e poder, se torna possível a partir do momento que compreendemos o território em sua especificidade enquanto palavra, conceito, e prática; e enquanto uma questão político-legal-estratégica (ELDEN, 2013, p. 330).

Compreender os territórios contemporâneos, sejam eles nacionais, tradicionais, relacionais, ou imateriais, envolve investigar um conjunto de ações executadas de forma

multidimensional, articulando técnicas e estratégias, com base em uma jurisdição territorial (formal ou informal), para medir, vigiar, cercar e controlar um corpo (individual ou político) em um espaço sobre o qual essa jurisdição se aplica, chamado relativa e relacionalmente²² de território. É difícil hoje, desde o pensamento ocidental, compreender formas originárias de relação entre espaço e poder onde o saber é produzido de forma não a medir e controlar o espaço, mas integrá-lo e servi-lo. A redução dessas lógicas-racionalidades espaço-temporais originárias a práticas territoriais atrapalham em seu estudo e compreensão.

Da mesma forma, entendemos que nas múltiplas estratégias de resistência dos povos originários aos processos de genocídio e assimilação/epistemicídio, estão envolvidas práticas de produção territorial, quando buscam demarcar, vigiar, e salvaguardar seus espaços sagrados da destruição ou esquecimento. Nesses termos o território se dá não como uma condição natural desses povos mas como um estratégia política de resistência, em que as técnicas territoriais da sociedade não-indígena são apropriadas e mescladas às técnicas desenvolvidas pelos próprios indígenas à medida que protegem seus espaços dos colonizadores. Nesse contexto, a cartografia, o audiovisual, as técnicas de vigilância, e as demais tecnologias disponíveis são apropriadas pelos povos originários para territorializar os espaços sagrados coletivos e ancestrais, protegendo eles (e seus conteúdos) dos invasores e da colonização.

2.3 Territórios híbridos: forma política, conteúdo ancestral

Até então, nós vimos que a geografia, enquanto uma prática de produção de conhecimentos sobre o espaço, sempre foi empregada ao longo da história da humanidade, produzindo relações de dominação e subserviência. O território, por sua vez, emerge em um contexto mais tardio dessa história, a princípio em uma localidade geográfica específica (a Europa), quando os monarcas e governantes passam a entender como o objeto de seu domínio não um povo ou raça em específico, mas um espaço sobre o qual aplicam sua jurisdição, criando ao mesmo tempo relações de autonomia e soberania. Nesse espaço, sua jurisdição territorial, exercem seu domínio não apenas sobre um povo em específico, mas sobre todos os povos e objetos dentro dos limites da jurisdição.

²² O território é relativo a uma parcela do espaço, e é relacional pois se efetiva justamente no âmbito das relações de dominação nas diversas dimensões (cultural, política, econômica, etc.)

Hoje, com a evolução do conceito, o território é tido como um conjunto de práticas e tecnologias, empregadas de forma multidimensional, (i)material, e multiescalar, se manifestando desde os territórios nacionais, aos múltiplos territórios da vida cotidiana²³, e aos territórios do pensamento, que objetivam visualizar, investigar, cercear, fiscalizar e subjugar os corpos, sistemas de ações, e sistemas de objetos dentro de um determinado espaço delimitado. Associa-se às técnicas de vigilância, monitoramento, mapeamento, leitura, controle e violência legítima no espaço. Território é produzido não somente por Estados e nações, mas por uma diversa gama de grupos, povos, e sujeitos socioterritoriais.

Os povos indígenas ou originários (um termo que ajuda na visualização de sua condição pretérita ao “descobrimento” do “novo mundo”) resistem à territorialização da civilização ocidental desde seu início no século XVI. Hoje, mais de 500 anos depois, o território indígena é um direito conferido a eles pela mesma civilização que os invadiram e desterritorializaram. Os territórios indígenas são espaços delimitados onde os povos tradicionais mantêm vivos seus costumes e práticas milenares. Se utilizam das diversas práticas comunicativas, de vigilância e controle territorial para salvaguardar os conteúdos fixados em seus limites. Mas nem sempre foi assim.

Como dito por Dominique Gallois, os estudos da antropologia tentaram e falharam ao buscar equalizar os conceitos indígenas nas línguas originárias ao conceito jurídico ocidental de território:

Mas, por outro lado, os antropólogos também se interrogam teoricamente sobre a existência de conceitos indígenas a respeito de território, de limite, de posse etc... buscando por eventuais correspondências entre categorias locais e noções ocidentais que embasam o direito constitucional. Nesse tipo de estudos, costuma-se concluir pela inexistência de correspondências semânticas e pelas dificuldades em estabelecer tais correspondências, apesar da equivalência, tão enraizada, entre “terra” e “território” (GALLOIS, 2004, p. 2).

Antes da colonização, os povos originários habitavam as terras da América operacionalizando lógicas e racionalidades que produziam espacialidades outras que entraram em transformação ao longo do processo de contato e guerra com as lógicas territoriais dos invasores. Como elabora a autora, “estudos também mostram que a ideia de um território fechado só surge com as restrições impostas pelo contato, pelos processos de

²³ Fernandes (2008b, 2009b) propõe uma tipologia de territórios conjugando os fundamentos da multidimensionalidade e multiescalaridade. Consideramos esse um exercício interessante para compreender como em um mesmo espaço podem incidir diferentes territórios.

regularização fundiária, contexto que inclusive favorece o surgimento de uma identidade étnica” (GALLOIS, 2004, p. 6).

Trazendo um exemplo desse processo, Gallois faz referência ao caso do Povo Zo'é e de sua categoria originária, *-koha*. Como demonstra,

-Koha traz elementos importantes para entender sua concepção de “território”, embora não corresponda a uma tradução deste conceito. *-Koha* possui uma abrangência mais ampla, no sentido de “modo de vida”, “bem viver” ou “qualidade de vida”, o que significa que as condições ambientais, ecológicas e materiais são componentes obrigatórios na definição (GALLOIS, 2004, p. 3).

Isso significa que o conceito e prática do *-koha* acionam relações socioespaciais distintas daquelas dimensões político-legais-estratégicas que configuram o território. Embora haja relações de poder no espaço Zo'é, a forma como a relação entre espaço e poder é entendida, não aciona a necessidade de vigilância, medição, controle e soberania sobre o espaço e os corpos que o habitam. Ou pelo menos não o fazia antes do atrito com as práticas terroristas dos colonizadores.

A partir desse momento de contato com o não-indígena, e ainda hoje, se os povos indígenas não demarcam, vigiam, e protegem ou exigem proteção nacional aos seus territórios, suas heranças culturais e sua autonomia no que diz respeito à relação com a terra são aniquilados pela lógica-racionalidade capitalista de consumo dos espaços. Nesta, a prática territorial é a tecnologia político-legal-estratégica instrumentalizada para regular a espacialidade dos homens e do capital.

Gallois também cita o exemplo do Povo Wajãpi, que tem a noção de “*ekowa* (lugar onde “eu” vivo meu modo de ser)” (GALLOIS, 2004, p. 6). No contato com as frentes de colonização, o povo desenvolveu a noção de *jane yvy*, “nossa terra”, que expressa uma “reivindicação de uma base territorial exclusiva” (IDEM). A intencionalidade se traduz: *jane yvy* é a resistência socioterritorial do *ekowa*. Como a autora mostra, a própria noção de “nós Wajãpi” nasce do contato com o não-indígena, já que antes não faria sentido a produção de uma base identitária e territorial única para a diversidade de grupos locais.

Outro trabalho que se propõe a seguir essa abordagem cuidadosa é o “Para Além do Território”, da geógrafa e indigenista brasileira Maíra Taquiguthi Ribeiro (2023), que serviu de forte inspiração para este trabalho em questão que vos escrevemos. Isso se dá porque foi com o acompanhamento da defesa da autora e posterior leitura do texto que vislumbramos a possibilidade de executar a pesquisa tendo como base o pensamento geográfico e as

categorias com que estamos acostumados, mas de forma a conhecer suas especificidades e limitações e reconhecer outras lógicas e racionalidades espaço-temporais que sinalizam a existência de uma ampla gama de pensamentos geográficos originários. Por isso, devemos à autora um reconhecimento de inspiração teórica e decolonial.

Em seu caso de estudo, Ribeiro trabalha com a categoria *Ró*, do povo A'uwẽ Xavante, investigando a disputa territorial nas Terras Indígenas da etnia, com foco para Terra Indígena Sangradouro/Volta Grande, onde a autora detalha os projetos de expansão do agronegócio dentro da TI. Em seu estudo, difere da postura de muitos geógrafos em campo, onde estes importam conceitos ocidentais da Geografia para a descrição das formas originárias de organização no espaço e relações de conflito com os não-indígenas. Ao invés disso, aproveitando sua posição de contato e articulação tanto com os homens quanto com as mulheres a'uwẽ através do trabalho indigenista, Ribeiro realiza uma profunda investigação das categorias espaciais próprias ao pensamento a'uwẽ, na qual encontra a categoria central *Ró*:

O que podemos captar destes diferentes depoimentos e perspectivas é que *Ró* assume uma concepção espacial muito ampla. É ao mesmo tempo o espaço como totalidade e o lugar como especificidade. Há, portanto, uma multiescalaridade presente em *Ró*, que é situado no lugar de vida ao mesmo tempo em que conecta o espaço do local ao bioma e ao universo. A partir desta complexidade e polissemia contida em *Ró*, assumimos que a categoria de espaço geográfico não é suficiente para o significado de *Ró*, que se configura como uma categoria espaço-temporal própria deste povo (RIBEIRO, 2023, p. 54).

Ribeiro explica como no entendimento a'uwẽ, o *Ró* apresenta uma transversalidade entre as noções do que nós entenderíamos enquanto as categorias espaço, lugar e natureza, e por isso não pode ser reduzido a nenhuma destas. O território como entendemos possui uma transversalidade parecida, visto que é produzido em múltiplas escalas e dimensões e existe em composicionalidade e completitude ao espaço geográfico. Mas essa observação é de demasiada insuficiência para aproximar as duas categorias. Uma questão abordada pela autora aos entrevistados foi a existência de limites ao *Ró*, que seriam um pré-requisito para a configuração de um espaço enquanto território:

Certamente, conseguimos estabelecer de modo até bastante preciso a área de domínio “tradicional” do povo A'uwẽ. Mas não havia uma diferenciação que o fragmentava do restante do espaço produzido e ele era tão amplo que, para os A'uwẽ, ele não tinha limites, ou o limite era onde a terra toca o céu. Em outras palavras, seria uma noção de território diferente dos debates envolvendo este conceito na Geografia, ou ainda, é possível considerar que simplesmente inexistia uma concepção nativa de território para os A'uwẽ. Optamos nesta pesquisa por referir à essa grande área de domínio e uso do povo A'uwẽ como seu território, até porque é assim que os próprios indígenas e as pesquisas a respeito se referem a ela, ainda

que assumamos ressalvas quanto à adequação desta categoria, tal qual entendida na Geografia (RIBEIRO, 2023, p. 62).

A contradição da categoria território, como a autora apresenta, é que ela simboliza tanto a aceitação à racionalidade colonizadora de organização do espaço e das relações com a terra, quanto a possibilidade de reconhecimento (por parte dos não-indígenas) de um espaço delimitado onde os indígenas possam continuar vivendo de acordo com seus costumes e tradições, e em consonância com a legislação territorial vigente.

A Terra Indígena, como explica Gallois (2004), é uma relação legal de propriedade, onde o Estado detém a posse mas o povo que ali habita detém o usufruto. A Terra Indígena é a formalização pelo Estado do reconhecimento de uma territorialidade indígena determinada. Já o território indígena, por sua vez, é criado tanto quando o Estado articula o princípio da soberania nacional à serviço da autonomia espacial de um povo, quanto quando o próprio povo se auto organiza para garantir a delimitação e proteção de seu espaço, através de práticas territoriais. O caso dos A'uwẽ, apresentado por Ribeiro, corrobora para essa afirmativa: “Neste sentido, se é um debate ainda em aberto caso exista ou não uma noção nativa de território, não resta dúvida de que hoje os A'uwẽ se apropriaram da noção não indígena de território e da importância da luta pelo território como forma de resistência” (RIBEIRO, 2023, p. 68).

[...] o território, estabelecido formalmente através da homologação da Terra Indígena, passa a ser a trincheira estratégica de resistências e conquistas. Dominar um território – ainda que reduzido, limitado e fragmentado – garante que o *Ró*, enquanto seu mundo, não seja completamente desmantelado e seja possível reproduzir a A'uwẽ *höimanadzé*. Portanto, o território, com todas as suas limitações e contradições, passa a ser uma ilha de autodeterminação (RIBEIRO, 2023, p. 127).

Não tardando a compreender a realidade e o campo de forças que sobre eles se impõem, os diversos povos indígenas adotam e adaptam as práticas territoriais dos colonizadores, somando-as às suas próprias estratégias. Entretanto o fazem para que dentro dos limites do território demarcado, possam viver de acordo com suas próprias lógicas espaciais originárias, sendo protegidos pela jurisdição territorial. Essa demarcação e proteção ocorre ora efetivamente pelas forças nacionais do Estado onde habitam, ora pelas próprias estratégias e esforços de autonomia, onde a jurisdição é posta por eles próprios. Levando em conta a especificidade no que diz respeito à forma e conteúdo desses territórios indígenas, propomos aqui a noção/conceito de **territórios híbridos**, justamente porque nascem dessa mistura, de articulação das estratégias territoriais modernas para proteger e salvaguardar

aqueles espaços e heranças ancestrais, dotados de saberes e práticas pré-coloniais e portanto pré-territoriais.

Os territórios híbridos são os espaços de resistência socioterritorial originária ante a hegemonização capitalista do sistema-mundo europeu. Grosfoguel (2016), em seu texto, debate a relação entre os quatro grandes genocídios que foram também a territorialização desse sistema. O autor usa portanto a abordagem proposta por Immanuel Wallerstein, a quem Almeida & Silva também fazem referência:

Para Wallerstein, a origem do sistema mundial moderno é encontrada no século XVI quando alguns países da Europa em busca de rotas mais curtas para o Oriente, foram vítimas de um erro náutico levando-os a invasão e colonização da América, originando a exploração dos países invadidos, enquanto enriquecia os colonizadores. Para o autor, isso produziu um sistema mundial articulado e interdependente composto de um centro, uma periferia e uma semiperiferia [...] (ALMEIDA & SILVA, 2015, p. 57).

Os autores mostram também que Aníbal Quijano, considerando a dimensão racial do processo de expropriação das riquezas de Abya Yala e acumulação de capital por parte das nações europeias, vem a reconfigurar a ideia de sistema-mundo de Wallerstein, pensando-o enquanto um “sistema-mundo moderno/colonial” (ALMEIDA & SILVA, 2015, p. 59). Este mantém-se em continuidade através do que os autores do pensamento decolonial chamam de Colonialidade do poder:

O conceito de Colonialidade do poder mostra a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelos invasores coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial e também possui uma capacidade explicativa que atualiza e contemporiza processos que supostamente teriam sido apagados, assimilados ou superados pela modernidade (ALMEIDA & SILVA, 2015, p. 38).

Como os autores demonstram, a colonialidade do poder se manifesta nas dimensões do saber, do ser, e da natureza. A colonialidade do saber é a imposição da filosofia cartesiana e do método científico, tidos pela sociedade ocidental como as únicas formas válidas ou “neutras” de se produzir conhecimento. A colonialidade do ser se manifesta nas relações de raça e gênero, onde os indivíduos são racializados e categorizados para a produção de trabalho, imperando nessa distinção as categorias do cientificismo biológico. Por mais que essa seja uma leitura *una* da realidade, é tida como universal. A colonialidade da natureza então, por sua vez, é perfeitamente exemplificada pelo território:

[...] a colonialidade começou com o nascimento de territórios em diferentes pontos da América. Isso nos permite lembrar que a disputa territorial se aplicou de modo distinto para cada um dos sujeitos, sendo os povos indígenas as vítimas originárias do território desde de sua aplicação prática até as inúmeras reflexões teóricas, categóricas, conceituais etc (SOBREIRO FILHO & COSTA, 2023, p. 78).

O território, nessa perspectiva, significa a sujeição da terra e sua fragmentação enquanto propriedade privada dos homens, sendo posta não enquanto um bem comum ou como “mãe natureza”, mas como um bem jurídico-econômico, uma mercadoria, a ser vigiada e controlada. Como uma resposta dialética ao território, pensada e posta em prática pelos sujeitos decoloniais em resistência, surge o que chamamos aqui de território híbrido, isto é, o espaço fruto da subversão da lógica-racionalidade espaço-temporal territorial pelos sujeitos originários para a proteção de suas comunidades, culturas, e lógicas-racionalidade espaço-temporais originárias. Como disserta Costa,

[...] queremos propor a reflexão, a partir deste contexto temporal na qual este trabalho se realiza, do território enquanto um conceito subvertido pelos povos indígenas. Pois, como muitos falaram sobre o território ter sido uma imposição do colonizador, compreende-se que na disputa por meio de políticas públicas, reivindicar o território e garanti-lo é sinônimo de segurança para os povos indígenas e muitas comunidades. E mesmo para indígenas em contexto urbano, o território sob a perspectiva teórica da geografia, também é reivindicado quando seus corpos, suas identidades, suas formas de fazer política e de viver nos centros urbanos carregando as cosmovisões de seus ancestrais, são contestados, discriminados, numa tentativa de reafirmar o apagamento cultural de limitar a existência indígena (COSTA, 2024, p. 111).

Como também é pontuado pela autora, a América Latina exerce um papel cada vez mais significativo na proposição dessas epistemologias decoloniais. Entretanto, a decolonialidade não é pensada e praticada apenas pelos sujeitos socioterritoriais latinos, mas pode ser encontrada nas lutas e resistências de diversos povos que foram invadidos pelo sistema-mundo europeu:

A luta contra a colonização ainda acontece e pode ser encontrada em diferentes partes do mundo. Na América Latina, os debates estão cada vez mais aprofundados, mas é preciso reconhecer sua existência e lugar de fala dos povos do continente Africano, da América do Norte, da Ásia e Oceania. O que todos possuem em comum são processos violentos de tomada dos territórios originários, dentre os quais diversos povos foram expropriados e lutam até o atual contexto por suas sobrevivências individuais e coletivas, enquanto povos (COSTA, 2024, p. 148).

Propomos aqui uma necessidade da criação de novas metodologias e abordagens em que se desenvolvam e priorizem modos de escuta e reconstrução de categorias tradicionais e originárias que diferem ou superam aquelas importadas pelo sistema-mundo moderno/colonial. Também, iniciamos as reflexões de uma propositiva de teoria híbrida que reconheça e possa trabalhar com a riqueza e complexidade dessas lógicas-racionalidades e categorizações originárias sem abrir mão do arcabouço categórico já canonizado na ciência geográfica.

Três questionamentos de difícil resposta se tornam centrais nesse exercício:

1. Quantas e quais categorias centradas em lógicas-racionalidades espaço-temporais originárias foram apagadas nos processos de violência e genocídio com a imposição do sistema-mundo moderno/colonial europeu e das categorias geográficas ocidentais na colonização de Abya Yala e das terras que viriam a ser o Brasil?
2. Quantas e quais categorias sobreviveram e sobrevivem à colonização e continuam existindo, dentro dos diversos territórios (i)materiais indígenas, em meio à opressão sistemática e racializada pela colonialidade do poder, e qual foi o papel das práticas territoriais nessa sobrevivência?
3. Para além das terras de Abya Yala, em quais outros cantos do mundo as invasões coloniais produziram processos similares de apagamento, e como as populações locais se utilizaram do território para proteger seus espaços, corpos e espíritos?

Esperamos que essas provocações sejam de usufruto e inspiração de outras pesquisas, assim como os autores e autoras citados foram para esta. Como Almeida e Silva lembram,

Torna-se um desafio para nós pesquisadores buscar compreender como os povos originários desse continente ao terem seus territórios e modos de vida invadidos, riquezas usurpadas, considerados em estágio inferior da história da humanidade sendo destituídos de sua condição epistêmica, continuam existindo até os dias atuais reivindicando direitos políticos, culturais e epistêmicos (ALMEIDA & SILVA, 2015, p. 61).

Para a Geografia, como aprendemos ao longo do percurso da pesquisa, essa vontade se estende ao desafio de se apropriar muito bem das teorias dos colonizadores (como o território, a região, o império...) para compreender suas limitações. Assim, ao invés de assumi-los enquanto pressupostos e partir para os trabalhos de campo já em busca deles, saberemos quando nos despir de visões de mundo e racionalidades impostas, para vislumbrar e aprender sobre racionalidades e categorias outras, suprimidas pelo tempo, pela violência, e principalmente pela combinação entre essas variáveis. Dessa forma, ao invés de reproduzir teorias ocidentais e sabedorias não localizadas, estaremos prontos para criar teorias híbridas e produzir sabedorias geográficas.

3 ZAWYXY PEKWER: A RESISTÊNCIA DA FLORESTA

*“Eles disseram que você tinha que estar dentro da floresta,
mas a floresta tá dentro de você,
porque somos filhos da Terra.”
(Novos Rios - Kaê Guajajara)*

3.1 Brasília e a Terra Indígena do Bananal

Realizar estudos que tratam da presença indígena em algum lugar específico da Terra quase sempre envolve um esforço de contextualização histórica que nos deixa com uma ciência/sensação de incompletude. Isso se dá porque sempre há pouca ou nenhuma informação disponível acerca dos períodos anteriores àqueles em que a historiografia foi praticada, estes quase sempre, à favor das fontes oficiais de produção da história. Sobre a presença indígena em Brasília e no Distrito Federal antes da vinda dos colonizadores para cá e a criação dessas instâncias enquanto localidades geográficas, encontramos um ou outro estudo que trouxeram informações precisas e valiosas.

O autor Paulo Bertran (1995), em sua obra “História da Terra e do Homem no Planalto Central: Eco-história do Distrito Federal”, traz considerações em seus estudos que afirmam a ideia da região ter servido como um *hub* de encontro de diversas etnias indígenas para o plantio e a caça:

Pelos relatos históricos, a região do Distrito Federal configura-se como território de caça e pequena agricultura de antigos grupos Macro-Jê. E ponto de contato de suas sub-etnias: os Caiapó, senhores do vale do Corumbá, ao Sul; e os Acroá ou Acwa, ao Norte, a que julgamos pertencerem à extinta nação dos Crixá e Acroá, assim como os atuais Xavante, Xerente e Xacriabá. Os índios Goiás, parece, foram grande nação, ocupando Minas e Goiás no século XVII... (BERTRAN, 1995, p. 26).

Foi então posteriormente, com os processos e espoliações coloniais, que vieram para o Centro Oeste indígenas de diversas partes do país, buscando distância e refúgio dos invasores. E então, mais recentemente, com e após a construção da capital, vieram para pressionar os órgãos oficiais e aldear os espaços onde as decisões políticas que ditam seus futuros são tomadas. Nesse contexto, Brasília serviu e serve, desde a construção da cidade, como um espaço de convergência²⁴ dos movimentos socioterritoriais indígenas nacionais.

²⁴ Embora a terminologia seja parcialmente auto-explicativa nesse caso, o “espaço de convergência” pode ser melhor apreendido enquanto conceito com a leitura da obra de Routledge (2003). Trata-se de um espaço onde

Na década de 50, quando a cidade estava sendo erguida, indígenas da etnia Fulni-ô Tapuya que trabalhavam nos pólos de construção se deslocaram à procura de um ambiente natural onde pudessem praticar seus ritos. Encontrando um local onde descobriram vestígios de passagem de outros indígenas no passado, se assentaram e passaram a chamá-lo de Reserva Indígena do Bananal, ou Terra Indígena do Bananal²⁵, em referência ao córrego que por ali passa.

Marcelo Gonçalves Oliveira e Silva (2006) apresentou em sua pesquisa que foram encontradas e desaterradas peças de cerâmica que caracterizam a Terra Indígena do Bananal como um sítio arqueológico, e que sua existência “aponta para a possibilidade da existência de outros sítios na região, o que, com a construção de um setor urbano, poderá violar e destruir outros sítios sem os devidos estudos sobre os materiais encontrados” (SILVA, 2006, p. 27). Segundo o autor, “[...] acreditam, os moradores da Reserva Indígena Bananal, que estão protegendo a memória e os espíritos de seus ancestrais que moravam neste local” (SILVA, 2006, p. 50). Os resultados de sua monografia apontam a diferença entre os moradores da reserva e a sociedade envolvente no que diz respeito à percepção e atribuição de valor ao espaço pelos dois grupos. Enquanto o primeiro atribui ao espaço da reserva valores religiosos, sociais e culturais, o segundo o interpreta e determina por um valor de mercado.

Posteriormente ao estabelecimento dos Fulni-ô Tapuya, juntaram-se a eles indígenas dos povos Tuxá e Kariri Xocó, com quem estabeleceram duradouros vínculos matrimoniais (BRAYNER, 2013; OLIVEIRA ET AL, 2011; SILVA, 2006). Em 2008, foi assinado o decreto de criação da Área de Relevante Interesse Ecológico Cruls²⁶, cuja área equivalia à ocupada pelos indígenas. Formalizava-se o reconhecimento da importância ecológica da área para o resto do Plano Piloto e do Lago Paranoá, mas não havia ainda o reconhecimento dos indígenas que ali viviam. A construção do Setor Noroeste, o novo bairro “ecológico” destinado às altas classes de Brasília, que teve início em meados de 2010, se deu apesar da ciência dos órgãos oficiais e construtoras da presença indígena na área.

incidem diversas escalas e organizações/movimentos sociais com pautas em comum, devido a facilidade de acesso e/ou importância para a tomada de decisões.

²⁵ Entendemos a Terra Indígena do Bananal tanto enquanto uma localidade geográfica quanto como um território indígena (i)material, que vem sendo sobreposto pelo Setor Noroeste.

²⁶ Decreto 29651 de 28/10/2008. O nome Cruls é em referência aos colonizadores da missão Cruls, que exploraram a região do que viria a ser Brasília e demarcaram ali o Quadrilátero Cruls.

Os motivos dessa vinda, na década de 50, dos Fulni-ô Tapuya para a nova capital é melhor explicada por Pedro Thomé Quintão Queiroz (2021). Este aborda, sob a ótica do conceito patrimônio-territorial, a ancestralidade identificada pelos indígenas Fulni-ô no território, que viera a ser a TI Bananal. O autor discorre sobre os males do projeto colonial no estado de Pernambuco, sobre como se deu o crescimento do centro urbano de Águas Lindas, impulsionado pelo arrendamento das terras dos indígenas Fulni-ô, e como “vários processos de reordenamentos territoriais e realocações passaram a interferir na organização social estipulada pelos povos indígenas” (QUEIROZ, 2021, p. 58). Essas transformações e privações quanto ao espaço sagrado e às práticas ancestrais dos Fulni-ô, somadas à identificação de artefatos e locais de passagem e de rito nos arredores do córrego Bananal, vieram a fomentar a migração dos indígenas para a área onde seria erguido o Santuário dos Pajés.

Um laudo antropológico, elaborado em 2011 a pedido da Funai, reconheceria institucionalmente o Santuário dos Pajés²⁷ como uma terra de ocupação tradicional indígena. O estudo foi realizado por dois antropólogos da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e uma bióloga. Apesar do crédito atribuído aos pesquisadores e da legitimidade dos resultados, o laudo foi descartado pela Funai.

O documento apresentou o histórico da ocupação desde a chegada dos indígenas Fulni-ô e sua ocupação na região do Bananal para praticar suas rezas e rituais em conjunto à natureza, em um ambiente espiritualmente rico, em contrapartida aos pólos de construção civil da capital onde realizavam seus serviços. Além disso, relata sobre o manejo de vegetação e detalha as espécies florísticas cultivadas pelos indígenas no território, incluindo espécies nativas do cerrado e exóticas, advindas da caatinga. Essas espécies cultivadas eram utilizadas para pintura corporal, artesanato, medicina e rituais (OLIVEIRA ET AL, 2011, p. 35).

Passadas então cinco décadas do início da ocupação indígena mais recente da eco-história brasiliense no local, o espaço, antes distante dos pólos de construção e de qualquer presença do homem branco, se tornou por estes conhecido, registrado, e cobiçado. Os indígenas que ajudaram a construir Brasília se viram ameaçados de ser por ela

²⁷ O Santuário dos Pajés é a comunidade original da Terra Indígena do Bananal, estando localizada no seu antigo centro. Hoje, com a redução do território pelo avanço do Setor Noroeste, o Santuário se encontra no limite da TI, e nele reside apenas uma família, a esposa e os descendentes do finado pajé Santxiê Tapuya.

soterrados. Foi então necessário para estes grupos indígenas proteger aquele espaço onde pariram e criaram seus filhos, plantaram seus frutos e ervas medicinais, rezaram para suas divindades, e enterram seus mortos. O espaço sagrado então se torna também catalisador de um movimento socioterritorial. Foi nesse mesmo período, em meados de 2010, que os indígenas Guajajara chegaram à ARIE Cruls e formaram a Aldeia Teko Haw. A territorialização Guajajara e a territorialização modernista representada pelo Setor Noroeste se deram de forma concomitante, e representam duas lógicas-racionalidades espaço-temporais distintas, como veremos.

O documentário “Sagrada Terra Especulada” aborda o processo de tentativa de compra das terras da Reserva Bananal, da negação da venda por parte dos indígenas Fulni-ô, cuja presença era há muito conhecida e que tinham/tem aquele espaço como sagrado, e da construção do novo setor se iniciando apesar desses fatos. Informa também sobre os esquemas de corrupção do caso conhecido como “Caixa de Pandora”, que envolveu “o pagamento de propina a parlamentares pela aprovação das alterações do Plano Diretor de Ordenamento Territorial (PDOT) em 2009” (QUEIROZ, 2021, p. 114)²⁸. A construção do Setor Noroeste esteve desde o início ligada e amparada às alianças políticas entre o ex-governador Arruda e a máfia do mercado imobiliário e seus representantes, entre estes o então vice-governador Paulo Otávio, que é também dono da construtora que carrega seu mesmo nome:

[...] a construção do bairro, que posteriormente foi se mostrando bem diferente das propagandas veiculadas que afirmavam ser o bairro uma “ecovila”, um “bairro verde”. Some-se a isso as irregularidades que a mídia local constantemente apontou – depósito de entulhos em locais irregulares, açoreamento dos córregos –, além da especulação imobiliária em toda a cidade pelos preços exorbitantes que são vendidos os imóveis. Os políticos que votaram o PDOT, assim como o então governador José Roberto Arruda e o vice-governador Paulo Octávio, foram protagonistas das denúncias no episódio conhecido como “Caixa de Pandora”, todos eles os maiores interessados na construção do Setor Noroeste (BRAYNER, 2013, p. 121).

Na construção da cidade de Brasília, no reconhecimento da presença dos índios hoje em Brasília vemos elementos comuns. Vemos a necessidade de apagamento da parte de uma história para celebrarmos apenas a outra parte. Vemos uma mídia que exerceu um importante papel na estigmatização e criminalização dos índios que moram no Santuário dos Pajés, mas que em momento algum conectou os escândalos da operação Caixa de Pandora à construção do bairro Setor Noroeste e mesmo as contínuas irregularidades que foram encontradas antes e durante sua construção. Mídia que tenta minimizar os problemas, mostrar como a permanência ou não dos índios se resolveria apenas com um acordo financeiro e dá como certa a construção do bairro. Vemos uma Funai inerte, que não toma iniciativa para proteger os índios e sua demanda, nem ao menos na garantia da sua integridade física, mas que fica em uma

²⁸ Nessas alterações do PDOT, como mostra o autor, a ARIE Cruls foi reduzida para possibilitar a construção do novo bairro.

posição cômoda onde não afirma nem nega a presença dos índios, deixando-os alvos de toda sorte de ação policial (BRAYNER, 2013, p. 122-123).

A história do movimento do Santuário dos Pajés, lembrado sempre no mote “Santuário não se move!”, bem como os elementos e sujeitos constituintes desse processo de resistência, podem ser melhor compreendidos com as contribuições de Thais Nogueira Brayner (2013). Aqui entendemos o Território Sagrado do Santuário dos Pajés enquanto um território híbrido formado a partir da conflitualidade e ameaça posta pela criação do Setor Noroeste. O pontapé inicial da territorialização indígena foi para nós a proposição, por parte da comunidade, de uma área de 50 hectares onde a jurisdição territorial consideraria como terra indígena. Como dito por Queiroz (2021), trata-se de

Uma estratégia de resistência representativa dos povos indígenas e que se fez presente no território do Santuário dos Pajés, cujos habitantes, liderados pelo Pajé Santxiê e que “sabiam as regras do jogo do Branco”, propuseram, amparados na ancestralidade, sua demarcação (QUEIROZ, 2021, p. 115).

A instrumentalização do território por parte dos indígenas do Santuário dos Pajés vem não de uma intencionalidade de posse da terra enquanto uma propriedade particular ou de império e soberania ante os outros povos que ali habitam, mas de uma intenção de proteção e salvaguarda das suas matas sagradas e moradias ante o atropelo pelo concreto e maquinário das construções dos prédios que sobre eles avançam. Essa composição híbrida entre prática-tecnologia territorial e intencionalidade-conteúdo ancestral se provou uma forma efetiva de resistência.

Com a construção do Setor Noroeste, entretanto, não somente essas ações de resistência, mas também diversos conflitos emergiram que degradaram a estabilidade física e psicológica da comunidade²⁹. No ano de 2011 os indígenas Kariri-Xocó e Tuxá assinaram um acordo com a Terracap (Agência de Desenvolvimento do Distrito Federal) onde ficava estabelecido sua “(...) realocação para outra área de aproximadamente 14 hectares, ainda no Noroeste, em troca de benefícios como a construção de casas e habitações, acesso a infraestruturas básicas e recompensação financeira” (QUEIROZ, 2021, p. 117). Hoje, vivem em suas respectivas reservas³⁰ e não se envolvem muito com o movimento das outras etnias que ainda buscam reconhecimento latifundiário, como os Guajajara e parte dos Fulni-ô, mas

²⁹ Ver os artigos noticiados por Renato Santana (2011), através do portal do Conselho Indigenista Missionário.

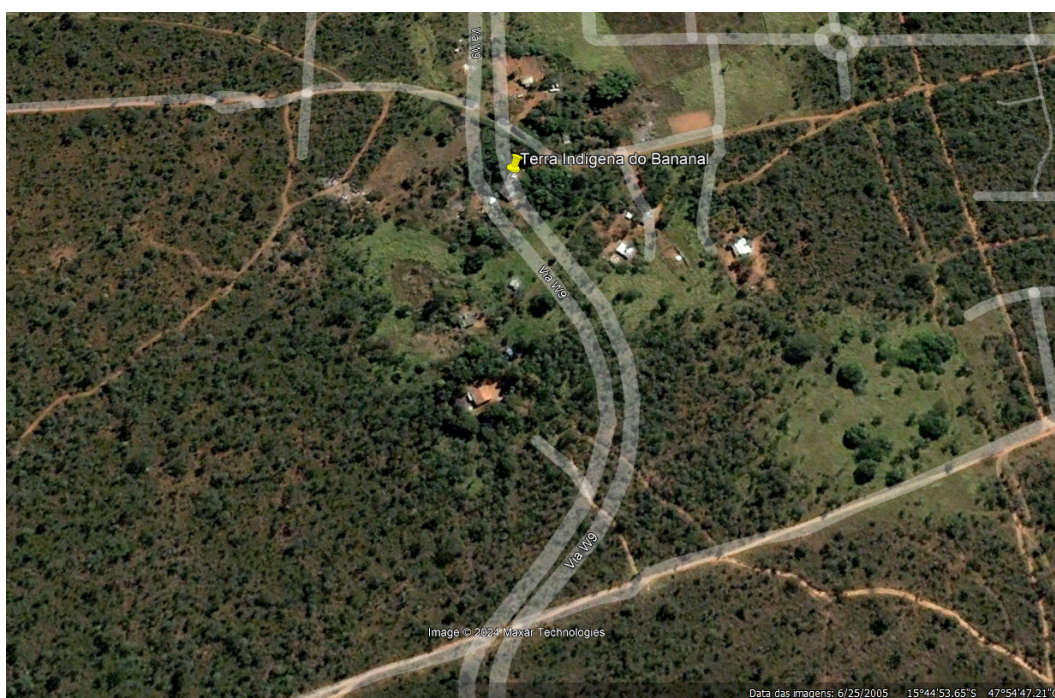
³⁰ Conforme nos foi afirmado pelas lideranças em visita ao território Kariri-Xocó, eles preferem o termo “Reserva Indígena” à “aldeia”.

promovem encontros e eventos culturais que emanam e fortalecem a territorialidade imaterial da TI Bananal.

O acordo e a realocação das moradias dos Kariri-Xocó e dos Tuxá possibilitou a construção da via W9, que possibilita uma maior circulação automotiva dentro do Setor Noroeste, bem como a inauguração de serviços e comércios em suas proximidades, auxiliados por uma robusta infraestrutura urbana modernista.

A figura 1 mostra uma imagem aérea da TI Bananal no ano de 2005, com linhas cinzas que representam a infraestrutura viária do Noroeste que foram posteriormente construídas. No centro, a via W9 veio a fatiar no meio o núcleo da comunidade do Santuário dos Pajés.

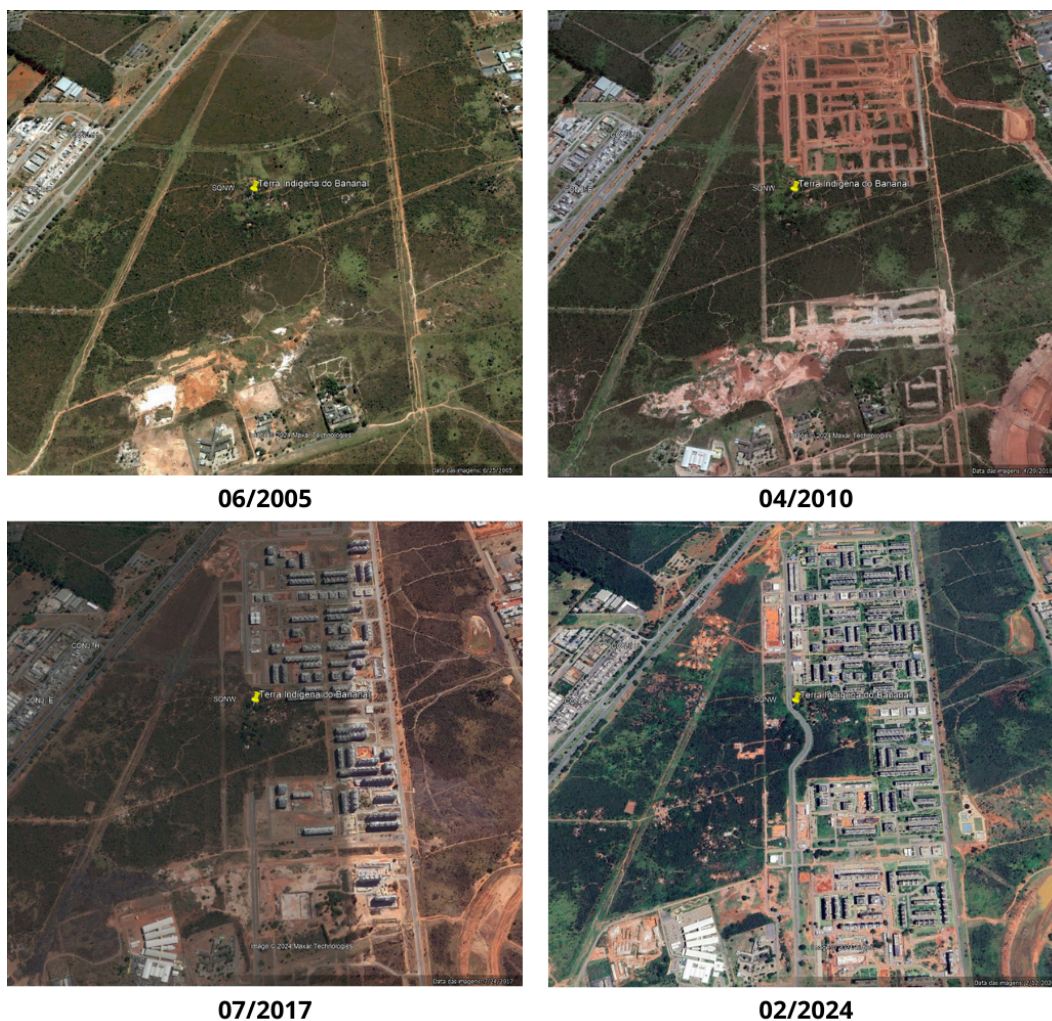
Figura 1 - Terra Indígena do Bananal em 2005



Fonte: Google Earth, Imagens históricas. Captura de tela feita em 13/08/2024.

Na figura 2, as imagens mostram o avanço da construção do novo setor, na área que os indígenas e seus apoiadores chamam de Terra Indígena do Bananal. A construção do Setor Noroeste se deu em meados de 2010, e atualmente, em 2024, o setor continua em expansão.

Figura 2 - Avanço da construção do Setor Noroeste sobre a TI do Bananal



Fonte: Google Earth, Imagens históricas. Capturas de tela feitas em 08/13/2024. Elaboração própria.

Entendemos que com a construção de um novo setor urbano sobre uma área historicamente indígena, a disputa posta não se dá só apenas no âmbito das questões territoriais e fundiárias de loteamentos, mas é também ensejada pela desigualdade inerente à expansão da malha urbana e os avanços de um meio técnico-científico-informacional (SANTOS, 2000), que se torna plenamente acessível a um grupo ou classe social, excluindo de seu usufruto os grupos e classes desfavorecidos. Apesar da disposição dos mais inovadores serviços e tecnologias dispostos aos moradores do Noroeste, como sistemas de captação de água da chuva e irrigação, lixeiras com instalações subterrâneas e eletropostos para carros elétricos, os adultos e crianças da TI Bananal seguem sem energia, saneamento básico, e outras instalações fundamentais ao bem-estar, como para-raios para períodos de tempestade.

No ano de 2018, como indica Queiroz (2021, p. 119), foi assinado um acordo entre a família do então finado Santxiê Tapuya e os órgãos competentes (“IBAMA, FUNAI, Terracap, MPF (Ministério Público Federal) e IBRAM (Instituto Brasília Ambiental)”) que demarcou uma área de 32,4 hectares nomeada de “Terra Indígena Santuário Sagrado dos Pajés – Pajé Santxiê Tapuya”. O acordo, entretanto, assim como aquele assinado pelos Kariri-Xocó, fragmentou ainda mais a união e coesão territorial da Terra Indígena do Bananal, a medida que excluiu da negociação todos os indígenas Guajajara e parte dos indígenas Fulni-ô, que ainda fazem frente ao Setor Noroeste no espaço onde seria construída a quadra 308.

Essa espacialidade fragmentada configura o que é chamado ainda hoje de Terra (ou Reserva) Indígena do Bananal, e os vizinhos Kariri-Xocó e Tuxá, em suas novas reservas. Mais recentemente, em meados de 2019/2020, vieram para a TI Bananal indígenas da etnia Tukano e Boe Bororo. Os Tukano, que se autodenominam Povo *Yepá Mahsã*, se fixaram na extremidade sul da Arie Cruis/Terra Indígena do Bananal, onde estabeleceram relações de vizinhança respeitosa com os Guajajara, e ergueram sua casa de rezas, a casa *Bahsakewii*. Nesta realizam mensalmente rituais de consagração da medicina tradicional ayahuasca, cerimônias estas que são abertas para outros indígenas e não-indígenas interessados. Os Boe Bororo são a etnia mais recente a se estabilizar na região, tendo sido recebidos pela parte dos Fulni-ô que faz frente direta ao Setor Noroeste, e não integram o Santuário dos Pajés.

Um estudo recente foi feito acerca da presença do Povo Tukano / *Yepá Mahsã* em Brasília. Neste, Costa & Queiroz propõem o patrimônio-territorial enquanto um “fato-conceito” acionado pelos indígenas, onde “o idioma originário, o grafismo e as medicinas ancestrais, assim como sua *Bahsakewii*, emergem como signos de re-existência e expressão política do sujeito situado” (COSTA & QUEIROZ, 2024, p. 109). Apesar de assumirmos uma pequena ressalva quanto à consideração de *conceitos* como *fatos*, temendo assim a proposição de um saber não localizado e de pretensão universal, estabelecemos uma concordância com os autores à medida que entendemos o território enquanto uma lógica espacial que se torna fato com as conquistas da civilização ocidental sobre as outras civilizações a quem colonizaram. Os patrimônio-territoriais, como apresentado, são acionados como uma forma de resistência das populações subalternizadas pela colonialidade. No caso dos povos indígenas, entendemos o patrimônio-territorial enquanto as diversas manifestações e territorialidades de

um território híbrido. Entendemos que essas territorialidades, antes da colonização, eram espacialidades originárias.

Todas as informações aqui citadas e referenciadas pelos outros autores nos foram confirmadas ao longo dos trabalhos de campo no censo demográfico, em nossa pesquisa individual, e nos momentos casuais de visita às aldeias e conversa com as lideranças.

Diferente das outras etnias que habitam/habitaram a TI Bananal, a história da presença Guajajara e da Aldeia Teko Haw carece (assim como os Boe Bororo) ainda de uma abordagem própria e contextualização *in loco*, como essa pesquisa se propõe a fazer. Como dito, a vinda dos Guajajara para Brasília ocorreu em meados de 2010 com a mobilização do Acampamento Indígena Revolucionário (AIR), que ocupou a esplanada. Quando foram de lá removidos, os Guajajara se deslocaram para a Terra Indígena do Bananal e criaram sua nova aldeia, com um esforço de posicionamento estratégico na cidade onde as decisões políticas que inferem diretamente em seus territórios (e vidas cotidianas) são tomadas.

Desde então, lutam pelo reconhecimento e demarcação da Aldeia Teko Haw, bem como pelos diversos outros direitos constitucionais que possuem e que são negligenciados pelo Estado, como o atendimento diferenciado em saúde, o saneamento básico, e a educação de suas crianças e adolescentes. Nesse caso, por estarem a poucos quilômetros do Palácio do Planalto, do Senado Federal, da Funai, do Ministério dos Povos Indígenas, e dos outros órgãos a quem compete a garantia dos direitos indígenas, evidencia-se a negligência dessas instituições e impunidade por sua inação e morosidade. Configura-se uma situação *sui generis*, que é única entre a realidade indígena brasileira dada a proximidade com as instituições do Estado, mas que ao mesmo tempo reflete a realidade nacional de descaso com os povos originários.

Não bastasse a inação do Estado que contribui para o estado de vulnerabilidade social com que vivem os povos tradicionais, parcelas deste tem se mostrado efetivamente anti-indígena, promovendo encaminhamentos judiciais contra aldeia e contra seus moradores, bem como intimidações e ameaças ilegais de despejo não só contra a Teko Haw mas contra os outros aldeamentos indígenas no DF que ainda lutam por regularização. Nestas instâncias, os promotores das ações instrumentalizam a Polícia Militar com o fim de desterritorialização dos indígenas, à medida que seus batalhões, veículos e armamentos aterrorizam (praticam o

terrorismo) esses grupos. Na figura 3, lê-se a frase “remoção sem decisão judicial é fascismo”.

Figura 3 - Placa na entrada da Aldeia Teko Haw



Fonte: autoria própria. Tirada em 09/11/2023.

O próprio movimento indígena e as pesquisas realizadas até então ignoraram o ponto de vista e vivência dos Guajajara de Brasília. Enquanto os Fulni-ô Tapuya são referenciados como culturalmente e religiosamente integrados à natureza, sendo vistos como seus protetores (o que é verdade), os Guajajara, chegados mais recentemente à TI Bananal, são tidos como baderneiros, interesseiros e depredadores da natureza. Mas será que isso pode ser afirmado sem um estudo que busque de fato ouvir seu lado? Propomos aqui uma pesquisa sobre a própria lógica-racionalidade espaço-temporal originária Guajajara, como um olhar outro sobre as relações que estes estabelecem com a natureza, os seres, e o espaço que os cercam.

3.2 *Teko haw* e a espacialidade Guajajara

No período em que nos deparamos com a tarefa de delimitar um objeto de pesquisa para a monografia, já em contato com a Aldeia Teko Haw, uma questão central se tornou a brecha e a justificativa para a abordagem epistemológica que seria definida: Por que aprendemos ao longo de todo o curso de Geografia, em diversas disciplinas, as conceituações de categorias espaciais apropriadas desde a tradução de autores europeus, principalmente franceses e alemães, e em momento algum fomos apresentados à possibilidade de um conceito ou categoria originários de alguma língua indígena? A Geografia se preocupou com isso? Ou será que a territorialização, a lógica de fragmentação e controle do espaço pelo ocidente, se deu também nos campos imateriais do saber e sufocou as geografias que eram sonhadas e praticadas antes da colonização?

Os povos andinos, em toda sua espacialização pelos terrenos mais altos do continente, não tinham nada a nos ensinar? E os povos da América Central, que ergueram em meio a um grande lago a magnífica cidade de *Tenochtitlán*, chamada pelos colonizadores de “Veneza do Novo Mundo”, não se espacializaram seguindo nenhuma lógica-racionalidade espaço-temporal geográfica? Por mais que uma saída de campo para um assentamento Inca ou Maia desse período não seja mais possível, existem ainda comunidades formadas por povos originários de Abya Yala que carregam ancestralidades tamanhas, e poderíamos muito bem começar pela Aldeia Teko Haw, que nos recebeu e recebe tão bem.

Recentemente, não só dentro da disciplina, alguns estudos trouxeram, também de maneira central, esse tema do reconhecimento de categorias originárias dos povos indígenas. Um deles, que nos serviu de inspiração e referência, é o artigo de Cláudia de Andrade Spitz e José Wilhame Pinto Araújo (2020), que é o nome civil dado a José Guajajara, também conhecido como Cacique Urutau. Urutau é o atual cacique e um dos fundadores da Aldeia Marakanã, aldeia multiétnica urbana da cidade do Rio de Janeiro. O artigo está inserido no livro "Linguística Cognitiva Aplicada", organizado por Tânia Gastão Saliés.

Os autores tratam no estudo do conceito *inàma wà*, que seria uma tradução de ‘família’ no *ze’egete*. Reconhecendo a categorização como forma que “etiquetamos o mundo”, eles utilizam do conceito de Modelos Cognitivos Idealizados (MCIs), de Lakoff. Conforme explicam, os MCIs são estruturas construídas socialmente desde a interpretação e agrupamento de conceitos que se armazenam e facilitam a comunicação. Os autores instrumentalizam esse

referencial teórico para compreender as diferenças entre as noções de família para os Guajajara e para o homem branco. Ao investigar quais MCIs são mais acionados na descrição de cada categoria, distingue-se quais são os seus conceitos centrais, que chamam de membros prototípicos:

[...] os membros prototípicos provavelmente serão os primeiros mencionados quando solicitado aos falantes de uma língua, membros de um grupo sociocultural, que listem todos os membros de uma dada categoria. Esse membro prototípico também é o mais frequente, o mais comum na fala cotidiana (ARAÚJO & SPITZ, 2020, p. 46).

O estudo demonstra que enquanto o homem branco tem o vínculo sanguíneo como membro prototípico central da categoria família, o Povo Guajajara tem como central para o conceito de família a fala na língua originária:

Para eles, no centro prototípico da categoria FAMÍLIA encontra-se falar o *ze'egete/* falar a língua/compreender a língua. Em segundo lugar, aparece a família nuclear. Em terceiro, os genros que fortalecem a família por meio dos laços de trabalho e, em quarto, o casamento com alguém que fale a língua e que venha a ter filhos.

A língua aparece no cerne das questões identitárias e na construção da categoria FAMÍLIA para os Tenetehara-Guajajara, acionando a metáfora LÍNGUA É IDENTIDADE." A manutenção da língua representa, assim, a manutenção do sentimento de pertencimento tanto para a população que vive nas aldeias quanto para os indígenas em contexto urbano (ARAÚJO & SPITZ, 2020, p. 48).

A investigação dos conceitos que se agrupam e formam modelos cognitivos se mostra um método mais eficiente para o estudo de categorias originárias e estrangeiras, do que as tentativas de tradução por suposição que forçam a convergência de significados divergentes. O exemplo desse estudo reforça a hipótese de que território e *teko haw* tem significados bem distintos, e se hoje um toma a feição do outro, é porque foi transformado. Assim o é para possivelmente todas as categorias indígenas empregadas pelos povos que seguem vivos e lutando por território.

Como abordamos anteriormente, em *Para Além do Território*, Ribeiro (2023) demonstra como o conceito *Ró* do povo A'uwẽ Xavante se dá como uma categoria original, não podendo ser confundida com território, aldeia ou natureza. Para a autora, o conceito de natureza não pode ser empregado porque sinaliza uma dicotomia com o homem, que não está presente na racionalidade A'uwẽ:

[...] natureza é um conceito construído pelo pensamento ocidental carregado pelo peso da dicotomização e hierarquização próprio desse pensamento. Ou seja, ao falar de natureza, já consideramos uma oposição desta com os seres humanos e ainda com a cultura, concepção esta que não está necessariamente presente em outras sociedades (RIBEIRO, 2023, p. 53).

Com a experiência transmitida por esses exemplos questionamos e investigamos até que ponto podemos aplicar o conceito de território quando nos referimos ao conjunto de práticas que constituem a espacialização de um grupo, no caso, o povo Guajajara e suas aldeias *teko haw*, a partir de uma sistematização das informações transmitidas pela oralidade dos Guajajara de Brasília. Entendemos que a oralidade Guajajara é a principal forma com que eles transmitem sua história, suas vivências, sabedorias e lições, para as próximas gerações e para alguns ouvintes com quem sentem de compartilhá-las.

Como demonstrado por Araújo e Spitz, o *ze'egete* tem um papel central na coesão identitária e constituição da família Guajajara. Para além de uma questão de identidade, entendemos que é também uma questão de episteme. As categorias originárias que os Guajajara operacionalizam para interpretar o espaço e habitá-lo, são produções intelectuais, teorias e metodologias, além de geografias, onde toda a construção teórica e prática foi feita em *ze'egete*, pensando e falando na língua originária. Qualquer tradução de uma categoria originária de Abya Yala em outra categoria de outro lugar/povo seria uma traição aos sentidos originais de cada uma. Para cada sociedade e indivíduo, suas respectivas categorias refletem suas lógicas-racionalidades espaço-temporais e acionam diferentes MCIs. A figura 4 retrata uma placa com escrita em *ze'egete* que mostra a importância da preservação da língua para os Guajajara.

Figura 4 - Placa com escrita em ze'egete



Fonte: autoria própria. Tirada em 07/01/2023

As entrevistas semiestruturadas deste trabalho foram feitas com duas lideranças da Aldeia Teko Haw DF, e nelas buscamos relatos de como eles compreendiam o espaço e a terra, e como foram as transformações nela e em suas práticas com o contato com o homem branco. Quando indagadas sobre as palavras em *ze'egete* que lhes vem à mente para se referir ao conceito, elas apresentam os “membros prototípicos” centrais do *teko haw*, a terra (*ywy*), as pessoas (*teko*), e a qualidade de ser bom, de estar bom (*katu, haw*):

LG: Quais são as primeiras palavras em *ze'egete*, que vem à sua mente com *teko haw*?

AG: *Teko* né, *zane kury* né. *Teko* e nós né, *zane*. E *haw, katu haw*, tá bom. Grupo, pessoas boas, do bem... *ywy*, terra né. Terra do *teko katu*, do *teko* gente boa. *teko haw* é galera do bem.

FG: *Teko haw katu* é que... moradia é bom né. *Teko haw* aqui tá bom... Pra nós tá bom porque a gente tá vivendo aqui...

AG: Tá com saúde, aqui a gente planta que a terra é boa...

FG: *ywy katu*...

AG: Então é isso, o *teko haw* é onde nós moramos, é a galera que mora aqui, e que trabalha na terra né, então *tehara ywy zane kury*, ou seja, *zane* é nós, nosso, *tehara* é indígena, é o Guajajara, *tenetehara* né que a gente fala... a gente reduz *tehara*...

O conceito *teko haw* é apresentado como um espaço bom, coletivo, onde a terra é boa, as pessoas são boas, e lá elas podem plantar e fazer morada. Foi explicado como a junção de 'te' de *tehar*, ou *tenetehar*, de 'ko' que indica o plural, um coletivo, e 'haw', como um indicativo de qualidade boa do presente. Para investigar a aproximação com a categoria território, foram feitas uma série de indagações que evidenciariam, se presente, uma intencionalidade territorial de apropriação do espaço:

LG: Antes do *karaiw* (não-indígenas), o *teko haw* tinha limites ou fronteiras? o que ficava dentro e fora do *teko haw*?

AG: É, não tem limite, não tinha essa concepção, se você dava destinação pra terra indígena, não tem problema, cada um só respeitava o espaçozinho aí da sua roça porque você que fez... não pode entrar na roça e roubar do outro (risos).

FG: Antes do *karaiw* que ele tá perguntando, antes quando o Cabral invadiu né, ele não descobriu. Porque na época não tinha fronteira, não tinha delimitação, a gente ficava era livre aqui...

AG: Era livre, só tinha que respeitar a roça do outro, não tinha limite. Aqui por exemplo nós temos cinco etnias, aí... o limite, não pode, não tem nem cerca aqui, agora que tão fazendo cerca por aí, mas não tinha cerca também, por que você respeitava o espaço do outro, na medida que tava trabalhando, tava andando por aí e tal...

LG: Não era necessário então estabelecer um controle, uma delimitação da terra?

AG: Não, isso aí surgiu depois que o Estado chegou, aí o Estado é que... era o contrário né. Ao invés da gente limitar, delimitar pro branco, o branco é passou a delimitar pra nós... tinha que ser o contrário né, nós é que devíamos dar um pedacinho de terra pra eles plantar né...

O *teko haw*, como um espaço de vida sem limites, sem fronteiras, demonstra como se dá a racionalidade e a filosofia por trás da espacialização Guajajara. *Teko haw* é entendido e vivido a partir do coletivo, da ação conjunta do grupo sobre um espaço bom para acolhê-lo. A terra, *ywy*, é vista como provedora e dona de si mesma, e os *tenetehar* emprestam dela as condições para existir, prestando em retorno, um serviço de proteção da terra contra o fogo, o desgaste e o mal uso. Ao serem acolhidos pelo espaço e nele estabelecer morada, reproduzem a espacialidade do *teko*:

LG: Então *teko haw* é um conjunto de pessoas boas que habitam *ywy*, mas o *teko haw* está associado também ao espaço? Existe um *teko haw* sem estar em um lugar específico?

AG: Não, *teko haw* subentende que naquela área ali é um *teko*... a gente chama a aldeia de *teko* também, ou seja, pessoas, aquele local de pessoas, *teko haw marakanã*, *teko haw df*, *teko*

haw bacurizinho, *teko haw* xinguano... onde tiver pessoas assentadas, você tem um *teko*, *teko haw*, terra boa, comunidade boa.

Aproxima-se da categoria grega *polis* em alguns aspectos, considerando que Elden defende que “nós devemos entender a *polis* simultaneamente como lugar e comunidade” (ELDEN, 2013, p. 11). A racionalidade por trás da *polis* grega, de forma semelhante, foi também eventualmente sobreposta e pressionada pela lógica romana da *provinciam* e do *territorium*. É possível estabelecer uma comparação com a substituição e silenciamento da epistemologia originária do *teko* pela epistemologia colonial do território. Entretanto, qualquer tentativa de equiparação seria uma tarefa infrutífera visto a distância espaço-temporal entre as duas civilizações. A cultura *tenetehar* segue viva hoje, e os diversos *teko* pelo Brasil evidenciam a resistência de uma forma de espacialização não hierárquica, e harmônica com as outras formas de vida do espaço. Já o território simboliza justamente o controle do espaço, a transformação da natureza, e possui a conflitualidade como seu aspecto natural.

Além da motivação e determinação para com a proteção de *ywy*, e a sacralidade dela para a sabedoria Guajajara, os relatos demonstram que as mudanças na forma como a terra vem sendo delimitada e distribuída se deram com o processo da invasão do continente pelos portugueses e com a consolidação do Estado brasileiro:

LG: Então existe uma diferença entre o *teko haw* antes e depois da colonização?

AG: ...essa cultura, a cultura indígena Lucah, ela não... 523 anos é muito pouco pra se acabar com uma cultura, então nós temos a mesma cultura de *teko haw* hoje, só que tem o terrorismo, de não deixar a gente ficar livre sem as fronteiras, os limites.

Nós estamos limitados dentro das Terras Indígenas. Terra indígena é a *guetização*, o terrorismo mesmo como a gente fala, é o terrorismo porque você tá delimitando e vai implementar o terror ali pra você ficar no limite, por isso das mortes, os indígenas que são assassinados, é porque querem romper esse limite as vezes, dentro do próprio território.

Dentro do próprio território tem limitação, essa é a diferença, mas não a diferença que nós construímos...

...Para nós não é território, porque não existe essa questão de delimitação, nós somos livres para proteger. Então essa questão do território para nós, nem existe essa palavra no *ze'egete* né, não existe essa palavra de território.

É terra, o indígena trabalhando na terra de forma livre, e protegendo. Por que nós protegemos a terra? porque pra nós é religioso.

Nós não somos monoteístas, nós somos politeístas. Politeísta não na visão grega, daqueles deuses... a terra que nos alimenta é um deus...

Antes de 1500 não tinha deus, qual era o deus antes de 1500? Não tinha, era um deus nosso (risos)

E qual era o deus nosso? a terra. Ywy...

Chegamos novamente a ideia de terrorismo como um processo dialético em relação a construção do território, que encontramos inicialmente nos textos romanos e revisões de Bartolus. Não é mais possível para os Guajajara viverem sem fronteiras ou limites, pois dessa forma, estariam totalmente expostos e sujeitos ao terror. Ou se cria um território próprio ou se é aterrorizado em um território de outrem, essa é a transformação impressa com a colonização de Abya Yala pelo sistema-mundo das potências europeias.

A criação de um território é a transformação da terra em propriedade de alguém. Pode ser interpretado como um oposto dialético do *teko haw*, onde *ywy* é vista não como propriedade privada mas como divindade, e a ação *tenetehara* sobre o espaço segue uma racionalidade de respeito e reconhecimento do uso coletivo do *teko* por todas as vidas que ali habitam, humanas e não-humanas. Em antítese à coexistência livre do *teko haw*, o território cerceia e mantém controle sobre os seus residentes, fluxos, eventos e espaços, sobre as ações e objetos contidas dentro de sua jurisdição territorial, ou *iure territorii*, como chamavam os romanos.

Esse controle e apropriação, preservados pela *práxis* do terrorismo, tem um impacto multidimensional para os povos indígenas que se relacionam com o espaço não só por relações meramente econômicas de exploração, mas por uma cosmovisão de sacralidade atribuída a cada aspecto da paisagem, entendidos como deuses que os protegem, alimentam, e que devem ser protegidos:

LG: Você enxerga o terrorismo como uma forma que o homem branco toma controle do espaço?

AG: Sim, sim é o terror porque vai destruir, vai atacar o nosso deus. Quem é que suja o córrego Bananal, é o indígena? é um terror? é um terror contra o nosso deus.

O terror é de quem tá chegando pra acabar com a nossa sobrevivência. A caça, a pesca, a terra, né... quem quer acabar com esse *teko haw* é um terrorista. é um terror, um terrorismo... Não é nem para nós, não estamos protegendo para nós, estamos protegendo para todos os seres vivos, e eles não né. E pra isso eles usam do terror, do terrorismo.

Em um momento de reflexão posterior, um dos entrevistados sugeriu: “aqui nós somos os palestinos”; fazendo referência a como vivem os palestinos residentes da Faixa de Gaza e da Cisjordânia ocupada, reféns de um regime de *apartheid* perpetuado pela territorialização/terrorismo do Estado de Israel. No mesmo dia (28/10/2023), haviam sido

noticiados bombardeios feitos pelo Estado de Israel a hospitais na Faixa de Gaza, sob alegação de que estes abrigavam combatentes do grupo militar *Hamas* em suas instalações subterrâneas.

A diferenciação entre a categoria território e a categoria *teko haw*, se evidencia pelo contraste entre as ideologias e intencionalidades que servem de diretriz para o conjunto de práticas que configura a espacialização de cada lógica-racionalidade. De um lado está a ideologia da força e do controle, do outro resiste a ideologia do respeito e da harmonia. Seria extremamente fantasioso pensar, entretanto, que a realidade dos indígenas Guajajara hoje não é uma realidade territorial. Habitam onze Terras Indígenas situadas no estado do Maranhão³¹, além de aldeamentos urbanos não reconhecidos pelo Estado, como a própria Aldeia Teko Haw DF e a Aldeia Pluriétnica Teko Haw Marakanã (RJ).

Os territórios *tenetehara* de hoje, demarcados ou não, ainda exercem resistência ativa contra a colonialidade do poder (ALMEIDA & SILVA, 2015). A colonialidade do saber se impôs sobre eles ainda na colonização, quando suas formas de entender e se organizar nos espaços foram permanentemente transformadas na invasão de seus *teko haw*, e continua se manifestando no privilégio/inferioridade epistêmica³² das epistemologias europeias ante as originárias e tradicionais latino-americanas. A colonialidade do ser, continuação secular do discurso das potências europeias sobre os “povos sem fé”, se manifesta no choque entre os territórios imateriais no presente, entre as racionalidades *tehar* e as racionalidades modernistas que julgam a outra como “irracional” e “primitiva”. A colonialidade da natureza, por sua vez, se manifesta na transformação (ou tentativa de transformação) dos *teko haw* em território-recurso, território do capital, da especulação imobiliária, etc.

Resistindo à colonialidade do poder, o *teko haw* se torna um território híbrido, incorporando elementos de resistência e ancestralidade à medida que os Guajajara jogam o “jogo dos brancos”, ou seja, utilizam das táticas e tecnologias territoriais para reafirmar sua posição enquanto um território cuja jurisdição também deve ser respeitada. Dessas lutas protagonizadas pelos sujeitos socioterritoriais originários de Abya Yala e dos direitos por eles conquistados resultaram as Terras Indígenas demarcadas, sob jurisdição do Estado brasileiro, onde este fica responsável por sua assistência e proteção. Sem a luta secular por território

³¹ Guajajara. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guajajara>. Acesso em: 11/08/2024..

³² Ver em Grosfoguel (2016)

protagonizada pelos diversos movimentos indígenas brasileiros que existem e que existiram, o território indígena não seria hoje um direito constitucional.

Mesmo assim o sendo, entretanto, o Estado falhou e tem falhado em garantir os direitos territoriais indígenas. A ociosidade da máquina burocrática, falta de interesse político para realização da lei, e também a corrupção e alinhamento de deputados e senadores com agendas anti-indígenas encabeçadas por setores do mercado, são motivadoras da violência e da desterritorialização dos povos originários e da continuidade do *status* de “Brasil-colônia”.

No artigo “Morte e vida Tenetehara: a luta dos *Guardiões da Floresta*”, o autor Jairo da Silva e Silva, indígena Guajajara do Maranhão, discorre sobre a formação do movimento ante a inação do Estado em proteger suas Terras:

Nesse contexto, diante da omissão daquele que, constitucionalmente, deveria nos proteger e garantir os meios possíveis para a manutenção de nossa existência - neste caso, o Estado, é que procuramos resistir de acordo com aquilo que acreditamos: defender a terra, defender a floresta com a própria vida, se preciso for. É nessa condição que vários povos originários do Maranhão e do Pará se organizaram e criaram o grupo de defesa à Mãe Terra: Guardiões da Floresta

Desta forma, os Guardiões da Floresta estão presentes em oito Terras Indígenas (T.I.) Tenetehara, sendo sete Guajajara (no Maranhão) e uma Tembê (no Pará). Estes Guardiões são 120 homens que cansados de tantos ataques de grileiros e madeireiros, bem como se cansaram do descaso por parte do Estado, a ponto de, nos últimos anos, se organizar e se articular entre si e com demais organizações aliadas e começaram a agir por conta própria para a realização do monitoramento integrado de seus territórios

Ao colocarem as suas próprias vidas na linha de frente ao combate à devastação da floresta, o que impacta diretamente em seus modos de vida, resultando numa “necropolítica ambiental”, os Guardiões da Floresta vigiam e monitoram diuturnamente suas terras. Diariamente, é uma luta desigual contra os agentes do crime organizado ambiental que atuam na Amazônia brasileira, no tempo presente (SILVA, 2023, p. 111).

O caso narrado dos Guardiões da Floresta mostra que o movimento incorpora a dimensão territorial à luta dos povos Tenetehara. Cansados de esperar pela ação de um Estado inerte, tomam eles as rédeas dos processos vigilância e proteção territorial, formando, através da autonomia indígena, um território híbrido e uma “polícia da floresta”, onde os próprios indígenas se equipam de arcos e mapas e lutam para garantir a aplicação da jurisdição territorial posta pela Constituição Nacional, em que constam os seus direitos. Lutam pelos territórios e florestas não para proteger apenas suas moradias e roças, mas também todos os seres vivos e elementos da paisagem, onde localizam ambas suas divindades e seus antepassados.

Na Aldeia Teko Haw DF, o descaso e omissão do Estado se repetem, apesar da proximidade com as sedes das instituições públicas. A ausência de atendimento em saúde, infraestrutura básica, e de acesso à educação para as crianças da aldeia, além das constantes ameaças sofridas tem motivado os Guajajara a tomarem ações para proteger e reafirmar sua presença no local. Dentre essas, algumas se dão no contexto de um novo movimento socioterritorial por parte dos Guajajara, o Zawyxy Pekwer, ou “Casco do Jabuti”, onde reafirmam sua posição territorial originária e de proteção do conteúdo ecológico da ARIE Cruls, carregando o espírito dos Guardiões da Floresta de sua terra natal.

3.3 Zawyxy Pekwer: Resistência socioterritorial Guajajara

Os guerreiros do *Zawyxy Pekwer* exercem a proteção da floresta carregando seus arcos, maracás e seus cascos de jabutis, as blusas de combate que os protegem à medida que se movem pelas matas de seu território. O *Zawyxy Pekwer* nomeia tanto as vestimentas essenciais para os guerreiros *tehara*, quanto o próprio coletivo desses indígenas que forjam, através de diversas ações de vigilância e demarcação, o território delimitado Guajajara, protegendo seu *teko haw*. A logo do movimento, exposta na capa deste trabalho, traz justamente a junção entre o arco, artefato ancestral *tenetehara*, e os também ancestrais maracás, que são como aceleradores de partículas, energizando os espíritos dos Guajajara.

O *Zawyxy Pekwer* atua em uma frente híbrida de luta, incorporando também elementos e ações comunicativas realizadas por indígenas e apoiadores, em um intuito de fortalecimento e salvaguarda do *teko haw*, tanto das pessoas boas que ali residem e visitam, quanto dos seres vivos, animais e vegetais, que têm naquele espaço o seu santuário. Assim como um jabuti, o movimento carrega com firmeza, em uma coordenação de ações, uma casca que protege os órgãos vitais de obstáculos e ataques, mantendo o corpo junto e protegido. O território imaterial coletivo coliga e guia a ação das diferentes células, que produzem e movimentam o território-corpo do jabuti.

As diferentes formas de resistência praticada pelos Guajajara e pelo *Zawyxy Pekwer* se dão nas diversas relações e dimensões do espaço onde o *teko haw* é operacionalizado enquanto racionalidade e *práxis*. De forma similar à abordagem de Costa e Queiroz (2024) acerca dos patrimônios-territoriais acionados nas resistências dos sujeitos, entendemos que a reafirmação da territorialidade é um fato e estratégia de coesão do grupo e fortalecimento da

identidade e da autonomia. O *teko haw* é praticado e acionado na dimensão político-ambiental, cultural e também na econômica, por parte dos artesãos e artesãs da aldeia que tiram seu sustento da venda de artesanatos originários. Aqui, entretanto, nós abordaremos as duas primeiras.

Tratamos primeiro das ações territoriais de vigilância protagonizadas pelos guerreiros do Zawxyx Pekwer em uma relação de indissociabilidade entre as dimensões política e ambiental que compõem coletivamente o *teko haw*. Em seguida, apresentamos como os eventos e rituais realizados em uma relação harmônica entre os Guajajara e a sociedade envolvente reproduzem uma dimensão cultural e também espiritual, que dialoga com a ecologia e os espíritos da paisagem. Mostramos por fim como o conjunto de ações realizadas pelos Guajajara e apoiadores vão de acordo com a proteção da ARIE Cruls onde habitam e com os objetivos postos pela própria legislação ambiental.

3.3.1 Dimensão político-ambiental - ações de vigilância e proteção de ywy

A necessidade pelo fortalecimento das ações de resistência tem se intensificado desde outubro de 2023, quando o Ministério Público Federal emitiu uma recomendação de remoção da Aldeia Teko Haw³³. Desde então os Guajajara tem vivido em meio à insegurança e ao terror, sem saber se poderiam acordar um dia com os tratores passando por cima de suas casas.

Em novembro, no mês seguinte, foi feito um enorme rombo na terra por parte de alguma empreiteira que não foi identificada, e cujo licenciamento ambiental não foi encontrado. Os resíduos sólidos da operação foram despejados dentro da ARIE Cruls, configurando crime ambiental. No dia seguinte, 7 de novembro, os Guajajara rapidamente ergueram uma cerca de arame farpado que passa na frente do enorme buraco e se estendia até os limites onde começavam o Santuário dos Pajés e a área dos Tukano³⁴.

³³Ver em Schwingel, 2023. <https://www.metropoles.com/distrito-federal/mpf-recomenda-que-gdf- retire-aldeia-indigena-de-santuاريو-no-noroeste>. Acesso em 12/08/2024

³⁴Ver em Braz, 2023. <https://www.correiobraziliense.com.br/cidades-df/2023/11/6653216-indigenas-guajajara-protestam- contra-retirada-do-santuاريو-dos-pajes.html>. Acesso em 13/08/2024

Essa cerca de arame passa na frente das placas de metal postas pela empreiteira para demarcar o perímetro da obra, e sobre ela, os Guajajara exercem vigilância para impedir que as obras tenham continuidade ou que outros crimes ambientais sejam cometidos. A população do Setor Noroeste, assustada pelo “avanço” dos indígenas, denunciou o ocorrido para a Polícia Militar. Ao se aproximarem e dialogarem com os indígenas para entender a situação e o motivo do cercamento, os policiais nada fizeram e se retiraram. A figura 5 mostra o avanço da empreiteira e o rombo na terra. Na última imagem, de 2024, é possível ver a tenda do acampamento de resistência Guajajara, onde estes e seus apoiadores fazem vigilância.

Figura 5 - Imagens aéreas do crime ambiental cometido pela empreiteira



11/2022

04/2023

02/2024

Fonte: Google Earth. Imagens históricas. Capturas de tela feita em 12/08/2024. Elaboração própria

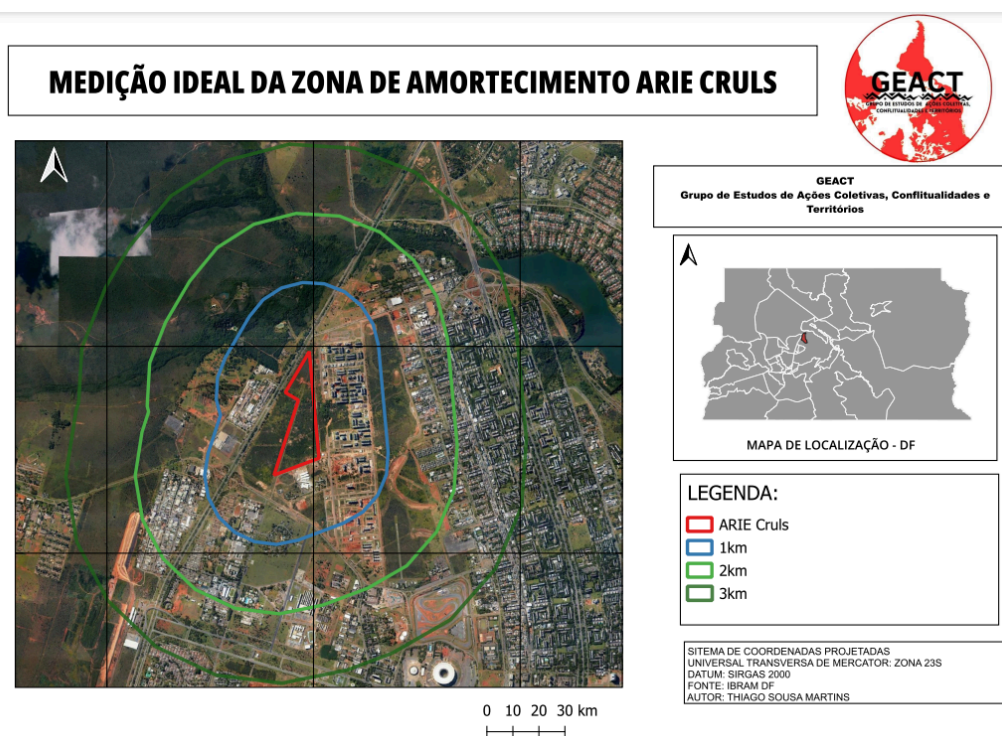
A ocupação, ao contrário de como interpretaram seus vizinhos do Setor Noroeste, não se tratava um ato de invasão, e sim uma ação de dupla denúncia: Denúncia contra o crime ambiental, que foi também registrada junto à Delegacia do Meio Ambiente³⁵, e uma denúncia à inobservância, por parte das instituições da política ambiental, ao próprio regulamento do

³⁵ Acompanhamos os Guajajara na ida à DEMA, instância em que os agentes concordaram que a instância configurava crime ambiental. Entretanto, alegaram eles que nada podia ser feito por ausência de provas que indicassem o culpado do crime.

Sistema Distrital de Unidades de Conservação da Natureza (SDUC)³⁶. Este estabelece que as ARIE precisam dispor de uma Zona de Amortecimento (ZA)³⁷, ausente no plano de manejo da ARIE Cruls. Essa inobservância, que vai de acordo aos desejos de expansão do Setor Noroeste, permite que outros crimes ambientais continuem acontecendo sob total impunidade.

Reconhecendo a importância e trunfo da cartografia para a defesa do território e da ARIE, os Guajajara entraram em contato com o Grupo de Estudos de Ações Coletivas, Conflitualidades e Territórios (GEACT) solicitando a formulação de um mapa que demonstrasse a medição ideal da ZA da ARIE Cruls, para que pudessem exhibir em suas marchas e denúncias nas instituições. O mapa (figura 6) foi elaborado por Thiago Martins, colega e membro do grupo de pesquisa, que se prontificou a realizar a produção cartográfica com as informações que coletamos acerca da legislação ambiental.

Figura 6 - Mapa de medição ideal da ZA da ARIE Cruls



Fonte: elaborado por Thiago Sousa Martins. Uso concedido pelo autor do mapa.

³⁶ Lei Complementar 827 de 22/07/2010

³⁷ Segundo o SDUC, a Zona de Amortecimento trata do “entorno de uma unidade de conservação, urbano ou rural, onde as atividades humanas estão sujeitas a normas e restrições específicas, com o propósito de minimizar os impactos negativos sobre a unidade”

Entendemos que essa solicitação de produção cartográfica, por parte da resistência indígena Guajajara para estudantes de um grupo de pesquisa na área de geografia, compreende uma ação de interseccionalidade institucional entre o movimento socioterritorial e a Universidade de Brasília, em especial o GEACT, que se dispõe e possui um comprometimento de retorno para com os movimentos e com as comunidades tradicionais, estabelecendo parcerias de troca entre o acesso às histórias de luta e saberes ancestrais das comunidades e um retorno oferecido a elas através da pesquisa militante.

A legislação ambiental referente à ARIE Cruls, quando estudada, se provou conflitante visto que está situada sob a jurisdição de mais de uma escala do poder. Em âmbito nacional, a legislação ambiental segue a regulamentação do Sistema Nacional de Unidades da Conservação (SNUC). Este estabelece que

Área de Relevante Interesse Ecológico é uma área em geral de pequena extensão, com pouca ou nenhuma ocupação humana, com características naturais extraordinárias ou que abriga exemplares raros da biota regional, e tem como objetivo manter os ecossistemas naturais de importância regional ou local e regular o uso admissível dessas áreas, de modo a compatibilizá-lo com os objetivos de conservação da natureza.³⁸

O SNUC também estabelece que as unidades de conservação devem dispor de um plano de manejo, sendo que este “deve abranger a área da unidade de conservação, sua zona de amortecimento e os corredores ecológicos, incluindo medidas com o fim de promover sua integração à vida econômica e social das comunidades vizinhas”³⁹. Também, fica posto que quando possível, a elaboração do plano de manejo deve assegurar a ampla participação da população residente⁴⁰.

Já no caso do Distrito Federal, *sui generis* em relação ao resto do país, a legislação vigente é a do Sistema Distrital de Unidades da Conservação (SDUC), posto pelo Sistema Integrado de Normas Jurídicas do DF (SINJ-DF). Tanto o SNUC quanto o SDUC estabelecem que “as unidades de conservação, exceto Área de Proteção Ambiental e Reserva Particular do Patrimônio Natural⁴¹, devem possuir uma zona de amortecimento e, quando conveniente, corredores ecológicos”⁴².

³⁸ Lei nº 9.985 de 18 de julho de 2000, Art. 16

³⁹ Lei nº 9.985 de 18 de julho de 2000, Art. 27, parágrafo 1º

⁴⁰ Lei nº 9.985 de 18 de julho de 2000, Art. 27, parágrafo 2º

⁴¹ E Parque Ecológico, para o SDUC

⁴² Lei nº 9.985 de 18 de julho de 2000, Art. 25. Lei Complementar 827 de 22 de julho de 2010, Art. 23

Entretanto, segundo o SDUC, “O plano de manejo deve abranger a área da unidade de conservação e, **quando aplicável**, a zona de amortecimento e os corredores ecológicos, incluindo medidas com o fim de promover sua integração à vida econômica e social das comunidades vizinhas”⁴³. O sistema distrital entra em controvérsia com si próprio e difere do nacional à medida que, através dessa brecha interpretativa, permite que os órgãos ambientais e empreendimentos do DF se isentem da responsabilidade de estabelecer e seguir normas e restrições que minimizem o impacto sobre as Unidades de Conservação.

A ausência da Zona de Amortecimento na ARIE Cruls é preocupante visto a alarmante velocidade de expansão do Setor Noroeste, seja dos enormes prédios com centenas de apartamentos cada, seja das vias de trânsito e serviços de comércio cada vez mais ativos. O crime ambiental ocorrido, quando a empreiteira misteriosa cavou um enorme buraco na terra, removendo solo e danificando a biota terrestre e subterrânea, em seguida despejando os resíduos sólidos sobre a ARIE Cruls, ocorreu visto a ausência de regulações e responsabilidade de conservação da ARIE por parte dos órgãos ambientais responsáveis. Não fosse a ação dos Guajajara, provavelmente o buraco se tornaria um novo prédio e a unidade de conservação estaria ainda mais ecologicamente pressionada.

Como se torna evidente, a luta dos Guajajara não envolve apenas uma relação política de reconhecimento e demarcação fundiária para que possam morar na área, mas também uma relação de serviço e proteção para com a própria natureza. Os Guajajara têm ciência da importância da ARIE Cruls para o equilíbrio ecológico do Bananal e da cidade, e dos perigos e riscos postos pelo avanço do Setor Noroeste sobre a biota e nicho ecológico da ARIE. Atuam conscientemente como linha de frente ante ao avanço das forças do capital e abandono estatal de uma Unidade de Conservação tão importante para a cidade.

Alguns estudos da área física têm investigado as proporções do dano ambiental causado pela construção do novo setor urbano. Um estudo de previsão dos ruídos ambientais no Setor Noroeste, realizado em 2011, antecipa e avisa sobre a pressão sonora exacerbada dos ambientes acústicos das vias do Setor Noroeste (COSTA, 2011). Um artigo de 2014, “Influência da Construção do Setor Noroeste na Carga Sedimentar do Córrego Bananal em Brasília”, conclui que a construção do setor está contribuindo de forma direta para a degradação do Córrego Bananal e assoreamento do Lago Paranoá (GOMES et al, 2014).

⁴³ Lei Complementar 827 de 22 de julho de 2010, Art. 25, parágrafo 1°. Destaque nosso.

Mais recentemente, em 2023, dois estudos encontrados reafirmam a continuidade dos problemas. Uma investigação acerca do escoamento de águas pluviais no Setor Noroeste que trata dos alagamentos e do sistema de drenagem do bairro, insuficiente para lidar com as águas que eram antes drenadas pelo solo (ADAMATTI et al, 2023); e uma análise da qualidade microclimática dos arranjos vegetais do Setor Noroeste, que apresentam uma insuficiência arbustiva para a manutenção térmica adequada da região (FARIAS et al, 2023).

Esses estudos corroboram para a narrativa e pauta dos indígenas que sentem ameaçada a preservação da ARIE onde habitam e praticam suas tradicionalidades. Buscam uma distância mínima dos ruídos e fluxos das vias e obras do Noroeste, mas isso se torna cada vez mais difícil com a violação da área que consideram como tampão. Sua ocupação na ARIE Cruls e arredores contribuem para a preservação e defesa ambiental da vegetação de cerrado que ali ainda resta.

A ARIE possui um conteúdo florístico cuja salvaguarda é essencial para a preservação do Córrego Bananal e do Lago Paranoá, devido ao papel de drenagem que desempenha no ciclo hidrológico local. Sua composição física “permite a recarga do lençol freático e dos aquíferos subterrâneos nesta região” (MAGALHÃES, 2009, p. 14). A continuação do desmatamento na área ocasionaria mais problemas ambientais futuros, incluindo a drenagem insuficiente das águas pluviais, e o posterior comprometimento das nascentes do córrego Bananal. Isso significa que, de um lado, a territorialização da Terra Indígena do Bananal equivale à territorialização da própria natureza e de seus conteúdos ecológicos indispensáveis. De outro, a territorialização do mercado imobiliário, materializada no Setor Noroeste, significa uma pesada impressão antrópica sobre a terra que compromete a manutenção e usufruto dos aspectos naturais da paisagem pelas presentes e futuras gerações.

Essa pesada impressão, essa pegada profunda que o homem ocidental deixa a medida que cataloga e comoditiza cada pedaço de *ywy*, com uma cada vez maior cognoscibilidade do planeta (SANTOS, 2009), é o que Ailton Krenak e outros autores vêm enxergar como um fenômeno que caracteriza uma era, a era do Antropoceno:

“A conclusão ou compreensão de que estamos vivendo uma era que pode ser identificada como Antropoceno deveria soar como um alarme nas nossas cabeças. Porque, se nós imprimimos no planeta Terra uma marca tão pesada que até caracteriza uma era, que pode permanecer mesmo depois de já não estarmos aqui, pois estamos exaurindo as fontes da vida que nos possibilitaram prosperar e sentir que estávamos em casa, sentir até, em alguns períodos, que tínhamos uma casa comum que podia ser cuidada por todos, é por estarmos

mais uma vez diante do dilema a que já aludi: excluímos da vida, localmente, as formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver — pelo menos as que fomos animados a pensar como possíveis, em que havia corresponsabilidade com os lugares onde vivemos e o respeito pelo direito à vida dos seres, e não só dessa abstração que nos permitimos constituir como uma humanidade, que exclui todas as outras e todos os outros seres” (KRENAK, 2019, p. 46-47).

Os Guajajara, como mostramos, se relacionam de forma espiritual com a terra, *ywy*, e com os seres vivos que nela habitam. Para eles, não há como haver *teko haw* ou Terra Indígena do Bananal sem a salvaguarda de seu conteúdo florístico para as próximas gerações. Essas manifestações de espiritualidade em relação com a terra não são apreendidas somente em diálogo com as lideranças ou pajés. Os trabalhos de campo, guiados pela *práxis* de observação participante, envolveram não só a coleta de entrevistas e acompanhamento das lideranças em reuniões com as instituições de Estado, mas compreenderam também as várias visitas, em diversos dias e horários, ao acampamento de resistência formado para a vigilância do cercado/cerrado.

As manifestações artísticas elaboradas e dispostas ao longo do cercado reverberam e reafirmam a territorialidade indígena, chamando atenção dos moradores vizinhos, das empreiteiras e dos órgãos de Estado para o reconhecimento e demarcação de seus espaços sagrados, como pode ser visto nas figuras 7, 8, 9, 10, 11 e 12.

Figura 7 - Manifestação artística Guajajara - “Respeitem a nossa Mãe Terra”



Fonte: autoria própria. Tirada em 09/02/2024

Figura 8 - Manifestação artística Guajajara - “Brasil é Terra Indígena”



Fonte: autoria própria. Tirada em 09/02/2024

Figura 9 - Cartaz com manifestação escrita pelos Guajajara



Fonte: autoria própria. Tirada em 09/02/2024

Figura 10 - Manifestação artística Guajajara - "Teko Haw"



Fonte: autoria própria. Tirada em 09/02/2024

Figura 11 - Manifestação escrita dos Guajajara



Fonte: autoria própria. Tirada em 09/02/2024

Figura 12 - Manifestação escrita dos Guajajara: "Somos Povos Originários"



Fonte: autoria própria. Tirada em 09/02/2024

Se o *território* é uma relação político-jurídica-estratégica entre os grupos sociais e o Estado, e o *teko haw* é uma relação sócio-ambiental entre os *tenetehara* e *ywy*, a terra que os abriga, então o *território teko haw* emerge de um conjunto de estratégias e ações/relações político-ambientais para a reafirmação de uma territorialidade originária e conquista de um reconhecimento jurídico do espaço delimitado.

Seus conteúdos ancestrais são suas histórias, culturas, e epistemes, categorias originárias, além da própria natureza, das matas e seres que os cercam e com quem vivem em simbiose. Suas formas territoriais são suas práticas e estratégias apropriadas do mundo do branco e re-inventadas, como as delimitações e auto-demarcações, os acampamentos de vigilância, as rondas pela ARIE, as ações interseccionais de mapeamento, etc. O resultado é a materialização de um território híbrido que antes de tudo, é um território imaterial produzido na identidade e na *práxis* coletiva do grupo enquanto *teneteharas*/Guajajaras.

3.3.2 Dimensão cultural-espiritual - os eventos e rituais

Como uma forma de compartilhar de sua cultura e tradições, e em um esforço de interação com a sociedade envolvente, os indígenas da Teko Haw sediam eventos onde todos são bem vindos a visitar a aldeia, degustar de sua culinária tradicional e conhecer suas histórias e artesanatos. Já aconteceram até então, de que tivemos notícia, duas feiras e uma oficina promovidas pelos Guajajara (figura 13).

Figura 13 - Flyers de eventos na Teko Haw



Fonte: redes sociais do movimento indígena em Brasília (@resistenciaindigena.df). Organização própria.

A oficina promovida pelos Guajajara e outros parentes⁴⁴ indígenas contou com a presença de um grupo de professores da Escola Classe 115 Norte. Na ocasião, os Guajajara e parentes contaram sua história, compartilhando de suas culturas e de suas lutas, até as ameaças atuais que enfrentam (figura 14).

⁴⁴ O termo "parente" é comumente empregado no movimento indígena. Os indígenas se referem um ao outro como parentes sendo eles da mesma etnia ou não. A relação de parentesco é a origem autóctone partilhada pelos povos de Abya Yala e suas diversas histórias de resistência à colonialidade.

Figura 14 - Apresentação da luta para um grupo de professores



Fonte: autoria própria. Tiradas em 09/02/2024.

O diálogo com a sociedade envolvente é uma estratégia central para as (re)existências indígenas nos centros urbanos. Os esforços sócio-educativos para com os não-indígenas não são apenas aulas de história, onde rememoram e questionam o passado, mas uma produção consciente do presente. Com o entendimento e interesse por parte da sociedade envolvente pelas suas lutas e formas de existência, transformam-se gradualmente os territórios imateriais que compõem a cidade.

Se hoje Brasília carrega consigo um imaginário modernista e um território imaterial altamente elitista, onde os indígenas e populações tradicionais estão excluídos dessa noção de “modernidade”; as ações e auto-afirmações Guajajara carregam consigo uma esperança e um território imaterial onde o seu *teko haw* é reconhecido e valorizado pelos habitantes da cidade. Com esse futuro em mente, se abrem para a troca, o diálogo e aprendizado, como têm feito com os professores da rede pública e com os pesquisadores do GEACT.

Além das feiras e dos encontros para troca de saberes, os Guajajara recebem também outros indígenas e não-indígenas visitantes que vão à Teko Haw em busca de participação nos rituais e cerimônias de medicina natural. Essas práticas ancestrais de cura embasadas em estudos milenares pelos seus estudiosos das plantas e animais, são chamadas por eles de “pajelança”. Às práticas da pajelança somam-se a pintura corporal e os cantos tradicionais. Os pajés, como mostra Brayner, são figura central em diversas sociedades indígenas. Por exemplo, temos os Fulni-ô do Santuário dos Pajés, ou os Huni Kuin, renomados por seus cantos ancestrais.

O pajé é uma figura central entre as populações indígenas, é um tipo de especialista espiritual que está em contato com vivos e espíritos, que sabe os segredos e interditos, que conhece o uso das plantas e remédios nativos, que é conhecido e reconhecido pelo grupo como capaz curar (BRAYNER, 2013, p. 91).

A Aldeia Teko Haw possui no momento ao menos dois pajés reconhecidos pela comunidade, um homem e uma mulher, que conhecemos pessoalmente. Outros pajés e referências espirituais visitam a Aldeia com uma certa periodicidade para realizar trabalhos espirituais com as medicinas da floresta, sendo recebidos também pelos Guajajara. As cerimônias são em parte realizadas cotidianamente entre eles e em parte são divulgadas nos grupos de *Whatsapp* e páginas do *Instagram* relacionados à cultura indígena de Brasília, para estender o convite aos demais parentes e apoiadores.

Figura 15 - Flyers de cerimônias na Casa de Rezo Guajajara



Fonte: redes sociais de projeto independente destinado à cultura e visibilidade indígena (@panapana.df), e do movimento indígena de Brasília (@resistenciaindigena.df). Organização própria.

Nesses encontros, há uma enorme confiança atribuída aos pajés Guajajara, por partes tanto dos parentes quanto dos não indígenas, para guiá-los na consagração das plantas medicinais. Essa confiança vem do conhecimento de que os pajés estudam integralmente

essas medicinas, através de décadas de uso e prática, e carregam também as experiências de outros pajés, seus antepassados, através da oralidade praticada por eles milenarmente.

As diversas cerimônias e rituais promovidos pelos Guajajara reforçam a essência híbrida do território, onde o casco do jabuti, Zawyxy Pekwer, protege os *tenetehara*, os animais e os espíritos que habitam na paisagem, e também as plantas medicinais por eles cultivadas, apresentadas pelos seus deuses e descobertas pelos seus antepassados. Assim o território híbrido *teko haw* transcende as dimensões político-legais-estratégicas e incorpora as dimensões ambiental-espirituais. Há uma semelhança muito grande com os primeiros Fulni-ô Tapuya que vieram para o local sentindo ali um ambiente ambiental/espiritualmente rico onde poderiam fazer seus rezos, consagrar suas medicinas e entrar em contato com os seus antepassados.

O manejo de vegetação feito na Aldeia Teko Haw, conforme nos foi apresentado, segue um “esquema de ilhas” (figura 16), onde eles mantêm um controle e cuidado minucioso das mudas, à medida que reflorestam a ARIE Cruls com as espécies nativas do Cerrado.

Figura 16 - “Esquema de Ilhas” organizadas na Aldeia Teko Haw



Fonte: autoria própria. Tirada em 19/01/2024

O modo de uso da terra e o manejo de espécies praticado na ARIE, subsidiados por métodos milenares de relação e uso da terra, *ywy*, na criação e reprodução de seus *teko haw*, confere aos Guajajara uma certa “patente” no que diz respeito a um desenvolvimento sustentável/ecológico. Se essas noções que nós chamamos de “sustentáveis” são praticadas por eles desde Abya Yala, enquanto um momento anterior à colonização, e independem de incentivos fiscais, concessões ou “discursos verdes”, sendo realizadas naturalmente pelos próprios valores espirituais postos em prática pela comunidade; então nós temos muito o que aprender com eles.

O conjunto de ações rotineiras por parte dos indígenas Guajajara no que tange a sua forma ocupação da ARIE está de acordo com os objetivos que constituem o SDUC:

- I – contribuir para a manutenção da diversidade biológica e dos recursos genéticos no território do Distrito Federal;
- II – contribuir para a preservação e restauração da diversidade de ecossistemas naturais;
- III – disciplinar a criação, implantação, alteração e gestão das unidades de conservação no Distrito Federal;
- IV – favorecer condições e promover a educação e interpretação ambiental, a recreação em contato com a natureza e o turismo ecológico;
- V – promover a utilização dos princípios e práticas de conservação da natureza no processo de desenvolvimento;
- VI – promover o desenvolvimento sustentável a partir dos recursos naturais
- VII – promover a participação da sociedade na implantação e gestão das unidades de conservação;
- VIII – proporcionar meios e incentivos para atividades de pesquisa científica, estudos e monitoramento ambiental;
- IX – proteger as características relevantes de natureza geológica, geomorfológica, espeleológica, arqueológica, paleontológica, paisagística e cultural;
- X – proteger as espécies ameaçadas de extinção no Cerrado;
- XI – proteger e recuperar recursos hídricos e edáficos;
- XII – proteger os recursos naturais necessários à subsistência da população local;
- XIII – proteger paisagens naturais e pouco alteradas de notável beleza cênica;
- XIV – recuperar ou restaurar ecossistemas degradados;
- XV – valorizar econômica, cultural e socialmente a diversidade biológica.⁴⁵

A recomendação de remoção da Aldeia Teko Haw, inadvertidamente ou não, sinaliza um intuito de despejo da comunidade que atua, por si só, de forma a atingir vários objetivos de conservação e desenvolvimento postos pelo Estado, enquanto este, em inação e morosidade, tem deixado a ARIE desassistida e sem manutenção. A convergência entre os objetivos do SDUC e a ocupação Guajajara se dá não por um conhecimento profundo da

⁴⁵ Lei Complementar 827 de 22 de julho de 2010

legislação ambiental por parte destes, mas sim pela sua própria lógica-racionalidade espaço-temporal originária.

O uso tradicional e manejo indígena Guajajara realizado na ARIE Cruls vão de acordo com a preservação do cerrado e do ciclo hidrológico local, bem como com a própria legislação ambiental e objetivos determinados pelo SDUC. A ocupação e vigilância protagonizadas pelos Guajajara refletem a inobservância dos órgãos ambientais e da sociedade envolvente quanto a necessidade da salvaguarda da ARIE Cruls para a manutenção de um meio ambiente ecologicamente equilibrado no plano piloto de Brasília, e também da necessidade do estabelecimento de uma zona de amortecimento para que os empreendimentos e a expansão do Bairro Noroeste não venham a comprometer a biota e os nichos ecológicos da ARIE. Recomendamos o estudo da possibilidade de uma gestão compartilhada da ARIE, onde a presença indígena seja percebida como uma aliada e não uma adversária dos interesses do poder público.

4 CONCLUSÕES

A categoria território, de origem localizada no pensamento europeu medieval e colonial, representa hoje tanto a confinção e colonialidade do ser e da natureza em pequenos lotes de terra vigiados, quanto a possibilidade de sobrevivência e resistência dos povos indígenas e das lógicas/racionalidades pretéritas à própria territorialização da civilização ocidental no continente. O movimento territorialização-desterritorialização-reterritorialização (TDR) representa essa ambivalência do território. Ao mesmo tempo em que sinaliza a soberania de um grupo, significa também a sujeição ou desterritorialização de outro.

Os exemplos analisados e debatidos ao longo do trabalho e o estudo de caso realizado a partir da lógica-racionalidade Guajajara mostra que existiram, antes da territorialização do continente, outras formas de estudar/compreender/habitar a terra e essas formas produziram e foram produzidas a partir de teorias e categorias pensadas nas línguas originárias de Abya Yala, sendo substituídas pela lógica territorial através de processos seculares de violência e apagamento.

Para a ciência geográfica, isso significa e provoca um desafio muito interessante de aplicar as metodologias e técnicas, inclusive a cartografia, para compreender e representar essas racionalidades e espacialidades outras, em que não eram acionados aparatos jurídicos e regramentos para a ocupação de cada parcela do solo. Provoca também um questionamento acerca da necessidade de revisão dessas metodologias, já que muitas vezes são elas que atrapalham e impedem a superação das categorias europeias como o território, tidas erroneamente como as únicas imbuídas de cientificidade.

As categorias indígenas, gestadas a partir de lógicas-racionalidades espaço-temporais originárias e linhas teóricas e epistêmicas pré-coloniais, significam para a Ciência um arcabouço de conhecimento enorme que continua sendo cuidado e produzidos pelas comunidades e coletivos indígenas Brasil afora. Representam uma possibilidade e necessidade de libertação das ideologias cartesianas que condicionam a ciência e o pensamento, e uma abertura para uma construção do saber mais diversa, que contempla as diversas linhagens epistêmicas produzidas em diversas línguas, internacionais, autóctones e pré-coloniais.

Para a Geografia, presenteiam novas categorias analíticas de geografias que são ancestrais, como os avós cujos conselhos nunca são plenamente apreciados quando somos

jovens, mas cuja sabedoria se torna reverenciada quando amadurecemos e percebemos seu valor e exemplo. Se a geografia serve sobretudo para fazer as guerras, então devemos escutar com reverência aqueles que carregam a experiência de uma vida superando-as. A nova dialética posta com a aceitação da Geografia Indígena revigora também os debates oxidados das categorias já antigas, como a região, a paisagem e o lugar, tentando pensá-las, como fizemos nesse estudo, a partir de outras lógicas-racionalidades espaço-temporais.

O debate acerca dos territórios imateriais também se torna revigorado a medida que essa nova abordagem territorial gera a curiosidade de pensar como as múltiplas categorias originárias como *teko haw*, *-koha*, e *Ró*, foram gradualmente se transformando em territórios (i)materiais com os processos da colonização e colonialidade. Os territórios imateriais devem ser entendidos como formas ativas e cotidianas de resistência e podem também ser representados cartograficamente para o seu estudo e valorização enquanto territórios-episteme. Assim a Geografia pode emanar uma salutar frente epistêmica preparada para dialogar e propor soluções de curto e longo prazo junto aos movimentos socioespaciais e socioterritoriais que lidam hoje com a maior problemática territorial enfrentada pelos povos indígenas e tradicionais e pelo Estado brasileiro.

A terminologia “território híbrido” embora ainda carecendo de comprovação quanto a sua aplicabilidade a partir de diversos casos, atende provisoriamente a necessidade de se pensar os territórios indígenas cujas formas territoriais foram formadas no contato com os não-indígenas e nos processos de colonização, e cujos conteúdos e significados transcendem as dimensões político-legais-estratégicas da conceituação ocidental de território. Entretanto, defendemos que as relações sociais que produzem o território sempre o fazem também nessas dimensões, e é justamente as acionando de forma a exercer controle dos fluxos/corpos/pensamentos que os movimentos socioespaciais se tornam socioterritoriais e que os territórios são firmados.

Como afirma Elden no final de seu livro, o território é uma pergunta histórica, geográfica e política (ELDEN, 2013, p. 330). Devemos aplicar o território enquanto uma pergunta histórica para indagar em qual ponto da história de um determinado lugar ou região a lógica-racionalidade territorial passou a ser acionada para a organização/conquista da terra. Devemos aplicar o território enquanto uma pergunta geográfica para discernir se a produção do espaço em questão é também uma produção de território, se manifestando nas dimensões em que essa se configura como tal, através de práticas específicas. Por fim, devemos aplicar

o território enquanto uma pergunta política para compreender como ele se manifesta enquanto um conjunto de estratégias e tecnologias com alguma finalidade específica, seja ela a dominação, ou a resistência e valorização das diversas culturas, epistemologias e formas de vida.

O *teko haw*, como mostramos, é uma categoria originária que assume formas territoriais (i)materiais para se manter viva, na imaginação, no cotidiano, e nos sonhos dos *tenetehara* que andam e fazem suas moradas pela terra, à medida que nos ensinam como fazê-lo através de passos leves, que cuidem e mantenham a terra saudável, tanto para os seres que vieram antes de nós, quanto para os que ainda estão por vir. No caso de Brasília, é de se agradecer que os Guajajara tenham vindo para cá e formado sua aldeia em uma Área de Relevante Interesse Ecológico tão importante para a preservação do Lago Paranoá, já que o *teko haw* equivale a uma filosofia-prática de preservação dos ecossistemas muito antes deste termo ou das próprias legislações ambientais terem sido criadas.

O movimento socioterritorial Zawyxy Pekwer exerce hoje um serviço à sociedade à medida que os Guajajara trabalham para a proteção de uma legislação ambiental que não foram eles que criaram mas que só eles obedecem, e para a salvaguarda de um conteúdo biológico que é essencial para a qualidade de vida de todos que habitam ou visitam a cidade. A lógica irracional de consumo capitalista dos espaços representada pelo mercado imobiliário elitista da capital e pela construção do Setor Noroeste, têm produzido a supressão cada vez maior da vegetação, com a expansão dos prédios, comércios e vias públicas; a produção das ondas de calor, devido à insuficiência arbustiva com o desmatamento; o aumento dos ruídos ambientais com as obras e o trânsito que fica gradualmente mais intenso; os problemas de alagamento devido ao comprometimento da tecnologia e infraestrutura natural de drenagem antes realizada pela terra que foi cimentada; e também, o terrível assoreamento do Lago Paranoá, que é essencial pro bem estar climático da cidade como um todo.

É devido à resistência indígena de Abya Yala que podemos ter fé no futuro de uma cidade e de um país em que o céu está sendo sustentado pelos pilares da ancestralidade, em um esforço coordenado com as diversas escalas e organizações da luta indígena nacional, para a proteção dos biomas, das vidas encantadas, e dos espíritos da paisagem. Se a Geografia representou historicamente a destruição e a territorialização/terrorismo dos milhares de povos indígenas que habitavam essas terras, agora tem a oportunidade de servir

enquanto uma ferramenta de luta e de libertação (i)material, e colaborar para esse esforço de desconstrução do antropoceno e produção de uma Geografia dos passos leves, com um novo olhar e agir mais cuidadoso, ressignificando e revitalizando os esforços de Atlas.

Isso significa descer do pedestal cartesiano e ir além dos territórios institucionais do *campus*, entrando em contato com outras culturas, saberes, e categorias ancestrais, para então compreender que a sabedoria geográfica se faz não apenas em exercícios intelectuais e pesquisas solitárias, mas também em conjunto com as diversas mãos que tocam e cuidam do mundo. Os *tenetehara* trazem um exemplo de cuidado com a terra por mãos e pés que pisam o mundo reflorestando, e cuidam daquilo que é mais sagrado não só para eles, mas para as gerações futuras, para as árvores e florestas, para os outros seres vivos e para os espíritos, para todos que vivem e que tem um direito natural de coexistir em harmonia e viver em um lugar bom, aconchegante e protegido; para fazer da terra o seu *teko haw*.

5 REFERÊNCIAS

- ADAMATTI, Clarissa De; COSTA, Maria Elisa L.; KOIDE, Sérgio. Estudo Hidrodinâmico do Escoamento Superficial de Águas Pluviais de um Evento Extremo em uma Bacia Urbana no Setor Noroeste – DF. In: SIMPÓSIO BRASILEIRO DE RECURSOS HÍDRICOS, 25., 2023, Aracaju.
- ALMEIDA, Eliene Amorim de; SILVA, Janssen Felipe da. Abya Yala Como Território Epistêmico: Pensamento Decolonial Como Perspectiva Teórica. **Revista Interritórios**, v.1, n.1, p. 42-64, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.33052/inter.v1i1.5009>. Acesso em 03/12/2023.
- AMORIM, Leonardo José Borges de. Por um direito socioambiental à cidade: o direito como mediador discursivo do controle social sobre a regulação administrativa do espaço urbano: análise do licenciamento ambiental do Setor Noroeste, Brasília. VII, 86 f. Monografia (Bacharelado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília. 2012
- ARAÚJO, José Wilhame Pinto; SPITZ, Cláudia de Andrade. *Inàma wà*: a categoria ‘família’ na língua ze’egete. In: SALIÉS, Tânia Gastão (Org.). **Linguística Cognitiva Aplicada: Contextos profissionais e pedagógicos**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2020. p. 40-49.
- A SAGRADA Terra Especulada – Luta contra o Setor Noroeste. Zé Furtado. Produtoras: Centro de Mídia Independente do DF e Coletivo Muruá. Documentário, cor, digital, Brasília, 70 min., 2011.
- BERTRAN, Paulo. História da terra e do homem no Planalto Central: Eco-história do Distrito Federal: do indígena ao colonizador. Brasília: Solo, 1994.
- BRAYNER, T. H. É terra indígena porque é sagrada: Santuário dos Pajés – Brasília/DF. 2013. 150 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- BRAZ, Gabriella. Indígenas Guajajara protestam contra retirada do Santuário dos Pajés. **Correio Braziliense**, 2023. Disponível em: https://www.correio braziliense.com.br/cidades-df/2023/11/6653216-indigenas-guajajara-protam-contra-retirada-do-santuario-dos-pajes.html#google_vignette. Acesso em 13/08/24.

BREITBART, Myrna M. Participatory Research Methods. *In*: CLIFFORD, Nicholas (Ed.); FRENCH, Shaun (Ed.); VALENTINE, Gill (Ed.). **Key Methods In Geography**. [s.l.]: SAGE, 2010. p. 141-146.

COSTA, Bruna Gonçalves. **A natureza originária numa Geografia sob protesto: Uma análise dos movimentos socioterritoriais indígenas no Brasil**. 2024. 242 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) — Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente.

COSTA, Cleber Alves da. **Previsão dos ruídos ambientais no setor Noroeste, Brasília - DF**. 2011. 101 f. Dissertação (Mestrado em Gestão Ambiental) — Universidade Católica de Brasília, Brasília.

COSTA, Everaldo Batista da; QUEIROZ, Pedro Thomé. Patrimônio-territorial Yepá Mahsã en Brasília: re-existência indígena na metrópole modernista. **Investigaciones Geográficas: Una mirada desde el sur**, [S. l.], n. 67, p. 95–113, 2024. DOI: 10.5354/0719-5370.2024.75056. Disponível em: <https://investigacionesgeograficas.uchile.cl/index.php/IG/article/view/75056>. Acesso em: 13 ago. 2024.

ELDEN, Stuart. **The birth of territory**. Chicago: The University of Chicago Press, 2013. 512p.

FARIAS, João Vítor L. L.; WERNECK, Daniela R.; SILVA, Caio F e.; ROMERO, Marta A. B. Qualidade microclimática de diferentes arranjos vegetais no Setor Noroeste de Brasília (DF). *In*: ENCONTRO NACIONAL DE CONFORTO NO AMBIENTE CONSTRUÍDO, 17., 2023, São Paulo.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Entrando nos territórios do Território. *In*: Campesinato e territórios em disputa. São Paulo: Expressão Popular, 2008b, p. 273-302.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. **Revista Nera**, Presidente Prudente: Unesp, ano 8, n. 6, p. 24-34, jan./jun. 2005.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Sobre a tipologia de territórios. *In*: SAQUET, Aurélio Marcos; SPOSITO, Eliseu Savério (Org.). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular, 2009b. p. 197-215.

- FOOTE-WHYTE, William. Treinando a observação participante. *In*: GUIMARÃES, Alba Zaluar (Org.). **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1980. p. 77-86.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? *In*: RICARDO, F. P. **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p. 37-41.
- GOMES, Raylton de C.; RESENDE, Marcelo G.; ABREU, Lucijane M. de. Influência Da Construção do Setor Noroeste Na Carga Sedimentar do Córrego Bananal em Brasília. *In*: SIMPÓSIO DE RECURSOS HÍDRICOS DO NORDESTE, 7., 2014, Natal.
- GROSFUGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>. Acesso em 03/12/2023.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 64p.
- KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. 128p.
- LACOSTE, Yves. **A geografia: Isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra**. São Paulo: Papirus, 1988.
- LAURIER, Eric. Participant Observation. *In*: CLIFFORD, Nicholas; FRENCH, Shaun; VALENTINE, Gill (Ed.). **Key Methods In Geography**. [s.l.]: SAGE, 2010. p. 116-129
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Papirus, 1989.
- LONGHURST, Robin. Semi-structured Interviews and Focus Groups. *In*: CLIFFORD, Nicholas; FRENCH, Shaun; VALENTINE, Gill (Ed.). **Key Methods In Geography**. [s.l.]: SAGE, 2010. p. 103-115.
- MAGALHÃES, Frederico Flávio. **Terra Indígena Bananal: territorialização tapuya e materialização da presença indígena em Brasília**. 2009. 49 f. Monografia de Especialização em Desenvolvimento Sustentável. Brasília, CDS/UnB. (não publicado)

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. HOLANDA, Fabíola. **História oral**: como fazer, como pensar.

OGBORN, Miles. Finding Historical Sources. *In*: CLIFFORD, Nicholas; FRENCH, Shaun; VALENTINE, Gill (Eds.). **Key Methods In Geography**. [S.l.]: SAGE, 2010. p. 89-102.

OLIVEIRA, J. E.; PEREIRA, L. M.; BARRETO, L. S. **Laudo antropológico referente à diligência técnica realizada em parte da área da antiga Fazenda Bananal, também conhecida como Santuário dos Pajés, localizada na cidade de Brasília, Distrito Federal, Brasil**. Dourados, Mato Grosso do Sul, 2011, p. 1 – 49.

QUEIROZ, Pedro Thomé Quintão. **Patrimônio-territorial indígena na urbanização de Brasília e no Santuário Sagrado dos Pajés: contexto latino-americano**. 2021. 209f. Dissertação (Mestrado em Geografia) — Universidade de Brasília, Brasília.

REDE DATALUTA. Relatório DATALUTA Floresta - 2023. Brasília, 2024 [no prelo]

Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2023. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2024. 252p.

RIBEIRO, Maíra Taquiguthi. **Para além do território: a categoria Ró do povo A'uwẽ Xavante no centro da disputa territorial na Terra Indígena Sangradouro/Volta Grande**. 2023. 269f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Territorial na América Latina e Caribe (TerritoriAL) — Universidade Estadual Paulista, São Paulo.

ROUTLEDGE, Paul. Convergence space: process geographies of grassroots globalization networks. *Transactions of the Institute of British Geographers*, v. 28, n. 1, p. 333-349, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1475-5661.00096>. Acesso em 28/05/2023

SANTANA, Renato. Indígenas do Santuário dos Pajés, no DF, são espancados por seguranças de construtora. **Conselho Indigenista Missionário**, 2011. Disponível em: <https://cimi.org.br/2011/10/32692/>. Acesso em 13/08/2024.

SANTANA, Renato. Informe nº 988: Construtoras voltam a atacar Santuário dos Pajés; 14 pessoas foram presas. **Conselho Indigenista Missionário**, 2011. Disponível em: <https://cimi.org.br/2011/11/32840/>. Acesso em 13/08/2024.

SANTANA, Renato. Mais duas pessoas presas na resistência à invasão de construtoras ao Santuário dos Pajés. **Conselho Indigenista Missionário**, 2011. Disponível em: <https://cimi.org.br/2011/11/32880/>. Acesso em 13/08/2024.

SANTANA, Renato. Obras em área de invasão são paralisadas no Santuário dos Pajés. **Conselho Indigenista Missionário**, 2011. Disponível em: <https://cimi.org.br/2011/10/32698/>. Acesso em 13/08/2024.

SANTANA, Renato. Santuário dos Pajés é invadido no Distrito Federal. **Conselho Indigenista Missionário**, 2011. Disponível em: <https://cimi.org.br/2011/08/32484/>. Acesso em 13/08/2024.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2009.

SAQUET, Marcos Aurélio. Por uma abordagem territorial. *In*: SAQUET, Aurélio Marcos; SPOSITO, Eliseu Savério (Org.). **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular, 2009b. p. 197-215.

SCHWINGEL, Samara. MPF recomenda que GDF remova aldeia indígena de santuário no Noroeste. **Metrópoles**, Brasília, 13 out. 2023. Disponível em: <https://www.metropoles.com/distrito-federal/mpf-recomenda-que-gdf- retire-aldeia-indigena-de-santuاريو-no-noroeste>. Acesso em 13/08/2024.

SILVA, Jairo da Silva e. Morte e vida Tenetehara: a luta dos Guardiões da Floresta. **Faces de Clio**, [S. l.], v. 8, n. 16, p. 108-122, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/facesdeclio/article/view/38806>. Acesso em: 4 set. 2024.

SILVA, Marcelo Gonçalves Oliveira e. A Perspectiva de Resistência pelo Reconhecimento da Reserva Indígena Bananal - Distrito Federal, 2006. 58f. Monografia (Conclusão do curso de graduação em Geografia) – Departamento de Geografia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, 2006.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas. Curitiba: Editora UFPA, 2018. 239p.

SOBREIRO FILHO, José. Contribuição à construção de uma teoria geográfica sobre movimentos socioespaciais e contentious politics: produção do espaço, redes e

lógica-racionalidade espaço-temporal no Brasil e Argentina. 2016. 423 f. Tese (Doutorado em Geografia) — Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente.

SOBREIRO FILHO, José; COSTA, Bruna Gonçalves. As Batalhas das Árvores: uma Geografia para se pensar as lutas dos povos indígenas no Brasil. **Revista de Geografia**, [S.l.], v. 40, n. 4 (Especial), p. 72–93, 2023. DOI: 10.51359/2238-6211.2023.260671.

Disponível em:

<https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistageografia/article/view/260671>. Acesso em:

1 set. 2024.