

Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Sociais  
Departamento de Estudos Latino-Americanos  
Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais  
Área de Concentração em Estudos Comparados sobre as Américas

**Temas da interação entre o Sistema de Justiça Criminal e o Povo  
Xakriabá no norte de Minas Gerais**

Rodrigo Arthuso Arantes Faria

Brasília, Distrito Federal

2021

RODRIGO ARTHUSO ARANTES FARIA

**Temas da interação entre o Sistema de Justiça Criminal e o Povo  
Xakriabá no norte de Minas Gerais**

Trabalho de Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais - Estudos Comparados sobre as Américas, do Departamento de Estudos Latino-Americanos, como exigência parcial para a obtenção do Título de Mestre em Ciências Sociais com área de concentração em Estudos Comparados sobre as Américas.

Orientador: Stephen Grant Baines

Brasília, Distrito Federal

2021

**Temas da interação entre o Sistema de Justiça Criminal e o Povo  
Xakriabá no norte de Minas Gerais**

**RODRIGO ARTHUSO ARANTES FARIA**

BANCA EXAMINADORA

---

Stephen Grant Baines (orientador)  
Universidade de Brasília – UnB

---

Cristhian Teófilo da Silva (avaliador interno)  
Universidade de Brasília – UnB

---

Luiz Henrique Eloy Amado (avaliador externo)  
Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB

---

Elaine Moreira (avaliadora suplente)  
Universidade de Brasília – UnB

*Deixei meu cocar no quadro  
Retrato falado, escrevo daqui  
Num apagamento histórico  
Me perguntam como é que eu cheguei aqui*

*A verdade é que eu sempre estive  
(Nos reduzem a índios, mitos, fantasias)  
A verdade é que eu sempre estive  
(E depois dizem que somos todos iguais)*

*Vou te contar uma história real  
Um a um morrendo desde os navios de Cabral  
Nós temos nomes, não somos números  
Nós temos nomes, não somos números*

*Pra me manter viva, preciso reexistir  
Dizem que não sou de verdade  
Que eu não deveria nem estar aqui  
O lugar onde vivo me apaga e me incrimina  
Me cala e me torna invisível*

*Kaê Guajajara, “Território Ancestral”  
Disponível em: [youtube.com/watch?v=szzDJahvUS8](https://youtube.com/watch?v=szzDJahvUS8)*

## Agradecimentos

Por tudo até aqui e para sempre, meu maior agradecimento é a meus pais, irmã e família (em especial as tias) pelo amor que sempre me dedicaram.

Agradeço ao meu orientador, Professor Stephen Grant Baines, pela generosidade com que recebeu meu projeto, pelo cuidado com que sempre conduziu esses pouco mais de dois anos de orientação, e pela compreensão com a minha dupla jornada - e os percalços a ela inerentes - de pesquisador e servidor público.

Agradeço ao Departamento de Estudos Latino-Americanos da Universidade de Brasília (ELA/UnB), pelo acolhimento no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - Estudos Comparados sobre as Américas (PPGECsA), nas figuras do Professor Cristhian Teófilo da Silva (interlocutor imprescindível desta pesquisa) e da Técnica em Assuntos Educacionais Cecília Souza (interlocutora imprescindível na minha trajetória no mestrado).

Agradeço aos colegas da FUNAI em São João das Missões (França, Lino) e Santa Helena de Minas (Ilton, Marilton); agradeço aos amigos em (ou de) Manga (Matheus, Jorge, Lucas e Ulisses); agradeço aos queridos Matheus e Amaurilio, em Águas Formosas; agradeço também ao amigo Albert, em Belo Horizonte. Essas pessoas foram fundamentais para que o meu curto, mas intenso trabalho de campo se realizasse.

Agradeço aos/às Xakriabá que dedicaram breves, mas valiosos instantes de suas vidas a conversar comigo.

Agradeço àqueles/as que, anônimos/as nesta Dissertação, contribuíram com suas experiências concretas e pontos de vista particulares para que eu - e esta é a verdade óbvia desta pesquisa - tivesse qualquer coisa a dizer.

Agradeço às minhas companhias de viagem e de campo: Racionais MC's; Bruno Latour e Eugênio Raul Zaffaroni; João Guimarães Rosa e Franz Kafka; a pomba-asa-branca na varanda da Pousada Saraiva em São João das Missões.

Agradeço à Alexandra Elbakyan por possibilitar o acesso a inúmeras publicações acadêmicas, inacessíveis pelas vias tradicionais.

Agradeço aos amigos e amigas que, nas conversas que tivemos desde 2018, contribuíram de alguma forma para que as ideias contidas nas páginas a seguir fossem tomando corpo: Andressa, Awá, Douglas, Flávia, Flávio, Gustavo, Hélio, Henrique, Jerusa, Karine, Lídia, Luiz Carlos, Marco Túlio, Nikolas, Pedro Augusto, Paulo Wancke, Rafael Artuzo, Rafael Pereira, Rayanne, Rute, Ruth, Samuel e Vladimir.

Agradeço à Karine pela companhia, pelas ideias, tapiocas e abraços, fundamentais para que eu e esse trabalho pudéssemos sobreviver à pandemia. Agradeço ao Hermes e à Maíra pela paciência e por terem me deixado (relativamente) em paz nos períodos críticos de estudo e escrita.

Agradeço à Universidade de Brasília, como instituição de educação superior e campo de batalha intelectual nas produções criminológica, antropológica e latino-americanista brasileira - todas elas fundamentais para os rabiscos que se seguem.

Por fim, agradeço a Cristhian Teófilo da Silva, Luiz Henrique Eloy Amado e Elaine Moreira, membros da banca examinadora deste trabalho.

## Resumo

O presente estudo é uma análise da interação entre o Povo Xakriabá e o Sistema de Justiça Criminal (SJC) da comarca de Manga. As dinâmicas sociojurídicas aqui abordadas têm lugar na região norte do estado de Minas Gerais, especialmente nas cidades de Manga e São João das Missões. Os dados primários da pesquisa foram colhidos durante trabalho de campo realizado entre os dias 01 e 22 de fevereiro de 2020, oportunidade em que visitei a Terra Indígena Xakriabá e as agências penais regionais, bem como conversei com membros do povo Xakriabá, agentes do SJC e habitantes/as da região. O trabalho se estrutura em quatro partes principais. Na introdução, situo inicialmente a pesquisa, traço um panorama geral do trabalho e apresento os percursos metodológicos adotados. A seguir, faço a compilação de parte da literatura sobre o tema deste estudo, com foco nas produções desenvolvidas no Brasil e em países de colonização britânica e da América Latina. A terceira parte é onde apresento o material colhido durante o trabalho de campo, para tanto adotando como foco analítico tanto os atores envolvidos – indígenas e não-indígenas – como a interação que se dá entre eles. Por fim, encerro este trabalho com algumas conclusões, às quais fui conduzido primordialmente pela vivência e análise do material colhido em campo, que indicam uma permeabilidade entre as dinâmicas sociais e jurídico-penais presentes na interação entre o SJC e o Povo Xakriabá, articulada no campo do direito institucional em operação na região estudada.

**Palavras-Chave:** Povo Xakriabá; Sistema de Justiça Criminal; Criminalização; Encarceramento; Povos Indígenas; Minas Gerais.

## Abstract

The present study is an analysis of the interaction between the Xakriabá people and the Criminal Justice System (SJC) in the judicial district of Manga. The socio-legal dynamics addressed here take place in the northern region of the state of Minas Gerais, especially in the cities of Manga and São João das Missões. The primary data for the research were collected during fieldwork conducted between February 1 and 22, 2020, during which I visited the Xakriabá Indigenous Land and the regional penal agencies, as well as engaged in conversations with members of the Xakriabá People, SJC agents, and residents of the region. The paper is structured in four main sections. In the introduction, I initially situate the research, outline an overview of the work, and present the methodological paths adopted. Next, I compile part of the literature on the theme of this study, focusing on works developed in Brazil and in countries of British colonization and from Latin America. The third section is where I present the material collected during fieldwork, adopting as analytical focus both the actors involved - indigenous and non-indigenous - and the interaction that takes place between them. Finally, I close this work with some conclusions to which I was led primarily by the experience and analysis of the material collected in the field, which indicate a permeability between the social and legal-penal dynamics present in the interaction between the SJC and the Xakriabá people, articulated in the field of institutional law in operation in the studied region.

**Keywords:** Xakriabá People; Criminal Justice System; Criminalization; Imprisonment; Indigenous Peoples. Minas Gerais.

## Resumen

El presente estudio es un análisis de la interacción entre el Pueblo Xakriabá y el Sistema de Justicia Penal (SJC) de la comarca de Manga. Las dinámicas socio-jurídicas aquí abordadas tienen lugar en la región norte del estado de Minas Gerais, especialmente en las ciudades de Manga y São João das Missões. Los datos primarios de la investigación fueron recolectados durante el trabajo de campo realizado entre el 01 y el 22 de febrero de 2020, ocasión en la que visité la Tierra Indígena Xakriabá y las agencias penales en funcionamiento en la región, además de conversar con miembros del pueblo Xakriabá, agentes del SJC y residentes regionales. Esta disertación está estructurada en cuatro partes principales. En la introducción, sitúo inicialmente la investigación, esbozo una visión general del trabajo y presento las vías metodológicas adoptadas. A continuación, recopilé parte de la literatura sobre el tema de este estudio, con especial atención a las producciones desarrolladas en Brasil y en los países de colonización británica y de América Latina. La tercera parte es donde presento el material recogido durante el trabajo de campo, adoptando como foco de análisis tanto los actores involucrados - indígenas y no indígenas - como la interacción que se produce entre ellos. Finalmente, cierro este trabajo con algunas conclusiones que extraigo principalmente de mi experiencia y del análisis del material recogido en el campo, que indican una permeabilidad entre las dinámicas sociales y jurídico-penales presentes en la interacción entre el SJC y el pueblo Xakriabá, articuladas en el ámbito del derecho institucional que opera en la región estudiada.

**Palabras clave:** Pueblo Xakriabá; Sistema de Justicia Penal; Criminalización; Encarcelamiento; Pueblos Indígenas; Minas Gerais.



## **Listas de Mapas e Siglas**

**Mapa 1:** Mapa com a indicação das cidades que compõem a comarca de Manga

**Mapa 2:** Mapa com as Terras Indígenas Xakriabá

**CNJ** – Conselho Nacional de Justiça

**CNMP** – Conselho Nacional do Ministério Público

**DEPEN** – Departamento Penitenciário Nacional

**DPMG** – Defensoria Pública de Minas Gerais

**FUNAI** – Fundação Nacional do Índio

**IBGE** – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

**MPMG** – Ministério Público de Minas Gerais

**OAB** – Ordem dos Advogados do Brasil

**OIT** – Organização Internacional do Trabalho

**ONU** – Organização das Nações Unidas

**PMM** – Prefeitura Municipal de Manga

**PMMG** – Polícia Militar de Minas Gerais

**PCM** – Polícia Civil de Minas Gerais

**REDS** – Registro de Eventos de Defesa Social

**SEJUSP-MG** – Secretaria de Estado de Justiça e Segurança Pública de Minas Gerais

**SIGPRI** – Sistema Integrado de Gestão Prisional

**SJC** – Sistema de Justiça Criminal

**SESAI** – Secretaria de Saúde Indígena

**TJMG** – Tribunal de Justiça de Minas Gerais

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO, VISÃO GERAL E MÉTODOS DA PESQUISA.....</b>	<b>11</b>
1.1. Falando de cultura, ainda.....	11
1.2. Como este estudo se apresenta a quem o lê.....	16
1.3. Algumas anotações sobre métodos.....	17
<b>2. INDÍGENAS ATRÁS DAS GRADES... DISCIPLINARES.....</b>	<b>24</b>
2.1. Colonialismos anglo-saxões.....	26
2.2. Pluralismos latino-americanos.....	31
2.3. Invisibilidades brasileiras.....	35
2.3.1. <i>A ambivalência colonial da criminologia nacional</i> .....	36
2.3.2. <i>Primeiras incursões em campo</i> .....	41
2.3.3. <i>Indígenas nos manuais</i> .....	44
2.3.4. <i>(Des)caminhos jurídicos e antropológicos</i> .....	47
<b>3. ESBOÇO ETNOGRÁFICO DE UM CONTEXTO REGIONAL.....</b>	<b>52</b>
3.1. A justiça, o índio e o Xakriabá.....	56
3.1.1. <i>Casas, papéis e pessoas</i> .....	56
3.1.2. <i>Um espectro ronda a cidade de Manga</i> .....	74
3.1.3. <i>“Aqui vive um povo que é da região”</i> .....	86
3.2. Os vários modos de uma interação.....	99
3.2.1. <i>Entre bebedeiras, carros pokémon e problemas de família</i> .....	99
3.2.2. <i>“Dá problema, liderança resolve”</i> .....	111
3.2.3. <i>Um tipo muito particular de “cifra oculta”</i> .....	123
<b>4. CONCLUSÃO.....</b>	<b>137</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>147</b>

## 1. INTRODUÇÃO, VISÃO GERAL E MÉTODOS DA PESQUISA

### 1.1. Falando de cultura, ainda

O tema central deste estudo foi dado há pouco mais de dois séculos, mais precisamente em 1817, pelo viajante francês Auguste de Saint-Hilaire. Em sua “Viagem pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais”, referindo-se a um grupo indígena reunido às margens do rio São Francisco, numa aldeia de nome “S. João dos Índios”, diz o viajante que “esses índios fundiram-se com negros e mestiços; todavia, por ocasião de minha viagem, reclamavam do Rei o privilégio de serem julgados por um dentre eles, regalia que a lei não concede, creio, senão aos índios puros” (Saint-Hilaire, 1975 *apud* SANTOS, 1994, p. 06).

Já no início do século XIX, como se vê, os/as Xakriabá (i) eram entendidos como mestiços, despossuídos de uma identidade étnica própria, (ii) contrapunham-se e distanciavam-se de uma certa concepção de “índios puros” e (iii) enfrentavam problemas junto à administração da justiça, especificamente para que ela, cega como parece sempre ter sido, os reconhecesse e respeitasse enquanto povo indígena. Esses três pontos estão presentes também nas páginas que se seguem.

A particularidade deste estudo não é a análise - que aqui é de fato incidental - acerca da indigeneidade<sup>1</sup> do povo Xakriabá, presente na fala de Saint-Hilaire ainda no século XIX, discutida pelo órgão indigenista oficial desde os anos 1960<sup>2</sup> e trabalhada pelas ciências sociais desde ao menos os anos 1970 (MARCATO, 1978; PARAÍSO, 1987; SANTOS, 1997b; ROBERTO DE OLIVEIRA, 2008; COSTA E SANTOS,

<sup>1</sup> Faço uma distinção operacional entre indigeneidade e indianidade. Como ao longo deste trabalho estará em discussão o acesso a “direitos indígenas” pelo povo Xakriabá, e que esses direitos estão necessariamente associados a pessoas e povos identificados como “indígena” ou “índio” (aqui usados intercambiavelmente), uso o termo “indigeneidade” para me referir ao conteúdo da categoria jurídica “indígena” conforme dado pelos/as Xakriabá, e “indianidade” para me referir ao conteúdo dado pelos agentes do SJC e interlocutores/as regionais. Essa diferenciação, ainda que precária, se faz necessária ante a constatação de que xakriabás e agentes/interlocutores, no contexto regional analisado, dão sentido, significado e direitos distintos à mesma categoria. Sobre “regimes de indianidade”, ver Cristhian Teófilo da Silva (2012, 2016); sobre indigeneidade em distintos contextos nacionais, ver Francesca Merlan (2009); para uma diferenciação entre indigeneidade e indianidade em sentido semelhante à aqui feita, ver Tracy Devine Guzmán (2013, pp. 01-30).

<sup>2</sup> A precariedade dos registros oficiais das interações entre o povo Xakriabá e agências estatais não é nova e não é exclusiva ao sistema de justiça criminal, como neste estudo se argumentará. Tal circunstância é observada por Ana Flávia Moreira Santos quanto à FUNAI, desde o início dos procedimentos que culminaram com a homologação da Terra Indígena Xakriabá em 1987: “Os documentos da FUNAI não citam a data exata em que teria ocorrido tal fato [ações do órgão junto aos/as Xakriabá]; em depoimentos recolhidos em campo há menções gerais ao final da década de 60, sendo referidos tanto os anos de 1967 e 68, quanto 1969, sendo difícil, portanto, determinar precisamente a data (SANTOS, 1997b, p. 85).

2014). A existência de um tipo ideal indígena em contraposição aos "caboclos" Xakriabá também não é nova, tendo Sônia de Almeida Marcato (1978, p. 416) indicado que os/as habitantes da região “compartilham a ideia de índio-estereótipo”, além da menção a um “índio puro” feita por Saint-Hilaire na passagem acima. Se não há novidade nos contornos do objeto, o foco da análise, no entanto, não é propriamente comum no ambiente etnográfico deste estudo, a saber: como o contexto social de não-reconhecimento étnico dos/as Xakriabá é mobilizado e interfere no reconhecimento dos seus direitos no contexto jurídico-penal. Desta forma, de certa forma, retomo o terceiro aspecto presente na fala do viajante francês novecentista.

As páginas que se seguem são fruto de um esforço analítico sobre a interação entre o Sistema de Justiça Criminal (SJC)<sup>3</sup> regional e o povo indígena Xakriabá. O caso em estudo, portanto, é particular em suas duas dimensões fundamentais: refere-se a um só povo (o Xakriabá) e a uma só jurisdição criminal (a da comarca de Manga)<sup>4</sup>. Ainda que algumas características observadas em campo encontrem algum nível de correspondência, ou semelhança, com outros contextos jurisdicionais e indígenas encontrados na literatura (como em ABA-PGR, 2008, 2009), expandi-las ao ponto de generalizações máximas do tipo “assim é o tratamento conferido pelo sistema de justiça criminal a pessoas indígenas”, ou “deste modo respondem os povos indígenas à intervenção criminalizante-punitiva estatal”, seria, além de um excesso, uma irresponsabilidade. Não o farei, portanto. Trabalharei aqui o pedaço de realidade com o qual tive contato.

Pelos contornos particulares dessa realidade, acabo me distanciando das abordagens preferenciais pelas quais a interação entre sistemas de justiça criminal e povos indígenas tem sido analisada, em especial pelo direito. É frequente na discussão jurídica a assunção da “especificidade cultural” como pedra angular do processo de responsabilização criminal de indígenas, cuja modulação (mais ou menos responsável) acompanharia os “graus de aculturação” (mais ou menos aculturado) do/a indígena sobre quem recai a persecução penal. Por essa perspectiva, a “especificidade cultural”

<sup>3</sup> Compõem o SJC regional: (i) as Varas Criminais e de Execução Penal, unidades regionais do Tribunal de Justiça de Minas Gerais (TJMG); (ii) as Promotorias Criminais, unidades regionais do Ministério Público de Minas Gerais (MPMG); advogados particulares, inscritos na Ordem dos Advogados do Brasil (OAB); Polícias Militar (PMMG) e Civil (PCMG); Presídio de Manga. Não há Defensoria Pública em atuação na comarca de Manga; em Januária, sim.

<sup>4</sup> Uma comarca corresponde ao território em que um/a ou mais juizes/as de primeiro grau exerce(m) sua jurisdição, podendo abranger um ou mais municípios, de acordo com a disposição própria a cada Tribunal. No caso deste estudo, o objeto é a comarca de Manga, que abrange cinco municípios: Manga, Jaíba, Matias Cardoso, Miravânia e São João das Missões.

estaria associada a uma maior ou menor disposição (ou capacidade) de indígenas compreenderem e posicionarem-se de acordo com o conteúdo axiológico da norma penal estatal, a ser aferida pelo/a julgador/a como meio de orientá-lo/a na definição da sanção penal pertinente. “Daí”, conclui Janaína Paschoal (2010, p. 83), “toda a discussão referente a direito penal e índio girar em torno da inimputabilidade”.

A hermenêutica jurídica é mesmo monotemática em seu exotismo bem-intencionado com relação à distintividade dos modos de organização sociocultural dos povos indígenas enquanto fundamento normativo da diferenciação legal e baliza exclusiva da prestação jurisdicional. Assim, fala-se de uma “invulgar tradicionalidade indígena” (PONTES, 2010, p. 175), de um “universo de características peculiares” (DOTTI, 2010, p. 74), ou, simplesmente, das “diferenças culturais existentes entre índios e não-índios” (FERREIRA, 2017, p. 61) a justificar o tratamento desigual conferido aos povos indígenas.

Tais análises partem do texto legal como dado, como positivado no ordenamento jurídico, e não raro valem-se exclusivamente de referências indígenas genéricas, mais imaginadas que conhecidas. Quando de fato socorrem-se de povos e pessoas indígenas reais, sói apresentarem precedentes judiciais envolvendo circunstâncias que de algum modo chocam-se mais intensamente com a normatividade (e sensibilidade) ocidental, como a interdição dos processos de construção da pessoa - inadequadamente entendida como infanticídio - ou a iniciação sexual em fase da vida incompatível com a legislação estatal - inadequadamente entendida como estupro de vulnerável.

Análises deste tipo são importantes por fornecerem um contraponto prático e teórico a uma atividade judicial usualmente indiferente às realidades indígenas, na medida em que argumentam pela necessária consideração da conduta tida por delitativa dentro do contexto sociocultural do povo a que pertence o/a acusado/a. Do modo como entendo, todavia, e isso deve soar até bastante óbvio, o seu valor heurístico alcança precisamente os limites do contexto étnico a partir do qual são construídas. O risco aqui é a cristalização de “precedentes etnográficos” inadequados como subsídios à prestação jurisdicional, cuja indisposição frente às alteridades indígenas é reforçada pela inexistência de trabalhos específicos sobre a interação entre o sistema de justiça criminal e os povos sob sua jurisdição. Se, como me disse um agente do SJC em Manga, *o indígena aqui no norte de Minas, eles não apresentam muito aquela característica peculiar do indígena amazonense*, inócua seria uma justiça que tivesse

como referência de pessoas e povos indígenas apenas aqueles peculiares “indígenas amazonenses”.

O que proponho, motivado pelos dados de campo, é um deslocamento da questão da “especificidade cultural”, da aferição da responsabilização penal do/a indígena para a definição da intervenção estatal mais adequada a ela. Nesse sentido, não abordo a especificidade cultural do povo Xakriabá enquanto componente macrossociológico do comportamento individual específico de seus membros frente à legislação penal, ou seja, não me deterei em analisar os crimes atribuídos aos/as Xakriabá sob o ponto de vista do enquadramento sionormativo de sua culpabilidade. De modo diverso, adoto como foco o papel que essa especificidade cultural desempenha na configuração dos termos em que - ou dos modos pelos quais - se dá a interação entre essas pessoas e o SJC regional.

Esse deslocamento analítico, antes de mais nada, acompanha o deslocamento geográfico no ambiente etnográfico desta pesquisa rumo ao norte de Minas. A questão da cultura continua sendo central ao estudo, e em torno dela giram suas duas questões fundamentais: (i) a da identificação dos/as Xakriabá como sujeitos de direitos e garantias específicos no âmbito da tutela jurídico-penal e (ii) a da aplicação culturalmente adequada desses direitos e garantias ao longo da intervenção criminalizante-punitiva estatal.

O entendimento dessas questões deve necessariamente passar pelo reconhecimento dos processos histórico-políticos que marcam a relação do povo Xakriabá com estado e sociedade não-indígenas. Para se compreender a especificidade dos modos de vida Xakriabá, e também do modo como as representações locais do estado se organizam diante dela, é imprescindível que se considere tanto a violência promovida por esse mesmo estado, em suas diversas faces históricas, como a agência dos/as Xakriabá no permanente e sempre renovado processo de inventarem-se a si mesmos (WAGNER, 2017).

É preciso ter em conta que o contato com o aparelho de dominação colonial reconfigurou os termos da dialética instituidora/configuradora do povo Xakriabá enquanto coletivo étnico discreto, posicionando do outro lado da fronteira (BARTH, 2011) a sociedade não-indígena e os seus prepostos individuais (Matias Cardoso, seu filho Januário Cardoso de Almeida), institucionais (RURALMINAS, FUNAI) e

normativo-organizacionais (Estatuto do Índio, Constituição Federal)<sup>5</sup>. As guerras de extermínio, os aldeamentos forçados, as políticas de miscigenação, as políticas de inclusão social "desatentas" - para usar um eufemismo de Kelly (2016, p. 28) - e, com mais recente intensidade, o acesso a bens de consumo industrializados e a precarização da dinâmica econômica local, contribuíram diretamente para as radicais transformações pelas quais passaram os/as Xakriabá ao longo dos últimos 300 anos, com inevitáveis reflexos nos seus modos e estratégias de existir.

Essas transformações, no entanto, são hoje entendidas pelo sistema criminal regional como signos de uma suposta decadência Xakriabá de sua “verdadeira” indigeneidade. Eles formariam um coletivo étnico cuja aparente pouca distintividade cultural (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998) os colocaria numa posição, no mínimo, paradoxal aos cegos olhos da justiça mineira: admite-se que se declaram indígenas e se autodenominam Xakriabá, mas não se lhes reconhecem os direitos inerentes ao estatuto jurídico de tal categoria ontológica. Esse paradoxo, me parece, é de fato estruturante do modo como o sistema criminal opera em relação aos/as Xakriabá, seja judicialmente na instrução, julgamento e sancionamento das condutas delitivas, seja administrativamente na produção e sistematização de informações criminais a eles relacionadas. Não deveria ser assim, todavia.

A se levar a sério o que dispõe o artigo 231 da Constituição Federal de 1988, a “organização social, costumes, línguas, crenças e tradições” devem ser entendidas de acordo com os pressupostos estabelecidos pelos próprios coletivos indígenas, de modo algum condicionados a um retorno a práticas culturais do passado e abertos, isso sim, às constantes reelaborações das práticas cotidianas da vida (FARIA, 2021, no prelo). Isso faz com que a identificação de seus membros pelo sistema de justiça criminal deva ter como referência os critérios de pertencimento estabelecidos pelo próprio povo, e não índices autoritários de indianidade baseados numa desejada, e inconstitucionalmente exigida, autenticidade indígena pristina e intocada. Daí, portanto, um importante aspecto deste trabalho ser a análise, no específico âmbito da justiça penal, dos conteúdos das enunciações, Xakriabá e estatal, do que é, ou quem é, isso a que jurídica e socialmente se chama por “indígena”.

<sup>5</sup> A adição da presença não-indígena implicará, inclusive, em alterações significativas nas relações entre o povo Xakriabá e os outros povos indígenas da região: eles são aldeados e forçados a conviver junto a grupos Bororo, Carajá e Tapirapé, ao passo em que somam força com os não-indígenas contra a “presença ameaçadora dos Kaiapó” (SANTOS, 1994, p. 05).

Conhecer o passado e reconhecer o presente dos/as Xakriabá, enquanto povo que se identifica como indígena, é o ponto de partida não só para se compreender, mas, principalmente, para se reestruturar a interação entre os/as Xakriabá e o sistema criminal no contexto regional de Manga e São João das Missões.

## **1.2. Como este estudo se apresenta a quem o lê**

Quatro são as partes principais desta Dissertação. A primeira, esta introdução. Dividida em três subtópicos, aqui situo inicialmente a pesquisa, distinguindo o seu enfoque do que frequentemente se encontra nos trabalhos acadêmicos sobre a interação entre indígenas e sistema de justiça criminal, em especial no campo do direito. No segundo tópico, o presente, traço um panorama geral do trabalho. No terceiro, apresento os percursos metodológicos adotados, esclareço algumas convenções e recursos estilísticos presentes no texto, bem como justifico a opção feita pelo foco exclusivo no contexto vivido pelo povo Xakriabá.

A seguir, na segunda parte, faço a compilação de parte da literatura sobre o tema deste estudo, sem - como sói acontecer - qualquer pretensão de esgotá-la. Como há um vasto material espraiando-se pelas imensidões disciplinares de campos como o direito, a antropologia e a criminologia, limito-me a trabalhar com os textos com os quais tive contato pela indicação de estudiosos/as da área, pela pesquisa nos repositórios de publicações científicas e nas referências bibliográficas deste material. Um circuito fechado, por assim dizer, cuja transgressão se dá, em muitos casos, pela busca aleatória por palavras-chave no mecanismo de pesquisa mais popular da internet. Divido esta parte em três subtópicos, cada um destinado a uma área geopolítica onde há a produção acadêmica sobre a intervenção punitiva estatal sobre povos indígenas. Em cada uma dessas áreas, apresento a literatura segundo características que lhes são proeminentes, apesar de em larga medida comungadas entre si. Assim, para os países de colonização anglo-saxã, a apresentação da literatura gira em torno do colonialismo das operações criminalizantes/punitivas estatais. Para os países da América Latina, o foco analítico preferencial dos estudos mencionados gira em torno do pluralismo jurídico e seu papel na proteção dos direitos humanos dos povos indígenas da região. A análise da produção brasileira, por fim, é feita a partir de um eixo temático - o não-reconhecimento étnico dos/as indígenas sob a custódia penal - e de um eixo "formal" - a partir da aproximação com os campos disciplinares que tem investigado a questão.



A terceira parte, mais extensa, tenta dar conta do material colhido durante o trabalho de campo, na região de Manga e São João das Missões. Ela também tem suas subdivisões, que são duas. Na primeira, esforço-me em apresentar os “personagens” desta Dissertação, que me foram apresentados por meus/minhas interlocutores/as em campo. São eles: (i) a *justiça*, composta pelas agências policial (Polícias Militar e Civil), judicial (juízes, promotores e advogados) e prisional (agentes penitenciários); (ii) o *índio*, apresentado pelos/as interlocutores/as como uma entidade, pode-se dizer, transcendental (em oposição a entidades “meramente” empíricas) e ideológica (enquanto representação prescritiva e normativa) relacionada ao entendimento corrente sobre quais pessoas ou povos são incluídos na categoria jurídica e social “indígena”; (iii) o/a *xakriabás*, apresentados/s nas falas de seus membros e nas etnografias da antropologia, como povo originário da região estudada. Feitas as apresentações, na segunda parte dedico-me a trabalhar alguns temas recorrentes nos processos de criminalização e encarceramento de pessoas Xakriabá no norte de Minas Gerais, dentre eles, como exemplo, os delitos mais comumente atribuídos a essas pessoas, a relação entre a prática criminosa e o consumo de bebida alcoólica e o registro (ou não) da autoidentificação étnica dessas pessoas nos processos judiciais e procedimentos administrativos afetos à esfera penal.

Por fim, encerro este trabalho com algumas conclusões, às quais fui conduzido primordialmente pela vivência e análise do material colhido em campo, nas conversas com os/as xakriabás, com os agentes do sistema de justiça criminal e com os/as demais interlocutores/as regionais a quem encontrei, e com quem conversei, durante minha curta, mas intensa passagem pela região. Não adianto aqui tais conclusões, para não correr o risco de desincentivar os/as eventuais leitores/as deste trabalho de caminhar comigo por todo esse percurso que ora anuncio.

### **1.3. Algumas anotações sobre métodos**

Este é um estudo de caso da interação entre o sistema de justiça criminal e indígenas Xakriabá na região de Manga e São João das Missões, no norte do estado de Minas Gerais. Busco, a partir da triangulação dos dados, fontes e métodos de pesquisa citados a seguir, apresentar uma análise descritiva-interpretativa sobre o fenômeno criminal entre o povo Xakriabá a partir das perspectivas das agências e agentes regionais, dos comandos legais e das políticas públicas implicadas na questão. Deixo registrado que a

escolha deste particular ambiente etnográfico se deve às intervenções precisas dos Professores Stephen Grant Baines e Cristhian Teófilo da Silva, bem como a um indisfarçável “bairrismo” deste pesquisador mineiro.

Como inspiração teórica de fundo, adoto a seguinte formulação de Bruno Latour: “o direito já é o social” (LATOUR, 2019, p. 321)<sup>6</sup>. A afirmação desse enunciado é importante para estabelecer o contraponto com as ciências jurídicas de orientação positivista-normativa<sup>7</sup> e, assim, explicitar o modo pelo qual entendo e trato o direito: não como um domínio puramente técnico, instância à parte, hermeticamente isolada do contexto social, mas como expressão particular do campo relacional comum que o institui e que ele ajuda a organizar. Este aspecto ficará mais claro adiante quando, apresentando os sujeitos desta pesquisa, aflorar a permeabilidade entre questões de direito tal como positivadas (legalmente), concebidas (individualmente) e comungadas (socialmente).

A organização do trabalho de campo deu-se entre o fim de 2019 e o início de 2020. Nesse primeiro momento, acionei minhas duas redes profissionais para poder definir onde, quando e com quem realizaria a pesquisa *in loco*. Pela rede formada na minha vida pregressa de advogado criminalista, entrei em contato com agentes do sistema de justiça criminal em Belo Horizonte e Manga, e com eles fui construindo uma nova rede de interlocutores/as na região de Manga e São João das Missões. Pela rede formada em minha atual jornada de servidor da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), entrei em contato com servidores lotados na Coordenação Técnica Local (CTL) de São João das Missões e na unidade superior à qual se vincula, a Coordenação Regional Minas Gerais e Espírito Santo (CR-MGES), os quais me auxiliaram não só no contato com as lideranças Xakriabá, mas também nos deslocamentos à Terra Indígena.

A primeira aproximação com as agências penais foi por meio do contato telefônico com os Presídios de Manga e Januária. Por eles obtive informações imprecisas, todavia indicativas da presença de indígenas sob a intervenção punitiva estatal na região. Junto ao Presídio de Manga fui informado da existência de *uns cinco a dez índios* e no Presídio de Januária da presença de uma mulher Xakriabá na ala

<sup>6</sup> Na avaliação de Kyle McGee (2015), essa abordagem feita por Latour, contrapondo-se às de Hart e Bourdieu, “insiste em rastrear a composição hesitante de trajetórias frágeis que ligam os atores mais díspares a fim de suturar, com fios de rendas, os planos de enunciação emitidos em outras controvérsias, outras práticas, outras cenas” (tradução minha).

<sup>7</sup> Aurora Tomazini de Carvalho, analisando a escola positivista e a influência de Hans Kelsen sobre a teoria do direito, afirma que para essa corrente “o direito natural, bem como o fato social, os costumes e os valores de justiça são excluídos da categoria do “direito”, que passa a ser compreendido apenas como o “direito posto” (TOMAZINI DE CARVALHO, 2009, p. 72).

feminina. O passo seguinte foi formalizar a solicitação de ingresso nas unidades prisionais junto ao Núcleo de Pesquisa e Extensão da Secretaria de Estado de Justiça e Segurança Pública (SEJUSP-MG), que emitiu a Carta de Anuência em 6 de novembro de 2019, com validade até 28 de fevereiro de 2020. Definidos, portanto, local e data-limite para realização do trabalho, e contactados(as) potenciais interlocutores(as), fui à campo.

De Brasília a São João das Missões, o trajeto me levou a uma conexão em Januária. Lá, como relato em Faria (2021, no prelo), “levei cano” do Diretor do Presídio local, onde iria entrevistar, se ela assim anuisse, uma mulher Xakriabá encarcerada na ala feminina. Durante o dia que passei na cidade, conversei com o Juiz responsável pela execução desta mulher, bem como com o Defensor Público que a representava no processo. Nenhum deles sabia que se tratava de uma mulher indígena. De Januária, segui em companhia de um colega da FUNAI para São João das Missões, onde pernoitei, para no dia seguinte seguir para Manga - finalmente iniciando a realização de uma série de entrevistas.

Os dados primários da pesquisa foram obtidos no trabalho de campo realizado entre os dias 01 e 22 de fevereiro de 2020, a partir da aplicação de entrevistas qualitativas semiestruturadas, elaboradas de maneira específica de acordo com a posição do/a entrevistado/a nos meios indígena e institucional. Assim, desenvolvi oito roteiros distintos, destinados a (i) indígenas encarcerados/as ou respondendo a processo penal em liberdade; (ii) agentes penitenciários; (iii) agentes da Polícia Civil; (iv) agentes da Polícia Militar; (v) Promotores(as) de Justiça; (vi) Magistrados(as); (vii) Advogados(as); (viii) Lideranças indígenas e familiares dos indígenas presos/as.

Como a comarca é pequena e a matéria criminal é, em si, bastante delicada, os nomes dos/as entrevistados/as, tanto do povo Xakriabá como do sistema de justiça criminal, serão mantidos anônimos. Um exemplo que justifica essa preocupação é dado pelo Xakriabá H, quem, antes de iniciada a conversa, expressou que apenas concordava em realizar a entrevista

*se isso não for muito perigoso pra gente, porque às vezes a gente fica falando assim, depois pessoas muito perigosas podem saber, né... a gente sente muito ameaçado por essas pessoas, né, como a gente é liderança, sabe que o foco das pessoas é querer derrubar a gente, né, que sabe que a gente corre atrás das coisas que estão erradas... muitas das vezes a gente começa a abrir muito o bico, aí depois a gente fica assim, correndo o risco (Xakriabá H, São João das Missões, 14 de fevereiro de 2020).*

Para evitar qualquer risco, portanto, o anonimato se impõe. Faço, ainda, uma distinção em três categorias. As pessoas da região, que não se identificam como Xakriabá e não ocupam posições nas agências penais, são identificadas por “Interlocutores/as regionais” ou apenas ‘Interlocutores/as”. Os agentes do sistema de justiça criminal são identificados segundo as agências onde trabalham (policial, judicial, prisional), e qualificados por uma letra do alfabeto, em ordem decrescente. Assim, a primeira menção aos agentes no texto aparece como, por exemplo, “Agente policial Z”, “Agente prisional U” ou “Agente judicial P”. Após a primeira menção, suprimo a agência e a eles me refiro apenas como “Agente Z” ou “Agente P”, por exemplo. Quanto ao povo Xakriabá, identifico os/as entrevistados/as segundo letras do alfabeto, em ordem crescente, como “Xakriabá A” ou “Xakriabá D”, por exemplo.

Ao longo deste trabalho utilizarei sempre a designação masculina tanto para os indígenas submetidos à intervenção penal, quanto para os agentes do sistema de justiça criminal. Faço essa opção, primeiro, de modo a reforçar o seu anonimato. Segundo, pelo fato de o SJC regional ser composto majoritariamente por homens, por ter entrevistado apenas xakriabás encarcerados em unidade de custódia masculina, e de as lideranças do povo Xakriabá com quem conversei serem todas, também, homens. A exceção fica por conta da esposa de um dos xakriabás encarcerados e de uma agente do SJC - ambas, pelas razões expostas, também identificadas no masculino.

Como nota convencional, indico o etnônimo com a inicial maiúscula, *Xakriabá*, ao me referir ao povo enquanto coletivo. Quando no texto o etnônimo referir-se não ao povo, mas a algum de seus membros, ou for mobilizado para adjetivar determinado aspecto de sua vida (membros, aldeias, costumes, etc.), o faço com a inicial minúscula, *xakriabá*. Adoto o etnônimo com a letra “k” (Xakriabá) e não “c” (Xacriabá) por assim encontrar na maior parte da produção acadêmica feita sobre eles/as (dentre outros, SANTOS, 1997b; COSTA E SANTOS, 2010) e por eles/as (dentre outros, CORREA XAKRIABÁ, 2018; SILVA OLIVEIRA, 2018). As observações a respeito do povo Xakriabá partem das falas que ouvi em campo, mas não só. Como esse material é bastante reduzido, colhido junto a não mais que dez pessoas (lideranças, encarcerados e familiares), uso como uma espécie de controle as falas ouvidas em vídeos disponíveis na internet e lidas nos trabalhos acadêmicos de referência.

Optei, ainda, por transcrever as falas dos/as entrevistados/as em itálico nas citações diretas curtas; nas citações diretas longas, marco as falas com o pseudônimo do/a interlocutor/a, a cidade onde foi realizada a entrevista e a data, como em “Agente

Z, Manga, 06 de fevereiro de 2020”. Em ambos os casos, não alterei as construções sintáticas, tampouco o fluxo oral das narrativas, seja dos/as Xakriabá, seja dos agentes do SJC. Em certos casos, todavia, ajustei as transcrições à gramática formal, especialmente quanto às concordâncias verbal e nominal (“eles é” por “eles são”; “os índio” por “os índios”) e a algumas variações linguísticas (“famia” por “família”; “cê” por “você”; “tá” por “está”).

Os dias 01 a 16 de fevereiro foram dedicados exclusivamente ao contexto Xakriabá. Na cidade de Manga, as entrevistas se realizaram na Delegacia de Polícia Civil (agentes da PC), no Presídio de Manga (agentes penitenciários e indígenas encarcerados), na sede do Ministério Público Estadual (MPE) (Promotores de Justiça), no Fórum (Magistrados), na sala da OAB no Fórum e em um escritório de advocacia particular (Advogados). Para além das entrevistas, fazem parte deste trabalho as interações informais, com as pessoas entrevistadas e com outras pessoas da região (segurança do Fórum, faxineira da sede do MPE, guia turístico do parque Peruaçu), em ambientes também os mais diversos, como restaurantes, praças, táxis e “espetinhos” de calçada.

Na Terra Indígena Xakriabá, entrevistei lideranças da comunidade, a esposa de um indígena então encarcerado, bem como um indígena respondendo ao processo em liberdade. Na cidade de São João das Missões, conversei com o comandante da força policial local e uma liderança do povo Xakriabá na sede da PM no município, além dos servidores da Coordenação Técnica Local. Aos servidores da FUNAI não foram aplicadas as entrevistas semiestruturadas. Como com eles tive um contato mais estendido, ao longo de praticamente todos os dias que estive na região, as impressões e experiências por eles relatadas entram nesta pesquisa como notas de campo, e não transcrições literais de suas falas. Como notas de campo, também, incluo as falas colhidas de diversos/as moradores/as das cidades onde estive.

Além delas, há também anotações feitas a partir da observação do comportamento dos agentes do SJC, bem como a partir das interações com esses e outros agentes, servidores da FUNAI e da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), indígenas e não-indígenas, por e-mail e telefone, em conversas informais nas estradas entre aldeias, nos corredores das sedes dos órgãos do SJC e, como dito acima, em locais os mais diversos nas cidades de Januária, Itacarambi, Manga e São João das Missões.

Incluo ainda a análise das devolutivas oferecidas pelas Ouvidorias dos órgãos públicos consultados com base na Lei de Acesso à Informação, em especial aqueles do estado de Minas Gerais. Eles são a fala de um estado que pouco diz sobre os povos indígenas que lá residem, e que, quanto à interação desses/as indígenas com o sistema de justiça criminal, como me relatou por telefone um servidor, *acho que aqui ninguém nunca se atinou pra isso, pra ser sincero*. Nos “Planos” referentes à política criminal mineira compreendidos entre os anos de 2014 e 2019 (MG, 2014, 2019), não há qualquer menção aos mais de 31 mil indígenas que vivem no estado (IBGE, 2012). Também não há qualquer sistematização dos dados referentes a ocorrências policiais ou admissões prisionais envolvendo indígenas no estado, por não serem dados “parametrizados” nos sistemas de produção de informação, o que impossibilita a sua extração e análise isoladas.

Complementam os dados aqueles colhidos pela análise dos processos judiciais pelos quais instrumentaliza-se a persecução penal contra os xakriabás encarcerados - e entrevistados - no Presídio de Manga. Neles, encontram-se formalizadas as práticas e os procedimentos efetivamente adotados na condução da investigação policial e da instrução judicial, fornecendo elementos fundamentais para se apreender a lógica que move o tratamento conferido pelo sistema a indígenas no processo penal.

Demais dados secundários foram obtidos a partir de uma gama variada de fontes e métodos, dentre os quais destaco: (i) a revisão bibliográfica de trabalhos etnográficos sobre o povo Xakriabá; (ii) a leitura crítica da produção acadêmica sobre a interação entre sistemas de justiça criminal estatais e povos indígenas, no contexto brasileiro e internacional; (iii) a análise documental dos instrumentos de produção de informações criminais e dos dados estatísticos das políticas criminais (policial, judicial e prisional); e (iv) a revisão e análise crítica da jurisprudência criminal existente sobre réus e rés indígenas.

Dentre essas outras fontes, estão também vídeos e áudios de filmagens e músicas acessíveis nas plataformas de *streaming* disponíveis na internet. Por eles tive contato com um imenso repertório de relatos de vivências, experiências e opiniões acerca da vida e da realidade dos povos indígenas, bem como da vida e da realidade da população submetida à intervenção criminalizante no Brasil. Seja pelas letras de Kaê Guajajara ou Brô MC’s, seja pelas lições de Rogério Lopes ou do Cacique Rodrigão, para além das fronteiras acadêmicas da produção e difusão de conhecimento, as palavras dessas pessoas iluminam com clareza e precisão os inseguros passos deste pesquisador.

Registro, por fim, que em entrevista com um dos Magistrados da comarca de Manga, este me informou que havia sido, até o ano de 2018, o Juiz responsável pela comarca de Águas Formosas, sob cuja jurisdição encontram-se os/as Maxakali de Bertópolis e Santa Helena de Minas. Dessa conversa surgiu a possibilidade de visitar a região - o que veio a se efetivar entre os dias 17 a 22 de fevereiro. Na oportunidade, acompanhei, junto a servidores da Coordenação Técnica Local da FUNAI em Santa Helena de Minas, agenda com a Promotoria de Justiça de Teófilo Otoni nas Aldeias Pradinho e Água Boa, na Terra Indígena Maxakali. Já no município de Águas Formosas, sede da comarca, tive oportunidade de entrevistar servidores das Polícia Civil e Militar, o Diretor do Presídio, Advogados e o atual Juiz da comarca.

Apesar de o contraponto fornecido pelo contexto relacionado ao povo Maxakali ser deveras frutífero, optei nesta Dissertação por tratar exclusivamente da interação observada entre o povo Xakriabá e o SJC de Manga. Essa opção deve-se, por certo, à riqueza dos dados ali obtidos, que justificam um tratamento isolado e atento, mas também às inevitáveis limitações (de tempo, especialmente) de uma pesquisa de Mestrado. Em momento posterior, *dando bom tempo*, pretendo retomar a análise comparativa.

## 2. INDÍGENAS ATRÁS DAS GRADES... DISCIPLINARES

*“Se a linguagem mudou, o discurso permaneceu o mesmo”*  
– Pierre Clastres, em Copérnico e os Selvagens (2003)

Discuto a seguir, sem a pretensão de uma revisão sistemática, a produção acadêmica na interseção entre os estudos legais, criminológicos e antropológicos sobre a interação entre povos indígenas e sistemas de justiça criminal em três contextos regionais distintos, com especial foco no Brasil. A seleção dos textos desta seção é fruto de uma pesquisa que se desdobrou em três frentes:

- (i) indicações feitas pelo orientador desta pesquisa, pela banca de qualificação que avaliou o projeto inicial e por colegas que pesquisam áreas afins;
- (ii) sugestões feitas em comentários recebidos nas apresentações de trabalhos em conferências acadêmicas, nomeadamente, as conferências anuais das associações britânica (ASA), canadense e americana (CASCA-AAA), europeia (EASA) e latino-americana (ALA) de antropologia;
- (iii) busca ativa nos repositórios acadêmicos (Google Scholar e Scielo, especialmente) a partir de índices de pesquisa variados, que incluíam a combinação de termos como “indígena”, “índios”, “crime”, “criminalização”, “sistema de justiça” e “direito penal”;
- (iii) filtragem, leitura e sistematização dos trabalhos constantes das referências bibliográficas dos textos obtidos pelos meios citados acima.

Sem a pretensão, como disse, de elaborar uma revisão minuciosa dessa literatura, me limito a apresentar alguns temas recorrentes na análise da criminalização/encarceramento indígena. Faço isso a partir de alguns contextos político-regionais, os quais julgo relevantes para a compreensão do tema, quais sejam, países de colonização britânica selecionados, a América Latina e o Brasil. Alguns esclarecimentos acerca da opção por esses contextos se fazem necessários.

Primeiro, que o isolamento do Brasil da América Latina dá-se por uma escolha meramente analítica, de modo a possibilitar uma maior ênfase nas dinâmicas em curso na principal área de interesse deste estudo. Segundo, e por razão semelhante ao primeiro ponto, que a definição desses dois grandes grupos – países de colonização britânica e América Latina - justifica-se como operador analítico das semelhanças compartilhadas pelos países que os compõem. Terceiro, e por razão semelhante ao segundo ponto, que o



percurso histórico-político da construção da relação entre estados nacionais e povos indígenas (marcado pela colonização europeia), e a atual estruturação da ordem jurídico-penal desses três contextos (marcado pela prevalência do direito estatal), apesar de distintas em suas particularidades, compartilham alguns pontos em comum.

Esses pontos, observados nos contextos aqui analisados, são: o colonialismo como fator histórico e como categoria analítica da interação entre povos indígenas e sistemas de justiça criminal; o pluralismo jurídico como alternativa de operacionalização dos sistemas de justiça estatais em conjunto com os sistemas indígenas; a ambivalência da intervenção repressiva-punitiva sobre indígenas, marcada ou pela superexposição, ou pela invisibilidade dessas pessoas nos sistemas criminais/prisionais oficiais. Ainda que tais aspectos estejam presentes, com suas variações regionais, nos três termos político-regionais, optei por apresentá-los separadamente a partir de um dos contextos específicos aqui adotados.

Assim, no primeiro subtópico, proponho uma aproximação preliminar sobre como as ciências criminais em países de colonização anglo-saxã abordam a questão do colonialismo na análise da interação entre sistemas de justiça criminal e povos indígenas em seus contextos nacionais. A seguir, trago exemplos das abordagens latino-americanas sobre as possibilidades de coexistência entre sistemas penais indígenas e estatais, concebidas majoritariamente no marco do pluralismo jurídico. Por fim, traço um breve percurso sobre como a invisibilidade de pessoas indígenas manifesta-se na prática e é trabalhada nos estudos sobre a interação entre justiça criminal e indígenas no Brasil, ao tempo em que esboço uma crítica indigenista<sup>8</sup> à criminologia crítica brasileira a partir do modo como ela tem pensado (ou ignorado) essa interação no contexto nacional.

Vale notar que esses temas, cada um à sua maneira, aparecem com considerável frequência no material colhido em campo, tanto entre os agentes do SJC como entre os membros do povo Xakriabá. A sua junção, no contexto deste trabalho, aponta para um colonialismo estruturante do SJC regional em sua relação com os/as Xakriabá, os/as

<sup>8</sup> Aqui e ao longo deste trabalho recorro ao adjetivo “indigenista” para qualificar movimentos meus, ou de autores(as) não-indígenas, no único sentido de “não-indígena tratando de questões indígenas”, em contraposição ao adjetivo “indígena”, utilizado para se referir à crítica, pensamento, trabalho ou estudo de autoria de indígenas. O mesmo se diga quando o adjetivo “indigenista” vem associado às práticas ou políticas promovidas pelo estado ou entidades da sociedade civil em relação aos povos indígenas, contrapondo-se a uma “política indígena”, é dizer, aquela cuja agência pertence às pessoas e povos indígenas. Vale notar que esses termos se confundem com a cada vez mais frequente (e salutar) presença de indígenas nos espaços institucionais das políticas indigenistas, sejam eles públicos (órgãos estatais) ou privados (organismos não-governamentais).

quais veem rotineiramente sua declaração étnica negada pelos agentes penais e, por consequência, negados os seus direitos - dentre eles, o de serem responsabilizados segundo os métodos próprios de seu povo.

## 2.1. Colonialismos anglo-saxões

Considerável parte da literatura existente nos países de colonização anglo-saxã com a qual irei trabalhar, é composta por juristas e criminólogos(as) indígenas. É, portanto, antes uma criminologia indígena (no sentido de sua autoria) que propriamente neozelandesa ou canadense (no sentido de sua geografia). Não por acaso, é justamente nesses países, e por meio desses/as autores/as, onde tem despontado uma crítica propriamente indígena à disciplina criminológica e aos sistemas criminais.

A pedra fundamental nos estudos da relação entre o sistema criminal e pessoas indígenas, nas jurisdições dos países de colonização anglo-saxã é, sem dúvida, "The Maori and the Criminal Justice System - A New Perspective, He Whaipanga Hou", do advogado Maori Moana Jackson (1988). Motivado inicialmente pelo número desproporcionalmente elevado de jovens Maori nas prisões neozelandesas, a relevância do estudo se deve sobretudo ao caráter inovador de sua metodologia. Ao incorporar a participação e o conhecimento Maori na produção e sistematização das informações acerca da experiência concreta, expectativas e propostas dos/as indígenas em relação ao sistema de justiça criminal, Jackson corrige o viés sociocultural dos estudos que tradicionalmente subsidiaram o desenho das políticas criminais na Nova Zelândia.

O estudo foi realizado ao longo de mais de três anos e envolveu cerca de três mil indígenas, entrevistados individualmente, em grupos focais ou em *hui* (reuniões). Dentre os participantes do estudo, estavam Maori com experiência junto ao SJC, como agentes penitenciários/as, presidiários/as, ex-presidiários/as, suas famílias e membros dos conselhos de anciãos de diversas *Iwi* (tribos/comunidades), assim como acadêmicos/as e pesquisadores/as. Como ponto de partida, Jackson entende que

O sistema de justiça está enraizado nos mesmos fundamentos culturais que outras estruturas sociais importantes, como o sistema educacional; ele é inevitavelmente influenciado e moldado pelos mesmos valores e ideais culturais. De fato, o truísmo legal de que o sistema de justiça opera "uma lei para todos" contém sementes implícitas de racismo institucional, pois é uma lei baseada na lei comum inglesa, sem reconhecimento de direitos específicos ou formas de controle social Maori. Este fundamento e a consequente penetração de atitudes monoculturais em todo o sistema de justiça impactam

sobre o povo Maori de maneiras particulares (JACKSON, 1988 p. 12, tradução minha).

Dada a distintividade dos parâmetros sionormativos da população Maori e do estado/sociedade neozelandês, Jackson propõe uma abordagem “etno-específica” para a compreensão do fenômeno criminal e para a elaboração de respostas estatais adequadas a infratores/as Maori. Essa abordagem seria uma espécie de tradução intercultural, tanto das “forças culturais” que moldam o ser Maori relacionadas de alguma forma com a conduta delitativa (ou “não-normativa”), como dos mecanismos “internos” ou “tradicionais” desenvolvidos pelos/as indígenas como resposta ao comportamento desviante. Como notado por Chris Cunneen e Juan Tauri (2019), ao tempo da publicação do estudo, as propostas feitas por Jackson e seus participantes - em especial a de maior autonomia jurisdicional para os Maori - foram francamente ignoradas pelos responsáveis pela política criminal e pelos gestores do governo neozelandês. No entanto, passados mais de trinta anos de sua publicação, a pesquisa não apenas influenciou decisivamente uma progressiva reestruturação da justiça criminal na Nova Zelândia, como também marcou o início da construção de uma crítica acadêmica indígena às abordagens ocidentais - crítica esta que se expandiu à criminologia feita por indígenas e não-indígenas no Canadá, Estados Unidos e Austrália (CUNNEEN; TAURI, 2019, p. 17.8).

Na Austrália é também a desproporcional presença de indígenas no sistema prisional a propulsora do desenvolvimento de novas abordagens criminológicas e antropológicas para a questão criminal entre povos indígenas no país. Essa questão afeta não apenas homens adultos, mas também mulheres (JOHNSON, 2004; STUBBS, 2011) e jovens (BLAGG, 1997) aborígenes e ilhéus do Estreito de Torres. Nesse sentido, Juan Tauri e Robert Webb retomam e atualizam a abordagem pioneira de Moana Jackson, incorporando o colonialismo enquanto pressuposto teórico e ferramenta analítica à crítica da matriz epistemológica da criminologia (TAURI, 2018) e da utilização de análises de risco e fatores criminogênicos [*criminogenic needs*] nas respostas da justiça criminal à população Maori (WEBB, 2018).

Chris Cunneen (2013, 2018, 2019), tomando a sobrerrepresentação [*overrepresentation*] como dado, propõe a sua compreensão e enfrentamento a partir da interconexão de três variáveis: (i) **os povos indígenas**, considerados tanto nas particularidades de suas identidades e modos de vida como nos problemas comuns enfrentados (perda de terras, marginalização socioeconômica e não-reconhecimento

étnico); (ii) **o sistema de justiça criminal**, historicamente construído sobre premissas raciais para a definição de crimes e imposição de punições e atualmente orientado para a identificação dos povos indígenas como uma população “naturalmente” propensa ao crime; (iii) **os processos coloniais**, aqui considerada a pervasiva interseção entre o racismo institucional de agências e políticas não-criminais (saúde, educação, assistência, por exemplo) e seu efeito agravante sobre a criminalização e encarceramento de indígenas.

Assumidos tais termos, Cunnen propõe uma compreensão sobre a sobrerrepresentação indígena no sistema prisional sob um duplo prisma, a saber, considerando o contexto histórico que compreende os efeitos intergeracionais da colonização sobre os povos indígenas, e tendo em perspectiva as mudanças políticas associadas às políticas neoliberais que reforçam a ligação entre as políticas assistenciais [*welfare*] e a criminalização<sup>9</sup>.

No Canadá<sup>10</sup>, Robert Nichols (2014), sem desconsiderar as análises sociológicas sobre as causas dos fenômenos criminais, argumenta por uma re-politização do debate acerca do encarceramento em massa na América do Norte, considerando-o como nada mais que uma – dentre as várias possíveis - decisão política de gestão de determinados contingentes populacionais. Analisar o encarceramento como decisão política implica em um duplo re-enquadramento da sobrerrepresentação de indígenas no sistema prisional: pelo lado estatal, é uma tecnologia de “subjugação e controle” intimamente associada ao exercício da soberania territorial do estado-nação; pelo lado indígena, fere a sua autonomia normativa enquanto entidade coletiva distinta, auto-organizada e autogerida. Comum aos dois ângulos, Nichols destaca a “centralidade do colonialismo na origem, escopo, escala e técnicas de legitimação do poder prisional” (NICHOLS, 2014, p. 437, tradução minha).

Segundo o autor, a compreensão da expansão das prisões na América do Norte requer não apenas uma análise social - ou seja, uma análise da sociologia dos agentes da justiça criminal em suas interações com as populações-alvo - mas uma análise política.

<sup>9</sup> Para o contexto americano, Loïc Wacquant (2014, tradução minha) propõe repensar o neoliberalismo como um projeto político transnacional que "engloba necessariamente os meios institucionais necessários para a concretização deste império [do mercado]: a saber, a política social disciplinar (encapsulada pela noção de *workfare*) e a expansão expedita do sistema penal (que batizo de *prisonfare*), sem esquecer o tropo de responsabilidade individual que atua como a cola cultural que une estes três componentes acima mencionados [marginalidade avançada, contenção punitiva e penalização e racialização como formas de desonra]".

<sup>10</sup> Fora dos campos criminológico e jurídico-penal, indico a análise antropológica da interação entre os sistemas de justiça estatal e indígenas, com especial foco nos Povos Coast Salish no litoral Noroeste da América do Norte, feita por Bruce Miller (2001, 2003, 2015).

Isto quer dizer que a mutação e expansão carcerária é explicável principalmente como uma estratégia política, que se relaciona com uma variedade de transformações sociais e econômicas ocorridas nas últimas décadas (especialmente os "ajustes" econômicos neoliberais e a desregulamentação e dissolução das redes de bem-estar social) sem ser totalmente redutível a esses outros fatores (NICHOLS, 2014).

Ainda focando no aspecto político da criminalização/encarceramento de indígenas, mas retirando a soberania da autoridade geopolítica sobre o território e a situando sobre os corpos da população administrada<sup>11</sup>, Olga Marques e Lisa Monchalin (2020) abordam a situação das mulheres indígenas no sistema prisional canadense adotando como ponto de partida, teórico e analítico, o conceito de necropolítica de Achille Mbembe (MBEMBE, 2016). Elas argumentam que as lógicas colonial e necropolítica operam para além do espaço físico das prisões, no eixo transversal que interliga a precariedade, a vulnerabilidade, a vitimização e o trauma intergeracional vivenciado pelos/as indígenas no contexto histórico-político canadense (MARQUES; MONCHALIN, 2020, p. 88).

Assim, ao lado do encarceramento, elas elencam o alto número de mulheres desaparecidas e assassinadas, a retirada e institucionalização sistemática de crianças e as esterilizações forçadas como mecanismos adicionais do controle colonial sobre o corpo de mulheres indígenas no Canadá. E concluem afirmando que tais práticas, rotinizadas e amplamente difundidas, respondem pelo genocídio indígena atualmente em curso no país [*“ongoing genocide”*]<sup>12</sup>, em que o sistema de justiça criminal é o aparelho central que serve ao objetivo inalterado do estado de tratar, ou eliminar, o chamado “problema indígena” (MARQUES; MONCHALIN, 2020, p. 92).

No contexto estadunidense, Jeffery Ulmer e Mindy Bradley (2019) indicam que a literatura tem dado maior destaque à análise das disparidades da interação entre o SJC e as populações negra e hispânica, a partir de um contraponto comparativo que tem como referência a população branca, ao passo que o exame da experiência indígena no sistema criminal é ainda “relativamente esparso”. Já Kevin Washburn (2016), problematizando o paradoxo entre a norma constitucional que privilegia o controle local/comunitário da justiça criminal, e a competência federal para o julgamento de

11 Para uma análise sobre classe no lugar de raça como principal variável para compreensão da sobrerrepresentação de indígenas no sistema prisional canadense, a partir de um estudo de caso realizado na província de Alberta, ver Xavier Cattarinich (1996).

12 “Genocídio em ato” ou “genocídio em andamento” é também a caracterização feita por Eugenio Raúl Zaffaroni (1991, p. 123) quanto aos sistemas penais latino-americanos.

crimes que normalmente estariam sob jurisdição dos tribunais estaduais se envolvessem infratores não-indígenas, conclui que a exclusão das comunidades indígenas da lógica jurisdicional constitucional “é uma reminiscência das raízes colonialistas do sistema de justiça criminal americano” (WASHBURN, 2016, p. 777). Outras abordagens frequentes dizem respeito a condenações mais severas a indígenas (DROSKE, 2008) e a disparidade do policiamento realizado em “*Indian Country*”, categoria legal das reservas/comunidades indígenas autogovernadas no território americano (PERRY, 2009).

A proximidade desses contextos - unidos pela exploração colonial britânica comum - reflete-se nos diversos estudos comparativos entre eles, como os realizados por Marianne Nielsen e Linda Robyn (2003), Samantha Jeffries e Philip Stenning (2014) e Antje Deckert (2014). De um modo geral, três aspectos podem ser apontados como sendo comuns a tais estudos.

O primeiro deles é a enunciação do colonialismo como estruturante do sistema de justiça criminal e a sua introdução como pressuposto teórico-analítico do modo como o sistema opera em relação a pessoas indígenas - o que se reflete, inclusive, nas denominações propostas para a criminologia produzida sob essa orientação, como contra-colonial (AGOZINO, 2003), de-colonial (BLAGG; ANTHONY, 2019) e pós-colonial (CUNNEEN, 2011). O segundo aspecto é a adoção, como objeto de investigação preferencial, dos “transbordamentos” dos modos como o SJC opera contra indígenas: policiamento excessivo das comunidades, condenações mais severas e sobrerrepresentação no sistema prisional. O terceiro aspecto é a ênfase nas epistemologias indígenas como catalisadora das mudanças necessárias aos sistemas de justiça criminal nacionais, de modo com que as experiências vividas e a normatividade própria das organizações socioculturais indígenas sejam não só incorporadas a eles, mas constituam uma instância autônoma de controle social e resolução de conflitos envolvendo indígenas.

É de se notar, neste ponto, que as críticas elaboradas por essa perspectiva teórica (que liga expressamente sistema criminal, povos indígenas e colonialismo) não se dirigem apenas ao sistema de justiça criminal, mas, também, à própria disciplina criminológica que o estuda. Uma disciplina obcecada pelo controle - uma “*control-freak discipline*”, como definida por Biko Agozino (2010) - cuja construção histórica remonta aos esforços da empresa imperialista em subjugar os povos colonizados por meio da estruturação de uma hierarquia social racialmente programada (TAURI, 2018).

A criminologia teria nascido, nesse sentido, como o discurso legitimador da gestão burocrática do extermínio dos povos indígenas pela criminalização de suas diferenças racial e cultural. Esse exercício crítico autorreflexivo da criminologia nos contextos nacionais acima citados parte justamente da constatação de que a disciplina, e os seus praticantes ocidentais, são a própria “vanguarda do neocolonialismo” (KITOSSA, 2012, p. 208, tradução minha).

Junto ao bom senso, a crítica ao colonialismo das ciências e dos sistemas criminais é uma das coisas mais bem distribuídas do mundo - talvez porque o colonialismo seja mesmo uma de suas marcas mais duradouras. Especialmente em sua relação com os povos indígenas, tal crítica cabe também às criminologias e às justiças criminais no Brasil e na América Latina, como apresentarei a seguir.

## **2.2. Pluralismos latino-americanos**

A América Latina tem sido um dos mais férteis campos para o pensamento sobre as estruturas penais de controle social construídas pela aliança indelével entre estado e capital. Distanciando-se de uma dogmática clínica de viés positivista, que entende o crime em termos individuais e patológicos, as criminologias críticas latino-americanas partem de uma concepção materialista dos processos de criminalização e punição dos estratos mais pobres da população. Nesse sentido, elas têm se dedicado a reformular o enquadramento teórico-político do fenômeno criminalizante-punitivo, e assim refundar sua compreensão a partir das particulares conformações históricas, políticas e sociais dos países do continente (como em CASTRO, 1983; ZAFFARONI, 2001; BERGALLI, 2003). Apesar de advertidas de tais conformações, as criminologias críticas latino-americanas pouca atenção tem dedicado à operação penal estatal em sua relação com os povos indígenas.

A seguir, apresento trabalhos desenvolvidos no continente que buscam abordar, sob o ponto de vista jurídico-penal, como interagem direito penal, sistema de justiça e povos indígenas em alguns dos países latino-americanos. Ainda que uma revisão mais rigorosa reste ainda por fazer, percebem-se nesses estudos algumas recorrências temáticas. Em linhas gerais, compartilham a crítica ao fundamento colonial da ordem legal estatal, o entendimento pela coexistência entre os sistemas jurídicos indígena e não-indígena, e uma compreensão dos direitos humanos aberta às concepções indígenas de direitos e de humanos.

No Chile, Jaime Couso analisa o “déficit” entre a dogmática, a prática e as perspectivas de superação das inconsistências do ordenamento jurídico chileno ao lidar com o que ele denomina “conflitos normativos interculturais de relevância penal” (COUSO, 2012, p. 56, tradução minha) envolvendo o povo Mapuche, no marco da internalização dos dispositivos internacionais de direitos humanos, em especial a Convenção 169 da OIT. Uma alternativa de superação dessas inconsistências, argumenta, residiria no exercício de um pluralismo jurídico que conjuga direitos fundamentais individuais e direitos coletivos indígenas, e especificamente na seara penal, que incorpora mecanismos de “defesa cultural” [*cultural defense*] (RENTELN, 2004) com fins à compatibilização da aplicação dos dispositivos penais estatais com o substrato cultural [*trasfondo cultural*] indígena implicado na consideração do delito.

Myrna Villegas, por sua vez, responde ao negacionismo chileno com relação à existência de sistemas sancionatórios próprios aos povos indígenas, e concentra-se em traçar alguns aspectos do Az Mapu, segundo sua definição, “uma espécie de sistema meta jurídico que regula todos os aspectos da vida mapuche” (VILLEGAS, 2014, p. 222, tradução minha). Baseada em um breve trabalho de campo junto a comunidades Mapuche da região de Malleco e Cautín, ela apresenta exemplos de mecanismos de definição, prevenção e resolução de conflitos/infrações dentro do sistema indígena, marcado pela centralidade da comunidade e pela oralidade de seus procedimentos - em contraposição ao sistema oficial construído sobre a responsabilização individual a partir de normas e procedimentos necessariamente positivados. Ela argumenta pela possibilidade de juntos comporem uma “justiça intercultural”, que se caracterizaria por devolver “aos povos indígenas o direito de resolver por si mesmos as infrações de suas regras, com força vinculante para o Estado e com o efeito de coisa julgada, especialmente aquelas que são tipicamente relevantes para a justiça oficial” (VILLEGAS, 2014, p. 244, tradução minha).

Carmen Andrea Becerra Becerra (2006) apresenta um contexto colombiano que guarda significativas semelhanças com o brasileiro, conforme se verá adiante. Essas semelhanças giram em torno do entendimento jurisprudencial e doutrinário acerca da imputabilidade e inimputabilidade de indígenas modulado de acordo com o maior ou menor grau de aculturação [*grado de aculturación*] dos/as indígenas. No frágil equilíbrio constitucional que estabelece a coexistência das jurisdições nacional e indígena, afirma a autora que prevalece a subjugação de indígenas “aculturados/as” às normas penais nacionais, ao passo em que se deixa aberto o julgamento de indígenas



“não aculturados/as” pelas autoridades tradicionais de seu povo. E conclui, avaliando a submissão da jurisdição indígena à *norma de normas* (a Constituição), com um pessimismo a que a realidade brasileira também faz jus:

O reconhecimento constitucional de uma jurisdição indígena relativa e condicionada é o resultado da consagração constitucional de um multiculturalismo e pluralismo jurídico assumidos com reservas, em virtude dos quais, contraditoriamente, se condiciona a autonomia de tal jurisdição [indígena] à concordância com a Constituição e as leis, em vez de tratar tais princípios como pressupostos alternativos e necessários para o reconhecimento de uma jurisdição indígena autônoma (BECERRA, 2006, p. 235, tradução minha).

Tal crítica é compartilhada por Hugo Bayardo Santacruz Cruz, quando de sua análise acerca da interação entre os sistemas penais indígenas e nacionais nos países da comunidade andina de nações (CRUZ, 2020). Perpassando os contextos de Colômbia, Peru, Bolívia e Equador, Cruz conclui que a positivação constitucional dos direitos coletivos indígenas abre não apenas a possibilidade de integração entre os sistemas jurisdicionais indígena e não-indígena, mas também a faculdade - e autonomia - de os povos indígenas legislarem sobre as matérias de direito que lhes afeta. Esse argumento encontra-se expandido e detalhado pelo autor em sua tese de doutoramento (CRUZ, 2016), onde adota uma concepção intercultural dos direitos humanos e propõe uma busca pela “descolonização normativa” [*descolnización normativa*] dos sistemas jurídico-penais nos países andinos.

Maria Paz Avila Ordóñez (2013) recorre a exemplos de normas e procedimentos penais próprios a algumas comunidades indígenas na América Latina - em especial no Equador - e identifica três “instâncias de relacionamento” entre eles e o direito penal estatal: (i) **rejeição**, característica do período colonial, em que coexistiam múltiplos sistemas jurídico-penais que, todavia, não se comunicavam (o do colonizador e os dos povos indígenas); (ii) **invisibilização**, instância característica dos estados nacionais fundados com os processos de independência e marcada pelo monopólio regulamentador do direito estatal; (iii) **reconhecimento**, período marcado pela regulamentação internacional do reconhecimento e respeito aos direitos individuais e coletivos indígenas, a partir da edição da Convenção 169 da OIT (1989) e da Declaração dos Direitos Indígenas da ONU (2007).

A autora reconhece os persistentes efeitos da exploração colonial sobre os povos indígenas no continente, com suas implicações sobre o atual estado de vulnerabilidade de muitos deles. Nesse sentido, posiciona o regime internacional de direitos humanos

como um marco não apenas para a superação dessas vulnerabilidades, na medida em que prega o reconhecimento e a valorização da organização sociocultural indígena, mas também como uma espécie de mínimo denominador comum entre os sistemas penais indígenas e ocidentais. Os direitos humanos não bastariam sozinhos, todavia, argumenta Ordóñez, sendo necessário um diálogo intercultural que permita o entendimento mútuo com fins à promoção e proteção dos direitos indígenas.

Em relação à Bolívia, Mónica Gabriela Sauma Zankys (2008) relembra o passado “integracionista” do Código Penal de 1972, que estabelecia tratamento diferenciado aos/às indígenas a depender do seu grau de “instrução” e adaptação ao meio cultural boliviano - a conhecida discussão acerca da imputabilidade/inimputabilidade indígena. Tal concepção foi progressivamente abandonada com a ratificação pela Bolívia da Convenção 169 da OIT em 1991, com a reforma constitucional de 1994 e, por fim, com a reforma penal promovida pela Lei 1.768 de 1997 - que deslocou a responsabilidade penal de indígenas para a chave do erro culturalmente condicionado. Ela pondera, no entanto, que a despeito das inovações legislativas - e de a Constituição ter adotado os princípios da interculturalidade e do pluralismo jurídico - raros são os casos de aplicação dessas normas pelo Tribunal Constitucional Plurinacional, especialmente com relação ao erro culturalmente condicionado e a intervenção de perito/a especialista em temas indígenas.

Por fim, cabe registrar a análise sobre a responsabilidade penal de indígenas na Venezuela elaborada por Mireya Bolaños González (2002). No México, Maria Teresa Sierra (2005) traça uma perspectiva geral sobre políticas de reconhecimento e acesso à justiça por comunidades indígenas no marco teórico da interlegalidade, e Silvina Ramirez (2012) trata, a partir de experiências latino-americanas comparadas, das reformas processuais penais tendo como perspectivas as demandas de comunidades indígenas no México. Ana Vanessa Núñez Acuña e Diana Villalta Bonilla (2004), por sua vez, fazem uma análise minuciosa da interação entre a justiça indígena e o sistema normativo oficial na Costa Rica, abordando o tratamento de indígenas pela doutrina penal e, na prática, pelo sistema judicial estatal. Já Raquel Yrigoyen Fajardo (1999), tendo como referência o sistema legal Maya, parte do pluralismo jurídico para propor “pautas de coordenação” [*pautas de coordinación*] entre os regimes jurídicos indígena e estatal na Guatemala. E, para uma perspectiva geral sobre direito penal e povos indígenas no continente, fundamentais são os trabalhos de Emiliano Borja Jiménez (2006, 2009).

Feito esse breve e assumidamente insuficiente percurso pelas ciências jurídico-penais latino-americanas em suas abordagens a respeito dos povos indígenas do continente, trago a seguir algumas considerações quanto ao cenário prático e teórico no Brasil. Ali não de ser percebidas algumas semelhanças com os contextos nacionais até aqui tratados, mas alguns distanciamentos também se fazem notar. Com efeito, a construção histórico-política das formas estatais em sua relação com a diversidade étnico-racial existente no território brasileiro orientou, e ainda hoje orienta, a produção e reprodução de estratégias bem particulares de controle social, penal e indigenista. No tópico adiante, busco apresentar algumas das expressões disciplinares que se dedicam a analisar tais estratégias.

### 2.3. Invisibilidades brasileiras

Para se compreender qual o sentido da atuação das ciências sociais a respeito da interação entre indígenas e SJC no Brasil, antes de mais nada é preciso reconhecer o contraste dos termos do problema nos diferentes quadros nacionais até aqui tratados, em especial com relação aos “estados coloniais anglo-saxões” (CUNNEEN, 2018, tradução minha)<sup>13</sup>. Se naqueles países destacam-se, como disse, os “transbordamentos” do sistema, no Brasil predominam os “silenciamentos”, traduzidos na “descaracterização étnica” (ABA-PGR, 2008) a que pessoas indígenas estão submetidas nas ocorrências policiais, processos judiciais e registros prisionais.

Pretendo a seguir puxar o fio da meada criminológica, antropológica e jurídica a partir de exemplos de sua mais recente produção. Uma vez mais, não busco aqui um esgotamento das fontes, tampouco um aprofundamento analítico desse material. Limito-me a apresentar o percurso traçado pelo debate a partir da criminologia brasileira, das primeiras análises com dados colhidos em campo, passando pelas abordagens tradicionais do direito penal, e chegando, ao final, aos desdobramentos prático-teóricos na interseção entre antropologia e direito.

<sup>13</sup> É preciso, nesse esforço comparativo, reconhecer os processos próprios de colonização aos quais cada uma dessas regiões/países foi submetida, bem como o papel desempenhado pelas ideologias de *nation-building* na definição das abordagens preferenciais em relação aos povos nativos desenvolvidas em cada contexto. Quanto ao contexto brasileiro, foco deste estudo, essa questão é desenvolvida, por exemplo, por Mariza Peirano (1991) e Alcida Ramos (1998); para a América Latina, por Guillermo Bonfil Batalla (2019); e para países selecionados de colonização britânica, por Bruce Miller (2003, em especial caps. 4, 5 e 6).

### *2.3.1. A ambivalência colonial da criminologia nacional*

Feita essa breve apresentação de um nascente pensamento criminológico construído a partir da, e para a, realidade indígena naqueles países, cabe agora um sobrevoo pela criminologia feita no Brasil. Não pretendo a seguir reconstruir a progressão paradigmática dentro das ciências criminais brasileiras, já feita, dentre outros/as, por Vera Malaguti Batista (2011), tampouco elaborar um contraponto decolonial a ela, empreitada já iniciada por Isaac Porto dos Santos e Livia Miranda Casseres (2018) e Humberto Ribeiro Júnior e Rayane Marinho Rosa (2020). No limitado escopo deste capítulo, o que busco é, propositalmente, falar sobre os espinhos, e não tanto sobre as rosas que existem nesse campo disciplinar, especificamente a respeito do modo como trata da interação entre SJC e povos indígenas.

Nesse sentido, se está correto dizer que a criminologia tem desempenhado papel tão proeminente de produção e reprodução de novas formas de colonialidade (TAURI, 2018), caberia então indagar: qual é o sentido de sua atuação, em relação ao específico caso dos/as indígenas submetidos/as ao sistema criminal no Brasil? Uma resposta apressada seria: fazendo coro ao comando político-ideológico geral que situa os povos indígenas ou no passado, ou numa posição atual estatisticamente irrelevante, em ambos os casos, absolutamente desinteressantes ao pensamento jurídico-criminológico. (Uma resposta mais detida, é bom dizer, diria o mesmo).

Na ciência social brasileira ou sobre o Brasil, o funcionamento do sistema de justiça criminal em relação aos segmentos subalternizados da sociedade tem uma longa tradição no pensamento social, que remonta ao menos à virada do século XIX (BATISTA, 2011). A essa tradição vieram juntar-se trabalhos recentes sobre como o processo criminal reforça a base patriarcal da crônica violência de gênero contra as mulheres (ANDRADE, 2005); como as forças policiais institucionalizam hierarquias racializadas, de classe e de gênero na forma da seletividade de pessoas pobres (WACQUANT, 2003); e como todo o sistema parece ser projetado para atualizar a estrutura escravista colonial para marcar e excluir a população negra (FLAUZINA, 2008).

No entanto, a literatura existente tem dedicado pouca - se alguma - atenção à forma como o SJC funciona em relação aos povos indígenas - e quais são os impactos sobre eles, individual e coletivamente. Com efeito, uma constante tanto entre trabalhos acadêmicos consagrados, como entre os manuais comercialmente populares de

criminologia, é a ausência de um olhar específico sobre a interação do sistema de justiça criminal e pessoas indígenas. Duas das exceções, dentro do campo criminológico, ficam por conta de Igor Santelli e Antônio Brito (2014), que analisam as operações de rotulação, marginalização e criminalização de indígenas no estado do Mato Grosso do Sul, e de Karine Cordazzo (2019), em sua análise sobre a dinâmica da seletividade do sistema criminal sobre indígenas transfronteiriços<sup>14</sup>, com foco também no Mato Grosso do Sul.

Sem um propósito esquemático definitivo, ilustro a seguir as (não) abordagens da criminologia a partir de três possíveis categorias de sua produção acadêmica: (i) não se manifestam quanto a indígenas; (ii) mencionam indígenas como um apêndice da população negra ou na chave indistinta das “minorias”<sup>15</sup>; e (iii) incluem indígenas como exemplos pitorescos a partir da reprodução de estereótipos preconceituosos/exotizantes.

Na primeira categoria, encontramos, por exemplo, a “Criminologia”, de Sérgio Salomão Shecaria (2004), e o “Manual de Criminologia”, de Christiano Gonzaga (2018). Comum a eles é a ausência de qualquer menção à existência de povos indígenas enquanto população submetida à intervenção criminalizante estatal. Também comum a eles, e talvez a própria razão dessa ausência, encontra-se a sua estruturação em torno da reconstituição do pensamento criminológico a partir da sua gênese europeia.

O que se percebe é que ao circunscrever o pensamento criminológico disponível nos marcos teóricos das criminologias europeias e, em menor escala, norte-americanas, tais produções acabam por fixar os paradigmas metropolitanos como modelos normativos da criminologia a ser desenvolvida no Brasil. Não como “exemplos”, mas “modelos”<sup>16</sup>, de modo que as experiências da realidade brasileira - como a fornecida

<sup>14</sup> Em seu trabalho, Cordazzo aborda uma questão central também no contexto por mim analisado, aquela em que se observa a mediação de uma suposta indigeneidade “verdadeira”, associada geograficamente à região amazônica, no movimento de negação da indigeneidade Xakriabá aqui, e Kaiowá em seu estudo: “A repetida verbalização de que os Kaiowá não são índios, porque índios são aqueles da Amazônia, soma-se à representação de que também não são índios, porque paraguaios. A recorrência desses clichês forma uma imagem nítida de um índio que não é índio, imputando ao Kaiowá uma identidade que o torna desacreditável perante a sociedade envolvente” (CORDAZZO, 2019, pp. 87-88).

<sup>15</sup> Crítica semelhante faz Elizabeth Povinelli à Teoria Racial Crítica [*Critical Race Theory*] no contexto das relações étnico-raciais nos Estados Unidos, quando afirma que “a dupla despossessão específica da soberania dos EUA - indígenas e escravizados - muitas vezes opera discursivamente para considerar a primeira como apenas outra versão da segunda, tornando difícil para a teoria racial crítica se abrir adequadamente à teoria crítica indígena” (POVINELLI, 2012, p. 20, tradução minha).

<sup>16</sup> A distinção entre “modelo” e “exemplo” aqui utilizada é aquela proposta por Eduardo Viveiros de Castro na Conferência intitulada “O modelo e o exemplo: dois modos de mudar o mundo”, ministrada na Universidade Federal de Minas Gerais em 9 de outubro de 2017, disponível em <https://tinyurl.com/359898ak> e acessada em 02 de março de 2021.

pelos povos indígenas - são mobilizadas antes como terreno de ensaio e validação daquelas teorias, do que propriamente como fontes concretas de um pensamento original, cujos pressupostos teórico-metodológicos assentam-se na construção histórico-política da justiça criminal em sua relação com as populações subordinadas no Brasil.

Analisando a recepção da criminologia crítica europeia pelos/as criminólogos/as no Brasil nas décadas de 1970 e 1980, Camila Cardoso de Mello Prando e Evandro Piza Duarte (2015) identificam aí uma indisfarçável predileção por categorias analíticas próprias de uma certa “vulgata marxista” (como “luta de classes”, no exemplo dado pelos autores), e concluem que

a abstração estratosférica de categorias que deveriam estar pautadas num método materialista que deveria dar conta de relações efetivas e concretas e o silêncio absoluto acerca da categoria raça (a despeito da importante mobilização dos movimentos negros nesta época) como categoria estruturante e explicativa do modo do funcionamento do controle penal dão pistas de uma apropriação muito particular de um debate crítico criminológico por parte de uma institucionalidade de poder acadêmica e branca (PRANDO; DUARTE, 2015, s/p).

Um exemplo da segunda categoria que proponho acima - e por certo também da crítica proposta por Prando e Duarte - seria a “Criminologia Radical” de Juarez Cirino dos Santos, a qual, “admitindo a centralidade da classe trabalhadora como força política capaz de edificar o socialismo”, vê-se como expressão de uma práxis social situada na interseção entre teoria e pesquisa criminológica, a partir da qual “reavalia o significado e destaca a importância crescente das minorias oprimidas pela condição de classe (a população das prisões), de raça (negros, índios etc.), de sexo ou de idade para a execução daquele projeto político” (CIRINO DOS SANTOS, 2008, p. 08).

São de se reconhecer os méritos da criminologia proposta pelo autor, em especial em sua crítica à criminologia tradicional e incorporação da teoria marxista para compreensão do controle social diferencial sob a ordem capitalista. Todavia, não me parece a alternativa mais adequada, no particular contexto da interação entre agências criminais e povos indígenas, situá-los dentro do balaio comum das “minorias oprimidas”, tampouco entendê-los a partir da “centralidade da classe trabalhadora”. Uma compreensão concretamente informada daquela interação pressupõe, primeiro, reconhecer as particularidades da dominação colonial sobre os povos indígenas e a sua reprodução contemporânea, e segundo, reconhecer as particularidades das organizações socioculturais indígenas e como elas interagem com a organização jurídico-criminal do estado nacional.

Por fim, como exemplo da terceira categoria, apresento o “Manual Esquemático de Criminologia”, de Nestor Sampaio Pentead Filho. Nele, indígenas aparecem em três momentos. No primeiro deles, no capítulo 9, o autor classifica como "mesocriminosos puros" o “índio que, no seio do grupo “civilizado”, pratica ato tido como delituoso, mas aceito com normalidade em seu meio”, concluindo que são “pseudocriminosos, tendo em vista que o crime emana apenas do meio ambiente em que vivem” (FILHO, 2012, s/p). A seguir, já no capítulo 11, dedicado aos “Aspectos criminológicos das drogas”, menciona-se o consumo de *peyotl* entre os astecas e de *epadu* entre povos amazônicos, registrando-se, ainda, que "os incas se alucinavam com a coca" (FILHO, 2012, s/p). Por fim, no capítulo 13, sobre “Responsabilidade penal”, Pentead Filho inclui os “silvícolas (índios) não adaptados” no rol daqueles que possuem “desenvolvimento mental incompleto”, para os quais - sentencia - “a psicopatologia forense verificará, no caso concreto, se a anormalidade produz a referida incapacidade” (FILHO, 2012, s/p).

Nos três momentos em que trata de pessoas e povos indígenas em sua obra, Pentead Filho percorre os lugares-comuns da ignorância, no sentido - eufemístico - de não estar a par da existência ou ocorrência de algo. No primeiro deles, parece não admitir a plenitude da capacidade penal das pessoas indígenas, pelo que seria impossível concebê-las na integridade do exercício de sua cidadania - daí, portanto, as qualificações marcadas pelos prefixos gramaticais “meso” e “pseudo”, ou seja, incompletos ou falsos. No segundo momento, ao tempo em que exotiza práticas culturais, cola nas figuras indígenas o vetusto estereótipo do indígena entregue ao consumo desenfreado de substâncias psicoativas, que “se alucinam” com coca e afins. Por fim, adota raciocínio ainda prevalente em grande parte dos/as juristas, que entende indígenas a partir de graus de aculturação, os quais, por sua vez, estariam relacionados a uma espécie de desenvolvimento cognitivo identificável pela compreensão manifesta das normas jurídicas estatais.

Neste curtíssimo apanhado de exemplos, encontra-se um “motivo” - em seu sentido musical, ou seja, tema recorrente que, estabelecendo um padrão, unifica uma composição - que permeia grande parte da produção criminológica brasileira: a sua ambivalência colonial. Uma criminologia que é ao mesmo tempo colonizada em sua reverência à criminologia europeia, e colonialista em sua indiferença à população indígena.

Num *looping* entre foco e alheamento, ou em ondas (PRANDO, 2018), a questão racial enquanto categoria analítica adentra a casa grande da criminologia brasileira pela

porta dos fundos do positivismo, permanece na antessala dos estudos de tiragem marxista, pisa os primeiros passos no seu interior na década de noventa do século XX, e com os trabalhos, por exemplo, de Duarte (1998) e Flauzina (2008), finalmente estabelece-se e difunde-se como uma crítica à criminologia crítica. De fato, a criminologia contemporânea brasileira tem se mostrado bastante profícua na construção de um pensamento crítico ao sistema de justiça criminal “como um todo”, especialmente a partir de aproximações com as discussões sobre gênero (ROSA MENDES, 2017; CAMPOS, 2020), com as teorias *queer* (CARVALHO, 2012; DAVID DE OLIVEIRA, 2016) e com o debate aberto sobre o racismo (DUARTE, 1998; FLAUZINA, 2008; MIRANDA DA SILVA 2018).

Nesses últimos estudos, inclusive, inclui-se de maneira mais explícita o reconhecimento da vulnerabilidade das populações indígenas frente ao sistema penal. Flauzina (2008) e Miranda da Silva (2018), em especial, ao tempo em que enunciam a raça como estruturante, e não mera variável da seletividade do sistema, denunciam os corpos racializados como a vítima preferencial do controle penal brasileiro. Dentre os corpos racializados, as autoras identificam corpos indígenas. No entanto, como o foco analítico assumido nesses trabalhos diz respeito à população negra, indígenas aparecem de maneira marginal - à margem da margem do sistema penal. Assim é que neles se repete o binômio “negros e indígenas” - ou “afrodescendentes e indígenas” (DUARTE, 2016) - como o destinatário certo, de certa forma indiferenciável, do racismo que funda as operações do sistema de justiça criminal.

Não me parece adequado ou suficiente encontrar nos estudos criminológicos a figura do/a indígena sempre a reboque de outros segmentos da população - ou inadvertida e indistintamente tratada analiticamente como “minoria”. O que proponho neste estudo, nesse sentido, é aproveitar a porta aberta deixada pelas autoras e analisar de forma específica como esse mesmo sistema encara pessoas do povo Xakriabá. Não ignorando as agruras comuns do sistema de justiça criminal brasileiro - como trabalhado nos estudos citados acima - não devem ser ignoradas também as agruras específicas que pesam sobre os termos próprios contidos na expressão “minoria”, em especial quando se trata de povos indígenas.

Isso porque os pressupostos e implicações históricas, políticas, econômicas, sociais e culturais da dominação colonial sobre os mais de trezentos povos nativos são distintas entre si, e distintas das de outros segmentos sociais. E também porque a operação do sistema de justiça criminal atual, em sua interação com pessoas e povos



indígenas, reativa e atualiza mecanismos de subordinação muito particulares, os quais, penso eu, devem ser analisados sob uma lente sensível a tais particularidades.

Não faço, como se vê, uma crítica a todo o programa criminológico, e reconheço o esforço de seus praticantes em prol de um sistema de justiça, e de um campo prático-teórico, sensível às estruturantes opressões que pesam sobre a população brasileira, em suas mais variadas conformações geográficas, culturais, étnicas, raciais ou socioeconômicas. É preciso, todavia, estar atento também às realidades indígenas. É nesse particular sentido que a seguir analiso como tem sido abordada a interação entre SJC e povos indígenas no Brasil, para além da disciplina criminológica, pelo direito e pela antropologia.

### *2.3.2. Primeiras incursões em campo*

A análise dos primeiros esforços empíricos empreendidos para se compreender a interação entre SJC e povos indígenas remonta ao estudo “Situação dos detentos indígenas no estado de Mato Grosso do Sul”, levando a cabo pela parceria entre o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e a Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). A pesquisa desdobrou-se pelos dezesseis meses compreendidos entre janeiro de 2007 e abril de 2008, culminando com a publicação do trabalho ainda no ano de 2008.

Focado no estado do Mato Grosso do Sul, a pesquisa construiu seus dados a partir das falas de atores regionais, tanto indígenas (detentos/as, famílias e comunidades) como não-indígenas (agentes do sistema de justiça criminal e da política indigenista), além da reunião de farto material etnográfico e documental sobre as populações indígenas e o próprio sistema de justiça criminal do estado. De modo sintético, o estudo, de orientação propositiva, parte de um contexto marcado pela desestruturação sociocultural das comunidades indígenas, especialmente na região de Dourados e Amambai (CTI-UCDB, 2008, p. 56), para analisar a situação jurídica e material dos/as indígenas encarcerados/as no estado, adotando como objetivo explícito “apresentar para a opinião pública dados e fatos sobre a gravíssima situação social enfrentada pelos povos indígenas, em particular os Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul” (CTI-UCDB, 2008, p. 05).

O estudo cumpre o que propõe, fornecendo um quadro compreensivo das transformações históricas e condições atuais de vida entre os/as indígenas na região, apresentando as agruras que vivenciam sob a custódia prisional estatal, e elaborando

recomendações práticas, administrativas e legislativas com o objetivo de mitigar as diversas violações de direitos das quais são vítimas. Assim, ao conectar a “aguda anomia” das comunidades à gestão penal do processo de “des-etnização” dos/as indígenas da região, o estudo aponta para a composição plural de uma possível solução: o “fortalecimento de instâncias de decisão prévia ao sistema judicial inseridas nas comunidades indígenas locais” (CTI-UCDB, 2008, p. 56).

No mesmo ano de 2008 foi publicado o Relatório Final do estudo “Criminalização e situação prisional de índios no Brasil” (ABA-PGR, 2008), coordenado por Cristhian Teófilo da Silva, composto por um análise comparativa, de caráter preliminar, entre as situações prisionais de indígenas nos estados do Amazonas, Bahia e Rio Grande do Sul. Primeira aproximação ao tema a abranger análises feitas em diferentes estados, o que se sobressai na pesquisa são as convergências observadas em contextos regionais tão distintos.

Ao menos três recorrências são encontradas. A primeira delas refere-se a uma certa confusão “conceitual”, diga-se assim, acerca das categorias “pardo” e “indígena”, potencializada pela inadequação dos instrumentos de produção de informações criminais para registrar a identificação étnica de pessoas indígenas. A segunda seria o afastamento da correlação automática entre os processos de criminalização/encarceramento indígenas de questões relacionadas à luta política pelo reconhecimento territorial. A terceira convergência, por fim, ecoando a pesquisa conduzida pelo CTI-UCDB, associa causalmente a vulnerabilidade socioeconômica e a desestruturação da organização sociocultural das comunidades indígenas às incidências criminais entre seus membros.

Os achados desta primeira fase da pesquisa ressoam na segunda etapa, realizada no estado de Roraima, cujo Relatório Final veio a ser publicado em 2009 (ABA-PGR, 2009). A pesquisa, coordenada por Stephen Grant Baines e Cristhian Teófilo da Silva, contou com vasto material de campo colhido junto a indígenas custodiados/as nas unidades prisionais do estado, bem como junto a agentes dos órgãos públicos e entidades da sociedade civil de algum modo envolvidos com a questão. Para além dos três pontos de convergência levantados no estudo predecessor, identificou-se que, em paralelo à “descaracterização étnica” promovida pelas agências estatais, alguns indígenas preferiam não se identificar enquanto tais - possivelmente como uma estratégia de proteção em ambiente notoriamente hostil (circunstância que aparece também em BAINES, 2016).

Um outro ponto interessante surgido do Relatório de 2009 é a invocação da exclusividade de proteção de “direitos coletivos”, por parte de algumas das entidades consultadas, como a justificar a sua não atuação em prol dos “direitos individuais” dos/as indígenas submetidos/as a processos penais. Isso se refere ao Conselho Indígena de Roraima (CIR), cujo “paradigma de trabalho” é o da “defesa dos direitos coletivos dos índios”; à Procuradoria da FUNAI, que deixou explícito na fala de seu representante “que a prioridade é sempre dos casos de direitos coletivos”; e também ao Ministério Público, para quem “o tema não é da alçada da instituição, cujo papel seria outro” e estaria ligado à procuradoria sobre direitos coletivos, “que acompanha especialmente crimes fundiários e mineração nas terras ianomâmi” (ABA-PGR, 2009, p. 28-29).

Os achados desses três estudos ligam-se para formar um quadro comum - o que de forma alguma quer dizer positivo - da interação entre os sistemas de justiça estaduais e os povos indígenas a eles jurisdicionados. Esse quadro é marcado pelo que foi nomeado de “descaracterização étnica” (nos estudos da ABA-PGR) ou “des-etnização” (no estudo do CTI-UCDB), que apresenta como consequência o que se denominou “invisibilização/invisibilidade legal” (ABA-PGR, 2008, 2009).

Por descaracterização étnica/des-etnização se entende a operação promovida pelas agências e agentes do sistema de justiça criminal no sentido de não reconhecer, ou propositalmente ignorar, a autoidentificação como indígena de acusados/as ou detentos/as sob sua intervenção. A sua consequência - a invisibilidade legal - implicaria a não aplicação dos direitos e garantias reconhecidos aos/às indígenas, bem como a inexistência de um tratamento específico ou culturalmente adequado a eles/as destinado.

É possível tomar as conclusões desses estudos em conjunto e argumentar que essa invisibilidade, longe de dever-se a uma passiva inadequação das agências criminais estatais às realidades indígenas, é uma política ativa de não-reconhecimento étnico (MILLER, 2003), que tem como consequência - ou mais precisamente, como objetivo - a não aplicação dos direitos e garantias legal e constitucionalmente instituídos em favor de indígenas; e que justamente por isso, o quantitativo real da população indígena em privação de liberdade é mais um exercício especulativo subdimensionado do que propriamente um retrato fidedigno das admissões no sistema prisional. Esse é um cenário, adiante-se, também verificado no contexto vivido pelo povo Xakriabá no norte de Minas Gerais.

Fica, ao final, a questão: quais os fundamentos dessa insensibilidade quase unânime percebida entre agentes e agências em tantos e tão distintos contextos

regionais? Uma investigação mais detida merece ser feita, de modo a se desvelar os processos multicausais implicados na matéria. A seguir, me aproximo de e abordo um deles, que acredito ser de bastante relevância para se compreender o comportamento desses/as agentes em ambientes eminentemente jurídicos: justamente, a sua formação jurídica especificamente em matéria de direito penal.

### 2.3.3. *Indígenas nos manuais*

Em 1896, Clóvis Beviláqua afirmava em seu “Criminologia e Direito” que “a justiça penal desses povos [indígenas] se achava, como é natural supôr, num estado de grosseria e atrazo consoante com os rascunhos de organização social a que me tenho referido até agora” (BEVILÁQUA, 1896, p. 235). Passado mais de um século das considerações de Beviláqua, a “doutrina” (como se referem os juristas ao seu corpo teórico) não tem abordado a questão indígena de modo muito diferente na construção da dogmática jurídico-penal atual - a qual, em maior ou menor grau, é transmitida para a prática do SJC por intermédio dos seus agentes, operadores institucionais do direito.

É notável que os Manuais (ou “Cursos”, ou “Tratados”) de direito penal insistem em, ainda hoje, se não ignorar por completo, repetir velhos estereótipos contra as pessoas e povos indígenas no Brasil. Nesses trabalhos, as referências a indígenas situam-se, via de regra, ou nas introduções históricas às práticas jurídico-penais, ou nas discussões acerca da imputabilidade penal.

Guilherme de Souza Nucci, iniciando o seu percurso pela história do direito penal no Brasil, afirma que, quando da chegada ao novo continente, os colonizadores portugueses encontraram “a terra habitada por índios, que não possuíam um direito penal organizado e muito menos civilizado, aplicando-se penas aleatórias, inspiradas na vingança privada, além de se estabelecer, casualmente, algumas formas de composição”, concluindo que “*sem dificuldade*, instalou-se a legislação portuguesa” (NUCCI, 2014, s/p, ênfase minha). César Roberto Bitencourt, por sua vez, ecoando as palavras do velho Beviláqua, em tópico sobre o direito penal brasileiro no período colonial, anota que “o primitivismo de *nostros silvícolas* não autoriza falar em uma verdadeira organização jurídico-social”, indicando que entre os povos nativos encontrados pelos colonizadores haveria tão-somente “regras consuetudinárias (tabus), comuns ao mínimo convívio social, transmitidas verbalmente e quase sempre dominadas pelo misticismo” (BITENCOURT, 2012, p. 37, ênfase minha).

Entender e apresentar a organização social indígena - aí incluídos seus mecanismos de controle social, punitivos ou não - em termos assim, quase esotéricos, remonta à qualificação dos modos de vida indígenas pelas suas ausências, como na conclusão de Gandavo sobre os indígenas não terem fé, ou lei, ou rei (CARNEIRO DA CUNHA, 1990, p. 97). De modo particular quanto ao direito, é possível associar o usual descrédito dos/as juristas pelos sistemas normativos indígenas à percepção da talvez mais significativa de suas carências - o estado. Assim, se tais povos não possuem estado, se não institucionalizam o poder coercitivo numa instância supraindividual central, por certo não possuem também as normas que o legitimam, as relações que o ordenam e os mecanismos que o operacionalizam. Quem de forma bastante didática afasta essa ideia é Pierre Clastres, ao argumentar que

O poder político como coerção (ou como relação de comando-obediência) não é o modelo do poder verdadeiro, mas simplesmente um caso particular, uma realização concreta do poder político em certas culturas, tal como a ocidental (mas ela não é a única, naturalmente). Não existe, portanto, nenhuma razão científica para privilegiar essa modalidade de poder a fim de fazer dela o ponto de referência e o princípio de explicação de outras modalidades diferentes. (CLASTRES, 2003, p. 34).

Evandro Pizza Duarte, por sua vez, apresenta uma justificativa mais “pragmática” para a desconsideração do direito indígena pelos juristas, indicando que “o fato de se considerar as práticas indígenas como existentes apenas no passado e prontamente rotulá-las de inferiores, permite que não se questione a sua sobrevivência atual”, anotando, por outro lado, que a naturalização e perpetuação da ideia de superioridade da organização jurídica ocidental “esconde as práticas punitivas, os métodos, a violência utilizadas que viriam a garantir a supremacia do Direito dos conquistadores” (DUARTE, 1988, p. 42-43).

Por outro lado, quanto à questão da imputabilidade, Fernando Capez, ao abordar as causas que excluem a culpabilidade, inclui, no tópico sobre “desenvolvimento mental incompleto”, os “indígenas inadaptados à sociedade, os quais têm condições de chegar ao pleno desenvolvimento com o acúmulo das experiências hauridas no cotidiano” (CAPEZ, 2010, p. 334). André Estefam, sobre o mesmo tema, afirma que “o silvícola inadaptado ao convívio com a civilização, assim como o surdo-mudo alijado da cultura, pode enquadrar-se no art. 26, caput ou parágrafo único, de acordo com o caso concreto” (ESTEFAM, 2018, p. 331). Também Bitencourt trata da questão, ressaltando ser “necessário averiguar se os silvícolas passaram pelo processo de aculturação”, o que seria feito por meio de perícia antropológica designada “para se constar o grau de

aculturação atingido”, concluindo que o particular caso dos “silvícolas” relaciona-se à “ausência de adaptação à vida social urbana ou mesmo rural, à complexidade das normas ético-jurídico-sociais reguladoras da vida dita civilizada e da diferença de escala de valores [entre indígenas e não-indígenas]” (BITENCOURT, 2012, p. 180).

Nilo Batista, por outro lado, lamenta o abandono a que foi relegado o estudo das práticas penais indígenas pelos/as penalistas brasileiros/as, apontando o seu descaso pela literatura antropológica sobre os povos indígenas, “que dessa forma reeditam, ao nível da elaboração jurídica, a síndrome de supremacia e extermínio que marcou - e até hoje marca - as relações entre europeus conquistadores e aborígenes conquistados”. E faz uma observação crítica das mais pertinentes: “Ao lado do exame indeclinável do direito dos índios, há outra personagem jurídica à espera de um autor: o direito *contra* os índios, os instrumentos legais de manipulação e dominação usados pelo colonizador” (BATISTA, 1982, p. 81, ênfase minha).

A inércia do pensamento jurídico-penal em atualizar suas referências sobre os povos indígenas, e o seu intocável desinteresse em questionar os instrumentos de dominação a que se referia Nilo Batista, extrapola os grandes manuais e permeia, como se verá a partir do material colhido em campo, a prática das rotinas burocráticas e judiciais em matéria criminal. Tratando dos discursos jurídico-penais mobilizados pela jurisprudência brasileira em processos penais envolvendo indígenas, Tédney Moreira da Silva (2015) afirma que

explicita-se uma doutrina jurídica racista e avessa à crítica de seus próprios construtos, por meio de decisões judiciais omissas quanto à investigação ou elucidamento da identidade étnica dos investigados, acusados ou condenados e de seu impacto na análise dos elementos constituintes do delito (lato senso) imputado, notadamente relativos à tipicidade e à culpabilidade da conduta ilícita (MOREIRA DA SILVA, 2015, p. 46).

Ainda que essa abordagem “clássica” persista nos cursos e práticas jurídicas, uma contra-dogmática, todavia, está em curso. A análise dos modos pelos quais a programação criminalizante, a prestação jurisdicional e o confinamento prisional interagem especificamente com indígenas vem sendo proposta em diversos campos disciplinares, da antropologia ao direito. Nesse sentido, se os indígenas são ainda invisíveis no sistema prisional brasileiro, a sua invisibilidade, todavia, já não é mais.

#### 2.3.4. (Des)caminhos jurídicos e antropológicos

Como mencionado, uma abordagem comum dos povos indígenas entre estudiosos/as do direito penal tem sido aquela que os situa ora num passado folclórico, ora numa atualidade cognitivo-cultural incompleta. A “dissidência” existe, todavia, e é composta por pensadores/as de diversos campos disciplinares, unidos/as pelo reconhecimento da existência presente de sociedades indígenas no território brasileiro; pelo respeito à organização sociocultural própria a cada uma delas; e pelo entendimento de que o “ser indígena” não implica, por si só, qualquer modulação na capacidade civil ou penal dessas pessoas.

Dentre esses/as estudiosos/as encontra-se Carlos Frederico Marés de Souza Filho, responsável por uma vasta contribuição ao debate jurídico acerca das pessoas e povos indígenas no Brasil (SOUZA FILHO 1992, 2002, 2013). Especificamente no campo penal, ele toca brevemente no cerne de três questões fundamentais sobre a matéria, a saber, a responsabilidade penal, o respeito à organização sociocultural e a autonomia normativo-punitiva dos povos indígenas. Adotando como contraponto decisões judiciais da época, Souza Filho afasta as concepções integracionistas que modulam a capacidade penal indígena de acordo com os graus de aculturação, argumentando que “os índios pertencem a outra sociedade, cultural e organizativamente diferenciada, de tal forma que o tipo de pena e a forma de seu cumprimento devem ser também diferenciados” (SOUZA FILHO 1999, p. 117). No mesmo sentido, socorre-se ao reconhecimento e respeito à diferença reconhecido pelo artigo 231 da Constituição Federal e postula pela necessidade de reconhecimento e aplicação, pelos Tribunais, dos mecanismos de controle social próprios das comunidades indígenas.

Outro precursor dos estudos jurídico-penais sobre indígenas no Brasil é Luiz Fernando Villares. Em seu “Direito e Povos Indígenas”, Villares dedica um capítulo à discussão sobre os sistemas penais, a responsabilidade penal e a punição estatal de pessoas indígenas (VILLARES, 2009). Quanto ao primeiro ponto, de modo complementar à argumentação feita por Souza Filho, o autor recorre aos dispositivos da Convenção 169 da OIT para se posicionar favoravelmente à obrigatoriedade das jurisdições indígenas frente à jurisdição oficial. Já quanto à questão da responsabilidade, aborda a figura do erro, tema frequente na literatura latino-americana, afirmando que “as ações praticadas por indígenas devem ser questionadas frente ao condicionamento cultural que o impossibilita de compreender a norma penal e seu alcance” (VILLARES,

2009, p. 300)<sup>17</sup>. Por fim, analisando os dispositivos práticos de incidência da intervenção punitiva estatal sobre os povos indígenas, conclui levantando o que talvez seja o maior desafio posto pelos povos indígenas à monolítica estrutura da justiça estatal: como dar efetividade e concretude, no âmbito penal, ao reconhecimento da diversidade dos modos de existência indígena. Segundo Villares,

São cuidados importantes para que os índios sejam respeitados em seus direitos, mesmo quando cometem atos contrários à lei. Mas, como os povos indígenas, em sua diversidade, possuem diferenças sociais entre si, *seria errado criar uma fórmula geral que igualasse todos os grupos étnicos. Aplicar o Direito Penal indiscriminadamente aos índios é uma solução que não se afigura como justa*. O mesmo deve-se dizer de alguma proteção que o direito ofereça aos índios. A dificuldade reside justamente no tratamento diferenciado a cada caso que se coloca a julgamento do sistema. O Direito Penal democrático deve buscar institutos jurídicos que permitam ter em conta as situações e condições especiais do índio (VILLARES, 2009, p. 304, ênfase minha).

É de Villares também publicação com contribuições originais exclusivamente dedicada às questões penais envolvendo povos indígenas (VILLARES, 2010). O volume, eclético em suas matrizes disciplinares, reúne artigos que navegam por temas tão distintos como o direito penal ambiental (COSTA, 2010, p. 105-122) e a legislação de drogas (KARAM, 2009, p. 139-150). Permeando as discussões, encontra-se, uma vez mais, a questão da responsabilidade penal dos/as indígenas.

Assumindo “para os efeitos legais” a gradação integracionista prevista no artigo 4º do Estatuto do Índio - postura também assumida por PONTES (2010, p. 167-224) - e baseando-se em precedentes jurisprudenciais, René Ariel Dotti argumenta ser possível aferir a responsabilidade penal de acusado/a indígena, “com razoável margem de acerto”, de acordo com circunstâncias pessoais relacionadas à “a) alfabetização; b) relacionamento ou não com os demais membros de sua comunidade; c) a compatibilidade maior, menor ou inexistente com os usos, hábitos e costumes da cidade onde vive” (DOTTI, 2010, p. 72). Janaína Conceição Paschoal, tratando ainda do “índio não integrado”, argumenta que eventual inculpabilidade não deve decorrer de uma suposta inimizabilidade, mas, sim, da verificação tanto da internalização do conteúdo axiológico da norma penal, como da intenção deliberada de violá-la.

Acrescento ao argumento que tal raciocínio vale para todas as pessoas indígenas, não fazendo sentido balizá-lo pelos tais graus de aculturação, já que “para os efeitos legais” prevalece no ordenamento jurídico pátrio a autoidentificação como elemento

<sup>17</sup> Há quem entenda que a figura do erro de proibição, como previsto no art. 21 do Código Penal, desnecessita da qualificação do “condicionamento cultural” identificada na proposta de Villares. Nesse sentido, ver, por exemplo, Assis da Costa Oliveira (2019).



fundamental para definição dos/as indígenas. Este, como se percebe, é um ponto deveras sensível nas construções jurídico-penais sobre indígenas, e foi tratado por Assis da Costa Oliveira nos seguintes termos:

Nesse plano, há de se discutir a inconstitucionalidade das categorias que classificam o grau de integração dos indígenas - e, num plano mais amplo, do próprio Estatuto do Índio - e da adequação entre capacidade civil, tutela e responsabilidade penal indígena, ou seja, de se as classificações são aceitáveis constitucionalmente. [...] Assim, não mais vige a distinção classificatória regida por ideologia assimilacionista, sobretudo porque a nova conjuntura sociojurídica trata os indígenas pela ótica da cidadania diferenciada que institui os mesmos direitos dos outros cidadãos não-indígenas e algo a mais, é dizer, direitos específicos criados devido às injustiças históricas e especificidades socioculturais. Com isso, há de se problematizar quais as implicações para a definição normativo-processual dos indígenas no Direito Penal e no Poder Judiciário, sobretudo a respeito da adequação ao tratamento na culpabilidade, pois não seria mais possível utilizar as classificações assimilacionistas do Estatuto do Índio para ajustar os indígenas em relação ao grau de imputabilidade (COSTA OLIVEIRA, 2019, p. 104-105).

Intimamente relacionada à discussão sobre a imputabilidade de indígenas está a questão da realização de perícias antropológicas em processos penais. Nesses processos, os/as magistrados/as responsáveis pelo julgamento recorrem com frequência à intervenção de antropólogos/as, solicitando que elaborem laudo pericial que determine o "grau de integração/aculturação" dos réus indígenas (MILLER; MENEZES, 2015, p. 393, tradução minha, aspas no original). Segundo os autores, todavia, a perícia antropológica não deveria ser mobilizada para tal fim, pelo contrário, "o principal objetivo do laudo antropológico é mostrar a compreensão (ou não) dos indígenas da natureza ilícita de suas ações de acordo com a legislação nacional, bem como situar tais ações dentro das relações sociais que influenciam a conduta do indígena" (MILLER; MENEZES, 2015, p. 396, tradução minha)<sup>18</sup>.

As relações sociais que operam sobre o comportamento - desviante ou não - de qualquer pessoa, são aquelas que constituem a sacionormatividade própria das comunidades a que pertencem. Portanto, a instrução e julgamento de processos penais envolvendo indígenas, com base em estudos antropológicos, deve levar em consideração o contexto normativo do povo a que pertence o/a acusado/a no processo de definição do enquadramento jurídico-penal de sua conduta. Assim é que, por exemplo, no julgamento de réu/ré Kaingang, deve-se reconhecer que "o grau de reprovabilidade

<sup>18</sup> Nesse sentido, Elaine Amorim apresenta estudo de caso a partir da apuração judicial do homicídio envolvendo cacique do povo Kaingang e invasores da Terra Indígena Barão de Antonina (Paraná), em que conclui que o delito "ocorreu por causa dos conflitos fundiários interétnicos, foi provocado pelos invasores brancos e os acusados agiram em situação de legítima defesa e não de ataque" (AMORIM, 2010, p. 165).

de um ato definido como *Kyne* [erro] é situacional e contextual, pois se define, também, em função da comoção gerada junto à coletividade onde o ato ocorreu”, e que “a cultura Kaingang não cultiva, como a cultura ocidental cristã, a ideia de “culpa” (MOURA RAMOS, 2008, s/p). Ou, se o contexto étnico-jurisdicional for o Oiapoque, na eventual imposição de prestação de serviços à comunidade, deve-se considerar que “a pena mais corriqueira é a “faxina”, que implica em roçar uma determinada área de uso comum na aldeia” (FERNANDA WAGNER, 2014, s/p). Ou mesmo, como se fez na comarca de Pacaraima (RR), abrir a possibilidade de aplicação do instituto da legítima defesa contra o *Canaimé* a subsidiar eventual absolvição ou desclassificação do crime imputado a acusado/a indígena (ARAÚJO SILVA, 2017).

No entanto, a realização de perícias antropológicas para a consecução dos objetivos indicados por Miller e Menezes é costumeiramente negada pelo judiciário, sob o argumento de que elas seriam dispensáveis em casos penais envolvendo indígenas “aculturados” ou “integrados”. “Para a justiça”, afirma Maia (2015, p. 72), “em geral, basta saber ler e escrever o português, e basta ter documentação civil para tornar dispensável a realização de laudos antropológicos”. Becker et al (2013), analisando decisões proferidas pelo Tribunal de Justiça do Mato Grosso do Sul (TJMS), classificam a lógica apontada por Maia como “remissão à taxionomia identitária”, que se soma à imputabilidade/inimputabilidade e a confusão entre perícia psiquiátrica e antropológica como os três principais argumentos mobilizados pelo TJMS para negar a realização de perícias antropológicas em processos penais envolvendo indígenas.

Como se vê, o reconhecimento e aplicação das normas punitivas e de controle social indígenas pela jurisdição estatal, bem como a integração/aculturação associada ao acesso, ou efetivo gozo, de direitos e garantias assegurados a pessoas indígenas, são temas que permeiam uma significativa parte da discussão acerca da interação entre povos indígenas e sistema de justiça criminal no Brasil. A questão da “aculturação indígena” aparece ainda, como apontado por Teófilo da Silva (2014), no embate acerca da própria caracterização dos delitos atribuídos a indígenas.

### 3. ESBOÇO ETNOGRÁFICO DE UM CONTEXTO REGIONAL

*Perguntei a um homem o que era o Direito.  
Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade.*  
- Oswald de Andrade, no Manifesto Antropófago (2011)

Em 26 de fevereiro de 2020 foi confirmado o primeiro caso de COVID-19 no Brasil. Quatro dias antes, em 22 de fevereiro, eu finalizava o trabalho de campo desta pesquisa, iniciado nos primeiros dias daquele mês. Menos de um mês após o término da etapa de campo, em 17 de março de 2020, a FUNAI publicaria a Portaria 419, suspendendo a concessão de autorização para entrada em Terras Indígena (FUNAI, 2020). Dois dias depois, a SEJUSP-MG editaria a Resolução 51, suspendendo as visitas nas unidades prisionais do estado (SEJUSP-MG, 2020). Foi, portanto, numa improvável - e até então, não dimensionada - janela de oportunidade que consegui coletar os dados que sustentam o presente estudo. Ainda que notícias já chegavam do estrangeiro, no norte de Minas não se fazia ideia das proporções que a pandemia associada ao Sars-CoV-2 e suas mutações viria a tomar, nem mesmo era tópico de conversa nos bares e praças.

Finalizado o campo, já em Brasília, acompanhava apreensivo os momentos iniciais de expansão do novo coronavírus pelo território nacional, com especial atenção à região e às pessoas que acabara de visitar. Eis que, em 04 de abril de 2020, pandemia e sistema criminal cruzam juntas a Terra Indígena Xakriabá, cruzando minhas vistas por meio de uma matéria publicada no site do Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

A matéria relatava uma incursão da PMMG nas aldeias, em que abordava pessoas Xakriabá “sem nenhum equipamento de proteção individual que minimizaria as possibilidades de contágio viral”, “fazendo pressão e tendo contato direto com nosso povo”, dizia o Cacique Santos, da aldeia Morro Vermelho (CAVALLI, 2020). Para além dos questionáveis métodos empregados pela polícia, considerados os cuidados necessários em virtude da pandemia, chamou-me a atenção a fala das lideranças ouvidas pelo CIMI.

O Cacique Santos, por exemplo, relata o terror causado pela ação policial, “não só pela ação que realizaram *sem nenhum comunicado às lideranças da aldeia*”, mas também pela potencial propagação do novo coronavírus pelo território indígena. Já Agenor Xakriabá, Cacique da aldeia Tenda Rancharia, discordando da entrada da

PMMG, registra que “é necessário o seu serviço e a *parceria com os caciques e lideranças do povo*”, considerando que a ação não seria urgente a ponto de justificar a inadvertida incursão nas aldeias. Por fim, a matéria menciona um documento enviado a diversos órgãos públicos, em que os/as Xakriabá consideram o ato desproporcional, descolado das medidas gerais de cuidado de saúde e controle sanitário e que teria ocorrido “*sem autorização da nossa organização interna*” (CAVALLI, 2020, ênfases minhas). Era ainda o início de um já tão distante 2020.

Hoje, já no início de um ainda tão incerto 2021, dedico-me a rememorar aquele tempo, reconstruir aquelas experiências e descrever aquela realidade de modo o mais compreensível possível. Nesse esforço, por acaso lembrei-me desta matéria do CIMI. Com os olhos já saturados pelo excesso de informações relativas à pandemia, veio a mim algo que havia me escapado quando a li em 2020. Para além das óbvias preocupações diante da potencial difusão do novo coronavírus pelas aldeias, há nas falas das lideranças a enunciação de um acordo quebrado: os policiais não informaram às lideranças da operação, violaram a parceria estabelecida e, assim, desrespeitaram a organização interna do povo Xakriabá.

O arranjo em que lideranças Xakriabá são comunicadas previamente das ações policiais a se realizarem dentro da Terra Indígena - sejam elas o patrulhamento ostensivo, o cumprimento de diligências ou a resposta a chamados de ocorrência criminal - aparece tanto na fala das lideranças, como na dos agentes do SJC com os quais conversei. Ele é a expressão ao mesmo tempo do controle social e da diplomacia Xakriabá, na medida em que articula de maneira conjunta os modos como se organizam no interior das aldeias e dialogam com as agências e agentes exteriores.

Ver tal arranjo ruir, ainda mais durante o delicado contexto da pandemia, me faz lembrar que o sistema penal, enquanto carrasco da violência estatal “legítima”, tem mesmo por padrão ser... violento<sup>19</sup>. Dessa lembrança se forma um quase inevitável paralelo com as incursões policiais realizadas nos grandes centros urbanos do país, e o seu pressuposto inafastável: o sistema de justiça criminal no Brasil toma, torna e trata populações racializadas, subalternizadas, como inimigas.

João Pacheco de Oliveira, em texto seminal publicado em 2016, expande a possibilidade desse paralelo entre incursões estatais em aldeias e favelas, e compara a “pacificação” em dois contextos, em tese, inconciliáveis: a pacificação promovida pela

<sup>19</sup> Deixo registrado que a matéria veiculada pelo CIMI apresenta apenas a perspectiva dos/as Xakriabá, não reportando eventuais explicações fornecidas pela PMMG a respeito das alegações. Se houve uma justificativa plausível para a incursão do modo como foi descrita por eles/as, ela não foi ali veiculada.

política indigenista do período republicano e a pacificação promovida pela política criminal do período (formalmente considerado) democrático.

Tal como no período colonial, durante a “pacificação” de “índios bravos”, não há jamais vítimas. Erros não são investigados e punidos, os desmandos são maquiados e esquecidos pela corporação, a sensação de desvalia e o ressentimento dos moradores são acumulados em silêncio. As favelas, como espaço urbano e super-povoado, parecem hoje substituir os distantes e ditos ermos sertões, que supostamente desafiavam as elites dirigentes dos séculos XIX e XX nos seus esforços de integração nacional e civilização dos espaços vazios; elevados objetivos jamais alcançados, que, na prática, apenas significaram alimentar um desenvolvimento predatório e a reprodução das desigualdades sociais (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 342).

Tendo como mote comum uma espécie de “missão civilizatória”, operações como tais buscam anular a transgressão potencial, supostamente latente, ostentada pelo “outro” - sejam eles “índios bravos” ou moradores/as de favelas. Em ambos os casos, se bem entendido, pacificar significa declarar guerra.

Incômoda conclusão a se chegar, ao menos para mim. Conversei com os agentes desse sistema em Manga e São João das Missões, e nas conversas, todas elas muito agradáveis, ele, o sistema, se abriu para mim com uma feição que, se não propriamente cuidadosa em relação aos/as Xakriabá, sem dúvida destoava das assombrosas representações encontradas na literatura acadêmica, nas notícias midiáticas e nos filmes de ação. Do modo como vi em suas instalações físicas e ouvi nas conversas com seus agentes, o sistema se apresentou para mim nada mais que “mecânico”, de certo modo indiferente. E também desinteressado, alheio ao povo Xakriabá em sua história e atualidade.

Mecânico e desinteressado, o SJC de Manga e São João das Missões opera em inegável desalinho com a engrenagem central que regula o seu funcionamento, a Constituição Federal. Não é uma violência simbólica, mas concreta. E não é uma violência produzida tão-somente pela ordem jurídica tal e qual implementada em seus departamentos policial, judicial e prisional. É uma violência que afeta o povo Xakriabá em quase todos os aspectos, e em quase todos os momentos, da socialidade interétnica de que participam em escala regional e nacional. O direito e suas agências, agentes, enunciados, operações e efeitos *já são* o social. E o social, no Brasil, em se tratando de pessoas e povos indígenas, não é propriamente um bom lugar.

Do “social” que me propus a estudar, trato neste capítulo de três de seus termos: a justiça, o índio e o povo Xakriabá. Termos que dão nome aos seus tópicos e que articulam uma interação muito particular no âmbito dos processos institucionais e

subterrâneos<sup>20</sup> de criminalização e encarceramento. No primeiro tópico, apresento o sistema de justiça criminal em operação na região de Manga e São João das Missões. No segundo, reconstruo a representação social (como proposto por XAVIER, 2002) de pessoas indígenas, hegemônica no Brasil e partilhada pelos agentes do SJC no norte de Minas Gerais. No terceiro, converso com o povo Xakriabá, nas figuras de alguns de seus membros, encarcerados ou não.

Feita essa breve apresentação, alguns apontamentos geográficos e demográficos são necessários neste ponto, de modo que se possa ter uma dimensão desse pedaço de terra, e desse tanto de gente, que figura como protagonistas deste pequeno estudo. Numa tortuosa linha reta, de sul a norte, ou numa espécie de quadrilha geográfica de tipo drummondiana, Januária está a pouco mais de sessenta quilômetros de Itacarambi, que está a pouco mais de trinta quilômetros de São João das Missões, que está a pouco mais de vinte quilômetros de Manga, que está a pouco mais de vinte quilômetros da Bahia - que não irá entrar nesta história. Distam cerca de 600km de Belo Horizonte e Brasília. Longes demais das capitais, como se vê.

Todas elas situam-se na região norte do estado de Minas Gerais, no alto curso do rio São Francisco, e juntas somam 114.711 habitantes - sendo Missões a de menor população (11.715) e Januária a de maior (65.463). O menor Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM) é também de São João das Missões (0.529), e o maior, de Januária (0.658). O índice de Missões ostenta o nada honroso posto do menor IDHM do estado<sup>21</sup>, e a região norte de Minas, em comparação com as demais, “apresenta um baixo nível de desenvolvimento econômico e é marcada pela pobreza” (PEREIRA e SOUZA, 2018, p. 02).

Se não fornecem um panorama completo das cidades estudadas e da região onde se situam, tais informações servem ao menos como coordenadas iniciais de localização geográfica e socioeconômica, para que as páginas a seguir não fiquem totalmente no vácuo da geopolítica doméstica do estado. A essas coordenadas somam-se as vidas e as

20 Segundo a definição de Camila Cardoso de Mello Prando, em que acompanha a proposição original de Eugenio Raúl Zaffaroni, “o controle sóciopunitivo parainstitucional ou subterrâneo é, por sua vez, operacionalizado pelos próprios segmentos institucionais ou por alguns deles, através de um processo não institucional e de métodos institucionalmente não admitidos (técnicas de tortura, técnicas de morte, ocultação de cadáveres e outros) (PRANDO, 2006, p. 92).

21 O IDHM é um índice geral a partir de dados do Censo Demográfico de 2010 e leva em consideração como fatores (i) educação, (ii) renda e (iii) longevidade da população. A escala vai de 1 (maior IDHM) a 0 (menor). Em Minas Gerais, o menor IDHM é o do município de Nova Lima, com índice de 0.813. O menor, como disse, é o de São João das Missões. Dados compilados, sistematizados e disponibilizados pelo Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil (AtlasBR). Disponível em: <http://www.atlasbrasil.org.br/>. Acesso em: 12 de abril de 2021.

vozes que se ouvirão a seguir, num mosaico assumidamente incompleto acerca da interação entre o sistema de justiça criminal e o povo Xakriabá, na região de Manga e São João das Missões, norte de Minas Gerais.

### 3.1. A justiça, o índio e o Xakriabá

#### 3.1.1. Casas, papéis e pessoas

Januária, cidade quente. Ruas retas, cidade plana. À beira do São Francisco encontrei Januária. Cerca de quatorze horas após ter deixado Brasília, fazia *check-in* no Hotel Brilhante, a alguns passos do Terminal Rodoviário, na mesma avenida Cônego Ramiro Leite. No espelho se via uma cara cansada pela viagem mal dormida, na cama se deitava uma hérnia de disco gasta pela poltrona do ônibus semileito.

Ainda na Rodoviária tentava contato com o Presídio da cidade, ao qual havia, via telefone, previamente acertado uma visita. Lá conversaria com uma mulher Xakriabá encarcerada na ala feminina, e também com o Diretor da unidade. Após ao menos sete ligações, que me acompanharam no trajeto entre a Rodoviária e o Hotel, entendi que não conseguiria o contato naquele momento, resignando-me em tentar mais tarde.

Januária seria uma conexão conveniente entre Brasília e Manga, pelo fato de lá haver a notícia dessa Xakriabá encarcerada, e por haver a possibilidade de seguir de carona para meu destino final na companhia de um servidor da CTL da FUNAI em São João das Missões. Não havia ônibus direto de Brasília a Missões ou Manga.

Não havia alternativa, mas esperar o sinal do Presídio. Decidi então aproveitar o dia em Januária e rastrear a presença dessa xakriabá presa a partir dos autos do seu processo judicial. Era ainda manhã e me dirigi ao Fórum da cidade. Lá, o primeiro susto de concretude do campo me tomou junto a uma súbita sensação de familiaridade, que há muito não sentia: como me informou um vigilante, o Fórum estava fechado e só abriria para o atendimento ao “público externo” ao meio-dia. A cena, como a sentia, assim se descrevia:

Diante da lei está um porteiro. Um homem do campo chega a esse porteiro e pede para entrar na lei. Mas o porteiro diz que agora não pode permitir-lhe a entrada. O homem do campo reflete e depois pergunta se então não pode entrar mais tarde.

— É possível — diz o porteiro. — Mas agora não.

Uma vez que a porta da lei continua como sempre aberta e o porteiro se põe de lado o homem se inclina para olhar o interior através da porta. Quando nota isso o porteiro ri e diz:

— Se o atraí tanto, tente entrar apesar da minha proibição. Mas veja bem: eu sou poderoso. E sou apenas o último dos porteiros. De sala para sala porém existem porteiros cada um mais poderoso que o outro. Nem mesmo eu posso suportar a simples visão do terceiro (KAFKA, 2011, p. 105).

“O homem do [no] campo não esperava tais dificuldades”, realmente. “A lei deve ser acessível a todos e a qualquer hora”, pensava ele (KAFKA, 2011, p. 105). Familiar frustração, dos tempos em que, estagiário ou já advogado criminalista, a justiça me batia com a porta na cara: “a secretaria está fechada”, “o escrivão está despachando com o juiz”, “o juiz está em audiência”, “o processo está com carga para o MP”, “hoje as visitas (aos presos) estão suspensas”. Frustração redimensionada quando imaginava a dor e a ansiedade de familiares e acusados/acusadas diante da dureza do coração da justiça.

Resolvi então caminhar pela cidade e conversar com seus/suas moradores/as até o horário do expediente forense se iniciar. Ótima decisão, devo dizer. Não apenas pelos quitutes que comi (em uma lanchonete e um restaurante) e pelas pequenas doses aperitivas de cachaça que tomei (numa das tantas cachaçarias locais), mas também pelas conversas que tive, ora em grupo espontaneamente formado nas portas dos estabelecimentos, ora em par, em suas mesas e balcões. Um quadro algo impressionista, algo cubista - um espectro decomposto sem contornos nítidos - ia se formando a cada opinião descompromissada sobre o povo Xakriabá.

Sempre que mencionava ao que vinha - estudar a interação do povo Xakriabá com o sistema de justiça criminal - meus/minhas interlocutores/as regionais, partindo de suas próprias conclusões, respondiam coisas como *o povo lá vive na miséria, eles são gente muito necessitada, ou aqui todo mundo é pobre... eles não são diferentes*. Como se a precariedade material comum retirasse toda possibilidade de surpresa quanto à prática delitiva de qualquer habitante da região. Sobre o mesmo povo Xakriabá, nas mesmas conversas, ouvia dizerem que *eles chegam aqui em Januária só de carrão*, ou que *eles têm tudo de mão beijada*, ou que *eles têm um monte de coisa lá que o governo dá*. Como se a aparente abundância particular do povo Xakriabá convivesse com a sua miséria - essa compartilhada com os demais moradores/as da cidade e região.

Interessante notar que as primeiras impressões que tais interlocutores/as compartilhavam referiam-se às condições materiais ou financeiras de vida, dos/as Xakriabá e da população em geral. Interessante, mas não surpreendente, se considerado



que, por exemplo, o PIB per capita em Januária é de apenas R\$10.162,62, entre os menores do país<sup>22</sup>. Uma segunda constante na fala dessas pessoas materializa-se na expressão - algo impaciente - *moço, esses índios lá de Missões não são índios não, moço...* As razões apresentadas, se não inéditas, contextualizam a descaracterização étnica dos/as Xakriabá nos termos próprios da região: *eles bebem cachaça igual nós mesmo; tem um lá, que sempre vem aqui, que é até professor uai*. E, de novo, o carro, signo versátil da afluência econômica e da decadência indígena: *carro, moço, ninguém lá anda a cavalo mais não*.

Brevemente introduzido ao povo Xakriabá por alguns dos meus anfitriões e anfitriãs januarenses, após o almoço me dirigi à sede do poder judiciário no município. Após alguns anos afastado da rotina forense, o modo como agir e me guiar pelos confusos caminhos do Fórum Doutor Aureliano Porto Gonçalves me veio como um atavismo. Mesmo sem as distintas vestimentas daqueles que tomam parte no ritual judicial, eu, na posição exótica de pesquisador, fui gentilmente atendido pela escrivã da 1ª Vara Cível, Criminal e de Execuções Penais.

Perguntei a ela sobre uma mulher xakriabá que cumpria pena no Presídio de Januária. Pergunta difícil, já que eu não sabia o seu nome, o motivo de sua criminalização, tampouco o número de seu processo. Apenas disse: “uma mulher indígena, Xakriabá, de São João das Missões”. Alheia ao fato de tratar-se de uma mulher Xakriabá, foi o nome da cidade de origem que fez com que o caso viesse à memória da escrivã. Lembrando-se então do caso e do nome da mulher, foi possível identificar o número e localizar os autos do processo no arquivo/sistema eletrônico do Tribunal de Justiça de Minas Gerais (TJM/G).

O fato até então desconhecido de que se tratava de uma mulher indígena, do povo Xakriabá, causou certo espanto na escrivã. Perguntei a ela se o magistrado poderia me atender, para conversar sobre o caso. *Acho que o doutor* [referindo-se ao juiz responsável pelo cartório judicial] *também não sabe não* [que ela pertencia a um povo indígena]; *mas vou ver lá com ele*. Após alguns instantes, ela retorna por uma outra porta, que dá na sala de audiências. Senti meu corpo subitamente gelar. Se lá fora, nas ruas da cidade e nos corredores do fórum, a sensação era de que fazia qualquer coisa acima dos trinta graus celsius, no interior da sala de audiência a sensação era a oposta, de um frio glacial.

<sup>22</sup> Dado apresentado no perfil interativo da cidade na página oficial do IBGE. Disponível em <https://tinyurl.com/yyj5ct4r>. Acesso em 12 de abril de 2021.

O juiz, ao que parece, terminava rapidamente o seu almoço e se preparava para o início de um longo dia de audiências. Me pediu para que me aproximasse e, transparecendo certa impaciência, perguntou no que poderia ajudar. Expliquei o motivo da visita e indaguei se ele se recordava do caso de uma mulher Xakriabá, cuja execução penal tramitava sob sua condução. *Estou sabendo agora que você está falando*, respondeu o magistrado. *Mas tem alguma coisa específica que você quer saber?* continuou. Disse a ele que minha intenção era compreender, no geral, como as pessoas do povo Xakriabá eram tratadas pelo sistema de justiça na região. *É, então infelizmente não posso te ajudar... eu nem sabia que tinha indígena aqui na vara*. “E agora, com essa informação, há algo que seja possível fazer?”, perguntei. *Bom, vou analisar depois*, finalizou o juiz, ao tempo em que sinalizava para uma servidora em sinal positivo, para que apregoasse as partes da audiência que se iniciaria em instantes.

Ao final da breve conversa, a escritã me entregou o “Atestado de pena” da xacriabá que cumpria pena em Januária. Do documento, constava o seu nome, filiação, naturalidade, idade e tipificação da conduta praticada: artigo 157, §2º, combinado com o artigo 288, parágrafo único, ambos do Código Penal. Roubo qualificado em associação criminosa. Constava ainda a data da prisão preventiva (nos primeiros meses de 2017), a pena (quase dezesseis anos no total) e o término da pena (em meados de 2032). Escrita de lápis pela escritã, uma nota: *saída temporária*. Essa informação faria sentido dias mais tarde, já em São João das Missões, quando ela, em sua saída temporária, interrompeu a entrevista que realizava com um dos agentes locais do SJC, na sede da PMMG no município. Se o juiz de seu caso ainda não sabia, mesmo após três anos presa, que ela era Xakriabá, esse agente com quem conversava em Missões, sabia. Quem não sabia, também, era seu defensor.

Ao me despedir do Fórum de Januária, fui à sede da Defensoria Pública no município. A mesma surpresa que havia tomado a escritã judicial, tomava agora o defensor público responsável pela execução daquela mulher, ao saber que se tratava de uma mulher Xakriabá. Me contou o defensor das dificuldades enfrentadas pelo órgão no cumprimento do seu dever de “prestar assistência jurídica integral e gratuita aos necessitados com foco na garantia do acesso à justiça, na proteção da dignidade da pessoa humana, na promoção da cidadania e no fomento da solução pacífica dos conflitos sociais” (DPMG, s/d). As visitas às unidades prisionais, distantes do centro da cidade, eram cada vez mais raras, dizia, e o nível da individualização do atendimento

era inversamente proporcional ao número das demandas que diuturnamente chegavam ao órgão.

Com a informação de que havia uma pessoa que pertencia ao povo Xakriabá sob os seus cuidados, garantiu-me o defensor que olharia com cuidado o seu caso, e que adotaria as medidas que se mostrassem pertinentes. No entanto, nem ele, nem o juiz com quem havia conversado, conheciam o teor da Resolução 287 do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), de 25 de junho de 2019 (CNJ, 2019), tampouco estavam familiarizados com os dispositivos do Estatuto do Índio de 1973 (BRASIL, 1973) ou da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 1989), internalizada no ordenamento jurídico nacional por meio do Decreto n. 5.051, de 19 de abril de 2004 (BRASIL, 2004)<sup>23</sup>. O desconhecimento de tais diplomas normativos e legais é, de fato, um ponto que une os agentes do sistema de justiça criminal com quem tive a oportunidade de conversar. Ninguém os conhecia. Não deveria ser assim, todavia, pois é neles onde se encontra algum regramento específico quanto ao tratamento jurídico-penal de pessoas indígenas no Brasil<sup>24</sup>.

No Estatuto do Índio, por exemplo, há a previsão expressa de atenuação da pena “no caso de condenação de índio por infração penal” (artigo 56, *caput*)<sup>25</sup>. O parágrafo único desse artigo, que prevê um regime especial de cumprimento de pena a ser executado “no local de funcionamento do órgão federal de assistência aos índios”, deve, desde 2019, ser lido em conjunto com o parágrafo único do artigo 10 da Resolução do CNJ, pelo qual se estabelece que “a autoridade judicial poderá buscar articulação com as autoridades comunitárias indígenas da Comarca ou Seção Judiciária, bem como

23 No âmbito internacional destacam-se ainda os artigos 34 e 40 da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2008); o artigo XXII da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas (OEA, 2016); e a Seção 6ª das Regras de Brasília sobre acesso à justiça das pessoas em condições de vulnerabilidade (GT-CJIA, 2008). Todos desconhecidos pelos agentes do SJC regional.

24 Deixo de mencionar aqui o Código Penal, o Código de Processo Penal e a Lei de Execução Penal, eis que, ainda que sejam normas penais, não trazem dispositivos específicos às pessoas e povos indígenas. Indígenas aparecem nominalmente apenas no Código Penal, em seus artigos 203, §2º, e 207, §2º, como causa de aumento de pena quando são vítimas de “frustração de direito assegurado por lei trabalhista” e “aliciamento de trabalhadores de um local para outro do território nacional”, respectivamente.

25 O artigo 56 do Estatuto do Índio é complementado pelo comando que determina que para a atenuação da pena “o Juiz atenderá também ao grau de integração do silvícola”. Aqui, filio-me ao entendimento elaborado por Castilho (2019, p. 138-139): “Superada a visão racista sobre os indígenas, a interpretação pode ser expandida para se aplicar a qualquer indígena, não mais devido a um suposto atraso intelectual, mas à violência estrutural a que os povos originários têm sido submetidos desde a invasão das Américas. Ou seja, uma interpretação conforme à Constituição, como resposta à desigualdade material vivenciada pelos povos indígenas. A atenuante pode e deve ser aplicada a qualquer indígena como mecanismo de ação afirmativa. Nessa perspectiva o dispositivo é compatível com a Constituição de 1988 e se constitui numa circunstância atenuante a ser considerada na segunda fase da dosimetria da pena (artigo 68 do CPB)”.

estabelecer parceria com a FUNAI ou outras instituições, com vistas à qualificação de fluxos e procedimentos” relativos ao cumprimento daquela disposição contida no Estatuto.

Já o artigo 57 do Estatuto do Índio contém disposição semelhante àquela do artigo 9º, I, da Convenção 169, no sentido de que por ambos se reconhece e garante a aplicação dos mecanismos de controle social e responsabilização próprios aos povos indígenas, diante de eventuais delitos cometidos por seus membros. De modo distinto, mas animado pelo mesmo fundamento, o Estatuto “tolera” a aplicação desses mecanismos “desde que não revistam caráter cruel ou infamante, proibida em qualquer caso a pena de morte”, enquanto a Convenção fixa a condição de aplicação à sua compatibilidade “com o sistema jurídico nacional e com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos”.

Na Convenção encontram-se outros dois dispositivos bastante relevantes enquanto orientação normativa à atuação das agências do sistema de justiça criminal nacionais, são eles: artigo 9º, II, que dispõe que “as autoridades e os tribunais solicitados para se pronunciarem sobre questões penais deverão levar em conta os costumes dos povos mencionados a respeito do assunto”; e artigo 10, II, que determina que “dever-se-á dar preferência a tipos de punição outros que o encarceramento”.

Como se vê, tanto Estatuto, como Convenção, contém dispositivos legais que expressamente (i) prezam por uma intervenção atenuada e culturalmente adequada do aparato criminalizante-punitivo estatal e (ii) reconhecem a diversidade das organizações socioculturais dos povos indígenas, aí incluindo-se os seus mecanismos próprios de controle social e sancionamento de comportamentos desviantes. A Resolução 287 do CNJ, por sua vez, complementa a tríade normativa atualmente em vigência no Brasil, e atualiza as diretrizes acima mencionadas na forma de procedimentos práticos a serem seguidos pelo Poder Judiciário.

De um modo geral, pode-se agrupar tais procedimentos também em dois eixos. No primeiro encontram-se os comandos que mobilizam a jurisdição estatal para garantir a adequação formal do tratamento ao/à indígena, no sentido de assegurar a autodeclaração como indígena (Artigo 3º), viabilizar a presença de intérprete nos atos judiciais (artigo 5º), designar a realização de perícia antropológica (artigo 6º) e observar as particularidades socioculturais na provisão de assistência material, à saúde, jurídica, educacional, social e religiosa. No segundo eixo, encontram-se comandos que colocam a jurisdição em posição de escuta, orientando a consulta à comunidade para se

identificar os seus mecanismos próprios de responsabilização (artigo 7º), bem como para se verificar a possibilidade de cumprimento de prestação de serviços (artigo 9º, III), regime de semiliberdade (artigo 10) e prisão domiciliar (artigo 11) na própria comunidade/aldeia do/a indígena acusado/a ou condenado/a.

Os textos de lei que dão corpo ao direito positivo são de uma monotonia exuberante. Eles formam o cânone de uma literatura ao mesmo tempo seca e maleável, pragmática, mas muito confusa. Como nos exemplos acima, são dispositivos que, em conjunto, organizam a socialidade que perpassa as escalas local (decretos municipais, regras de organização da comarca), nacional (legislação federal, regras dos órgãos de controle) e internacional (acordos de direitos humanos, cortes e tribunais supranacionais). Suas resoluções, estatutos, códigos e convenções são recheados de palavras de raro uso corrente, e absolutamente vazios da concretude dos fatos que lhe são a própria fonte de vida. Só mesmo um sistema automático e indiferente, como disse anteriormente, poderia dar conta de operacionalizar documentos assim tão peculiares. Só mesmo em um labirinto o direito se sente em casa.

Após mais algumas tentativas infrutíferas de contato com o Presídio de Januária, finalmente desisti. Deixei para que, caso tivesse que voltar à Januária no meu retorno à Brasília, tentaria novamente. Essa ocasião, no entanto, nunca se concretizou. Fui então à sede da subseção da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB). Lá fui recebido com um efusivo *boa tarde, doutor!* Perguntei na entrada se era preciso que apresentasse a carteira da OAB para ter acesso ao local, ao que me responderam negativamente. Disse que, apesar de inscrito na OAB, estava ali apenas como pesquisador. *Ah, que legal, não tem problema não, doutor... senhor é bem-vindo do mesmo jeito, pode ficar à vontade.* Fiquei.

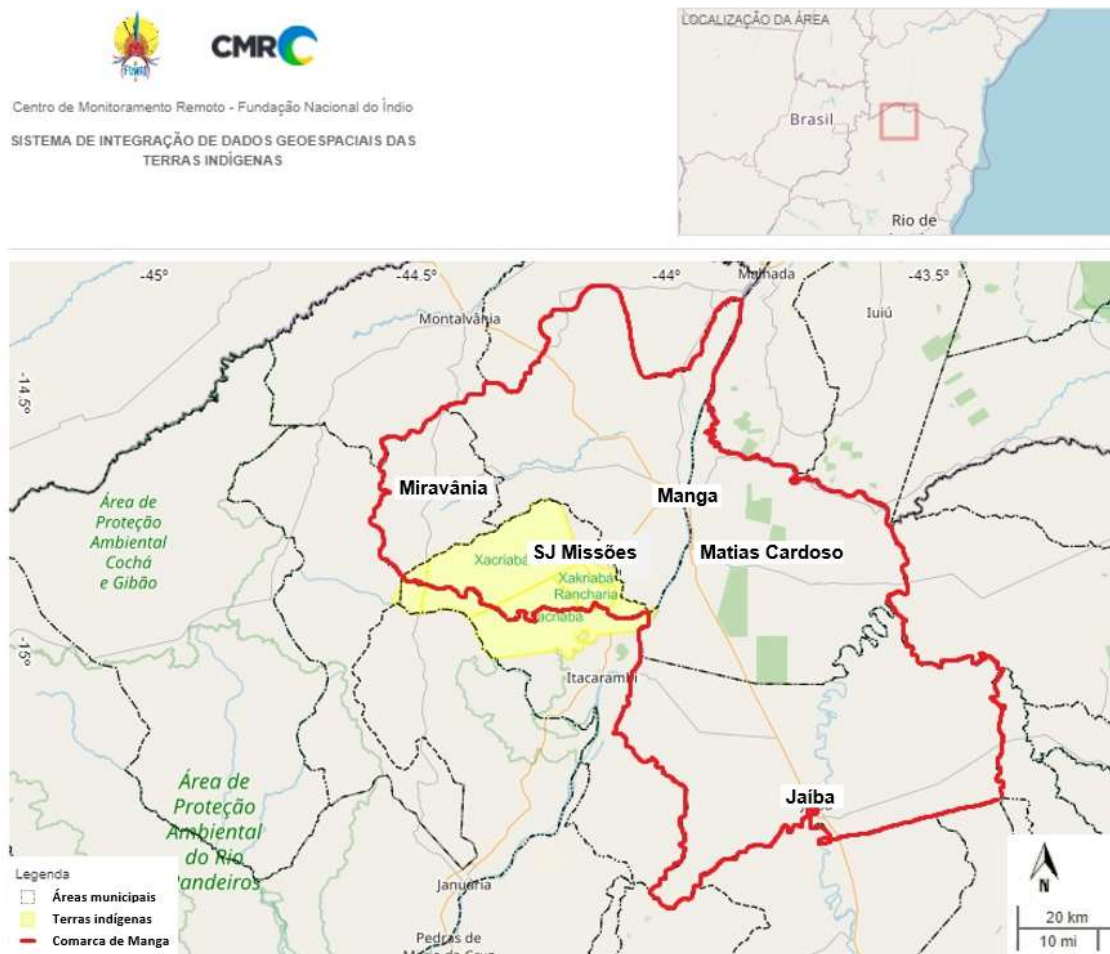
Feitas as devidas apresentações, tive acesso à sala de computadores, às impressões a preços módicos, ao cafezinho e ao bolo de pão de queijo providenciado por uma das colaboradoras. Entre os “doutos causídicos”, uma vez mais fui invadido por uma certa sensação de familiaridade, dessa vez bastante positiva: a de estar, de alguma forma, entre pares, os quais, apesar do ambiente informal, insistiam em referirem-se uns aos outros - e a mim - como “nobre colega” ou “doutor”, e pedirem-se recíprocas vênias nos pontos de ligeira discordância. Dentre os advogados ali presentes, estava um antigo egresso da Vetusta Casa de Afonso Pena - também conhecida como Faculdade de Direito da UFMG, onde estudei - que me contou alguns casos em que havia atuado na defesa de réus Xakriabá.

De fato, todos os/as advogados/as com quem conversei ali - quatro ao todo - já haviam atuado na defesa de xakriabás, em Januária ou em outras cidades/comarcas da região. Comigo compartilharam lembranças vagas, de serem eles *calados, muito de conversa não*; de serem *umas moças bonitas, morenonas assim, igual aquelas índias mesmo*; de como ficaram felizes com o desfecho de um processo, tanto que *sempre que me encontra agradece, fala “doutor, senhor salvou a minha vida” e tal...*

Deixei Januária no dia seguinte, na companhia de um servidor da FUNAI e de um funcionário do município de Missões, da área ambiental. Na conversa com eles, num espetinho de calçada na cidade de Itacarambi, ouvi desse funcionário uma expressão que havia encontrado em Ana Flávia Moreira Santos (1994; 1997b) e Rafael Barbi Costa e Santos (2010; 2014): *apurado*, para se referir a xakriabás *que tem tipo mais de índio mesmo, do mato*, em contraposição a *não-apurados*, aqueles mais costumeiros na cena urbana, inclusive fenotipicamente menos identificados como indígenas “típicos”. O que se diz nas mesas dos bares ecoa nas teses acadêmicas - e também no sistema de justiça criminal, como se verá a seguir.

A estrada entre Itacarambi e São João das Missões não é, nem por uma enorme boa vontade, uma boa estrada. Muitos buracos, muitas curvas, muitos animais cruzando e carros passando em alta velocidade - mesmo com as tantas intempéries de rodagem. Chegamos em São João das Missões tarde da noite. A praça da igreja aparecia iluminada, muito simples e bonita, e tomava as ruas uma leve cortina translúcida, ainda hoje não sei se de fumaça ou neblina. Dormi. De manhã cedo, segui para Manga, sede da comarca que engloba os municípios de Manga, Jaíba, Matias Cardoso, Miravânia e São João das Missões (Mapa 1). Meu primeiro compromisso de campo na cidade seria na Delegacia da Polícia Civil de Minas Gerais (PCMG).

A PCMG é o órgão responsável, grosso modo, pela investigação criminal, levada a cabo mediante, por exemplo, a coleta de depoimentos das pessoas envolvidas e a realização de estudos periciais. A investigação é formalizada com a instauração de um Inquérito Policial, o qual poderá subsidiar eventual denúncia oferecida ao Poder Judiciário pelo Ministério Público, desde que ao fim do procedimento surjam indícios mínimos de materialidade e de autoria da conduta delitiva em apuração. Pelo que me foi relatado pelos agentes, as ações mais comuns realizadas no território do povo Xakriabá são as de intimação e prisão.



**Mapa 1: Mapa com a indicação das cidades que compõem a comarca de Manga.**

Eu já vinha mantendo contato com um dos agentes policiais locais<sup>26</sup> via telefone, a quem expliquei sobre a pesquisa, minhas intenções e meu cronograma de estadia na cidade. Chegando à Delegacia, procurei esse interlocutor, aqui nomeado Agente policial Z, nos apresentamos, ele me apresentou ao local, e nos sentamos para uma conversa em sua sala. Ali, conversamos por pouco menos de uma hora, tempo dilatado, é verdade, pelas constantes interrupções de outros policiais ou do “público em geral”. Ele me introduziu didaticamente à rotina da unidade, dizendo quem era quem, e o que faziam. Por intermédio dele, fui às salas dos outros agentes e com eles agendei outras conversas, as quais realizar-se-iam ainda naquele dia.

Delegacias, por minha experiência prévia, são sempre locais bastante movimentados. Assim eram as que conheci em Belo Horizonte, assim é esta em Manga.

<sup>26</sup> Na organização funcional da Polícia Civil, para além das carreiras administrativas (auxiliar, técnico/a e analista), há as carreiras propriamente policiais, de delegado/a, escrivão/ã, investigador/a, médico/a legista e perito/a criminal. Como neste trabalho opto por manter meus/minhas interlocutores/as no anonimato, por razões já expressas na introdução, todos/as os/as ocupantes dessas carreiras serão aqui designadas pelo termo genérico “agente”.

Instalada numa antiga e relativamente espaçosa casa, o aspecto de residência familiar perdia-se por alguns diacríticos próprios da administração burocrática estatal: placas por todos os lados, designando, à entrada, que se trata realmente de uma repartição policial, e nas portas dos antigos quartos e salas, a designação dos setores funcionais ou dos gabinetes pessoais de seus ocupantes.

Quanto aos/às novos/as ocupantes do local, o que me chamou a atenção logo de início foi a sua aparente juventude. À exceção daquele que se sentava na mesa de entrada da Delegacia, os/as demais aparentavam estar na faixa dos trinta anos. O que se somou a uma outra surpresa, ao final das entrevistas percebida: a maioria apenas recentemente havia chegado a Manga, coisa de alguns meses ou pouco mais de um ano. A exceção valia para o meu interlocutor inicial e para o Agente policial Y, veteranos na unidade.

Não por acaso, apenas os dois já haviam ido, à época da conversa, à Terra Indígena Xakriabá. Apenas os dois, também, haviam cumprido diligências ou trabalhado em investigações envolvendo investigados/as ou testemunhas xakriabás. Com eles conversei à parte, em suas respectivas salas. Uma outra conversa se deu com um grupo de quatro agentes, cada um em sua mesa, na sala que compartilham na Delegacia. A proposta de conversarmos todos juntos partiu deles próprios, por uma questão de economia de tempo e serviço, como me alegaram.

De início, ficaram um pouco desconfortáveis com o pedido incomum de entrevista, sobre um assunto ainda mais incomum entre eles: a sua atuação com relação ao povo Xakriabá, habitante predominantemente da vizinha São João das Missões, mas jurisdicionado à comarca em que atuam. Ao longo da entrevista, sobressaiu-se a fala de apenas um deles, acompanhada, no entanto, da escuta atenta, intervenções pontuais e anuência expressa dos demais ao cabo da conversa. Após a entrevista (e a gravação) terem terminado, apesar de a conversa não ter se delongado com novas e significativas informações, eles se mostraram mais abertos, solícitos, me apresentando algumas das funcionalidades sobre o Registro de Eventos de Defesa Social (REDS) na tela do computador<sup>27</sup>.

As conversas com todos eles se deram ao longo do dia, se estendendo, com intervalos, da manhã à tarde. Seja pela experiência comum, seja por uma possível

<sup>27</sup> O REDS é o substituto informatizado do Boletim de Ocorrência (BO), gerado no âmbito do Sistema Integrado de Defesa Social (SIDS) do estado de Minas Gerais, o qual congrega e compartilha informações relativas às operações, para além da PCMG, da Polícia Militar (PMMG) e do Corpo de Bombeiros Militar (CBMMG) (OLIVEIRA e ROSA 2014).



coesão institucional, as falas dos agentes tocaram de maneira muito semelhante alguns dos pontos mais sensíveis do questionário semiestruturado.

Eles compartilham, por exemplo, o entendimento de que não haveria necessidade de um tratamento diferenciado ao povo Xakriabá, o qual não consideram tão *legítimos*, como *esses que tendem a conservar algum tipo de caractere indígena*, como me disse o Agente Z. O índice dessa legitimidade, na fala dos agentes, relaciona-se com *caracteres, apetrechos ou adereços* identificados com uma suposta *cultura indígena* tradicional. Para o Agente policial X, por exemplo, o que influenciaria na percepção dessa legitimidade veio na forma de uma indagação retórica:

*qual que é, tradicionalmente falando... qual que é a tradição dessa aldeia aqui? O senhor sabe há quanto tempo ela foi criada? Você entra lá na aldeia, o que mais tem é carro de luxo roubado... aldeias completamente diferentes do que você tradicionalmente poderia achar em outros locais, no norte, essas coisas* (Agente X, Manga, 05 de fevereiro de 2020).

Essa aparente impossibilidade de conciliação entre a conservação de tradições culturais e a absorção de elementos de consumo contemporâneos permeia também a concepção do Agente Z sobre o povo Xakriabá - e sobre indígenas em geral:

*o que que eu acho: eu acho que a medida em que você começa a observar que o indígena... falando assim, filosoficamente falando... que o indígena... ele não vive mais em molde praticamente nenhum do que viviam seus povos antepassados... ele não tem como ser considerado como indígena não... eu penso assim... se ele não conserva nada, eu não acho... mas assim, é opinião assim, filosófica* (Agente Z, Manga, 05 de fevereiro de 2020).

Outro ponto de convergência entre eles é que nenhum dos agentes teve, ou tem, qualquer contato, para além daquele decorrente da atividade policial, com os/as Xakriabá. Sem relação de amizade ou inimizade, apenas não se relacionam. Essa relação estritamente profissional com o povo Xakriabá é também mantida pelo Agente policial W, do destacamento da Polícia Militar em São João das Missões.

Logo no início da conversa ele me relata que *conheço o pessoal, basicamente, só referente ao trabalho, a serviço, nada de envolvimento particular ou pessoal, não tenho envolvimento nenhum, simplesmente só a serviço mesmo*. Essa postura rígida, no entanto, não significa que ele não tenha uma boa relação com eles, pois *embora tenha em torno de 10 mil habitantes [a Terra Indígena Xakriabá], as principais lideranças, eu, a gente tem esse contato e conhece o povo Xakriabá*. Conhecer o povo Xakriabá, para o agente, não significa que eles tenham qualquer tipo de preferência, ou mesmo uma conduta específica de atendimento. Pelo contrário, *a gente sempre procura ter esse*

*cuidado sempre, de fato, não só com o indígena, mas com qualquer cidadão... sempre o respeito, primando pela boa assistência ao cidadão (ênfase minha).*

Conversei com o Agente W na sede improvisada da PM no município. Assim como a PCMG em Manga, a PMMG em Missões ocupava à época uma casa *de família*, como me explicou uma moça no restaurante ao lado, até que a reforma da sede oficial se completasse. Uma casa simples, com uma ampla varanda e um pé de acerola carregado. Assim como a unidade da Polícia Civil na cidade vizinha, no entanto, as placas se somavam às fardas para retirar do ambiente qualquer semelhança com um lar. As viaturas na porta também ajudavam. O entra-e-sai de gente, idem. Ao contrário de outros batalhões de polícia, todavia, não senti ali um clima pesado, sempre na iminência de uma ocorrência urgente interromper os breves momentos de tranquilidade daqueles agentes. A polícia seguia o ritmo da cidade, me parecia.

Consegui entrevistar apenas um dos agentes ali presentes. Os outros, por timidez ou desinteresse, não quiseram conversar. Pela ausência de um ou de outro, quatro dos agentes em serviço no Presídio de Manga anuíram com que eu os entrevistasse. Um dos agentes penitenciários, que é xakriabá, encontrava-se de férias, motivo pelo qual não consegui entrevistá-lo.

No Presídio, encontrei o único dos agentes do SJC regional, dentre aqueles com quem conversei, que havia tido um contato mais próximo com os/as Xakriabá. Ele, o Agente prisional V, me dizia que não só conhecia o povo Xakriabá, como *muitos dos que vêm aqui* [referindo-se aos Xakriabá que ingressam no Presídio] *porque eu trabalhei muito tempo no comércio em São João das Missões, então muitos, às vezes, que passa aqui, eu conheço a família, ou o pai, o filho... eu conheço muitos deles lá.* Quando o indaguei se conhecia as aldeias, respondeu que *muito... fazia entrega lá dentro da reserva... eu trabalhava no comércio, a gente sempre ia fazer entrega... depois disso aí, eu namorei com uma menina de lá também, eu ia muito lá...*

Quanto aos outros agentes entrevistados, um, o Agente prisional N, afirmou que *passei só lá perto*, referindo-se à Terra Indígena. Já o Agente prisional M, mais protocolar, disse que os conhecia *muito pouco... eu não tenho muito conhecimento lá da reserva ou do dia-a-dia deles... eu tenho, assim, o contato de alguns presos que vem pra cá, mas, conhecer assim a fundo, eu não conheço.* Um outro, o Agente prisional U, disse que os conhece de tanto vê-los no Presídio, denotando um possível alto índice de reincidência entre réus/condenados xakriabá:

*quando eles chegam, às vezes, a maioria deles que chega aqui, eles estão retornando... eles já ficaram presos aqui, tiveram a liberdade, e retornam... de quando eu estou aqui, sempre é assim nesses três anos... então quando chega, a gente já conhece, a gente já sabe pra qual cela ele pode ir, se ele é disciplinado aqui na cadeia ou não, entendeu... então quando é um preso novo a gente traz ele aqui na sala, aqui no infopen, na triagem ali, faz algumas perguntas, né, que são os dados normais dele, qual foi o delito que ele cometeu, entendeu, pra que a gente possa fazer a triagem pra por lá... porque não é toda cela que ele pode ficar, entendeu... aqui a gente faz separação de... tem alguns crimes que eles cometem, que não pode ficar junto (Agente U, Manga, 06 de fevereiro de 2021).*

O Presídio de Manga, de custódia exclusivamente masculina, apesar de localizado em um quarteirão residencial da região central da cidade, em nenhum aspecto se assemelha a uma residência, nem mesmo aquelas adaptadas como sede da PCMG e da PMMG. A unidade é protegida por um alto muro cinza, coroado por uma cerca concertina, adornado com câmeras de vigilância e pintado com a insígnia do Departamento Penitenciário de Minas Gerais (DEPEN-MG). A monotonia cromática da barreira exterior é discretamente quebrada pelos uniformes daqueles que transitam - uns mais, outros menos - pelo interior do Presídio: os custodiados, provisórios ou condenados, usam vermelho; os agentes, uma espécie de camuflado em tom cinza esverdeado. A dureza da vida em seu interior, dentro das sete celas que o compõem, é minuciosamente descrita pelo Agente V:

*Geralmente cela 03 e cela 04 são as melhores, que já tem as beliches de cimento... então, assim, a gente coloca aqueles presos que têm bom comportamento... Xakriabá D<sup>28</sup> mesmo, antes de ele sair, ele estava na cela 04, é uma cela melhor, já tem mais espaço...você pega, acho que são 14 beliches de cimento, são 7 de 2, né... bicama que eles falam... lá tem mais [de 14] mas cabe mais colchão no chão... lá você pode colocar 25 presos, que suporta porque cabe colchão pra todo mundo... as outras celas têm menos, igual na 06 mesmo, está com 18 presos... a cela 02 está com 17, porque já são umas celas que não tem, então não cabe 17 colchões lá dentro... às vezes eles fazem o jogo deles lá e dividem... hoje, no total, estamos com 156 presos, entre os do fechado e os do semiaberto, que são os que saem pra trabalhar (Agente V, Manga, 06 de fevereiro de 2021).*

Transitando entre os mundos *intra* e *extra* muros, os/as advogados/as, presenças fugazes, mas frequentes, conferem ao Presídio de Manga cores (e perfumes) ainda mais destoantes à unidade com seus ternos, gravatas e camisas sociais. Foi com um desses advogados - aqui entendidos também como agentes do SJC - o primeiro contato que tive com o SJC regional. Pelo telefone, ao explicar brevemente os contornos da minha pesquisa, e indagando se ele havia mobilizado algum dispositivo de direito indígena na defesa dos réus xakriabá, ele respondeu negativamente, justificando que *os índios aqui*

28 Nome do xakriabá omitido, substituído pelo pseudônimo convencionado para esta Dissertação.

*são iguais a gente mesmo, tem muita diferença não. Um outro, o Agente judicial O, já em Manga, me disse que eles podem ter a cultura deles lá, sei lá..., mas esses índios que estão aqui [referindo-se ao Presídio] ... tudo normal, igual o povo da região aqui mesmo... eles falam que é, mas nem parece que é índio não, pra te ser sincero.*

Essa pouca distintividade com relação à população local que não se identifica como indígena, todavia, é temperada pela constatação de um certo jeito, de se portar e conversar com os agentes do SJC, que me foi narrado, por exemplo, pelo Agente judicial T, com quem conversei na sala da OAB no fórum de Manga:

*eles são mais desconfiados, mais reservados, são mais difíceis de te relatar, de te narrar o que aconteceu, você tem que perguntar umas duas, três vezes pra conseguir entender (...) é uma maneira de eles narrarem, como observam, eles são mais acanhados, eles não falam logo de uma vez, eles ficam com receio até de como aquela fala dele vai reproduzir na comunidade, dá pra perceber isso, entendeu? [receio em função do quê, pergunto] acho que seria cultural deles, uma forma cultural (Agente T, Manga, 11 de fevereiro de 2020).*

O Agente judicial S relata que não tem dificuldade em identificar quando um cliente é xakriabá. Conversei com ele em seu escritório, que divide o terreno com uma casa onde mora uma família sua conhecida. Em sua sala, referindo-se a um hipotético cliente xakriabá, apontando com a cabeça em direção à porta, ele me conta que

*se ele chega aqui, na hora que ele vai falar, até na forma de eles conversarem, andarem, eu já sei... é diferente, é bem acometida... a vergonha ali de falar, de fazer, não é igual nós, que já chega meio despojado... muito educados, os que vem à frente... às vezes vem dois, três, porque só um conversa, os outros só... monólogo, no caso... “sim”, “não”, “é isso mesmo” e “vai”, sempre tem um que vem e fala... é tanto que eles se dividem lá, cheio de liderança, “ah liderança tal”, fulano de tal é liderança, eles tratam dessa forma... quase todas as vezes que eu atendi, veio uma liderança trazer ou coisa do tipo (Agente S, Manga, 07 de fevereiro de 2020).*

Esses agentes, via de regra, atuam na defesa de acusados/as xakriabás na posição de advogados dativos. Dativos/as são aqueles/as advogados/as, regularmente inscritos/as na OAB, indicados/as pelo juízo para promover a defesa judicial da parte - geralmente, o réu ou a ré no processo penal - que não tenha condições de arcar com os custos e honorários de uma defesa particular, nos casos em que a Defensoria Pública esteja impossibilitada de atuar. Essa é a modalidade de defesa mais frequente entre os/as Xakriabá, já que não há unidade da Defensoria Pública de Minas Gerais (DPMG) na comarca, e muitos/as não dispõem de recursos financeiros para contratar defensor/a particular.

Se não há Defensoria Pública, órgão encarregado de “prestar assistência jurídica integral e gratuita aos necessitados”, há um atuante Ministério Público, agência penal responsável pela “elaboração e encaminhamento das denúncias de crimes (ações penais públicas) aos juízes que atuam nas Varas Criminais” e pelo “acompanhamento e instrução de processos criminais, pareceres, arrazoados e recursos em matérias criminais” (MPMG, s/d). Em Manga, o Ministério Público de Minas Gerais (MPMG) encontra-se instalado, assim como a PCMG e a PMMG, numa casa adaptada ao funcionamento burocrático. Esta, no entanto, é uma casa mais ampla, localizada na praça central da cidade, acomodada no interior do abraço viário formado pela Avenida Tiradentes com as Ruas Olegário Maciel, Presidente Costa e Silva e Prudente de Moraes. Na mesma Avenida Tiradentes, cerca de cinco quarteirões distante, situa-se o Presídio de Manga. Na mesma praça, na Olegário Maciel, é sediada a Prefeitura Municipal. O MPMG fica na rua Prudente de Moraes.

Na pequena varanda que serve de sala de espera para o atendimento no interior da casa, enquanto aguardava para realizar a entrevista com um dos agentes do SJC, ouvi de uma interlocutora regional, que trabalha na limpeza do local, que ela já tinha *ouvido umas histórias* a respeito do povo Xakriabá, mas, ela mesma, nunca havia ido às aldeias. Segundo ela, *eles costumam trancar os outros lá dentro*, tendo ouvido dizer que *eles prenderam um rapaz lá, que foi vender cachaça lá... eles custaram a soltar ele*. Momentos antes, por coincidência, esse mesmo caso me foi relatado por uma liderança Xakriabá, com quem, também por coincidência, dividi um táxi de Missões a Manga. Na ocasião ele me contou que, inclusive, foi movido processo contra alguns indígenas, *por crime de sequestro*, conforme sua lembrança indicava.

Após um curto período de espera, fui chamado para a conversa com o Agente judicial R, numa sala de reuniões excessivamente refrigerada. Logo no início da conversa, antes mesmo de a entrevista se iniciar formalmente, perguntei a ele sobre o caso do sequestro. *É, teve isso aí mesmo*, me respondeu, sem fornecer maiores detalhes. Ele havia se reunido, pouco tempo antes, com o representante de uma empresa envolvida - de algum modo que não entendi muito bem - com a concessão da balsa do rio São Francisco. Esse representante era do estado do Pará, e de lembrança havia deixado um doce de cupuaçu e outras iguarias paraenses. Ele me ofereceu o doce de cupuaçu, que de bom grado aceitei. *Se bobear é até indígena*, comentou o agente a respeito do doce.

Atuando na comarca *há quase três anos e meio*, nossa conversa se iniciou com o agente dizendo que conhece o povo Xakriabá *muito pelas demandas que me trazem, pelo que tem nos processos, processos criminais, crimes comuns e crimes ambientais, também questão de política pública envolvendo a gestão municipal, a gestão estadual, também questão de saúde*. Ao afirmar que *eu tenho contato com indígenas*, ele se interrompe, me perguntando: *eu posso usar esse termo “indígenas”?* Respondo que não há uma resposta certa, que estou ali para ouvi-lo à sua própria maneira. À sua maneira, ele me diz

*vou ser franco, porque é uma pesquisa acadêmica... as pessoas aqui, as pessoas mais simples, tratam o índio como uma pessoa desocupada, preguiçoso, não é bom de negócio... as pessoas falam... esses dias mesmo uma pessoa comentou comigo que não pode vender fiado pra aldeia, porque depois que vende fiado, você não recebe mais não, se você for entrar na aldeia pra cobrar de alguém, você é ameaçado de morte... então as pessoas aqui, da cidade e até da zona rural, não gostam muito de fazer negócio com indígena não... eles utilizam lá alguma proteção que a aldeia dá a eles, que também pode dar a eles a condição de indígena, então eles consideram os índios meio malandros, meio desleais... então assim, sempre que fala de algum indígena para as pessoas, elas ficam desconfiadas (Agente R, Manga, 11 de fevereiro de 2020).*

Nesses quase três anos e meio, o agente ainda não havia tido a oportunidade de ir à Terra Indígena, pois *me falaram que é distante, o acesso é difícil*. Responsável por cinco cidades - Manga, Jaíba, Matias Cardoso, Miravânia e São João das Missões - e cooperando em mais duas - Montalvânia e Juvenília -, ele me informou que *demandas de indígenas, só de Missões*, e que já atuou em processos penais envolvendo indígenas, sendo *vários júris*, relacionados a lesões corporais e tentativas de homicídio.

Em Manga, os júris, assim como os demais delitos, são processados e julgados em uma das duas varas do Fórum Doutor João Cunha Ortiga, construído em tijolos vermelhos numa ligeira elevação do terreno às margens do São Francisco. O prédio tem uma agradável arquitetura, que agrega às grandes janelas entre arcos a vista do rio ao seu lado. Apesar das grandes janelas, fazia um imenso calor naqueles dias, seja nos corredores internos, seja na sala da OAB, seja na cozinha dos/as servidores/as. As exceções ficavam a cargo das secretarias das varas, das salas de audiência e dos gabinetes dos juízes, todos gelidamente refrigerados.

Num desses gabinetes conversei com o Agente judicial Q, que havia assumido seu posto na comarca em setembro do ano anterior (2019). Há menos, portanto, de seis meses em Manga, a exemplo de outros de seus pares ele ainda não havia tido a oportunidade de conhecer nem a cidade de Missões, nem o povo Xakriabá - o qual

afirmava conhecer apenas pelos processos, pelas audiências. Numa delas, conforme me disse, *já perguntei em audiência se eles vivem, por exemplo, em ocas ou algum tipo de ambiente indígena*. Apesar de, ao continuar, faltar na fala do agente a resposta dada pelo xakriabá na ocasião, prosseguia ele dizendo que

*eu vejo que é muito difícil, até mesmo pra eles, assim, de conservar a cultura indígena, né... porque eu vejo as pessoas tendem a querer mais conforto, então acabam se cosmopolizando, assim, se tornando mais... tendo um aparelho celular, costumes do homem da cidade, mas são indígenas, e tem que ser sempre respeitada a cultura, a descendência deles... eu vejo que eles têm, apesar de eles quererem, né, se tornarem cada vez menos dependentes apenas da cultura deles, ao mesmo tempo, eles tem carinho, eles se autodeclararam indígenas, então, e tem que ser respeitado... como todo direito de minoria deve ser respeitado* (Agente Q, Manga, 11 de fevereiro de 2020).

Com relação a essa aparente dificuldade dos/as xakriabá conservarem a "cultura indígena", o Agente judicial P me dizia que entre eles *existe uma certa miscigenação, que se for por esse lado, a gente não vai conseguir diferenciar* [xakriabás dos/as demais habitantes da região]. Há pouco mais de um ano na comarca, esse agente me afirmou que *não, aqui não, nessa comarca não*, nunca havia atuado em processos criminais envolvendo indígenas. No entanto, consultando os autos dos processos judiciais dos xakriabás custodiados no Presídio local, posteriormente identifiquei que em ao menos um deles havia a sua participação. Apesar dos desencontros processuais como esses, encontros presenciais repetiram-se quase diariamente durante minha estadia em Manga.

Encontrei o Agente P, por exemplo, numa feira de comidas típicas organizada na praça da cidade. Acenamos um ao outro num sinal de mútuo reconhecimento, sem nos aproximarmos. Em outros dias, almoçava em uma padaria e na mesa ao lado, os agentes policiais. Na mesa de um espetinho no canteiro central da avenida Tiradentes, de frente ao Presídio, sentavam-se comigo dois agentes judiciais. Na padaria pela manhã, trocava cordiais "bom-dia" com o Agente U. A pensão em que me hospedei ficava na margem direita do Parque Uirapuru; na margem esquerda, a Delegacia. Subindo a rua à direita, a sede do MPMG. Seguindo reto, o Presídio. As agências e os agentes da pesquisa mesclavam-se de modo muito natural, quase imperceptível, com a cidade e sua rotina - como uma engrenagem silenciosa. Entre eles, entre as agências, os/as habitantes e as cidades, os/as Xakriabá transitavam incógnitos.

Membro do povo Xakriabá, como indicam algumas impressões comigo compartilhadas, *vivem na miséria*, mas quando vão a Januária, vão *só de carrão: carro, moço, ninguém lá anda a cavalo mais não*. Algumas mulheres, entretanto, *bonitas, morenonas assim*, [são] *iguais aquelas índias mesmo* (interlocutores/as em Januária).

Por essas e outras, *esses índios de Missões não são índios mais não*, eles são *tudo normal, igual o povo da região aqui mesmo* (Agente O). Ou melhor, alguns são, outros não. Uns, pela vergonha no falar, *não é igual nós, que já chega meio despojado* (Agente S); outros *é igual a gente mesmo, tem muita diferença não* (interlocutor em Manga). Iguais ou não, são *muito educados* (Agente S), ao que parece, *sempre que me encontra agradece* (interlocutor em Januária). Ou melhor, alguns são, outros não. *As pessoas aqui, as pessoas mais simples, tratam o índio como uma pessoa desocupada, preguiçoso, não é bom de negócio* (Agente R), e de tão arredios, *quem entra lá [nas aldeias] não sai mais não* (interlocutora em Manga).

Entre ser ou não ser, não são conhecidos. Ou melhor, alguns até são, no Presídio, pois *quando chega, a gente já conhece* (Agente U). Mas mesmo aqueles raros - geralmente os reincidentes - que são conhecidos, não são, todavia, reconhecidos nos processos judiciais e nos procedimentos administrativos afetos ao sistema de justiça criminal. Não são conhecidos pelo juiz e defensor público em Januária. Não são conhecidos concretamente e não são reconhecidos juridicamente, via de regra, pelos agentes do SJC em Manga e Missões. *Eu nem sabia que tinha indígena aqui na vara*, me disse um interlocutor, agente do sistema em Januária. *Não, aqui [em Manga] não, nessa comarca não*, me disse, sobre já haver atuado em processos penais envolvendo réus ou rés Xakriabá, o Agente P - que, como dito acima, já havia trabalho em processos envolvendo réus Xakirabá.

A memória sobre o povo Xakriabá, que escapou ao Agente P naquele momento, é, no entanto, bastante presente na história de Manga. Se o site oficial da administração do município conta a história e anuncia o presente da cidade, tal como concebido por seus/suas líderes políticos/as, a relação de Manga com o povo cujo território lhe faz fronteira não pode ser considerada, nem de longe, favorável aos/às Xakriabá. O mito fundante da cidade remonta ao século XVII, e entrega o protagonismo de sua construção aos bandeirantes paulistas. Aos povos indígenas e às pessoas escravizadas vindas do continente africano, cabe o lugar da “fuga” e da “mão-de-obra”:

Na ocupação da área, os bandeirantes enfrentaram os índios, habitantes originais do local, pertencentes às Tribos Coroados, Vermelhos, Xakriabás, Gamelas, Rodelas, Tapuias e outras etnias. *Foram inúmeros confrontos e - somente após muitas lutas, emboscadas e mortes - a maior parte desses índios deixaram suas terras, partindo em direção a Goiás*. Alguns foram feitos escravos pelos bandeirantes. Segundo registros, aproximadamente 700 deles permaneceram em posse do bandeirante Antônio Figueiras, que passou a comandar a expedição. Com o passar do tempo, entretanto, *a preferência pela mão-de-obra africana vai deixando no esquecimento o indígena*. Com a



*expulsão dos índios* e o desbravamento das bandeiras, os bandeirantes fundaram as primeiras arraiais, iniciando o domínio da região, onde o ouro e as pedras preciosas abundavam (PMM, online, ênfase minha).

Se aqueles grupos indígenas do passado foram sendo relegados ao mais absoluto esquecimento, e se sobre os/as Xakriabá do presente pesa um ambíguo desconhecimento, quem ou quais povos ocupam hoje a posição de indígenas *legítimos* nessa sociedade, "que no eterno presente projeta o amanhã, sem - no entanto - se desvincular do seu passado, que ainda está para ser explorado"? (PMM, online). Esta é uma questão para o próximo tópico.

### 3.1.2. *Um espectro ronda a cidade de Manga*

*Eles são pouco originários, não tem aquela... os que chegam aqui, nunca chegou um aqui que você dissesse que é um índio bem natural, tudo já é mais acostumado no meio.* Essa é a conclusão a que chegou o Agente M, quando conversávamos a respeito dos xakriabás que estavam naquele momento custodiados no Presídio de Manga. São *pouco originários*, e deles não se pode dizer que sejam algum tipo de *índio bem natural*. Ser originário, como de certa forma exigido pelo agente, impõe aos/as Xakriabá um anacronismo impossível de se realizar, na medida em que ser hoje o que se foi antigamente, originariamente (em tempos pré-colonização, suponho), esbarra não só nas condições materiais, mas no próprio desejo do grupo.

Diante dessa falta de "originalidade", *eu acho que hoje em dia não é mais possível identificar, pela fisionomia, o índio não*, me disse o Agente Y ao indagá-lo como era feita, no atendimento e registro das ocorrências, a identificação de indígenas envolvidos/as. À pergunta semelhante, o Agente P respondeu que *existe uma certa miscigenação, que se for por esse lado, a gente não vai conseguir diferenciar*. Já o Agente S, propondo uma hipotética comparação, afirma que *se você pegar dois analfabetos, um daqui [Manga] e um de lá [Terra Indígena Xakriabá], talvez você não consiga identificar com tanta diferença*. E, por fim, não se conseguindo diferenciar, *fica como se ele não fosse indígena*, me disse o Agente U.

Ao longo das conversas com os agentes do SJC regional, encontrei em suas falas uma explícita dificuldade em identificar pessoas Xakriabá enquanto indígenas, seja porque não há nos instrumentos de produção de informações criminais o campo adequado para tanto, seja porque eles simplesmente não estariam se declarando como

tais, seja porque, na ausência dos anteriores, eles simplesmente não se diferenciam da comunidade regional não-indígena.

Há em falas como as do Agente O mencionadas anteriormente - *esses índios de Missões não são índios mais não* - um contraditório movimento de reconhecimento e não-reconhecimento: reconhece-se, num primeiro momento, a autoidentificação de um certo coletivo habitante da região como sendo um coletivo indígena (*esses índios*), para logo em seguida, contrapondo-os à ideia/imagem do que seriam indígenas “de verdade”, desqualificá-los como tal (*não são índios mais não*). Esse mesmo movimento pode ser percebido também na fala do Agente N (*os índios que menos parecem com índio é esse índio Xakriabá*) e também na do Agente Q (*não são todos indígenas que tem aquele biotipo que a gente conhece, tradicional*). Esse último, inclusive, vai um passo além e reconhece de modo expresso, que o que ele denomina *estereótipo tradicional* é fundamental no processo de identificação e reconhecimento dos/as indígenas no ambiente judicial:

*o indígena hoje, visualmente, você não consegue muito identificar se ele é indígena ou não, assim, não tem aquele biotipo tradicional... aqui [na região, referindo-se aos/às Xakriabá], por exemplo, não são todos indígenas que tem aquele biotipo que a gente conhece, tradicional: cabelo preto, liso, a pele mais parda, né... é porque tem esse estereótipo tradicional, que você na sala de audiência, você consegue ver assim, e falar “o senhor é indígena e tal”* (Manga, Agente Q, 11 de fevereiro de 2020, ênfase minha).

Índice útil, portanto, esse *estereótipo tradicional*, a partir do qual se consegue afirmar que o *senhor é indígena e tal*. Nas falas citadas acima, como se vê, se lê e se ouve, há a figura de um certo tipo de indígena que os/as Xakriabá não são. Ou melhor: que eles não são *mais*, com o qual eles *menos parecem* e com quem não compartilham o *biotipo*. Observações nesse sentido não são novas quando se observa a relação entre o povo Xakriabá e a população não-indígena regional. Em 1978, Sonia de Almeida Marcato fazia a seguinte anotação:

Verificamos que a posição de grande parte dos habitantes do município é bastante coerente em se tratando de definir o problema: de um lado existem aqueles que não creem que haja índios na área e sim caboclos que se dizem índios para tirar algum proveito da situação; de outro se encontravam os persuadidos de que são indígenas, mas se mostram preconceituosos com relação à minoria étnica e compartilham a ideia de **índio-estereótipo** já explicitada anteriormente (MARCATO, 1978, p. 416, ênfase minha).

Para além das salas de audiência e registros processuais, a lógica pela qual os agentes do SJC exigem dos/as xakriabás a manifestação - ou a comprovação - de uma indianidade admitida, é encontrada também nos portões dos Presídios da região. Abaixo

transcrevo a fala do Xakriabá I, a respeito da dinâmica de visitas ao Xakriabá J, que se encontrava à época em cumprimento de pena restritiva de liberdade no Presídio de Januária - onde, conforme o seu Diretor, não havia nenhum xakriabá custodiado:

*Xakriabá I: (...) quando eu fui lá [no Presídio de Januária] com a menina [sua filha], logo de frente eles já foram falando: “quem é seu que tá aqui?” ... porque os meninos meus já andam todos pintados, aí eles já conhecem: “ah, a índia, mas quem vocês estão visitando?”, “ah não, eu vim visitar meu pai”, “e quem é seu pai?”, “é o Xakriabá J<sup>29</sup>”, aí eles já sabem que ele é índio.*

*Entrevistador: E por que os meninos vão pintados?*

*Xakriabá I: Aí é porque, como ele é índio [o Xakriabá J], não pode ir branco não, eles falam que tem que ir pintado... aí pinta porque vai pra lá, aí eles já estão sabendo que vai visitar o outro índio que está lá preso...*

*Entrevistador: E se não for pintado?*

*Xakriabá I: Aí não deixam entrar não... não deixam não... ish, lá é embaçado demais...*

*Entrevistador: Você, quando vai, vai pintado também?*

*Xakriabá I: Eu, é... eles já falam logo “se veio visitar o índio, então vem pintado” (...) é que lá já é outro município, já é município de Januária pra lá... eles já pensam assim, que ele não é índio.*

*Entrevistador: Por que?*

*Xakriabá I: Não sei não... lá eles já falam assim, que só tem índio moreno, falei “está muito enganado, em Pernambuco tem índio branco”.*

*Entrevistador: Eles acham que o Xakriabá J é branco?*

*Xakriabá I: É... [eles acham] que ele é branco, e ele é assim, dos índios lá de Pernambuco, mas só que ele nasceu aqui dentro da reserva, a mãe e o pai eram daqui, o pai de Pernambuco e a mãe daqui, casada com uma índia daqui... (Xakriabá I, São João das Missões, 14 de fevereiro de 2020).*

A deslegitimação da indigeneidade Xakriabá, contraposta a um tipo imaginado de indígena “verdadeiro”, é também tema central no longo processo de identificação e demarcação de seu atual território. Antes de demarcar o território, era preciso demarcar as fronteiras étnicas do grupo. Segundo Ana Flávia Moreira Santos,

Por trás desta situação [de incertezas quanto à legitimidade da RURALMINAS e da FUNAI para levar a cabo o processo demarcatório], entretanto, não está apenas a dificuldade em reconhecer o caráter indígena da terra, a partir da atualização (mesmo que não-explícita) de noções de caráter jurídico oriundas de uma legislação e uma prática indigenistas consolidadas pelo antigo SPI. A eficácia destas noções é, acredito, de algum modo assegurada pela vigência de uma representação determinada de índio, na qual os Xakriabá se encaixam não imperfeitamente, mas de um modo peculiar. A reiterada utilização de termos como remanescentes e descendentes indígenas estará solidária com a relutância do órgão em assumir a indianidade de um grupo cujas características não preencham, de modo incontestado, a devida figura de ‘grupo indígena a ser tutelado pelo Estado’. No limite, está colocada em discussão a procedência ou não da própria utilização da categoria ‘índio’ ao caso (SANTOS, 1994, p. 87, ênfase da autora)<sup>30</sup>.

29 Segundo o padrão adotado neste trabalho, indicação aleatória em prol do anonimato.

30 Adiante em seu trabalho, Santos retoma o tema da pernicioso justaposição doas/as Xakriabá “reais” às figurações imaginárias da comunidade não-indígena: “A atualização desta representação, concebida como um “tipo ideal”, confere à descrição o que poderíamos chamar de uma lógica da ausência; pois não são as características presentes na “sociedade”, “cultura” ou “economia” Xakriabá o que está sendo relatado, e

Nas falas dos agentes acima citadas, na verificação de Marcato e nos apontamentos de Santos, percebe-se o acionamento de uma espécie de gabarito, uma unidade referencial ao qual são contrapostos os/as Xakriabá para aferir se esses que se dizem indígenas o são de fato. Esse gabarito inexistente no ordenamento jurídico, diga-se de antemão, mas é ubíquo entre os agentes do SJC e interlocutores/as regionais. Ele se relaciona principalmente com as pessoas que se declaram como sendo Xakriabá, mas não apenas. Ele presta-se também à confirmação de outros aspectos envolvidos no modo de vida Xakriabá - como suas aldeias, por exemplo. *Você entra lá na aldeia, o que mais tem é carro de luxo roubado... aldeias completamente diferentes do que você tradicionalmente poderia achar em outros locais* (Agente X, ênfase minha).

Aqui algumas perguntas podem ser feitas: onde seriam esses “outros locais”? O que caracterizaria os/as indígenas desses locais? Como os Xakriabá se diferenciam deles/as? Uma primeira resposta à primeira pergunta é dada pelo próprio Agente X, de maneira transversa, mas bastante sincera:

*eu acho o seguinte: indígenas aqui no norte de Minas, eles não apresentam muito aquela característica peculiar do indígena amazonense, entendeu? eles utilizam muito essa capa indígena pra conseguir muita coisa, pra ter respaldo do governo, então assim, eu não acredito que eles sejam indígenas de fato, só na nomenclatura que eles se autointitulam... eu acredito nisso* (Agente X, Manga, 05 de fevereiro de 2020, ênfase minha)<sup>31</sup>.

A referência ao norte do Brasil, ou mais precisamente, à Amazônia, desempenhando o duplo papel de fonte ideacional e espaço geográfico concreto para a produção e reprodução da indigeneidade no Brasil, é uma constante entre os agentes do SJC e interlocutores/as da região. Nesse sentido, o Agente W me confidenciou que *eu achava que o pessoal Xakriabá viveria igual o pessoal do norte, do norte do Brasil... eu achava que seria uma coisa, pessoal vivendo em oca, essas coisas e tal*. O agente N, em sua fala, ao tempo em que indica as características próprias desse indígena legítimo, aponta para onde ele é encontrado: *índio pra mim é cabelo liso, traço oriental, igual os índios aí da... igual os Maxakali... igual índio da Amazônia, isso aí pra mim é índio...*

sim aqueles traços que a “sociedade”, “cultura” e “economia” Xakriabá deveriam apresentar - indígenas que são - e, no entanto, não apresentam. Observa-se que, se em algum ponto esta ausência é definida como total (a não constatação de um tipo de “trabalho coletivo” predeterminado, equivalendo à afirmação de sua falta completa), a única concessão feita ocorre dentro do contexto do seu desaparecimento próximo, um literal processo de extinção” (SANTOS, 1997b, p. 120).

<sup>31</sup> Fala semelhante foi colhida por Sonia de Almeida Marcato em 1978, de um jovem morador de Itacarambi, época em que Missões ainda não havia se emancipado: “Não são índios, são impostores, e se dizem índios para se beneficiarem com a proteção da FUNAI e terem direito à terra. Índio mesmo é o que vive no mato, usa flecha, vive em aldeias. Aqui não há índio, só caboclo” (MARCATO, 1978, p. 416).

*peruano... tem língua própria.* Já uma interlocutora de Januária, que me disse, em tom de brincadeira, já ter viajado por *todas as aldeias que existem no Brasil*, afirmava enfática: *índio mesmo é no norte, no Vale do Javari, lá você vai ver, é diferente, é bonito, lá tem índio mesmo... no Mato Grosso, os Kayapó...*

Quanto ao que caracterizaria os indígenas dessas regiões, as versões de sua tradicionalidade me foram transmitidas de forma um tanto vaga em sua maioria, de modo que nas falas há muitas lacunas, e nas transcrições há muitas reticências. Mencionam-se definições de conteúdo aberto, como *acho que perdeu muito a essência* (Agente M) ou *conservar algum tipo de caractere indígena* (Agente Z), por exemplo. Não há, assim, um eixo único a guiar as “faces da indianidade” (SMILJANIC et al, 2009) desenhadas regionalmente, que transitariam entre traços físicos (*cabelo preto, liso, a pele mais parda*, Agente Q), expressões da cultura material (*cocar, pintura, essa coisa toda*, Agente R), ambiente de habitação (*aquele que vive na selva*, Agente W) e composição genética (*quem tem esse gene aí*, Agente L), para citar alguns dos elementos mobilizados por meus interlocutores<sup>32</sup>.

Na definição que me foi apresentada por aquela interlocutora em Januária, por exemplo, *índio mesmo é quando é filho de pai indígena, mãe indígena, que tem toda uma corrente sanguínea.* Já na concepção do Agente M, essa referência tradicional seria *o índio originário, né, aquele índio, índio mesmo, [com] pouco contato, [que vive] mais lá na reserva* e que se limita a *viver igual índio lá... seguir as tradições e tudo.* Ou mesmo *gente que gosta de andar com adornos*, nas palavras do Agente Z. Adornos como *cocar, pintura, essa coisa toda...*, como elencou o Agente R. O Agente W, por sua vez, define como sendo indígena *aquele que vive na selva, aquele que realmente não conhece a nossa norma, sendo que a grande maioria do pessoal indígena, eles usam aqueles apetrechos, pinturas, né.* A caracterização mais detalhada, no entanto, talvez tenha sido aquela fornecida pelo Agente L, quem me disse que

*por exemplo: índio... eu sempre reconheço um índio pela aparência, né, por exemplo, pela cor da pele, geralmente eu vejo índio que é imberbe... por exemplo, pode ter um índio que tem barba igual você assim? Geralmente índio não tem pelo no corpo, tem pouco pelo, né? (...) eu vejo um índio, por exemplo, pra mim um índio, o formato do rosto, um formato mais, sabe, queixo mais... índio é um rosto mais quadrado, pele mais parda, o cabelo preto e liso... a minha referência é aquela informação, aquela visão que você tem do índio, você recebe na tua infância... o cara é moreno, cabelo liso, o rosto quadrado, o nariz ligeiramente achatado, né, um indivíduo que*

32 Maria Hilda Baqueiro Paraíso (1987, pp. 05-13) chama atenção para a impropriedade de se evocar uma inexistente pureza racial ou cultural para se definir e identificar grupos étnicos, no geral, e o povo Xakriabá em particular.

*não tem barba, geralmente, eu nunca vi índio cabeludo, peludo, né... por exemplo, eu já percebi que índio, quando, se a gente vê a foto assim, ele tá lá de tanga lá, com as vestes normais que o índio usa, eu nunca vi índio com o peito cabeludo, com o braço cabeludo, nem com barba (...) eu falei de tanga, quando eu vejo um índio assim, que eu consigo ver o corpo dele, eu nunca vi um índio com o peito cabeludo, com pelo nos braço, corpo também, geralmente o índio tem as espáduas mais largas, você não tem um índio sequinho, magrinho (...) nós temos aquela visão muito elementar de quem é índio e quem não é, uma visão até meio romântica, de que o índio está lá no meio do mato, pelado, sabe como que é? essa visão de um índio que participa da nossa vida no dia-a-dia, ainda não foi bastante assimilada por nós não, e até por mim mesmo (Agente L, Manga, 07 de fevereiro de 2020, ênfase minha).*

Eis que, no fim, o não-assimilado é o branco. Interessante notar, para além da precisão descritiva, a fonte primordial dessa imagem/ideia: *a minha referência é aquela informação, aquela visão que você tem do índio, você recebe na tua infância* (ênfase minha). Essa referência à sua própria formação como origem da ideia/imagem que possui sobre indígenas, é também compartilhada pelo Agente W, que me relatou que *como eu vim da capital de Minas, de Belo Horizonte, o pessoal acha que o índio é aquele pessoal que anda praticamente nu, aquele pessoal que fica... que vive em ocas e tudo o mais... que é a imagem que eu tinha, né.*

Com efeito, o conteúdo dessa representação - desta “constelação de estereótipos” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978, p. 65) - é maleável, polissêmico e incrementado cotidianamente por variações que distorcem, suplementam ou imprimem novas características às figurações indígenas correntes, por meio, por exemplo: dos documentos históricos (“pardos, nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas”)<sup>33</sup>; da produção literária (“sou bravo, sou forte, sou filho do norte”)<sup>34</sup>; das músicas de cantoras famosas (“com um penacho na cabeça, de uma tribo de paz, tocava o tambor, eu quero mais, eu quero mais”)<sup>35</sup>; das histórias contadas pelos mais velhos (a violência convertida em anedota genealógica, na tão repetida história da bisavó indígena pega no laço para o casamento); dos trejeitos dos personagens das novelas (o índio Tatuapu, da novela Uga Uga, “completamente ingênuo”, com “o olhar de uma criança deslumbrada”)<sup>36</sup>; dos pronunciamentos de políticos (“temos uma certa herança da indolência, que vem da cultura indígena”)<sup>37</sup>; das conversas com familiares ou pessoas próximas nos aplicativos de troca de mensagens (“e os índios lá, só de tanguinha de boa na oca fumando o cachimbinho deles lá?”, como me perguntou um tio via mensagem de

33 CAMINHA, 1997 [1500].

34 DIAS [s/d].

35 SANGALO, 1999.

36 GLOBO, 2000.

37 MOURÃO, 2018.

áudio, durante a escrita desta Dissertação); e também das fofocas contadas sem cerimônia no dia-a-dia das cidades do interior (*esses dias mesmo uma pessoa comentou comigo que não pode vender fiado pra aldeia, porque depois que vende fiado, você não recebe mais não*, como me relatou o Agente R).

A interseção de infundáveis vetores de informação, que atravessam tempo e espaço, parece compor a representação social (MOSCOVICI, 1984) de um ser indígena que, de tantas definições dissonantes, acaba tornando-se indefinível. Mais que indefinível, inexistente, pois que na fabricação sócio-histórica dessa representação “vale menos a pretensão à verdade que a realização do consenso” (XAVIER 2002, p. 27). Inexistente a ancoragem da representação no real, mas presente e operante a representação na gestão penal do povo Xakriabá no norte de Minas Gerais. Com efeito, a representação construída no contexto social - num campo “pré-jurídico”, diga-se assim - passa a imprimir efeitos concretos no contexto institucionalizado do direito, uma vez que é acionada pelos agentes do SJC como padrão de contraste para se verificar a indianidade Xakriabá<sup>38</sup>.

Até onde consegui apreender durante o trabalho de campo, os/as Xakriabá, via de regra, não são reconhecidos como indígenas pelos agentes do sistema de justiça criminal, na medida em que, justapostos a essa representação ideal, faltar-lhes-ia *aquela característica peculiar do indígena amazonense*, na expressão do Agente X. Essa afirmação, contudo, se complexifica ao se levar em conta que alguns deles, geralmente os mais velhos, acabam gozando de certo grau de reconhecimento entre os agentes, e que, ainda assim, esse reconhecimento não tem se traduzido no respeito aos direitos aos quais fazem jus. *Os que eu tenho hoje, dois deles são de verdade, nascidos e criados na cultura, os Xakriabá D e o F<sup>39</sup>*, me disse o Agente M (ênfase minha). No entanto, nenhum deles consta do Sistema Integrado de Gestão Prisional (SIGPRI) como indígena, tampouco tiveram tal circunstância reconhecida e mobilizada a seu favor nos autos dos seus processos judiciais.

*De verdade* ou não, dado é que os/as Xakriabá não têm passado pelo crivo de indianidade do sistema de justiça criminal, de modo que não têm sido admitidos e tratados como os indígenas que declaram ser. Esse é um aspecto da pesquisa que me

<sup>38</sup> Com Cristhian Teófilo da Silva, entendo que os sentidos da indianidade oficialmente admitida conformam aquilo que o autor chama de “regimes de indianidade”, é dizer, “conjuntos jurídico-políticos definidores da condição ou status indígena com vistas à sua integração às sociedades nacionais” (2016, p. 196).

<sup>39</sup> Fala adaptada para se manter o anonimato dos indígenas.

interessa particularmente e que merece uma elaboração mais cuidadosa em oportunidades futuras<sup>40</sup>. Por ora, vale mencionar que os agentes do SJC fazem uma diferenciação do povo Xakriabá frente a outros povos *legítimos*, diferenciação que existe também internamente ao povo, entre seus próprios membros. De todo modo, mais ou menos *legítimos, puros* ou *de verdade*, nenhum dos xakriabás entrevistados nesta pesquisa teve sua identificação como indígena reconhecida e respeitada pelo SJC regional.

Como mencionado anteriormente, no interior do povo Xakriabá haveria aqueles membros que corresponderiam a certa representação indígena, e outros haveria que não. Esses são os “apurados” (ou puros) e os “não-apurados” (ou integrados), valendo tanto para homens quanto para mulheres. Essa distinção é feita não apenas pelos agentes e interlocutores/as regionais, mas também pelos/as próprios/as Xakriabá, que reconhecem alguns parentes como apurados ou “cabocos”, e outros como não. Aqui devem ser levantados dois pontos fundamentais quanto ao modo como os agentes regionais e os/as Xakriabá entendem essas categorias.

O primeiro deles é que, para os agentes do SJC e interlocutores/as regionais, quem estabelece o contraponto como “apurado” é uma representação fabricada socialmente a partir de uma figura idealizada de indígena, supostamente munida de uma “autenticidade pré-colonial” (POVINELLI, 1998) e georreferenciada na região norte do Brasil. Para o povo Xakriabá, todavia, o contraponto “apurado” é uma imagem de si mesmo, produzida e reproduzida a partir de certos elementos - conhecimento das tradições, uma certa postura circunspecta - que eles entendem como característicos do próprio povo, mas que é diferencialmente comungada por seus integrantes.

O segundo ponto diz respeito ao “não-apurado”. Para os agentes do sistema de justiça criminal, de um modo geral, esses não seriam indígenas de fato. Alguns assim o disseram diretamente, como o Agente N: *esses aí não têm nada de índio não*. Outros, num malabarismo retórico, diziam que apesar de indígenas, não fariam jus aos direitos indígenas - ou a qualquer tratamento diferenciado. Como o Agente L, que afirmou que

40 A indianidade de coletivos humanos tem sido objeto de persistentes elucubrações pelo estado. Os modos pelos quais as concepções de uma certa "qualidade" ou "condição" de indígena operam a mediação da relação entre esses coletivos e os coletivos burocráticos estatais, especialmente no campo jurídico-penal, é um campo de análise ainda incipiente, tanto na criminologia como na antropologia. O potencial para investigação em múltiplas escalas de comparação abre ainda mais possibilidades, como nas escalas local (entre os apurados e não-apurados do povo Xakriabá), regional (entre os povos Xakriabá e Maxakali), nacional (entre os povos de Minas Gerais e o tal "indígena amazonense") e internacional (agregando os povos indígenas daqueles países citados no capítulo 2). Do mesmo modo, essas escalas acompanham a progressão hierárquica da organização jurisdicional do estado brasileiro, que vai da comarca de primeira instância ao STF, e pode incluir as Cortes e Tribunais internacionais.



*acho que tem que ter sim um tratamento diferenciado - mas pro integrado, acho que não.*

Para o povo Xakriabá, no entanto, mesmo aqueles que são identificados como “não-apurados”, são, sim, Xakriabá, gozando do reconhecimento e do pertencimento ao grupo como qualquer outro<sup>41</sup>. *Dentro do consciente da gente, a gente sabe que não tem índio, meio índio, ou índio apurado, ou não-apurado, pra nós não faz essa diferença*, me disse o Xakriabá G. Sobre o assunto, Costa e Santos (2010, p. 92-95) faz o seguinte comentário:

Em princípio a ideia de “apuração” passa pela questão do corpo dotado de um fenótipo com características entendidas pelos Xakriabá como próprias dos caboclos: cabelo escuro e liso, pele parda, olhos pequenos, rosto arredondado. Além disso, uma série de atitudes podem ser produtoras de “apuração” tais como andar descalço ou sem camisa, deixar crescer o cabelo, ter domínio das coisas do mato. Outro aspecto que parece ser próprio dos caboclos apurados é uma atitude de silêncio e reserva, além da pouca disposição em interagir com pessoas estranhas. Em minhas conversas com os mais velhos, a condição de caboclo apurado era atribuída principalmente aos antigos chefes, como o finado Gerônimo.

(...)

Os caboclos apurados representam para os Xakriabá um legado do tempo dos antigos, mas nunca deixam de estar presentes: sempre é possível escutar que alguém é apurado, mas isso acontece principalmente quando os Xakriabá se referem aos finados. Podemos pensar que isso é um reflexo do processo constante de mistura, e que as categorias de misturado e apurado seriam opostas, assim os apurados estariam sempre situados no passado uma vez que são menos misturados que aqueles do presente. No entanto, algumas situações que presenciei em campo parecem evidenciar que a condição de apurado também pode ser produzida, e essa produção está diretamente associada aos projetos de cultura. Além disso, o levantamento da cultura que propõem os Xakriabá não é o levantamento de “qualquer cultura”, mas de uma cultura dos antigos, que consequentemente é uma cultura de índio.

Por vezes, a não identificação dos/as Xakriabá como indígenas - ou como indígenas não-apurados despojados dos direitos indígenas - acontece a partir de uma sobreposição de elementos: *a maioria deles fala português normal, reside em casa de construção normal, se vestem normal...* (Agente R, ênfase minha). “Normal” na fala do Agente R se oporia a “indígena” ou “tradicional”, ou “indígena tradicional”, e teria como referência o modo como a sociedade não-indígena vive. Eles vivem *tudo normal, igual o povo da região aqui mesmo*, como havia dito o Agente O. O que diz o Agente R, portanto, é que em sendo *normal*, os/as Xakriabá não seriam indígenas. Outro indicador

<sup>41</sup> Maria Hilda Baqueiro Paraíso faz a seguinte ressalva quanto ao acesso ao poder no interior do povo: “A participação do Toré é exclusiva dos membros aceitos como efetivos e não incorporados por casamento. Também são excluídos os que se casam com membros da sociedade nacional. Assim, percebemos que os Xakriabá desenvolveram mecanismos efetivos de controle dos membros que podem ou não participar, efetivamente, do poder, como cacique ou mesmo representante do conselho comunitário”. (PARAÍSO, 1987, P. 40).

de “normalidade” seriam alguns traços fenotípicos, como a cor da pele. É o que se depreende da fala do Agente Z:

*tem uns que você olha, e você vê assim: “**não uai, é indígena, o cara ali tem os traços indígenas, têm os ornamentos**”... pode até ser que ele tem os mesmos direitos de outro que, não sei, tem a aparência de negro mesmo... **mas a gente tende a achar mais legítimo as pessoas que tem um traço apurado mesmo**... [e o não-apurado seria quem?] *um exemplo: pessoas pardas que não tem traço indígena, ou uma pessoa negra que vive lá, tá inteirado na comunidade, que às vezes é declarado como indígena, **mas eu não vejo um traço indígena... é negro, é pardo, tem outros traços**...* (Agente Z, Manga, 05 de fevereiro de 2020).*

De modo complementar à expressão fenotípica própria de uma figura indígena *legítima*, encontra-se frequentemente o recurso a um essencialismo não definido, de certa forma lacônico e não muito claro - como articulado a seguir pelo Agente M. Em sua fala aparece uma das características que ele identifica como sendo próprias aos/às indígenas - *seguir as tradições* - como signo de uma indianidade Xakriabá possível. Se por um lado o exemplo do que seriam essas tradições - *vem pra rua pintado* - é dado a partir de um evento envolvendo xakriabás, por outro ele não é estendido a todo o povo, mas apenas a alguns de seus membros:

*eu acho que perdeu muito a essência, não pelo fato, igual, de estar de carro e tal, mas no dia-a-dia, na convivência lá, eu acho que... apesar de eu ter pouco conhecimento, eu acho que perdeu um pouco a essência do negócio, tem aqueles, realmente, que... mas, na maioria, não [e o que é essa essência?] viver igual índio lá, seguir as tradições e tudo... igual tem vez, a gente passa lá em Missões, tem alguns lá que vem pra rua pintado, a gente vê na rua lá os desenhos deles lá, **tem muitos lá que é índio mesmo, mas a grande parte já perdeu a essência** (Agente M, Manga, 06 de fevereiro de 2020, ênfase minha).*

Apesar de afirmar, decididamente, que os/as Xakriabá já perderam a *essência do negócio* indígena, o Agente M reconhece que tem *pouco conhecimento* sobre o povo e sobre o território Xakriabá. De fato, dos dezesseis agentes do SJC entrevistados (contando a entrevista coletiva que reuniu quatro agentes policiais), apenas três deles conheciam a Terra Indígena à época, em todos os casos por motivos profissionais, sempre no cumprimento de alguma diligência.

Como se percebe, as falas reproduzidas até aqui refletem o conhecimento adquirido sobre os/as Xakriabá apenas nos ambientes do sistema de justiça criminal regional, ou seja, Delegacia da Polícia Civil, Batalhão da Polícia Militar, Escritórios de advocacia, Presídio e Fórum. Dos dezesseis, apenas dois tinham tido contato com

indígenas fora da região: um, com o povo Maxakali, na comarca de Águas Formosas; o outro, no museu do indígena no Oiapoque, numa viagem particular que havia realizado.

A imagem acerca dos outros povos indígenas que vivem no Brasil, assim, não raro chega apenas pelas representações socialmente reproduzidas a toda hora, em todo lugar, difundidas pelas antenas de TV, pelos sinais de WiFi, pelas falas das *peessoas mais simples* (Agente R). A imagem acerca dos/as Xakriabá, por outro lado, com frequência forma-se dentro de um camburão, vestida com o uniforme vermelho da administração prisional, ou de cabeça baixa e algemas durante os interrogatórios judiciais.

Uma visão diferente dessa imagem tem o Agente V, único dentre os agentes com um contato extraprofissional com o povo Xakriabá. Ele conhece a terra e conhece os seus moradores. O nível dessa proximidade não cabe destrinchar. Calha dizer, no entanto, que pela sua fala, dissonante das dos demais, um caminho é dado para uma compreensão mais sensível à realidade dos Xakriabá. Sua visão mais atenta, é bom registrar, não se materializa em qualquer alteração nos protocolos de conduta e atendimento seguidos pelos agentes policiais, judiciais e prisionais. A presença dos xakriabás segue sendo ignorada nos procedimentos e registros oficiais, mesmo com a presença desse agente entre aqueles responsáveis por tais registros e tais procedimentos. Uma andorinha só não faz verão, como se diz. Assim me disse o Agente V, logo no início da nossa entrevista:

*eles falavam muito essa questão “ah mas aquele né índio não, é caboco”... por que o caboco? porque tem o índio mesmo, que assim, ele mantém os princípios dele, tem uma cultura deles, aquela mesma cultura que tinha antigamente, e já outros não (...) pra mim é a mesma coisa [apurado e não-apurado]... tem aldeia que você vai lá, que você vê que os costumes não mudaram muito, daqueles tempos atrás, a não ser uma benfeitoria que chegou, que é energia, essas coisas, ainda tão do mesmo jeito... você vai em aldeia lá, você vai ver que o pessoal é assim, não carente das coisas, eles mantém a cultura, carente que eu falo é de questões de... bens materiais... só que você vê que eles mantém a cultura de antigamente... não tem carro... que é muito difícil hoje em dia, você vai rodar várias aldeia lá, você vai ver, quase todo mundo tem um carrinho, tem uma moto (...) hoje em dia, moço, vamos supor, você tem uma família, aí você sabe que o acesso lá pra sua casa é difícil... geralmente a FUNAI tem, que eles tem os carros lá, né e tal... mas você sabe que um carro, só ele não consegue atender aquela localidade toda... uma hora ou outra o carro vai estar aqui pra Manga trazendo um paciente, e você vai precisar... você tem seu carro, você mesmo vai fazer seu transporte, vai vim trazer, se sua filha estiver doente... hoje em dia não é nem questão de luxo não, uai... então assim... evoluíram numa certa parte, por questão de benefício próprio, pra eles mesmos... não deixou de ser índio... o pessoal tinha uma visão antes de indígena, que indígena tinha que ser sempre aquele pedinte, tinha que ser aquele que sempre implorava pra querer as coisas... e hoje em dia não, o índio tem*

*cultura, tem condições... então o pessoal branco que eu falo, entre si aqui, tem esse mal visto pelo índio, porque o índio está andando numa Hilux, porque o índio está andando numa S10, ou está andando numa pickup Toro... mas o cara trabalha... você sabe que hoje em dia tem dentista na reserva, tem enfermeiro, tem escolas (...) mas a questão de o pessoal ver hoje em dia o índio em termos de antigamente, é por causa disso, você via antes aqui, vamos supor, o cara que é médico e atendia na reserva, o cara que é enfermeiro e atendia na reserva, hoje na hora que ele chegar pra entregar um currículo ali, tem um indígena concorrendo com ele... aí o cara saía daqui e ia dar aula lá, hoje ele chega e tem professor mais capacidade que ele, que é indígena (...) às vezes sai essas notas no facebook, posta aquelas indiretas lá, é por causa disso “ah que o índio de antigamente”: aí coloca ele num desenho um cavalo como uma flecha... “ah o índio de hoje”: o cara numa Hilux... pessoal acha que deveria ser igual antigamente, o cara ia dormir, que dormia arrodado de vela, questão de barbeiro, de escorpião... muitas pessoas que eu converso hoje em dia aí, quando ia pra lá fazer vacina, falava que dormia... fazia a coisa de vela com medo de lacraia, de escorpião, de barbeiro... aí não aceita, porque hoje em dia o cara está informatizado, lá tem telefone celular, tem uma televisão, lá tem a geladeira... antigamente tinha gente que passava fome lá, tinha gente que passava sede, você sabe que não tinha água... (...) ainda tem pessoas carentes lá hoje, só que bem menos (Agente V, Manga, 06 de fevereiro de 2020, ênfase minha).*

As considerações compartilhadas pelo Agente V ressoam na fala do Xakriabá E, que em certa medida confirma as impressões do agente. Mas não só. No percurso imagético fornecido pelo Xakriabá E a seguir, percebem-se nuances fundamentais para se entender o modo de vida atual do povo Xakriabá, desde um passado em que *tinha gente que passava fome lá* (nas palavras do Agente V), até a real composição das aldeias que, segundo o Agente X, são *completamente diferentes do que você tradicionalmente poderia achar em outros locais*. Partindo de um esclarecimento acerca do que entende por “pobreza”, o Xakriabá E me disse que

*eu acho que falar que existe pobreza, não só lá, todo lugar existe, mas também não é desse jeito também não (...) você chega lá [na Terra Indígena], vamos supor, vocês descem aqui pela sede, que vocês vão por aqui, aí você chega na sede, da placa pra lá, vocês veem a placa, opa, é a reserva... aí você já entra já olhando de um lado e do outro, você vê uma casa melhor do que essa [onde está instalada a seda da PMMG em Missões, onde a entrevista se realizou], você vê um carro na garagem, você passa aqui, você vai ver cercado de um lado e do outro, lá também você vai ver, você vê um gado bom, do mesmo que você vê aqui, vê lá (...) aí você vai procurar onde que está essa pobreza... ela tem, no bom sentido, porque às vezes quem não tem um animal, mas ele tem um emprego, ele é um professor, ele tem um emprego na SESAI, que trabalha lá ligando motor... é um salário, já não é mais pobreza... pobreza que eu sei é aquele que não tem uma bolsa-família, benefício nenhum... é pouquinho, mas ajuda... o ruim é nada... é aquele que não tem nada, ele não tem uma roça, ele não tem um porco... você chega no terreiro dele, não tem uma galinha, ele não tem um telhado, quando a chuva chove, ele está na chuva... mas se o cara tem uma boa casa, que lá aquelas casa de pau-a-pique acabou, pau-a-pique, fala aqui é aquela de enchimento, aquela telha manual que fizeram eles lá mesmos, não tem mais, não existe... nós temos lá alguma velha lá, pra não acabar, pra se chegar alguém lá pesquisando alguma coisa, “como eram as casas suas antigas?”, “ainda tem*

*essa aqui”, mas as outras já foram todas desmanchadas... até tem um ditado lá na aldeia, “gente, num desmancha não, faz uma encostadinha, vocês pode fazer, faz uma encostada e deixa essa aí”... usa pro milho, pra alguma outra coisa, né... mas pra... às vezes vem uma pessoa igual você, que você veio fazer uma pesquisa, você chega lá, você ainda acha... você chega lá acha só casão, aí você fica “ué, esse povo não passou necessidade não”... e nem é... (Xakriabá E, São João das Missões, 13 de fevereiro de 2020, ênfase minha).*

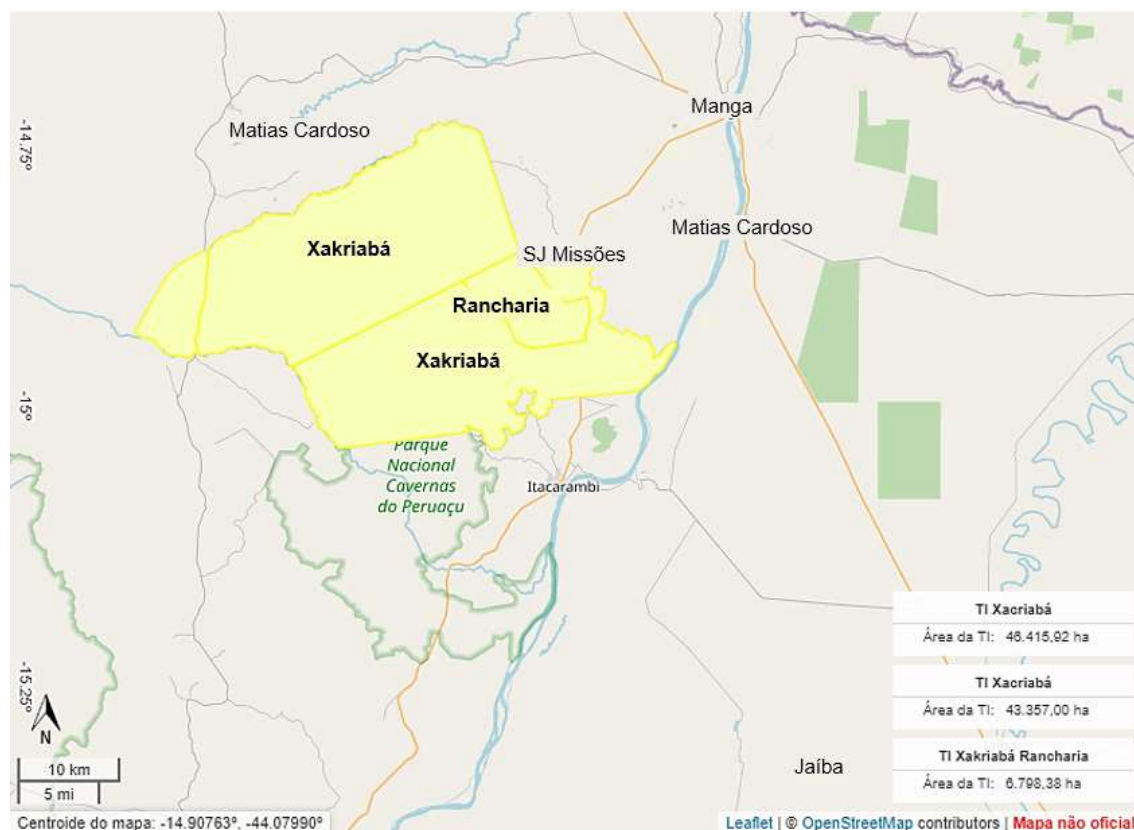
A fala do Xakriabá E põe-se ao mesmo tempo contra a imagem do/a Xakriabá submetido/a ao sistema de justiça criminal, e contra a imagem do tipo ideal indígena comungado pelos agentes desse mesmo sistema. Ela desmistifica, para aqueles que não conhecem as pessoas e o território, uma parte do modo de vida corrente do povo Xakriabá. Afasta, por exemplo, a afirmação do Agente S, segundo o qual *dentro dos indígenas, dá pra se aproveitar um pouco dessa teoria do Lombroso, do perfil do criminoso para tentar descrever*. Não são “delinquentes natos” os xakriabás, mas professores, profissionais da saúde e pessoas que se dedicam às suas roças e seu gado. A fala do Xakriabá E afasta também aquela ideia compartilhada pelo Agente W, para quem o povo Xakriabá seria *aquele pessoal que vive em ocas e tudo o mais*. É possível que ocas tenham mesmo existido num passado mais distante, mas se existiram, foram substituídas por casas de pau-a-pique, que por sua vez vêm sendo substituídas por *boas casas*.

O povo Xakriabá não está preso ao passado, tampouco preso nas celas do sistema criminal. Há uma história vivida e compartilhada por seus membros, pelo que há, sim, um passado - como no exemplo das casas de pau-a-pique, ainda hoje mantidas para a armazenagem do milho e deslumbre dos/as pesquisadores/as. E há também xakriabás submetidos/as a processos penais e custodiados/as em estabelecimentos prisionais. Ainda que tratados como “réus”, “presos” ou simplesmente “bandidos”, não deixam de ser Xakriabá, como eles próprios afirmam. E ainda que estejam momentaneamente reclusos a tais estabelecimentos, não perdem o vínculo com a sua terra de origem, pelo contrário: *completar aqui, vou voltar pra minha terra, de lá eu não saio não*, me disse em nossa conversa o Xakriabá D.

### 3.1.3. “Aqui vive um povo que é da região”

Na microrregião do Vale do Peruaçu, na zona do Alto Médio São Francisco, região norte de Minas Gerais, São João das Missões se estende por 679,89 Km<sup>2</sup> à margem esquerda do São Francisco, sendo cortada por um de seus afluentes, o rio de Itacarambi.

Ao sul de Missões encontra-se a cidade de Itacarambi, com um território de 1.252 km<sup>2</sup>, também à esquerda do São Francisco. Trespessando os limites municipais, encontram-se a Terra Indígena Xakriabá, homologada em 1987, com um território de 46.415,92 hectares; a Terra Indígena Xakriabá-Rancharia, disposta sobre 6.798,38 hectares, tendo sido homologada em 2003; e uma terceira área contígua, ainda em estudo, que ocupa um total de 43.357,00 hectares (Mapa 2). Todo esse território pertencia ao município de Itacarambi até 1995, quando, por meio da Lei 12.030, São João das Missões emancipou-se como cidade independente.



**Mapa 2:** Mapa com as Terras Indígenas Xakriabá, marcadas em amarelo.

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas - IBGE, em 2010 São João das Missões contava com 11.715 habitantes; em 2020, a estimativa do Instituto é de uma população de 13.125 habitantes (IBGE, 2017). De acordo com o Censo de 2010, a cidade posiciona-se como a décima cidade dentre aquelas com maior população que se declara indígena no Brasil, contabilizando um total de 7.936 pessoas (IBGE, 2012). Desse total, há xakriabás vivendo tanto no núcleo urbano, como em uma das trinta e nove aldeias situadas nas Terras Indígenas. O povo Xakriabá, contados os seus membros que moram dentro dos limites do município de Missões e fora dele, soma o total de 9.221 pessoas, também segundo o Censo de 2010 (IBGE; FUNAI, 2010). A

razão da discrepância entre o número de xakriabás em Missões e o número total é dada pelo Xakriabá E: *tem Xakriabá no mundo todo!*<sup>42</sup>

Durante o trabalho de campo, fui e voltei de Manga a São João das Missões algumas vezes, de acordo com a disponibilidade de agenda daqueles a quem iria entrevistar, e também dos servidores da FUNAI com quem me deslocava para a Terra Indígena. Foi assim na confluência improvisada entre audiências judiciais, transportes de presos, cumprimentos de diligências e atendimentos presenciais nas aldeias, que pude conversar com os agentes do SJC e com interlocutores/as do povo Xakriabá.

Logo na primeira noite que passei em São João das Missões, ainda antes de ter ido à Terra Indígena, presenciei uma cena, para mim, inusitada. Nesse dia havia acompanhado um pouco a rotina da unidade local da FUNAI, mapeado alguns locais de interesse (como a Prefeitura, a Secretaria de Cultura, o Batalhão da Polícia Militar) e agendado algumas conversas, que se realizariam ali mesmo na cidade ou nas aldeias. Finalizado o trabalho do dia, antes de voltar à Pousada para fazer e rever anotações, parei em um espetinho situado na região central de Missões, de frente ao Batalhão da PMMG, a poucos passos da Praça São João.

Enquanto eu comia numa mesa posta na calçada, fora da área coberta do local, lá dentro uma dupla jogava sinuca, no que era atentamente acompanhada por outros dois homens. Da minha mesa, passei também a acompanhar o jogo. Na segunda partida de uma série de três, um dos jogadores, que até então vinha atrás do placar, consegue numa sequência improvável virar o jogo. Comemorando a vitória na partida e o empate na série, ele grita repetidas vezes: *Aqui é índio, homem! Aqui é índio!* No que era secundado por um daqueles que acompanhavam o jogo: *Índio o que, moço? Índio nada! Nunca vi pra ser índio barbudo assim!* Nessa hora, o oponente daquele que se dizia índio pergunta, algo irônico, àquele que dizia que não era: *não é índio não, é?* A resposta: *Não é nada, moço... é motorista de ambulância, isso que ele é!* A discussão sobre a indigeneidade do jogador de sinuca e motorista de ambulância terminava aí, quando iniciava a terceira e última partida da série - vencida pelo índio.

Esse episódio me colocou diante de uma das faces do duplo incômodo que orienta o sentido desta pesquisa, que é o de compreender a referência substantiva de dois adjetivos conceituais onipresentes ao longo do seu curso: “indígena” e “jurídico”. Tomados em sua forma adjetiva, suscitam a pergunta: qual substantivo os adjetivos

<sup>42</sup> Para uma apresentação mais detalhada acerca do contexto histórico, político e geográfico da ocupação da região pelo povo Xakriabá, ver o Laudo Antropológico elaborado por Maria Hilda Baqueiro Paraíso (1987) e a Dissertação de Ana Flávia Moreira Santos (1997b, pp. 16-35).

“indígena” e “jurídico” particularizam ou caracterizam? Ora, os substantivos “indígena” ou “índio”, e o substantivo “direito”. Pois bem, mas o que é, ou o que define, então, “índio” e “direito”? Deixando o debate jurídico para momento posterior, dedico-me aqui a registrar como os/as Xakriabá se apresentam, deixando para eles responderem o que é ser Xakriabá, e como esse ser particular é articulado enquanto ser indígena.

Faço isso não com o propósito de desenhar um tratado geral sobre indigeneidade, tampouco um tratado particular sobre a “qualidade de indígena” do povo Xakriabá. Nas mal traçadas linhas que se seguem, trato apenas de me somar à Santos (1997b), Roberto Oliveira (2008) e Costa e Santos (2010) no esforço de fazer algum sentido teórico daquilo que os/as Xakriabá entendem por si mesmos/as<sup>43</sup>. Mesmo assim, como o foco analítico deste trabalho é a interação entre o povo e o SJC, a minha aproximação à questão da indigeneidade Xakriabá é incidental, exploratória e necessariamente articulada em perspectiva às potenciais e efetivas repercussões no campo do direito - repercussões jurídicas, por assim dizer.

O argumento central que, penso eu, congrega esses estudos, pode ser sintetizado na fala de um “velho senhor” Xakriabá reproduzido por Costa e Santos (2010, p. 179): “Aqui não tinha mais índio, aqui era tudo caboclo. Depois que Rodrigo foi na FUNAI é que a gente virou índio de novo”. O povo que veio a adotar como etnônimo a palavra Xakriabá - cujo significado seria “bom de remo” (CORREA XAKRIABÁ, 2018, p. 25) - já existia previamente, e independentemente do reconhecimento estatal. Com efeito, o reconhecimento pelo estado de determinados coletivos humanos como “povos indígenas” segue o mesmo sentido do reconhecimento de determinados territórios como “terras indígenas”, é dizer, ele é meramente declaratório, não constitutivo. E do mesmo modo como é o povo que produz seu território, é ele também que produz suas pessoas. Povos e Terras Indígenas são criações daqueles coletivos que os constituem, portanto.

Talvez a primeira implicação identificável da associação entre indigeneidade e direito no caso Xakriabá seja a luta pela terra como marco fundacional do grupo enquanto povo indígena, conforme trabalhado por Santos (1997b). A ocupação

<sup>43</sup> Essas são as três etnografias de referência deste estudo, mas não são as únicas, por certo. Registro aqui a produção acadêmica no âmbito da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (FAE/UFMG), em especial a Tese de Suzana Alves Escobar (2012) sobre o associativismo Xakriabá e sua participação em projetos sociais; a Tese de Veronica Mendes Pereira (2013), sobre a atuação dos professores de cultura na produção e reprodução cultural nas escolas indígenas Xakriabá; e a Dissertação de Terezinha Maria Furiati (2014), sobre os processos de participação dos/as Xakriabá nas políticas de fomento e incentivo à cultura. Apesar de os seus temas centrais serem amplamente elaborados a partir de dados primários obtidos em visitas e projetos desenvolvidos junto ao povo Xakriabá, tais trabalhos, em larga medida, ainda se socorrem das três etnografias acima mencionadas, todas construídas no campo disciplinar antropológico.



Xakriabá na região norte de Minas Gerais - a que designa os Gerais das Minas - juntamente com outros povos Jê, foi ricamente demonstrada por Rodrigo Martins dos Santos (2013), e remonta a pelo menos o início do século XVII. Todavia, o intenso processo de expansão da engrenagem colonial e submissão dos campos gerais - seguindo o curso do Rio São Francisco - à lógica da organização luso-brasileira, imprimiu drásticas transformações na paisagem étnica da região.

A partir da fixação de Matias Cardoso de Almeida na confluência do São Francisco com o Rio Verde, dá-se início um processo mais intenso de subordinação dos coletivos indígenas da região: a subordinação de sua força-de-trabalho às fazendas de gado, de sua organização sociopolítica aos aldeamentos interétnicos, de suas almas à evangelização nas missões religiosas. Uma dessas missões, a do Sr. São João, cuja composição étnica é de todo imprecisa<sup>44</sup>, foi doada em 1728 aos/às indígenas por Januário Cardoso de Almeida, filho de Matias Cardoso (SANTOS, 1997b, p. 24). “Marcada pela doação”, comenta Santos, “o início da terra - ou do terreno dos caboclos - representa o momento fundante da história do grupo. Ela instaura o direito dos índios do Sr. São João à terra” (1997b, p. 37). E mais:

Pensada como una, a terra é em comum explorada pelos herdeiros ou sucessores dos Índios do Sr. São João, que, teoricamente, detêm, cada um, o mesmo direito ou poder sobre o território. Este direito abstrato é concretizado e individualizado pelo trabalho, através do qual a terra é familiarmente apropriada; as terras livres — onde não há trabalho investido, como as matas e pastagens naturais —, são, desta forma, consideradas como de usufruto de todos os moradores, assim como o recurso essencial da água, ao passo que os terrenos de morada e as roças, produtos de um investimento e esforço particulares, cabem cada qual a seu dono (SANTOS, 1997b, p. 42).

Além de suporte material para a vida cotidiana, a terra é ao mesmo tempo referência imemorial e indexador da intersubjetividade coletiva instituidora dos/as Xakriabá enquanto povo. “A consciência do seu território é muito forte entre os Xakriabá”, anota Paraíso, reforçando que “a própria definição de quem é, ou não, Xakriabá, passa, também, pela declamativa, constantemente ouvida por nós em campo: “ele nasceu, se criou aqui, na nossa terra” (1987, p. 14). Ou, como me disse o Xakriabá E: *nós consideramos que se ele nasceu e criou e segue o respeito, respeitando... respeita a tradição, eu acho que é índio*. De acordo com essa concepção está o Xakriabá

<sup>44</sup> Com relação a impossibilidade de distinguirem-se os povos indígenas aldeados na região, Santos faz o seguinte comentário: “Muito embora não se guardem registros ou descrições das especificidades dos grupos contatados pelas primeiras empresas colonizadoras, pode-se dizer que qualquer unidade social percebida deverá ser antes pensada como historicamente produzida e elaborada a partir desta inserção que referida a unidades ou homogeneidades culturais pré-existentes” (1997. 34-35).

H, que me disse que *a gente só é que a gente nasceu e criou aqui, o pai da gente, os avós são todos daqui, é por isso que fala que a gente é índio, né, nasceu e criou na reserva.*

A ordenação dessa intersubjetividade é heterogênea, e não se pauta por critérios fixos. Ser “nascido e criado” é condição suficiente, mas não necessária para a inscrição individual no coletivo. Como me disse o Xakriabá E, *aqui nós temos pessoas de fora casada com indígena, e considera [como sendo Xakriabá]. Ai eles entram e seguem o caminho: nascido lá fora, mas a partir daquele dia que eles assumiram compromisso, o casamento, e acompanhar a cultura do índio, respeitando.* Torcendo a perspectiva, uma vez Xakriabá, a ausência do território não implica na exclusão do grupo: torna-se *índio desaldeado, não vive na aldeia mais, mas não deixa de ser nós.* E retorcendo a perspectiva: *quem sai, volta... e continua seguindo a cultura* (Xakriabá E).

Índice unânime de afirmação existencial, todavia, é o respeito ao povo. Conhecer e comungar dos traços assumidos como distintivos pelo grupo, ainda que apenas laconicamente revelados por seus membros, é o que caracteriza uma pessoa Xakriabá. E não apenas conhecer, mas afirmar-se, com orgulho, como indígena, como Xakriabá. *Eu nunca, jamais, eu vou chegar aqui e negar meu natural. De jeito nenhum. Eu posso correr o risco de alguma coisa, mas eu não vou negar meu natural,* me disse o Xakriabá E. *Porque a gente é uma nação que não pode esconder ela. Eu jamais escondo minha nação, qualquer lugar que eu estiver, fala: “você é indígena?”, eu falo: “sou!”*, complementou o Xakriabá H. O que exatamente é essa instância, ou essa substância, a que essas pessoas denominam Xakriabá, é para mim de todo impossível saber. Algumas pistas, no entanto, encontram-se na fala do Xakriabá G:

*Ser Xakriabá é que tem conhecimento das suas raízes, né, por exemplo, o meu caso... eu nasci e criei aqui, e minha mãe, ela foi de onde? mesmo se foi aqui, mas qual é a descendência dela, foi do Xakriabá também, foi dentro desse povo, desde a avó, desde a bisavó, nasceu e criou aqui, e a ligação se fez raiz, o parentesco, isso é Xakriabá (...) **dentro do consciente da gente, a gente sabe que não tem índio, meio índio, ou índio apurado, ou não-apurado, pra nós não faz essa diferença** (...) são nossas atitudes, nossa sobrevivência, é a cultura que você resguarda, o respeito de convivência diferenciado na cultura indígena, né, se você parece ou não na fisionomia, isso aí é uma outra questão, o que vale é você respeitar o seu povo, a sua cultura, conhecer das suas tradições... **é índio, né?** (Xakriabá G, São João das Missões, 13 de fevereiro de 2020, ênfase minha).*

Na fala acima é possível identificar, para além do *conhecimento das suas raízes*, mais um aspecto fundamental na heterogênese instituidora do povo Xakriabá: a mistura. Independente do grau de “apuração”, *pra nós não faz essa diferença* (Xakriabá G). Ou,

segundo o Xakriabá E: *é a mistura, como diz o outro, de outras raças... às vezes pode até ter, mas considera [como sendo Xakriabá].* Ou, de novo de acordo com o Xakriabá H:

*é a forma das características da pessoa, **porque na aldeia tem gente de todo jeito...** aqueles mais apurados, quando você encontra um que é indígena mesmo, mistura com ele... cabelo, rosto da pessoa, parece muito com os parentes nossos lá de fora, o jeito da conversa (...) mesmo jeito, não tem diferença... pros brancos tem, né... “ah você não é índio”, “não, ele é”, mas pra nós é igual, tanto apurado e não-apurado... **toda aldeia tem um diferenciado do outro** (Xakriabá H, São João das Missões, 14 de fevereiro de 2020, ênfase minha).*

Sobre o tema, Costa e Santos afirma que “a figura do “índio misturado” está presente tanto nas narrativas xakriabá quanto na documentação histórica”, possivelmente ante o fato de que “os fluxos de incorporação de gente de fora ocorreram durante diversos momentos da história dos Xakriabá” (2010, p. 32). Do modo como vejo, esse é dos traços mais notáveis entre os coletivos humanos em geral, e entre os/as Xakriabá em particular: a abertura ao próximo. Não há corpos, individuais ou coletivos, isolados, autorreferenciados e imutáveis, mas relações potenciais e efetivas entre indivíduos e coletivos em movimento.

Uma interpretação possível do “ser Xakriabá” parte de compreendê-lo não como uma posição, mas como uma relação, um modo de relacionar-se, de colocar-se diante de si - e do mundo<sup>45</sup>. É antes uma profusão performativa de multiplicidades diacrônicas diferenciadas, que a consubstanciação matricial de identidades sincrônicas totalizantes. *Porque na aldeia tem gente de todo jeito* (Xakriabá H). E mesmo distante das aldeias, do território existencial comum, *Xakriabá a gente sabe que está espalhado no mundo inteiro, no Brasil inteiro... que lá se mistura e vai **pegando adaptação de lá, né*** (Xakriabá G, ênfase minha). Em virtualmente todas as caracterizações dadas por meus interlocutores, o “ser” substantivo dá lugar ao “ser” verbo: o ser Xakriabá é ser Xakriabá. Ou, na fórmula do Xakriabá E: *É Xakriabá quem vive como Xakriabá*. E viver como Xakriabá é nascer e criar-se; entrar e seguir o caminho; assumir o compromisso; acompanhar a cultura; não negar o natural; não esconder a nação;

<sup>45</sup> Um exemplo do que digo é a intercambialidade entre os polos oposicionais “índios” e “posseiros”, quando do tempo conhecido como “a luta pela terra”. É comum ouvir coisas como [uma pessoa] *que não quis ser indígena* (Xakriabá H) ou “assinaram por posseiros” (SANTOS, 1994, p. 19). O que marcava a posição - índio ou posseiro - não era qualquer conteúdo imanente - mesmo porque, no mais das vezes, eram todos parentes de sangue -, mas o sentido da relação com o território: enquanto “os posseiros advogavam em favor da divisão da terra em lotes individuais (...) os índios desejavam manter o caráter coletivo da terra” (Costa e Santos, 2010, p. 38). Sobre uma (re)avaliação do caso Xakriabá a partir da dicotomia índios/posseiros, ver Santos (1995).

conhecer as raízes. *O que vale é você respeitar o seu povo, a sua cultura, conhecer das suas tradições* (Xakriabá G).

Segundo a interpretação de Costa e Santos, “estar no mundo dos Xakriabá é misturar, e misturar é distinguir e identificar-se simultaneamente: o englobamento completo (a identidade absoluta) é uma virtualidade, é preciso que outros sejam produzidos para que a mistura continue” (2010, p. 71). Assim é, que *pegando adaptação* nos circuitos de socialidade anteriores à invasão colonial, e dos outros coletivos indígenas nos antigos aldeamentos, e com aos baianos fugidos da seca e com os paulistas dos canaviais de Colina<sup>46</sup>, os/as Xakriabá relacionam-se e misturam-se, com os outros e consigo mesmos/as. As composições das misturas, assim, dar-se-iam por conjunções aditivas (e), e não por conjunções alternativas (ou). Ainda que essa mistura seja efetuada de modo diferencial entre os membros e famílias do povo, uma maior ou menor mistura não cria regimes desiguais de registro no coletivo, *porque, vamos dizer assim, se escapou uma família ou outra que não se misturou, então está mais apurado..., mas aqui a gente não trata diferente não, é tudo a mesma coisa* (Xakriabá G).

A mistura - e a não-mistura, como disse o Xakriabá G - produz diferença, e a diferença é o/a Xakriabá. *Não tem diferença* [no sentido de desigualdade ou discriminação] *mas pros brancos tem, né?* (Xakriabá H). Tem, por certo. Para os “brancos” operadores institucionais do direito, essa mistura é usada como uma espécie de cláusula de barreira: na lei só entram índios puros. É o que se verifica, como dito nos capítulos e tópicos anteriores, no sistema de justiça criminal regional em sua interação com os xakriabás. É o que se observa também, numa perspectiva histórica, ao longo de todo o processo de reconhecimento do povo e demarcação do território. Uma outra constatação atual e histórica: para superar a barreira, luta.

Em 1978, foi publicado nos Arquivos do Museu de História Natural da Universidade Federal de Minas Gerais o texto “Remanescentes Xakriabá em Minas Gerais”, de Sônia de Almeida Marcato. Em dado momento do texto, Marcato reproduz as impressões compartilhadas pelos administradores da 11ª Delegacia Regional da FUNAI, sediada em Governador Valadares (como ainda hoje é) e com jurisdição, à época, sobre os povos Maxakali, Krenak e Xakriabá. Segundo os administradores, “esta é uma delegacia-problema, por lidar com índios aculturados ou em fase adiantada de

<sup>46</sup> Se na virada do século XVII para o XVIII eram os bandeirantes paulistas que subiam o São Francisco em busca de “riquezas” (MARCATO, 1978, p. 396), o século XX inaugurou um movimento contrário: os/as Xakriabá são os que hoje descem o rio em busca de trabalho nas lavouras e cidades paulistas.

integração, sabedores e conhecedores das manhas e fraquezas dos civilizados” (MARCATO, 1978, p. 393). Há quase meio século, esse já era o olhar que agentes estatais e considerável parte dos/as antropólogos/as lançava sobre o povo Xakriabá. Não por acaso, a demarcação da Terra Indígena Xakriabá - iniciada naquele mesmo ano de 1978 - demoraria cerca de uma década até ser inicialmente homologada em 1987 e complementada em 2003, com a demarcação da Terra Indígena Xakriabá-Rancharia.

De fato, a garantia dos direitos não se dá apenas por sua inscrição num termo de doação, tampouco num simples texto de lei. A efetivação desse direito, como ensina a história Xakriabá, carece de luta. “Nós, indígenas, já sofremos essa opressão há quinhentos e dezessete anos”, afirma Juvana Sawidi Xakriabá. “Então, **os direitos nossos estão na Constituição, mas não nos garantem nada**. O que tem garantido a nós, os nossos direitos, algum território demarcado, foi a nossa luta, e não a Constituição Federal”, complementa (em CIMI, 2018, ênfase minha).

Alessandro Roberto de Oliveira (2008, p. 22), estabelecendo a ligação entre “índio” e “direito”, retoma as proposições de Fredrik Barth (1969) e entende que “ser índio passa por identificar-se e ser identificado como tal, e assim o bastante para reivindicar junto com os demais parentes a indianidade mínima que garante os direitos constitucionais diferenciados”. Contrapondo “pertença étnica” (definida como esse “ser índio”) à “prática política cotidiana”, Roberto de Oliveira afirma que esta exigiria uma “sobredeterminação da indianidade”, no sentido de que

Uma posição sólida no campo etnopolítico, tanto internamente quanto na esfera intersocietária, exige algo mais. É preciso parecer índio, o que requer, para além de atributos físicos e ornamentais, a definição de tradições, a regulação matrimonial, a fixação de um conjunto de normas, enfim, o respeito a certas condições políticas e culturais de um “sistema índio”. (ROBERTO DE OLIVEIRA, 2008, p. 22).

O foco de Roberto de Oliveira em sua pesquisa é o que denomina “política indígena”, articulada a partir das experiências das lideranças nos processos de transformação política por que passou o povo Xakriabá desde o seu reconhecimento oficial como povo indígena, cujo marco o autor situa na homologação da Terra Indígena Xakriabá em 1987. De suas observações, Roberto de Oliveira conclui “que a partir do reconhecimento étnico, o significado da identidade indígena deslizou de um sentido de resistência frente às tentativas de expropriação territorial para significar de fato um projeto de redefinição da posição indígena na estrutura social mais ampla” (OLIVEIRA, 2008, p. 15). Aqui, o movimento de apropriação da identidade étnica expande-se de sua

relação com o direito, e reverbera numa tentativa de reconfiguração do próprio estatuto social do povo Xakriabá.

É possível ligar o movimento identificado por Roberto de Oliveira ao que Costa e Santos (2010), a partir das falas de seus interlocutores, chamou de “levantamento da cultura” entre os/as Xakriabá - viabilizado, em certa medida, por meio dos projetos culturais desenvolvidos dentro da Terra Indígena. O foco desses projetos é “justamente esse processo de levantamento, que poderia ser entendido como uma espécie de “resgate” ou “valorização”, mas traz consigo outros aspectos daquilo que os Xakriabá consideram como sua cultura” (COSTA E SANTOS, 2010, p. 77). A questão da “cultura” é de fato o eixo analítico pelo qual o autor entende as diversas expressões do modo de ser Xakriabá, seja a menção aos antigos e aos mortos, seja a prática do Toré e as figuras dos encantados, seja também as peças de artesanato em cerâmica e os adornos corporais. A ressalva - muito pertinente - que ele faz é a dualidade do próprio conceito de cultura, tomado tanto em sua versão acadêmica, antropológica, como em sua versão nativa, Xakriabá.

Para falar um pouco sobre cultura, no sentido e expressividade Xakriabá, apresento a seguir algumas considerações feitas por jovens estudantes Xakriabá, em seus trabalhos de conclusão apresentados ao Curso de Formação para Educadores Indígenas, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (FAE/UFMG). Interessante notar que suas falas, ainda mais quando somadas às dos xakriabás por mim ouvidos, dão o tom da mistura e da mudança que, inclino-me a considerar, vão constituindo o povo Xakriabá enquanto coletivo.

Uma constante, também, é o reconhecimento dos processos históricos instaurados contra os/as Xakriabá que interferiram – de um modo geral, negativamente – na reprodução das expressões culturais do povo. Como na seguinte fala do Xakriabá Rogério Lopes:

Teve um certo tempo que o povo mais velho, nossos avôs, nossas avós, foram proibidos de usar a cultura. Então eles também não poderiam passar para os filhos deles, aí foi perdendo a cultura. Mas depois a gente viu que é a nossa identidade, então a gente está em busca dela de novo e estamos aí (em SUAREZ; TAVARES, 2020).

Eliana Oliveira e Regiane Barbosa (2016), analisando o ensino do português nas escolas Xakriabá, reforçam o caráter de apropriação autopoietica do signo linguístico não-indígena pelos/as Xakriabá, que o refundam como expressão diacrítica de seu próprio modo de ser - “o português da aldeia”, como dizem. Ao tempo em que reforçam

o caráter inventivo dessa apropriação, ressaltam a importância da norma culta como “um dos nossos principais recursos” na proteção dos direitos que lhes são garantidos pelo ordenamento jurídico. Segundo as autoras,

Entendemos que ainda há pessoas que pensam que somos ou que deveríamos ser os mesmos índios do período pré-colombiano. **Concordamos em partes. Ainda somos os mesmos índios, porém, com visões de mundo diferentes.** Hoje, lutamos para que os nossos direitos sejam reconhecidos e garantidos por lei. Por isso, **reconhecemos que temos a necessidade de dominarmos a leitura e a escrita da língua portuguesa em sua norma culta como um dos nossos principais recursos.** No entanto, não podemos deixar que, essa necessidade se transforme num pretexto para que a variedade da língua portuguesa falada em nossas comunidades venha ser tratada por nós mesmos, como uma língua minoritária e sem prestígio, uma vez que para a sociedade não indígena em muitos casos, a nossa língua, **o português da aldeia**, já é rotulada dessa maneira (OLIVEIRA; BARBOSA, 2016, p. 07-08).

A articulação entre tradição e luta é também mobilizada por Ariclens Ferreira dos Santos e Aparecido Rodrigues de Oliveira, no estudo conjunto desenvolvido na aldeia Tenda/Rancharia. Puxando o fio da meada através das vozes dos “mais velhos”, eles associam o “adormecimento de certa parte da cultura” a dois vetores primordiais, um interno (o crescimento populacional) e um externo (a pressão dos fazendeiros). Argumentam que a demarcação da terra veio então promover o despertar dessa cultura, os antigos voltando “parcialmente a fazer os rituais mais fortes ainda com um pouco de receio, mas com relação às danças e brincadeiras passaram a fazer parte do cotidiano do povo novamente” (FERREIRA DOS SANTOS; OLIVEIRA, 2017, p. 36). A cultura existente, ainda que de forma latente, é, como afirmam, uma das fontes da resiliência do povo:

Que com o andar da carruagem percebemos que talvez **nada mais é do que não só viver a cultura Xacriabá e sim, sobretudo conhecer sobre nós mesmos**, o quão importante nossa relação com a terra, os animais, os lugares sagrados, os saberes tradicionais e as raízes que se criam com os cosmos, que estão todos relacionados com a terra, esses entre outros foram alguns dos motivos dos quais levaram nosso povo a ter sido por muito tempo tão resistente às invasões no nosso território (FERREIRA DOS SANTOS; OLIVEIRA, 2017, p. 44).

Abdias Pereira de Sousa, por sua vez, articula aspectos climático-geográficos do território com os modos de ser e de viver desenvolvidos pelos/as Xacriabá, associando as expressões culturais - por ele localizadas nas práticas de plantio e criação - originadas dessa articulação como chave para a fundação e manutenção do próprio território. As alterações recentes nos regimes hídricos e climáticos da região “são sentidas na cultura”, na medida em que “esse problema causa uma transformação no

modo de vida das pessoas em vários sentidos, as pessoas começam a mudar seus hábitos, tem dificuldade de manter seus costumes que seria o modo de plantar seu próprio alimento” (SOUSA, 2018, p. 14).

A interferência das mudanças climáticas, para além dos impactos nas atividades produtivas e na organização do modo de vida a elas associado, é abordado por Neuza Rodrigues da Silva Oliveira quanto à fabricação de roupas de palha tradicionais pelos/as Xakriabá. “Apesar das mudanças climáticas dos últimos anos, as pessoas não deixam seus costumes de antes”, ressalta a autora. Transcrevo abaixo trecho em que Silva Oliveira – didática e muito poeticamente – descreve alguns dos passos envolvidos na colheita do buriti para a produção dos ornamentos:

Aprendi também o tempo certo para tirar seda do buriti para fazer as roupas que tem tudo a ver com a cultura Xakriabá. Na lua nova é o melhor período: sai bom e facilita o trabalho, porque a lua está no escuro, ou seja, é quando o sol faz sombra na lua, deixando a mesma sem brilho por uns dias, sem a reflexão do sol na lua, onde ela não tem reflexo e perde a força de atração sobre tudo que há na terra. Por esse motivo as águas do corpo das plantas descem e se concentram a maior parte nas raízes, com essa ausência da concentração da água no corpo da árvore (buriti) deixando o material mais resistente. Já na lua minguante sai pela metade, o que dificulta o trabalho. Pois no nosso olhar quando a lua vai ficando minguante a seda também minguava, diminui de quantidade e assim perdendo concentração, resistência e durabilidade. Essa é uma tradição do povo Xakriabá. É como se fosse uma ciência de saber qual o tempo certo para fazer cada atividade. Esse conhecimento é passado pelos mais velhos (SILVA OLIVEIRA, 2018, p. 17).

Uma das pessoas entrevistadas no trabalho de Silva Oliveira é Célia Nunes Correa Xakriabá, quem, em sua Dissertação de Mestrado, mobiliza dois conceitos fundamentais para se compreender a apropriação inventiva que fazem os/as Xakriabá dos signos culturais (a princípio) não-indígenas. Esses conceitos são o de “amansamento” e “reativação”. O primeiro, definido como “resistência de amansar aquilo que foi bravo” (2018, p. 137), refere-se à reconfiguração das práticas e planos político-pedagógicos a serem implementados nas escolas Xakriabá, num esforço de reversão dos processos de violência infligidos sobre o povo via adiestramento escolar. Segundo a autora, a partir desse movimento, “a escola passou a interagir com as experiências vivenciadas pela comunidade”, de modo que “a escola passou a respeitar a cultura local, estabelecendo interlocução com os modos de viver e fazer do Povo Xakriabá” (2018, p. 133).

O segundo conceito, o de “reativação”, liga-se ao despertar de práticas culturais a partir de sua ativação memorial e transmissão oral. A partir de sua participação numa oficina realizada em 2018 junto a professores/as de cultura Xakriabá, em que levou



como “elementos reativadores” o barro, o jenipapo e o giz, Correa Xakriabá assim descreve a experiência, que ilustra e define de modo concreto o conceito por ela proposto:

Quando pensei em trazer para a roda de diálogo esses três elementos, esperando que eles fossem mote para a reativação da memória, o objetivo foi provocar, inspirar e alimentar as pessoas, de forma que uma pessoa que fosse rememorando suas histórias fosse ao mesmo tempo reativando as memórias dos outros, ao mesmo tempo em que identificávamos que tipo de memória era aquela, se memória nativa ou memória ativa. A memória nativa seria aquela memória que guardamos dos nossos pais, avós, bisavós, são as memórias mais antigas e que trazemos ancestralmente. Já a memória ativa consiste também naquelas memórias que reativamos em matrizes do passado, mas que estão presentes e ativas ainda hoje, sendo dinâmicas e marcadas pelos processos de ressignificação que definirão a nossa relação com esta memórias do corpo-território no futuro daqueles que ainda virão (CORREA XAKRIABÁ, 2018, p. 175).

“A tradição e a memória - útero da cultura”, diria Ailton Krenak (2000, p. 45). No caso Xakriabá, tradição e memória associam-se à abertura e à resiliência do grupo, cujo dinamismo é o próprio fundamento do seu modo de existir e resistir. Da violência colonial à renovada violência estatal, o vínculo com a terra e com os seres (humanos ou não) que a habitam, compõe a força do povo e dá sentido ao que definem como sua humanidade - e indigeneidade. No seu particular, intenso e extenso processo de “autoinvenção dialética” (WAGNER, 2017, p. 168), marcado por contextos adversos e termos relacionais sempre variáveis (indígenas e não-indígenas, institucionais ou pessoais), os/as Xakriabá dão um sentido - o seu sentido - à formulação de Roy Wagner: “a tendência da cultura é manter-se a si própria, reinventando-se” (2017, p. 97). O povo Xakriabá - assim como tantos povos indígenas no Brasil - encontra-se no curso permanente de invenção de si próprio, seja pelo amansamento da escola, pelo levantamento da cultura ou na mistura com novos entes “de fora”. Como constante histórica, política e existencial, o seu território ancestralmente fundado, tradicionalmente cultivado e atualmente defendido. Porque, como me disse o Xakriabá G, *a herança é a luta.*

## **3.2. Os vários modos de uma interação**

### *3.2.1. Entre bebedeiras, carros pokémon e problemas de família*

No capítulo anterior apresentei os três termos principais da interação objeto deste estudo, que são o sistema de justiça criminal, seus agentes e dispositivos, a

representação social de indígenas na região e pessoas do povo Xakriabá, em especial aquelas então submetidas ao sistema de justiça criminal. Neste tópico, abordarei alguns aspectos presentes nos processos de criminalização e sanção estatal dos cinco Xakriabá com quem conversei no Presídio de Manga. A partir de suas falas e das dos agentes do SJC, bem como da análise dos autos dos processos judiciais em que eles figuram como réus, é possível identificar certas recorrências entre eles, e também algumas repercussões do quadro mais geral da interação entre o SJC e o povo Xakriabá.

Inicialmente, trato de um termo coadjuvante, mas de fato presente nessa interação: a cachaça. Cachaça enquanto síntese metonímica de “bebida alcoólica”, mas também como o exemplo unânime citado por meus interlocutores (cachaça ou pinga, de concepção e uso comuns na linguagem corrente do lugar). Não farei, no entanto, uma análise aprofundada sobre o consumo de bebidas alcoólicas em comunidades indígenas (trabalho realizado em PONTE DE SOUZA, 2013 e FUNAI, 2018), tampouco sobre a relação entre consumo de álcool e o cometimento de condutas delitivas<sup>47</sup>.

Quanto a este último ponto, afasto de início a assunção do álcool como fator criminógeno independente, é dizer, como condicionante ou desencadeante suficiente da conduta delitiva. Com Robert Webb (2018), entendo que o consumo de álcool não deve ser entendido como um “fator de risco” identificado abstrata e descontextualizadamente em uma comunidade e apontado individualmente nos casos concretos, e com Esther Langdon, entendo que seja “necessário deslocar o problema do campo físico/individual para o coletivo/social” (2013, p. 34). Dessa maneira, considero que as falas que indicam ora uma relação causal do tipo *eles bebem muito e acabam cometendo crime* (Agente Z), ora uma relação incidental/colateral do tipo *não foi porque eu quis, ela sabe o mal da bebida* (Xakriabá B), devem ser compreendidas no contexto ampliado de cuidados com a saúde (coletiva, mental) do povo Xakriabá, e não a partir do enfoque individualista (moralista, patologizante) da criminalização secundária em operação na região.

<sup>47</sup> Interessante o relato feito em FUNAI (2018, pp. 84-85), a respeito da associação entre consumo de álcool e comportamentos violentos entre os Guarani Mbyá, que aponta para um fenômeno que engloba aspectos múltiplos da organização e socialidade do povo (aplicáveis em certa medida também ao contexto Xakriabá): “O interessante é que caminhando fomos percebendo que nem todas as comunidades tinham problemas com o uso de bebidas. A bebida alcoólica, de certa forma, estava presente em todas as aldeias, mas nem todas enfrentavam problemas associados ao seu consumo. Quais os lugares em que ela era um problema? Lugares onde não haviam casas de reza, instituição central da vida guarani responsável pela proteção espiritual da comunidade; comunidades que estão próximas aos centros urbanos, ou seja, que o acesso à bebida é fácil; e comunidades em que a liderança bebe – e, nesse caso, ela dá o tom do cotidiano vivido por aquela comunidade”.

Isso não quer dizer que há que se ignorar por completo a influência do álcool nos processos de criminalização dos xakriabás sujeitos deste estudo. Três dos cinco com os quais conversei relatam essa influência. Também o Xakriabá E, liderança do povo, quando o perguntei se há ligação entre bebida e o que ele se referia como “comportamento errado” (a prática de delitos), me disse que

*tem, vamos prestar assim, direitinho, tem... onde não tem [a bebida], tem um outro comportamento, muda, o comportamento é outro... a bebida entrou no meio, sei lá... sem dúvida o álcool muda as pessoas, né, muda... não todos, mas tem vez, que já não pode beber, aí quando bebe, não tem jeito (Xakriabá E, São João das Missões, 13 de fevereiro de 2020).*

O que se verifica nos casos aqui analisados é que a cachaça aparece com frequência, seja como gerador de “acontecidos”, seja como catalisador de “problemas” já existentes. Em todo caso - e em todos os casos - a bebida por si só não é fator suficiente que explique o cometimento das condutas criminalizadas: é, sim, uma variável relevante, mas a ela somam-se aspectos os mais diversos, particulares a cada caso concreto. O Xakriabá C, por exemplo, entende que sua entrada na prisão se deu porque *teve um problema com um cara lá*, cuja dinâmica é por ele narrada nos seguintes termos:

*teve um problema com um cara lá... aí depois eu pensei que não ia dar em nada não... estava lá em casa, aí eles chegaram lá, lá em Missões... um menino chegou lá, um cara lá do Sumaré, aí ele comprou... a gente gosta de tomar uma pinguinha, né... compramos dois litros de pinga e botou lá... aí a gente começou a beber e vai e vai... aí ele começou a querer me mandar, achando ruim, aí a gente saiu fora... aí ele veio atrás da gente... aí eu peguei e joguei ele no chão e cortei a orelha dele [e por que houve o desentendimento?] é porque eu queria carregar a pinga, e o cara tinha dado pra gente tomar lá, a gente estava uma turma lá de dezoito... falou “vou comprar aqui, vocês podem ficar bebendo aí” (...) eles que falaram, que eu mesmo, eu não lembro disso, né, não vou mentir... diz que eu ia passando lá na frente, que eu sempre passo lá na frente lá pra ver e ir embora, aí diz que eu peguei, **já estava tomado**, comecei a jogar pedra no carro dele lá assim... não estou lembrado, não estou lembrado disso... até agora está por isso mesmo, mexeu comigo não... na hora o povo tirou ele fora, ele foi embora... eu também peguei e fui embora (Xakriabá C, Manga, 06 de fevereiro de 2020, ênfase minha).*

Esse *cortei a orelha dele* consistiu, na realidade, de uma mordida - “meio mecânico, instrumento corto-contundente”, segundo o laudo pericial indireto baseado na ficha de atendimento médico, realizado pela Polícia Civil de Januária. Segundo narrou a vítima em seu depoimento à Polícia Civil de Manga, a briga teria ocorrido porque “ele queria que eu pagasse pinga para ele de qualquer jeito e não paguei”, razão pela qual eles entraram em briga corporal, rolaram no chão, foram parar debaixo de uma carroça e

quando foram se levantar, o Xakriabá C “avançou e mordeu sua orelha arrancando um pedaço” (como consta da transcrição do depoimento). Ao que parece, portanto, ambos *tomados*, brigaram por uma garrafa de pinga. Um outro episódio de corte em que a pinga estava presente, envolveu o Xakriabá J, conforme o relato fornecido pelo Xakriabá I:

*o acontecimento foi assim: era porque ele pagou... ele pegou, saiu pra trabalhar, aí depois deixou na venda pra eu comprar, na venda desse mesmo cara, que era do baiano, aí eu fiquei comprando... aí ele pegou, chegou do sul de Minas, foi lá e pagou uma conta que eu tinha feito, que eu pegava, comprava lá e deixava o total pra saber quanto que eu estava devendo... aí quando ele [o Xakriabá J] chegou, eu peguei e dei o total pra ele... ele pegou, foi lá e acertou a conta... **aí depois o cara foi e esperou ele beber... ele já tinha pagado, esperou ele beber, depois já bêbado, ele já estava bêbado, pediu de novo...** ele falou assim “você não pagou a conta não”, ele “pagou, mas não riscou”, aí depois ele falou assim “já paguei”, “já não”, “cadê a conta, caça aí”... quando ele olhou, estava no caderno, mas já tinha apagado... aí ele pegou, aguardou, pagou de novo... quando foi a noite ele voltou, boca da noite ele falou assim, chamou ele [o dono da venda] lá pro lado de fora, a venda ainda estava aberta, [o Xakriabá J] falou assim “oh, eu vi aqui comprar em sua mão só uma garrafinha de pinga, e um pacote de fumo, e um pacote de sal”, aí depois comprou e bebeu umas duas pingas lá dentro, depois ele pegou e fez... deu uma que estava bêbado, que era só pouca coisa, um pacote de fumo, uma garrafa de pinga e um pacote de sal... e foi e pediu “oh vem amarrar aqui na cabeça da cela”... que ele estava montado num cavalo... “vem amarrar cá”... mentira... mandou ele vir amarrar as coisas, modo dele pegar o cara cá pro lado de fora da venda, que ele não queria pegar ele dentro da venda... aí o cara quando estava amarrando na cabeça da cela as coisas pra ele, ele disse “pois é, a conta que agora nós vamos resolver é desse jeito, conta pra mim fazer eu não pago duas vez não... paguei, mas depois só paguei duas vezes agora, agora não pago mais não... e seu número agora já era”, aí ele desceu o facão nele, ele pegou e saiu correndo lá por dentro da venda (...) **na hora de pagar, ele pagou, o vendião pegou, foi e enforcou ele, porque ele estava bêbado...** ele pegou, apertou a goela dele... o vendião foi que enforcou o meu marido... ele pegou, aguardava ele... ele disse “um dia eu desconto... ou mais hoje, ou mais amanhã, eu desconto...” , aí aquele dia já descontou tudo, né... ele foi e cortou ele em cima dos olhos e cortou um dedo dele, tirou um dedo dele, separou fora, tudo por causa dessa dívida (Xakriabá I, São João das Missões, 14 de fevereiro de 2020, ênfase minha).*

Um injusto preexistia ao fato, como se vê. Um engodo comercial, em que o cliente xakriabá teria sido obrigado a pagar uma dívida duas vezes ao dono da venda (o *vendião*). Descoberto o malfeito, alcoolizados os dois, o acerto de contas veio na forma de um facão *em cima dos olhos* e *separando fora* um dedo do comerciante. Mesmo considerando uma possível influência da embriaguez, segundo afirma o Xakriabá I, *foi tudo por causa dessa dívida*. Ainda que bastante distintos em sua dinâmica, os casos até aqui tratados deram-se a partir de desacertos financeiros - um a respeito de uma dívida comercial, outro a respeito de quem era e quem deveria pagar pela pinga - que culminaram em cenas de violência, com consequências jurídico-penais incontestes:

ambos os autores, xakriabás, encontravam-se presos à época do trabalho de campo desta pesquisa, um em Manga, outro em Januária.

O caso do Xakriabá A é um pouco diferente, apesar de nele também ter havido uma circunstância prévia que, segundo ele, acabou por motivar o ocorrido. O ocorrido, no entanto, é bastante distinto em comparação com os dois episódios anteriores. O Xakriabá A conta que o delito ocorreu *foi na casa... tentou roubar nós, eu sou meio ignorante, também não gostei, ela querer pegar o que é da minha família, eu não gostei, aí aconteceu*. De modo um tanto enigmático, ele dá a entender que o crime cometido foi uma espécie de vingança contra alguém que *tentou roubar nós*. No dia, ele conta que *a gente estava bebendo umas pingas, aí, a gente é meio ignorante, aí cheio de cachaça na cabeça...* “O que saiu dessa cachaça na cabeça?”, eu perguntei. *Assalto a mão armada... aqui em Manga*, ele me respondeu. Formalmente acusado por roubo qualificado, não fosse pela bebida, ele afirma que *não tinha feito não, eu tinha pensado nos meus filhos, né, mas foi por causa da bebida que eu não pensei na hora, se eu tivesse são... passei a noite bebendo, aí no outro dia, na madrugada, passei o dia e a noite bebendo, de madrugada aconteceu*.

No caso do Xakriabá A, como ele conta, um injusto prévio criou a situação de vingança que, *cheio de cachaça na cabeça*, veio a se concretizar na forma de um assalto à mão armada. A pinga e outro *bocado de trem* intervieram no juízo também do Xakriabá B, que assim relata o contexto dos fatos que o levaram à reclusão no Presídio de Manga:

*foi que eu tive uma briga... tinha o aniversário da irmã dela [de sua companheira] **ai eu andei tomando uns goles, e eu não posso beber...** aí arrumei um rolo com meu cunhado, aí pegou, ela foi e entrou no meio, aí eu peguei e fui de lá onde ela mora e fui pra onde eu moro em Missões, aí chegou lá, eu deixei o moleque na casa de mãe mais pai, e fui pro bar tomar umas bebidas lá, **cerveja, pinga, misturei um bocado de trem... eu fiquei ruim demais, porque posso não, sou variado da cabeça, sei não, não dou certo com bebida...** aí depois ela veio atrás lá, eu meio bêbado, ela começou a falar uns trem lá que eu não gostei, aí nós nos desentendemos, baixei uns tapas nela, depois foi chamar a polícia, aí foi ficar grande [o que ela falou que você não gostou?] falou um bocado de trem lá, eu estava meio bêbado, não lembro na hora não... pegou eu vim parar aqui (Xakriabá B, Manga, 06 de fevereiro de 2020, ênfase minha).*

Na fala do Xakriabá B aparece um outro fator, também observado no Xakriabá C e, de certa forma, também no Xakriabá A. O Xakriabá B afirma que *eu não posso beber* e que *sou variado da cabeça, sei não, não dou certo com bebida*. Ele próprio e o Agente M me disseram que ele *toma remédio*, quando perguntei qual remédio, me

disseram genericamente *de cabeça*. Quanto ao Xakriabá C, dois dos agentes me disseram que ele é *meio doidinho* e que *aquele ali num regula bem não*. Ele diz sofrer com episódios de epilepsia e me relatou, de modo algo surpreendente, que no Presídio sua situação *melhorou mais, está bem melhor, por causa dos remédios, porque a gente lá [em Missões, fora do Presídio] ficava envolvido, e não lembrava de tomar os remédios... ficava só em outras coisas, né, tomava num dia, no outro dia não tomava*. No dia dos fatos que ensejaram sua prisão, ele não se recorda se havia tomado sua medicação. O caso do Xakriabá A é um pouco diferente, apesar de ele também indicar que há uma interação prejudicial entre ele *tomar uns goles* e o fato de ser *meio ignorante* - circunstância repetida ao menos duas vezes enquanto narrava o acontecido. Tais afirmações levantam um sinal de alerta nos três casos. Todavia, em virtude da ausência de dados, uma associação segura entre a condição médica, a ingestão de álcool e a ocorrência dos delitos dos quais são acusados é de todo impossível neste momento.

A influência do álcool ou outra substância psicoativa na prática de condutas criminalizadas, por si só, tem uma incidência bem delimitada na esfera processual. Diz o artigo 28, II, do Código Penal (CP), que “a embriaguez, voluntária ou culposa, pelo álcool ou substância de efeitos análogos” não exclui a imputabilidade penal (BRASIL, 1984). Com efeito, para o ordenamento e o sistema jurídico, e para o julgamento judicial, o que é de interesse propriamente é a relação entre a embriaguez do agente e a infração cometida, e a medida em que essa relação interfere na aferição de sua imputabilidade (ou não) e conseqüente punibilidade (ou não).

É, portanto, em ampla medida uma questão circunscrita à dialética própria da instrução criminal, com repercussões limitadas à pessoa do/a réu/ré no processo. De modo sucinto, Eugenio Raúl Zaffaroni e José Henrique Pierangeli fazem as seguintes considerações acerca do modo com que o Código Penal atualmente em vigência no Brasil lida com a questão da embriaguez:

No art., 28, §1º, a embriaguez completa, proveniente de caso fortuito ou força maior, torna o autor isento de pena, ou seja, o agente não é punido se a embriaguez é completa e decorre de caso fortuito ou força maior. Nas hipóteses restantes (embriaguez completa - voluntária ou culposa - e embriaguez parcial), a lei não estabelece a isenção de pena, e considera que esses casos não excluem a imputabilidade. A lei não estabelece ser a embriaguez irrelevante e que o agente deva ser apenado em todos os casos, e sim que a embriaguez voluntária ou culposa, completa ou incompleta, não excluem a imputabilidade. Isto está de conformidade com uma construção lógica do crime e não contraria o princípio de culpabilidade, porque existe uma ação; que é reprovável - embriagar-se pela ingestão de álcool ou substância de efeito análogos - na qual a imputabilidade permanece intocável. Mas, no art. 28, II, o Código possibilita vários questionamentos, não

respondidos pela lei, e cujas respostas têm de ser ofertadas pela doutrina, ou seja, pela interpretação (ZAFFARONI; PIERANGELI, 2008, p. 460).

À parte das abstrações teóricas e legais, um panorama uniforme acerca da questão em concreto, entre os/as Xakriabá, é de difícil delimitação. Nada obstante a frequência com que a bebida aparece nas falas de meus/minhas interlocutores/as, analisar a sua interação nas dinâmicas criminalizadas envolvendo xakriabás, e analisar a extensão da influência dessa interação no modo como o sistema responde a tais dinâmicas, exige uma análise multidimensional que foge ao escopo deste limitado estudo. Há a dimensão individual a ser aferida na instrução processual; há a dimensão coletiva a ser trabalhada nas ações de saúde realizadas nas aldeias; e há também a dimensão abstrata, responsável por criar e reproduzir (mais um) estereótipo sobre os/as Xakriabá, aquele que os concebe como bêbados e criminosos - e bêbados criminosos. É possível afirmar, todavia, que justamente a incidência aparentemente tão frequente de episódios violentos/criminalizados envolvendo xakriabás requer uma atenção e um cuidado que superem a abordagem jurídico-penal da questão, e passem a entendê-la como uma questão precipuamente de saúde, e não unicamente criminal.

Acontece que a reiteração dos casos individuais gera a tendência de se amplificar, entre os agentes do SJC, o viés negativo identificado na interação prejudicial dos/as Xakriabá com bebidas alcoólicas, especialmente com a cachaça. Essa amplificação identifica o consumo de álcool como um fator de risco geral, comum ou próprio ao povo Xakriabá, de modo que ele passa a ser acionado como a causa - se não única, principal - do ingresso dos/as xakriabás no sistema de justiça criminal. Daí nascem impressões generalizantes derogatórias que ora os/as distanciam de uma indigeneidade “legítima” ou “apurada” - *lá são poucos que são apurados mesmo, mas tem um alto índice de alcoolismo* (Agente M) - ora identificam essa embriaguez prejudicial como um traço característico do povo - *eram basicamente questões familiares, que por conta do alcoolismo, dessa questão cultural, acaba levando a uma coisa mais grave* (Agente Z). É como adverte Lilian Brandt (2014), sob um ponto de vista mais geral:

Um dos modos que o racismo age é pela generalização, quando se nota algo negativo de um indivíduo e se transfere essa questão ofensiva para o povo todo. Utilizando um exemplo bem comum em cidades pequenas que convivem com indígenas, imagine que alguém veja na rua um homem bêbado. Se o homem não é indígena, comenta-se “este homem está bêbado”, mas se ele for indígena o comentário é “os índios estão sempre bêbados” (BRANDT, 2014, s/p).

Assim, de modo mais ou menos explícito, vai-se criando entre os agentes do SJC uma correlação imediata entre Xakriabá, álcool e violência. *A violência veio por utilização, pelo consumo de álcool*, afirma o Agente T. Quando indaguei ao Agente N quais os crimes mais levariam os xakriabás à prisão, ele me disse que *acho que está mais relacionado ao álcool, viu, bebida...*, a despeito de o ato de beber não ser, em si, um ato criminalizado. O Agente Z, igualmente, atribui a questão da criminalidade *mais à questão do alcoolismo*, pois o *alcoolismo, ele é muito, muito presente na comunidade indígena*.

O Agente Q, apesar do pouco tempo na comarca, de não conhecer a Terra Indígena e de só ter contato com membros do povo Xakriabá no âmbito de procedimentos criminais, afirma que *eu vi que os indígenas, eles têm muita questão de bebida alcoólica, é muito forte nos indígenas... droga não, mas bebida alcoólica*. Forte a ponto de o Agente S afirmar que *a cada dez famílias, sete a oito tinha problema especialmente com álcool*. Forte a ponto de o Agente R enunciar enfaticamente que *pra mim o principal motivo desses crimes violentos deles é bebida alcoólica... todos os casos tem bebida alcoólica envolvida*.

Interessante notar, no desenrolar da fala do Agente R, uma considerável semelhança com a dinâmica dos fatos envolvendo o Xakriabá C. O agente, no entanto, expande as suas considerações e traça uma dinâmica geral dos “crimes violentos” cometidos por, ou entre, os/as Xakriabá:

*pra mim, o principal motivo desses crimes violentos deles é bebida alcoólica, todos os casos tem bebida alcoólica envolvida... “ah a gente estava tomando uma, teve um desentendimento, tal”, “ah ele foi lá em casa, a gente começou a tomar uma, ele derrubou a minha cachaça, eu fiquei bravo, dei um tapa na cara dele, ele foi pra cima de mim, eu matei ele” (...) no mais das vezes, é interessante, que nos júris que a gente faz, autor e vítima são conhecidos, eles não são inimigos declarados, inimigos capitais... igual eu falei, a pessoa chama um pra beber na casa dele, aí tem um desentendimento, sei lá, faz uma gracinha, mexe com a mulher do outro, faz uma piada... esse júri eu não esqueço... o réu fala “ele derrubou a cachaça, eu estava dando cachaça pra ele, ele derrubava a cachaça... dava a cachaça, ele derrubava a cachaça... e aí eu fui reclamar, ele me deu um tapa no rosto e eu matei com faca”... a maioria dos homicídios lá são com faca... então eu acho que não é muito premeditado, não são premeditados os crimes... eu acho que tem um contexto, todos alcoolizados, tanto a vítima como o réu (Agente R, Manga, 11 de fevereiro de 2020).*

Apesar da *forte* presença do álcool entre os/as Xakriabá, de um modo geral os agentes identificam o seu consumo exagerado - e eventuais fatos criminalizados a ele relacionado - como a incorporação de um mau hábito externo, de não-indígenas. *São crimes mais de homem branco, relacionado a álcool*, que não seriam *algo propriamente*



da etnia, como me disse o Agente R. Essa interferência perniciosa da bebida especialmente verificada entre o povo Xakriabá, dar-se-ia, segundo o Agente S

*porque eu entendo que essa mistura de cultura já confunde a cabeça deles, porque lá dentro eles não tinham a cachaçada, aí entrou a cachaçada... lá dentro não tinha cocaína, talvez até tinha cannabis, alguma coisa, tinha o zabumba, tinha o cogumelo, tinha as coisas que eles faziam, igual os vikings, mas dentro da cultura deles... aquela vertigem que eles tinham lá, era uma vertigem que eles encontravam os deuses deles lá e amém... mas você senta cachaça, senta cocaína, num cara que não sabe o que que está fazendo... já é irracional ali, né... então eu acho que esses são fatores que elevam e que trazem eles pro mundo do crime... a forma como eles tem acesso ao externo é muito grande (Agente S, Manga, 07 de fevereiro de 2020).*

A recorrência de “problemas com álcool” não é identificada entre os habitantes não-indígenas da região. Essa diferença é percebida, dentre outros, pelo Agente R, que afirma que *na cidade bem menos crimes acontecem envolvendo o consumo de bebidas alcoólicas. Eu não lembro de ter feito nenhum júri de crime cometido na zona urbana de Missões, é mais reserva*<sup>48</sup>, complementa. O agente, assim, anuncia não só a prevalência da relação álcool-criminalização nas aldeias, como a prevalência de episódios violentos de um modo geral no território Xakriabá, se comparado com os episódios ocorridos na zona urbana - estes de todo desconhecidos por ele.

Já o Agente N afirma que *tem diferença... lá [na Terra Indígena] é mais relacionado a questão do álcool, e aqui fora, a questão mais é da droga, do tráfico*. A prevalência do álcool nas aldeias, segundo o Agente Z, se dá porque *o fluxo de dinheiro lá dentro é muito baixo, muito pequeno, então eu acho que talvez por isso, outro tipo de droga que não seja o álcool, seja um pouco menos comum*. O Agente Y, no entanto, tem uma outra explicação para que drogas e tráfico não sejam tão comuns no interior da Terra Indígena:

*tráfico não, lá não... lá, foi uma grande preocupação nossa, é essa questão que lá, como é um lugar mais afastado, mais difícil acesso, alguns foragidos estavam se abrigando lá, foragidos da justiça, não-indígenas, estavam se abrigando lá, aí descobre e faz denúncia... e também questão de veículos furtados também, acaba sendo vendidos, comercializados lá... às vezes o índio até de boa-fé, achando que o veículo tá tranquilo, aí vai e compra o veículo furtado, com o valor bem abaixo... eles não têm formação direito, aí ocorre a receptação... isso é muito comum (Agente Y, Manga, 05 de fevereiro de 2020).*

Em sua fala, o Agente Y transita entre o afastamento do tráfico como de incidência relevante dentro do território Xakriabá, passando pela informação de que a

<sup>48</sup> “Reserva” é uma designação corrente entre agentes, interlocutores/as regionais e alguns dos/as Xakriabá entrevistados/as para a Terra Indígena Xakriabá.

área é utilizada por não-indígenas para evadirem-se da intervenção da justiça criminal, e culminando com a indicação de uma modalidade delitiva *muito comum* nas aldeias: a receptação. Tipificada no artigo 180 do Código Penal, a receptação consiste em “adquirir, receber, transportar, conduzir ou ocultar, em proveito próprio ou alheio, coisa que sabe ser produto de crime, ou influir para que terceiro, de boa-fé, a adquira, receba ou oculte” (BRASIL, 1984). Fora da conceituação legal, a prática é referida regionalmente como a aquisição de carros ou motos “pokémon”. *Eles chamam de pokémon as motos que eles financiam em nome de um laranja, que só tira a moto da concessionária e não paga, aí leva pra cá, aí nisso vem carro, vem moto..., segundo a definição dada pelo Agente S. E junto a esses, prossegue, vem também os carros que são chamados de dublê, que são os carros clonados, esses tipos de coisas, que eles falam que é dublê.* Outras variações dessa prática são fornecidas pelo mesmo Agente S:

*moto de nota, moto de leilão, que é a forma que eles querem traduzir para não classificar como receptação, ou como qualquer outro tipo de compra, né, como estelionato, às vezes eles cometem de fazer, e o índio acaba comprando... e além de comprar, dá guarida... tem relatos de pessoas que estão cometendo esse tipo de crime, quer dizer, vai lá e compra cinquenta motos “pokemon”, como a gente chama lá (Agente S, Manga, 07 de fevereiro de 2020).*

*Isso aí teve muito na época, muitos deles lá perderam gado por isso, narra o Agente V, referindo-se às oportunidades em que a transação era frustrada pela intervenção policial, ocasionando na perda de gado pelos/as xakriabás, na posição de compradores/as no negócio. O cara às vezes chegava com um carro que valia quarenta mil, chegava, dava por dez, ou pegava quatro vacas, continua. São os carros pokémon, esclarece. A época exata em que esse tipo de prática ocorria com mais frequência escapa de sua narrativa, mas o certo, segundo conta, é que ela parou. “E por que parou?”, pergunto. Parou depois que veio um bocado preso, ele responde. Segundo o agente, os/as xakriabás achavam, assim né, que não dava nada... a partir do momento que veio um [para o Presídio], às vezes ficava uma semana... veio muitos [ele cita o nome de dois xakriabás, pai e filho] teve um outro lá, mora próximo da barragem, foi também carro... aí depois disso eles começaram a tomar medo, né.*

Ao falar da recorrência das condutas relacionadas à interceptação, carros *pokémon* ou *dublê*, o Agente M apresenta uma circunstância não mencionada de modo expresso pelos demais agentes. Disse-me ele que *eu realmente não tenho um dado estatístico pra falar se procede, mas a gente ouve isso, que eles usam da condição de índio, pra esconder o veículo, moto, esse negócio todo lá na reserva* (Agente M, ênfase

minha). Essa impressão é compartilhada pelo Agente X. Referindo-se a ações levadas a cabo por outra instituição, ele afirma que *eles faziam muita ação na aldeia... o que eu mais via lá era inquerito com índio, assim, desmatamento, caça ilegal, pesca no período de piracema, essas coisas... então eles usam essa carcaça indígena pra cometer delitos* (Agente X, ênfase minha).

A *condição* ou *carcaça* indígena, como parece, seria uma espécie de artimanha - uma artificialidade - ativada pelos/as Xakriabá para praticarem condutas criminalizadas de algum modo impunemente<sup>49</sup>. Tais falas articulam-se com a antiga ideia de que indígenas seriam inimputáveis no Brasil, conforme explicado por Ana Paula Caldeira Souto Maior:

Antes da Constituição de 1988, a imputabilidade penal dos indígenas era orientada pela menor ou maior integração à cultura dominante. Acreditava-se que os índios viviam um estágio transitório e que, mais cedo ou mais tarde, eles deixariam de ser índios. Dessa forma, o Código Civil de 1916, ao tratar da capacidade civil dos índios os considerava relativamente incapazes. Isto influenciou o tratamento dado à imputabilidade penal, regulada no Estatuto do Índio, de 1973, que considerou os índios isolados como inimputáveis e que os integrados à sociedade nacional deveriam ser tratados como qualquer cidadão não indígena (SOUTO MAIOR, 2011, s/p)<sup>50</sup>.

Ao desconhecimento do ordenamento jurídico-indigenista e ao preconceito desses agentes, soma-se ainda uma notável ausência: a de dados precisos a respeito da ocorrência de condutas tipificadas como crime entre os/as Xakriabá. Mesmo sem um registro oficial, algumas dessas condutas são, no entanto, indicadas pelos agentes em suas falas. O Agente X, por exemplo, fala de *delitos normais mesmo, Maria da Penha, homicídio, essas coisas... tráfico, porte ilegal de arma de fogo, desmatamento...* O Agente Y cita *lesão corporal, tentativa de homicídio*. O Agente U, por sua vez, afirma que *furto e homicídio é o que mais vem... furto, homicídio e Maria da Penha têm muito... é furto, assalto mesmo, né, a mão armada, e Maria da Penha... tem muito Maria da Penha*. Já o Agente W aponta que *Maria da Penha, ameaça, lesão corporal,*

<sup>49</sup> De acordo com o mesmo Agente X, esse artifício seria utilizado também para a percepção de algum benefício estatal, quando ele afirma, em fala já citada neste trabalho, que os/as Xakriabá *utilizam muito essa capa indígena pra conseguir muita coisa... pra ter respaldo do governo* (Agente X, Manga, 05 de fevereiro de 2020).

<sup>50</sup> Vale lembrar, também, do Decreto 5.484, de 27 de junho de 1928 (BRASIL, 1928), que dispunha de um capítulo específico "dos crimes praticados por índios", em que se estabelecia (art. 28) que "são equiparados aos menores de que trata o art. 30 do Código Penal os índios nomades, os arranchados ou aldeados e os que tenham menos de cinco annos de estabelecimento em povoação indígena". À tal regra cabia a exceção do art. 32, pelo qual "ficam desde logo sujeitos, como qualquer cidadão, ao regimen commum de direito, os índios que passarem para os centros agricolas, de que trata o decreto n. 9.214, de 15 de dezembro de 1911".

*são crimes corriqueiros. Homicídio, muito estupro... mais homicídio e estupro*, afirma o Agente N. Por fim, o Agente V é direto: *moço, a maior parte lá é problema de família*.

Parte das condutas apontadas pelos agentes é observada nos dados obtidos por uma busca nos registros dos históricos de ocorrências do Sistema Integrado de Defesa Social (SIDS). A pesquisa foi feita durante conversa com um dos agentes do SJC, e o acesso aos resultados se deu apenas momentaneamente, durante a própria conversa. Utilizando como parâmetro de pesquisa o município de São João das Missões, em conjunto com os termos “aldeia” e “reserva”, a busca apontou aproximadamente 90 (noventa) ocorrências realizadas nas aldeias da Terra Indígena Xakriabá, no período compreendido entre 01 de janeiro de 2019 e 01 de fevereiro de 2020. Em linhas gerais, os números apontam para uma maior incidência de ocorrências envolvendo ameaça (art. 147, CP), adulteração de sinal identificador de veículo automotor (art. 311, CP), receptação (art. 180, CP), posse ilegal de arma de fogo (Art. 16 do Estatuto do Desarmamento), violência doméstica<sup>51</sup> e o trio relacionado a contendas físicas: vias de fato, lesão corporal e homicídio.

Apesar de serem dados brutos, e de não contemplarem incidentes envolvendo xakriabás fora da Terra Indígena, as informações colhidas nessa busca confirmam algumas das impressões compartilhadas pelos agentes. Primeiro, são realmente constantes as ocorrências relacionadas a crimes contra a pessoa (Título I do CP), como lesões corporais, homicídios e ameaças (arts. 121, 129 e 147 do CP, respectivamente). Nesse conjunto é possível também incluir as condutas relacionadas à Lei Maria da Penha, já que frequentemente associadas aos crimes de ameaça e lesão corporal. Segundo, os tais carros *pokémon* e *dublê* encontram-se representados pelas ocorrências relativas à receptação e adulteração de veículos. Em terceiro está o fato que a pesquisa não retornou nenhum resultado para crimes relacionados à Lei de Drogas (Lei no. 11.343/2006), como o tráfico, tipificado em seu artigo 33.

Como disse, tais informações têm origem numa breve pesquisa feita no SIDS, não tendo sido extraídas de um banco de dados sistematizado, motivo pelo qual não descrevo minhas impressões - e não elaboro conclusões - com base em quantificações detalhadas. Um reflexo da inexistência de dados consolidados sobre as condutas

<sup>51</sup> Os registros relativos à “violência doméstica” qualificam condutas criminalizadas tipificadas, via de regra, no Código Penal (como ameaça, lesão corporal ou vias de fato, por exemplo), na medida em que “configura violência doméstica e familiar contra a mulher qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial”, conforme previsão do artigo 5º, da Lei Maria da Penha (BRASIL, 2006).

criminalizadas entre os/as Xakriabá, inclusive, é percebido no desencontro das informações manifestadas pelos agentes com quem conversei.

O tráfico, por exemplo, é elencado pelo Agente X como uma das práticas delitivas mais recorrentes entre os/as Xakriabá. Visão que não é comungada pelo Agente Y (*tráfico não, lá não*) e pelo Agente V (*não, é muito difícil*). Já os Agentes Z (*não era uma coisa assim, num grau tão preocupante como outras coisas*) e N (*tem também, mas é menos que aqui*), inauguram um meio-termo em que dizem haver a ocorrência de tráfico nas aldeias, mas em quantidade menos representativa que, por exemplo, no contexto urbano da cidade de São João das Missões. O Agente U, por fim, inicialmente me afirmou que há nas aldeias *tráfico também, bastante...*, para logo em seguida afirmar que *os indígenas são poucos que são tráfico, são poucos que são tráfico... a maioria é furto, homicídio*.

De modo semelhante, conforme as falas dos Agentes X, U e W acima, as condutas relacionadas à Lei Maria da Penha (Lei 11.340/2006) também destacar-se-iam por sua recorrência. O Agente Z, com efeito, afirma que *quando eu cheguei aqui havia bastante homicídio, mas isso não era o carro-chefe não, o carro-chefe era adulteração de veículos... e ainda é ainda*. A primeira posição entre as condutas criminalizadas mais comuns entre os integrantes do povo Xakriabá, no entanto, teria se alterado. *Eu acho que no topo estaria a violência doméstica, inclusive, depois, questão dos veículos, e depois eu acho que o homicídio*, me diz o agente. O Agente R, entretanto, afirma que *na questão de violência doméstica, estou até fazendo uma reflexão aqui, são poucos casos noticiados de violência doméstica da reserva*.

De fato, dentre os presos com quem conversei no Presídio de Manga, apenas a prisão do Xakriabá B relacionava-se com violência doméstica. De um modo mais geral, todavia, a preocupação com episódios de violência deste tipo é perceptível nas falas dos/interlocutores Xakriabá. O Xakriabá E, por exemplo, retomando a questão do álcool e referindo-se ao modo como incidentes envolvendo a Lei Maria da Penha são encarados dentro da Terra Indígena, afirma que

*é difícil, mas sempre acontece... a queixa é o álcool... tanto que a gente já foi atrás, as famílias foram atrás da gente, sempre vão... não é direto, mas sempre acontece... a gente chega lá e bota pra sentar os dois, também as famílias têm que estar junto, dos dois lados, família da mulher e família do marido, tem que estar junto, que a gente não vai sozinho também não, nunca faz isso... chama lá, chama de cá... põe no meio ali, a gente vai só ouvir... (Xakriabá E, São João das Missões, 13 de fevereiro de 2020).*

*É difícil, mas sempre acontece. Não é direto, mas sempre acontece.* Entendo as falas do Xakriabá E antes como ambiguidades que como contradições: não há nelas incoerência ou uma incompatibilidade entre seus termos, mas a intrínseca abertura para mais de uma possibilidade de leitura - e de ação. Se por um lado o povo Xakriabá possui mecanismos de **prevenção** - de modo a tornar tais episódios difíceis de acontecer - por outro a sua ocorrência presta-se justamente a acionar seus mecanismos de **resolução** - *a gente chega lá e bota pra sentar os dois*. Essa postura é promovida por aqueles que ocupam a posição de lideranças. A elas cabe - não apenas nos casos relacionados à violência doméstica, mas a todo *comportamento errado* - a busca pela solução do iminente ou já concretizado *problema* entre os membros do povo. Consiste, assim, num mecanismo de controle e resposta às condutas não admitidas nas aldeias.

Quanto a essas condutas, tanto o Xakriabá E, como o Xakriabá G, me indicaram que elas se confundem com o que a própria lei estatal define como não permitido. *O que é crime cá é lá também*, me disse o Xakriabá E, referindo-se à Missões (cá) e à Terra Indígena (lá). O fato de haver, em larga medida, um entendimento compartilhado acerca do que é admitido e não admitido, não significa dizer que o povo Xakriabá compartilha com a justiça estatal o mesmo entendimento de como abordar a ocorrência de tais condutas. Pelo contrário, como se verá no tópico a seguir, há entre eles/as uma dinâmica muito particular de lidar com os *causos* acontecidos nas aldeias.

### 3.2.2. “Dá problema, liderança resolve”

Dentre os entrevistados no Presídio de Manga, o Xakriabá A, em custódia provisória por roubo, de maneira sucinta me relatou que, *quando dá B.O*, a comunidade se movimenta, *chama o cacique, o representante, a gente conversa, se entende*, sem a necessidade inicial de intervenção das forças policiais, ou de qualquer comunicação do ocorrido à Justiça. O Xakriabá D, cumprindo pena por homicídio - *porque tirei sangue de um cabra lá* - disse que quando casos como tais acontecem, antes de comunicar às autoridades de fora da Terra Indígena, *tem que conversar com os cabeças lá, com os representantes, né, o cacique*. E mesmo antes de qualquer atitude mais drástica ser tomada, *se não estiver dando certo com uma pessoa, vai lá ver, conversa, aí eles marcam uma reunião, né, aí entre a gente e eles lá, a gente vai lá, se entende e fala “então é isso mesmo”, aí acaba o trem*. Procedimento este que considera adequado, *melhor do que levar pra justiça, porque a humildade é boa demais*.

O Xakriabá F, por sua vez, condenado por homicídio e cumprindo sua pena desde dezembro de 2019, lembrando de outros casos que aconteceram na Terra Indígena, me informou que *o chefe lá, o cacique, chamava a pessoa pra um canto lá, eles conversavam e resolviam*, ponderando que *a depender da pessoa, se visse que a pessoa é errada, saía, né* [era expulsa da aldeia]; *se a pessoa estava certa, eles apoiavam a pessoa*. Já o Xakriabá B, em reclusão por violência doméstica, me disse que *quando é marido e mulher, eles [as lideranças] entram no meio lá*. O Xakriabá C nada relatou acerca de uma possível intervenção dos “cabeças” ou da própria comunidade em seu caso. Talvez porque à época da prisão residisse *num barraquinho lá na cidade*, e não na Terra Indígena, ou talvez porque ele houvesse sido preso preventivamente por um fato (a mordida na orelha de outro homem) ocorrido também fora do território Xakriabá, nas ruas de Missões.

As falas acima indicam a existência de um mecanismo rotineiramente acionado para lidar com comportamentos não admitidos entre os/as Xakriabá. Ocupando um lugar central nessa operação estão os *cabeças, representantes, lideranças e caciques* do povo, cuja área de influência varia de acordo com a posição que ocupam - e vice-versa. Segundo o Xakriabá G, a chefia se subdivide, para além das lideranças de cada aldeia, entre *o cacique, um vice cacique, e um cacique para as áreas de retomada*. Essa descentralização ocorre porque, *como o Xakriabá, geograficamente, é muito extenso, aí acaba que o Cacique-Geral ele precisa dessa representatividade dentro das aldeias* (Xakriabá G). A chefia é, assim, dispersa, territorializando-se nas aldeias que compõem o circuito interno da socialidade Xakriabá. Segundo Neuza Rodrigues da Silva Oliveira, “em cada aldeia há uma liderança e uma vice-liderança”, as quais “trabalham sempre juntas para resolver os problemas do território em geral” (2018, p. 8). No mesmo sentido, Maria Hilda Baqueiro Paraíso afirma que

Os representantes das aldeias são escolhidos pelos membros de sua comunidade e atendem ao princípio de que a unidade política maior é a aldeia Xakriabá, que se subdivide em aldeias menores, e estas nas famílias que as compõem. O poder entre estes índios se encontra subdividido, segundo este modelo: o cacique, que representa a comunidade como um todo, é responsável pela sua representação externa, pela solução de questões interétnicas e é o principal articulador de soluções internas que evitem o conflito. Ele também representa, no Conselho Geral da comunidade, os interesses particulares do quadro de aldeias, das quais é o seu líder. As demais aldeias têm, como já nos referimos, os seus representantes, com as mesmas funções do cacique quanto às questões internas da aldeia. Cada aldeia tem o seu conselho, que é composto pelos chefes das famílias daquela comunidade (PARAÍSO, 1987, pp. 39).

Roberto de Oliveira acrescenta que, entre os/as Xakriabá, “liderança é um termo abrangente e variável”, concebido e acionado para designar os “agentes políticos engajados na administração do cotidiano nas comunidades locais e representação destas em debates mais amplos relacionados às questões de interesse coletivo do povo indígena” (ROBERTO DE OLIVEIRA, 2008, p. 57). Nesse sentido, a atuação das lideranças estender-se-ia à sua comunidade e a assuntos que a ela digam respeito, ainda que nos espaços internos de deliberação, localmente desmembrada que é a administração e representação das 39 (trinta e nove) aldeias que compõem o território. Abedias Pereira de Sousa assim descreve a atuação das lideranças nas aldeias Xakriabá:

Dentro da aldeia a liderança tem a autonomia de decidir o que é de mais importante para o seu povo, ele também desenvolve o papel de estabelecer regras, buscar alternativa para resolver problemas dentro da comunidade, tudo isso é feito com diálogo, e todas as suas decisões são tomadas dentro do grupo em que estão inseridos, onde todas as pessoas têm total liberdade de opinar e dar sugestões para o bem de todos(a), da comunidade ao qual pertence, o liderança nunca toma decisões sozinho sempre conta com o apoio de todos, sempre que preciso é solicitado a presença do cacique, isto é quando se trata de assunto que no caso não está ao alcance da liderança resolver (SOUSA, 2018, p. 33).

Sobre as qualidades necessárias aos chefes (lideranças e caciques), Paraíso cita “a habilidade na negociação, a postura firme nos momentos de crise, principalmente com a sociedade nacional”, bem como “a capacidade de persuasão dos liderados” (1987, p. 40). Exemplo tanto de uma fala habilidosa, como de uma postura firme, é dado por Correa Xakriabá. Relembrando as caminhadas que fazia com o pai na época das lutas pela demarcação da terra, ela registra que “admirava a maneira com que eles [lideranças] apaziguavam conflitos através dessas falas”, sobre as quais diz que “quase sempre vinha por último e era certa como uma flecha” (2013, p. 33), notando que as lideranças mais destacadas seriam “aquelas que, com sua humildade, se misturam com o povo” (*Ibid.*, p. 39)<sup>52</sup>.

Essas características, como se nota, estendem-se em grande medida à administração dos conflitos ocorridos entre os membros do povo Xakriabá em seu

<sup>52</sup> As palavras de Célia Xakriabá ressoam nas considerações de Pierre Clastres (2003) sobre a chefia ameríndia. Em “Troca e poder: filosofia da chefia indígena”, Clastres, a partir dos estudos de Robert Lowie sobre povos indígenas da América do Norte, aciona “três propriedades essenciais do líder índio”, dentre as quais ele situa a sua qualidade de “fazedor de paz”. Tal característica, assumida pelo “líder índio” enquanto “instância moderadora do grupo”, “é assim de natureza profundamente pacífica”, sendo que “o chefe tem a tarefa da manutenção da paz e da harmonia no grupo”. E prossegue: “Ele deve também apaziguar as disputas, regular as divergências, não usando de uma força que ele não possui e que não seria reconhecida, mas se fiando apenas nas virtudes de seu prestígio, de sua equidade e de sua palavra (CLASTRES, 2003, p. 41).



território. Como a fala dos três xakriabás custodiados em Manga aponta, às lideranças cabe a mediação das demandas envolvendo os membros de sua aldeia e de toda a comunidade, no caso do Cacique-Geral. Essa mediação frequentemente coloca a liderança em posições distintas diante dos demais membros, a depender das circunstâncias do caso. Nesse sentido, *a liderança indígena tem várias funções numa só: ele é conselheiro, muitas vezes ele tem que ser juiz, outras vez tem que ser advogado, outras vez tem que ser um padre, né, um missionário...*, segundo me conta o Xakriabá G.

No exercício dessa função multifacetada, as lideranças deparam-se com diversos *causos*, segundo a expressão do Xakriabá G. Esses episódios, por ele associados à ocorrência *de um crime ou de alguma coisa parecida mais grave*, geralmente não passam sem a ciência das lideranças, e delas exige uma cuidadosa intervenção. De acordo com o Xakriabá E, *a gente fica chateado quando aparece uma coisa dessa, ninguém, por acaso, acha bonito não*. Essa discordância algo difusa com o que não se acha bonito acaba organizando um modo particular de abordá-lo. *A gente vai investigando, investigando, aí percebe, né*, complementa o Xakriabá E. E continua:

*a gente observa alguma coisa na aldeia antes de piorar, porque quando piora, o próprio cacique, o próprio liderança já manda pra cá [referindo-se à PMMG, em cuja sede conversávamos] “oh, nós não resolvemos”... quando a gente dá fé antes de piorar, chama... chama a família, chama amigo, chama... reunir... reúne lá, no lugar, e chama aquela pessoa, explica pra ele o que pode acontecer com ele, se ele não evitar o que ele está pensando, ou o que ele já está fazendo... porque quando só está pensando, que a gente observa, chama antes “oh, cuidado, por isso e isso...”, chama a família... primeiramente o que a gente faz é chamar as famílias, né, quando é pessoas jovem... já quando é adulto, é eu próprio, eu mesmo que tem que, né... então chama e já vai explicando, a gente dá chance, duas, três vezes, e vai observar se não pratica, e se continuar, aí vai graduando, tem que ir botando mais coisa pesado e o final é vir pra cá [referindo-se novamente à sede da polícia] (Xakriabá E, Manga, 13 de fevereiro de 2020).*

Percebe-se em sua fala uma progressão na abordagem do que antes na conversa ele havia se referido como *comportamento errado*: potenciais ou efetivas agressões - físicas, patrimoniais, contra o “nome” - ocorridas entre integrantes do povo Xakriabá. Se não constituem crimes em sentido legal estrito, tais comportamentos são condutas contra-normativas, no sentido de que são ações que de algum modo infringem a sacionormatividade xakriabá - e que por isso suscitam algum tipo de resposta. Mesmo antes da ocorrência de quaisquer desses comportamentos, *quando a gente dá fé antes de piorar*, as lideranças assumem uma postura preventiva na condução da situação. Primeiro, observa-se. Depois, aconselha-se (*oh, cuidado, por isso e isso*), para então,

sendo necessário, chamarem-se as famílias. O recurso à família é acionado quando a situação envolver pessoas jovens; quando adultos, as lideranças tratam diretamente com os/as envolvidos/as. Feita essa aproximação, conversas são entabuladas e chances são dadas. Contra a atualização do injusto potencial, portanto, um paciente esforço de dissuasão é empreendido pelas lideranças Xakriabá.

De modo preliminar, assim pode ser desenhada a progressão interna da intervenção comunitária nos conflitos: conversar e prevenir; aconselhar e dissuadir; dar chance e encaminhar<sup>53</sup>. Mas essa não é uma progressão linear, uniforme. Como adiante se mostrará, há intervenções que se iniciam já pelo *encaminhamento*. Outras, resolvem-se ainda e apenas no primeiro estágio, o da conversa. Há também casos em que se passa por todo o percurso, chegam à apreciação da autoridade estatal, mas voltam e são reintroduzidas no circuito resolutivo interno.

Interessante notar, já neste ponto, uma sensível diferença com relação ao modo como a justiça estatal trata o que em lei se define como crime ou contravenção. Via de regra, os atos preparatórios - *quando só está pensando* - não ensejam uma ação repressiva ou punitiva, desde que não configurem, por si sós, um delito autônomo. Entre os/as Xakriabá, esse momento anterior a um eventual malfeito dá lugar a uma intervenção inicial das lideranças, com o intuito precípua justamente de *evitar o que ele está pensando*. Mas se continuar, *tem que ir botando mais coisa pesado*. Esse “botar mais pesado”, segundo o Xakriabá E, *é quando o cabra não quer obedecer, aí a gente tem que botar mais pesado pra ameaçar ele*. Ainda assim, não resolvida a questão, *o final é vir pra cá, para a justiça daqui de fora*. Essa dinâmica é assim apresentada pelo Xakriabá G:

*as pequenas causas, né, o representante lá das aldeias vai resolvendo... as que não puderem, junta lá com ele e tenta encaminhar... só assim, então, tenta enxugar toda essa problemática aqui dentro, lavar essa roupa suja aqui mesmo, pra não sair pra fora... os casos que saem, são aqueles que não têm, né, aí foge do controle do cacique e da liderança, né, e vai pra fora, pra justiça comum lá tomar de conta* (Xakriabá G, São João das Missões, 13 de fevereiro de 2020).

A roupa que se lava lá dentro, já de acordo com o Xakriabá E, *é bebida descontrolada, briguinta de família, é entrar em coisa errada, fazer turminha pra fazer*

53 Já há em algumas comunidades indígenas no Brasil iniciativas de elaboração de regimentos internos, onde dispõem sobre normas de conduta e controle social abordando questões as mais diversas, como limitação/proibição de consumo de bebidas alcólicas, resolução de conflitos familiares/comunitários e a responsabilização por comportamentos não aceitos praticados por seus membros. Como exemplo, podem-se citar o Código de Ética Poriguara (FUNAI, 2019) e o Regimento Interno da Serra do Truarú (ASCOM/CIR, 2016).

*um roubo do que não é dele, ir lá, pegar uma coisa que não é dele, começar em festa fazendo aqueles barulhinhos. E conclui: é isso aí que são essas coisas que a gente tem que ir tomando cuidado. Acontece, todavia, que nem sempre se consegue tomar o devido cuidado, e as devidas atitudes, porque sempre acontece também assim, no susto, um crime de susto, acontece lá na roça, acontece numa festa, essas coisas assim. Se os crimes de susto dificultam ou impedem a intervenção das lideranças, o Xakriabá E aponta uma situação em que essa intervenção é inafastável: quando é coisa que tem isso [fazendo sinal imitando um revólver com a mão] aí a liderança lá, o cacique, chama atenção. O conceito de pequenas causas, como se vê, não é de todo equiparado ao que o direito oficial assim considera<sup>54</sup>.*

Por outro lado, há *causos* que recomendam o acionamento direto das autoridades estatais, seja pelos próprios envolvidos, seja pelas lideranças. Me parece que há entre os/as Xakriabá uma limitação imposta às lideranças pela comunidade, que nelas reconhece as qualidades necessárias para desempenhar o papel de mediador ou pacificador social, ao mesmo tempo em que restringe o alcance de sua “jurisdição”. Superado o teto da competência permitida à liderança - seja pela natureza do delito, seja pela insuficiência dos métodos de resolução interna - recorre-se diretamente à agência do controle estatal.

*Sim, tem coisas que já vai direto, porque também, quando você fala de um crime ou de alguma coisa parecida mas grave, alguma coisa mais grave, aí não tem como, né... ou também pode ser alguma coisa comum, mas que já foi orientado por várias vezes, e não conseguiu conter aquele parente, aí: “não, seu problema já não é mais com a gente, vamos encaminhar...”, ou até mesmo voluntariamente eles preferem, né: “não, vou tocar meu processo pra frente, porque aqui não está resolvendo”... muitos deles falam isso, né... então quando o caso não é lá essas coisas, acaba voltando pra cá de novo, pra cacique e liderança resolver, porque eles consideram que é uma coisa mais interna (Xakriabá G, São João das Missões, 13 de fevereiro de 2020).*

Como se observa nas falas até aqui transcritas, na ausência de instrumentos coercitivos disponíveis, a atuação das lideranças na resolução de conflitos resume-se ao uso da palavra (*chama aquela pessoa, explica; chama a atenção*). Levam-se situações para que as lideranças as examinem e ponderem em busca de uma solução, cabendo a ela tanto a palavra de aconselhamento dirigida aos/às envolvidos/as, como a palavra de encaminhamento às instâncias fora da circunscrição do território. Esse

<sup>54</sup> O que se entende por “pequenas causas” em matéria criminal, hoje, são as condutas consideradas de menor potencial ofensivo, cujo julgamento a Lei 9.999/1995 atribui aos Juizados Especiais Criminais. Tais condutas correspondem aos tipos penais cuja pena máxima cominada não seja superior a dois anos, cumulada ou não com multa, como a difamação e a lesão corporal (arts. 129 e 139 do CP, respectivamente).

encaminhamento, entretanto, não exclui a continuidade, ou mesmo o retorno, da busca por solução internamente.

Ao dizer que certos incidentes *acabam voltando pra cá de novo*, mesmo que já iniciado o movimento de provocar a atuação da justiça estatal, o Xakriabá G expressa que a articulação interna, conduzida pelas lideranças, é de fato efetiva para o que se propõe. Segundo ele, *tem muita coisa que contem... eles [as lideranças] acham que oitenta por cento dos casos se resolvem aqui dentro*. Opinião compartilhada também pelo Xakriabá E:

*resolve, resolve... [o pessoal] é obediente, porque já sabe que quando não obedece lá, então aí tem o final, aí vem pra cá [referindo-se à PMMG, em cuja sede a entrevista se realizava] aí depois que abre mão de lá, que cai na mão de cá, eles sabem que é mais pesado, porque já tem uma autorização de lá: “oh, nós não demos jeito mais, então...” então isso que eles obedecem, a maioria obedece isso aí, não tem outro jeito, porque senão, afeta mais... tenta segurar lá, tenta ajeitando, mas quando não tem jeito, porque senão, se deixar, aí começa afetando, né... por isso que começam essas coisas, tem pessoas que falam: “ah mas não pode, não sei o que, maltratar o indígena”, mas não são as pessoas que maltratam ele não, é ele próprio mesmo (Xakriabá E, São João das Missões, 13 de fevereiro de 2020, ênfase minha).*

A efetividade dos mecanismos internos dos/as Xakriabá não elimina, como já dito, a possibilidade de acionamento da justiça estatal, seja na dissuasão de potenciais conflitos, seja na resolução daqueles que se efetivam, seja também na responsabilização e posterior acompanhamento da resposta dada ao/à agressor/a. Nesse último caso, inclusive, o Xakriabá G chama a atenção para uma possível colaboração entre o povo Xakriabá e o SJC nas etapas de cumprimento da pena estatal imposta e do que a lei penal chama de “ressocialização”:

*se tinha um reconhecimento diferenciado da ida dessa pessoa pra lá [Presídio], também na volta tinha que ter... não é só cumpriu a pena, soltei aqui e aí some e fica aí, não, eu acho que tinha que ter um acompanhamento, né... cacique e liderança seriam uns, aqui mesmo, que tinham que fazer o acompanhamento, mas também que a justiça desse esse diferencial, né: “nós estamos com um indígena aqui”... o contato que ela está tendo, quem é aqui dentro que ela está tendo, pra com esse indígena... ou não interessa saber? eu acho que lá [Presídio] também eles tinham que ter também, vamos dizer assim, um tratamento diferenciado nesse sentido: “não estou lidando com uma pessoa comum, mas é um indígena que está aqui, da onde é ele?”... tem um acompanhamento nesse sentido? tem o conhecimento da justiça lá, seja o juiz ou promotor, com a liderança da onde pertence esse indígena? tem uma conversa, tem um diálogo? falta isso, né... (Xakriabá G, São João das Missões, 13 de fevereiro de 2020).*

Uma alternativa semelhante é apresentada pelo Xakriabá E:

(...) eu acho que indígena tem que ter uma pena: fez, fez; tem que pagar, tem; é lei, tem que pagar... mas não tem uma maneira dele pagar? vai lá, faz um documento, um ofício, bota ele pra assinar: “oh, você volta, você vai ter que manter naquela escola lá tanto tempo, trabalhar voluntário pra pagar a sua pena”... desobedeceu, dá mais outra chance... não quer não, aí sim, é o modo de tratar que eu estou falando, né... primeiro, no caso desses, porque o nosso lá é conselho, é família... no caso da justiça, que que eles tem... aborda o indígena lá, passa no escritório [referindo-se à aldeia sede da Terra Indígena, Brejo do Mata-Fome], pra saber que ele é índio, porque se pegar ele, abordar ele e passar lá pra Januária, Janaúba e chegar em Manga, ele não passou na reserva primeiro... passa lá e já faz um ofício dele, já deixa lá, pra gente acompanhar... cacique, primeiro o cacique, chefe de posto e os lideranças acompanham... toda a aldeia sabe que está levando um índio pra lá... vai lá, vamos fazer um estudo com ele: “o que que você fez? isso e isso... por quê, por que não?”, tem que sentar ele lá, igual nós fazemos isso lá: “por que você fez isso? porque você quis? foi forçado? a mente faltou?”, não sei o que... faz um trabalho com ele... beleza, vai pro juiz, julga ele lá: “você volta pra lá, tal dia você vem aqui, ou em trinta dias, ou quinze dias, só responder... você volta lá e vai fazer um trabalho”... é uma pena que ele vai cumprir, dentro da aldeia, não é? e vai respondendo lá, toda data, certinho, ele tem que cumprir uma ordem, ele vai lá... **o pensamento nosso, na aldeia, que nós temos, é isso... eu acho que a gente tem absolutamente uma coisa que fica bem melhor que esse jeito aí... então o cabra vai ficar indo lá, só cumprindo uma ordem, aí tem um dia que vem aqui assinar: “como é que tá lá?”, “beleza!”, e vai passando aquele tempo... é um ano, é dois... venceu? volta a liberdade, pronto, agora você vai... e a partir daquele dia, a própria justiça: “oh, você sai dessa, você não é pra isso, aquilo outro”** (Xakriabá E, São João das Missões, 13 de fevereiro de 2020, ênfase minha).

Essa interlocução com a justiça estatal se dá não apenas partindo dos/as Xakriabá, mas é também estabelecida no sentido inverso, mediante o diálogo ativo dos agentes do sistema de justiça criminal, especialmente junto às lideranças. Alguns dos agentes me relataram que sempre que é necessário intimar algum/a xakriabá, ou cumprir qualquer outra diligência investigativa dentro da Terra Indígena, entram em contato antes com o Cacique-Geral ou diretamente com a liderança da aldeia em que será cumprido o expediente, caso eles a conheçam. Quando indagado se haveria algum procedimento específico para as diligências envolvendo pessoas do povo Xakriabá, dentro ou fora das aldeias, me disse o Agente Z que

*é um pouco diferente, eu acho... não existe um tratamento [diferente], mas eu vou dizer assim, um procedimento um pouco diferenciado, porque geralmente quando a gente se dirige à aldeia, primeiro a gente conversa com as lideranças, explica que a gente está lá, explica o motivo, até pra uma questão de nos resguardar mesmo de alguma coisa que possa acontecer lá dentro... geralmente é assim, a não ser que seja alguma coisa de emergência, e quando não há esse pré-contrato, quando chega lá a gente primeiro passa na casa do cacique, pra poder conversar com ele, geralmente a gente faz isso* (Agente Z, Manga, 05 de fevereiro de 2020).

A comunicação prévia com as lideranças do povo, mesmo em casos de emergência, é também mencionada pelo Agente Y, que me relatou que *principalmente*

*nessas questões de intimação e tudo mais, a gente costuma conversar com a liderança do lugar onde a gente vai, e complementou dizendo que muitas vezes até eles trazem o intimado pra nós com o cacique. A gente entra em contato pelo telefone, explica o agente, pois facilita muito o trabalho, porque é muito distante. Sobre como é o relacionamento com as lideranças, sentencia: muito bom, eles ajudam muito a gente... as lideranças são tranquilas.*

Não me parece, a partir dos relatos dos agentes do SJC e das lideranças do povo Xakriabá, que costuma haver obstruções ao cumprimento de ordens legais, judiciais ou policiais, dentro dos limites da Terra Indígena. Há, sim, relatos de que pessoas, Xakriabá ou não, entram no território para de algum modo se esconderem, com a intenção de não serem localizadas pelas autoridades estatais (como relatado pelo Agente Y). E há, por outro lado, como na matéria divulgada pelo CIMI reportada anteriormente, relatos de que são as próprias autoridades estatais, às vezes, que dificultam as ações dos/as Xakriabá.

No entanto, é possível dizer que a tônica da relação entre o povo Xakriabá e o SJC, de um modo geral, é a cooperação. Entendo essa cooperação a partir de dois eixos. Primeiro, nos moldes relatados pelos Agentes Z e Y acima, quando se estabelece um diálogo entre lideranças e agentes, facilitando assim o atendimento de ocorrências e o cumprimento de diligências na Terra Indígena. Segundo, nos moldes narrados pelas lideranças quanto ao mecanismo desenvolvido pelos/as Xakriabá de tentar *enxugar toda essa problemática aqui dentro, lavar essa roupa suja aqui mesmo* (como nas palavras do Xakriabá G). Dessa forma, o mecanismo de resolução interno Xakriabá realiza o controle social dentro das aldeias, ao tempo em que evita a incursão de uma dispendiosa atuação estatal.

Esse mecanismo interno de resolução de conflitos é, inclusive, conhecido pelas autoridades estatais. O Agente R, por exemplo, indica que o povo Xakriabá possui *um sistema de autocomposição, de resolução. Eu sempre ouço deles nos processos que são comunicados, que eles conversam, tentam resolver entre eles várias questões, sendo que a comunicação que é feita para as autoridades, é de crimes mais graves normalmente.* O Agente P, não apenas reconhece a possibilidade de eles/as realizarem o controle social dentro de seu território, como afirma que *a justiça tem que atuar como última forma de punição ou de intromissão, se determinada sociedade consegue se regular, ter paz social, que seja assim.*

O Agente W, no entanto, entende esse mecanismo da seguinte forma: *o indígena, ele primeiro passa para a liderança da comunidade, antes dele reportar um crime, ele passa pra liderança e a liderança, ela filtra pra se vai passar ou não pra polícia*. E aqui surge um tema central em sua fala: a *cifra negra* dos crimes ocorridos dentro da Terra Indígena Xakriabá. Essa *cifra negra* ou “cifra oculta” recebeu três definições muito parecidas dos agentes do SJC. *Cifra negra é o que não chega oficialmente pra gente, são delitos que não chegam a ser comunicados às autoridades públicas*, de acordo com o Agente R. *A cifra negra são ocorrências que infelizmente vão ficar para a estatística, porque não chega ao conhecimento do Estado*, segundo o Agente W. Por fim, de modo ainda mais direto pelo Agente P: *a gente só sabe os que são relatados, os que não são relatados, ficam por lá mesmo*.

Aqui vale um parêntese, em que retomo aquelas noventa ocorrências apontadas pela pesquisa no SIDS, mencionada no tópico anterior. A formalização dessas ocorrências no REDS não significa, necessariamente, que a elas tenha sido dada qualquer consequência jurídica para além do mero registro do fato. A sua incorporação ao sistema não implica que tenham ensejado instauração de inquéritos policiais, tampouco que tenham dado causa ao oferecimento de denúncia, ou que delas tenha resultado a prisão dos/as envolvidos/as. De modo seguro, elas confirmam apenas a intervenção pontual de autoridades policiais nas aldeias no período pesquisado. Isso porque, como observa Roberto Kant de Lima, há um controle sigilosamente exercido pelas agências do SJC, em especial a policial, a qual

se encarrega de filtrar os conflitos a serem administrados pela Justiça, separando-os daqueles que não devem passar da esfera policial, ou por causa de sua gravidade ou por causa da pessoa dos envolvidos ou, ainda, devido à aplicação de outros critérios, oficiosos, internos, à corporação, opacos à sociedade em geral (KANT DE LIMA, 2013, p. 557).

Há, pois, ocorrências que também irão *ficar para as estatísticas*, não por uma mal compreendida omissão das lideranças Xakriabá, mas por critérios - não tão claros - impostos pelo próprio sistema de justiça criminal. Quanto ao primeiro caso, não há um consenso acerca de quais crimes, supostamente omitidos, *ficam por lá mesmo*. Quando perguntei ao Agente W quais crimes não estariam chegando ao conhecimento do SJC, ele pronto me respondeu *estupro, estupro de vulnerável* – crimes, de se notar, não mencionados pelo Agente R. Ambos os agentes concordam, todavia, que lesões corporais não são, via de regra, comunicadas. E concordam também que não recebem muitos casos de violência doméstica, os quais *às vezes acabam ficando abafados entre*

*eles* (Agente W). Independente da natureza da conduta criminalizada, a razão de haver uma tal *cifra negra* é disputada pelos agentes W e R.

Na visão do Agente W, *às vezes tem uma certa omissão, eu percebo uma certa omissão de fatos que não chegam*. Mesmo diante dessa omissão, prossegue o agente, *quando a gente tem conhecimento de um fato muito relevante, de uma situação extraordinária, nós temos a iniciativa de estar procurando, passar a saber o que está acontecendo*. É perceptível um certo incômodo no agente com a situação, refletido no número de vezes que ele repete o advérbio “infelizmente” para se referir à ocorrência da tal cifra:

*porém, **infelizmente**, muitas ocorrências, muitos fatos, muitos crimes que acontecem na reserva indígena, **infelizmente** não chegam pra gente (...) **infelizmente**, essas ocorrências que não chegam pra gente, acabam sendo abafadas e resolvidas entre eles, agora, de qual forma é resolvida, se é na conversa, não sei te falar (...) muitas ocorrências acabam entrando na cifra negra, **infelizmente**... cifra negra é basicamente conhecido no meio de estudo do mapeamento de ocorrência, são ocorrências que **infelizmente** vão ficar para a estatística* (Agente W, São João das Missões, 10 de fevereiro de 2020, ênfase minha).

Como se vê, ao invés de enxergar os dispositivos internos do povo Xakriabá como uma tentativa autônoma - e legalmente reconhecida - de resolução de conflitos, o agente interpreta a atuação das lideranças como um impedimento à intervenção da justiça. Tanto que isso *é alvo de muitas reuniões lá que eu realizo na reserva, eu sempre peço para as pessoas ligarem, quando ocorrer o crime, ligar diretamente pro 190 ou ir diretamente no destacamento da polícia militar em São João das Missões* (Agente W). De um certo modo sutil e, pode-se dizer, bem-intencionado, o que o agente propõe, na realidade, é a supressão das instâncias internas da organização sociocultural Xakriabá, em troca da prevalência da intervenção repressivo-punitiva do sistema de justiça criminal. O fim último da *paz social*, na visão do agente, cederia lugar ao corporativismo burocrático da administração penal estatal. Pois, em sua lapidar opinião, *o fator cultural não pode sobrepor à norma*. Acontece que o “fator cultural”, nesse caso, é a própria norma.

Se o Agente W entende a cifra oculta como um dado infeliz, decorrente de uma deliberada omissão dos/as Xakriabá em não reportar os incidentes ocorridos nas aldeias, o Agente R adota uma postura um pouco mais compreensível quanto à questão. Segundo ele - e desde já eximindo o SJC de eventual desídia - *não é uma cifra negra por ineficiência do aparato estatal, é por uma opção deles*. A sua conclusão, e o



aparente respeito pela *opção* dos/as Xakriabá, é fruto de sua experiência nos processos penais envolvendo réus xakriabás. Nesse sentido, continua o agente

*Isso a gente observa em vários processos quando, por exemplo, resulta numa lesão corporal, a vítima já diz “ah já era vítima de ameaças, teve outro episódio de agressão, mas eu não comuniquei, resolvia, conversava com a liderança” e eles se resolviam entre eles (Agente R, Manga, 11 de fevereiro de 2020).*

O fato de os/as Xakriabá *se resolverem entre eles* não significa, por certo, que sejam coniventes com condutas delitivas praticadas dentro do seu território. Mesmo porque, como dito anteriormente, as condutas *erradas* encontram um considerável espelhamento na lei estatal e nas normas internas do povo. Aqueles a quem ouvi foram unânimes em reconhecer que *causos* devem ser apurados e resolvidos, seja internamente a partir da mediação das lideranças, seja externamente com a intervenção do sistema de justiça. Um deles, o Xakriabá E, me afirmou que

*existe isso: tem que pagar pelo que deve, ninguém pode dar esse apoio, porque se for dar esse apoio ai, a coisa é triste... porque se tem a justiça, e toda vida teve, então vamos procurar o máximo pra não errar, porque a justiça é assim, ela só corre atrás de uma coisa que errou, mas primeiro ela vai fazer uma investigação... foi obrigado? foi porque quis? é o caso nosso lá: nós tentamos primeiro, faz o possível, mas quando não tem jeito [sinaliza apontando que vem pra cá, sede da PMMG, onde a entrevista se realizava] (Xakriabá E, São João das Missões, 13 de fevereiro de 2020).*

O possível que os/as Xakriabá fazem para manter a ordem em suas terras é interpretado por alguns dos agentes entrevistados como injusta subversão à norma e à autoridade - o que denominam *cifra negra* ou “cifra oculta”. Essa suposta omissão, como abordado acima, é na realidade o exercício de um direito legalmente previsto no artigo 57 do Estatuto do Índio e no artigo 9º da Convenção 169 da OIT, e constitucionalmente reconhecido pelo artigo 231 da Constituição Federal. A julgar pelo ordenamento jurídico em vigência no estado brasileiro, os mecanismos internos de resolução de conflitos do povo Xakriabá deveriam não apenas ser respeitados, mas incentivados em sua função de controle e pacificação social nas aldeias. A justiça penal deveria ser, como manifestado pelo Agente P, *a última forma de punição ou de intromissão*. É de fato assim que os/as Xakriabá a compreendem, na medida em que não se furtam a buscar essa intromissão quando julgam pertinente.

Um outro tipo de omissão, dessa vez objetivamente irregular, será tratada no tópico a seguir. Nesse caso, a subversão à norma e o seu consequente impacto na

ausência de registros estatísticos - e na violação de direitos de membros do povo Xakriabá - ficam por conta do próprio sistema de justiça criminal.

### 3.2.3. *Um tipo muito particular de “cifra oculta”*

Abordados até aqui alguns dos aspectos relacionados às intervenções estatal e comunitária nas dinâmicas delitivas, ou contra-normativas, envolvendo membros do povo Xakriabá, a seguir me deterei em analisar como tais dinâmicas têm sido catalogadas, em seu aspecto subjetivo, pelo sistema de justiça criminal. Como visto anteriormente, algumas dessas dinâmicas são administradas pelas lideranças e restam, em grande parte, adstritas ao circuito resolutivo interno do povo Xakriabá - a *cifra negra* mencionada pelos agentes do SJC. No entanto, condutas há que chegam ao conhecimento das autoridades estatais, seja por iniciativa de comunicação própria dos/as envolvidos/as, seja por diligência ativa dos agentes, especialmente das forças policiais.

O registro dessas condutas segue, via de regra, um roteiro relativamente simples: toma-se conhecimento da ocorrência e se a reduz a termo no documento “Registro de Eventos de Defesa Social”, referido de modo corrente como REDS. Nele são inseridas informações fáticas, que englobam quesitos como data, local, instrumentos utilizados e a “provável descrição” da ocorrência, onde se registra o tipo penal supostamente praticado. Nele também se registra o histórico da ocorrência, geralmente construído a partir da narrativa fornecida pelo/a solicitante. Há, também, informações subjetivas, pelas quais se identifica quem é a autoridade que responde/relata a ocorrência, e quem são as pessoas nela envolvidas, nas posições de autor/a, vítima ou testemunha. Este é um ponto crucial quando o/a envolvido/a é indígena, especialmente na posição de “autor/a”.

Os campos parametrizados para qualificação dos/as envolvidos/as, de preenchimento obrigatório, incluem dados como nome, nacionalidade, idade, sexo e identidade de gênero, documentos de identificação (RG, CPF), além de alguns dados um tanto quanto inusitados, como “estrbismo”, “calvície”, “amputação” e “deformidade”. Não há, todavia, um campo específico para o quesito raça/etnia, não havendo um único campo disponível para se fazer constar a declaração do/a envolvido/a quanto à sua identificação étnica. Há, todavia, o campo “cútis”, referente à cor da pele. Assim, a única possibilidade de inserção de uma eventual autodeclaração como indígena

é no campo “histórico”, o qual, longe do ideal, “é de digitação livre, não parametrizado”. É o que informa a Secretaria de Estado de Justiça e Segurança Pública de Minas Gerais (SEJUSP-MG), em resposta à solicitação feita por meio dos mecanismos de acesso à informação disponibilizados pelo estado:

*Os registros das ocorrências policiais - que, em Minas Gerais, é o sistema REDS - podem ser lavrados pela Polícia Civil, Polícia Militar, Corpo de Bombeiros Militar, Departamento de Edificações e Estradas de Rodagem, Sistema Prisional e Sistema Socioeducativo. Neste sistema, não existe um campo específico de etnia para fazer a qualificação do envolvido como indígena. Dentro deste contexto, no sistema REDS há apenas o campo cútis com as opções: “ALBINA”, “AMARELA”, “BRANCA”, “NAO INFORMADO”, “NEGRA” e “PARDA”. É facultado ao responsável pelo registro da ocorrência inserir a etnia no campo histórico da ocorrência, que é de digitação livre, não parametrizado (Lei de Acesso à Informação, Secretaria de Estado de Justiça e Segurança Pública (SEJUSP-MG), Protocolo n. 1510000151201999, respondido em 21 de outubro de 2019, ênfase minha).*

A solução dada pelo sistema de justiça criminal regional, na prática, para a ausência do campo parametrizado “indígena” no registro do “evento de defesa social” envolvendo pessoas do povo Xakriabá, me foi indicada pelo Agente W:

***Pesquisador:** Quando você vai responder a essas ocorrências [envolvendo xakriabás], como que qualifica o envolvido que é indígena?*

***Agente W:** Boa pergunta! A gente geralmente cita no histórico da ocorrência, pertencente a aldeia tal, que o indivíduo é indígena, aí essa informação complementar a gente traz no histórico da ocorrência...*

***Pesquisador:** Para preencher o REDS, como é, vai passando ponto por ponto e perguntando pro envolvido [nome, idade, sexo, cútis, etc.]?*

***Agente W:** Sim, isso é chamado de qualificação. Tem a qualificação do indivíduo, né, no todo... posteriormente lá, o REDS, o histórico da ocorrência, que é a parte escrita, é a penúltima parte, né, para encerrar o registro, aí no histórico a gente procura trazer todas as informações, o que não tem no campo específico, a gente traz no histórico das informações.*

***Pesquisador:** E na parte de “cútis”, coloca o que?*

***Agente W:** Boa pergunta! Basicamente não tem, não tem outra informação, a gente... essa informação aí fica lá como “outros”, “não informado”.*

***Pesquisador:** Tem casos que vocês colocam como pardo, como negro?*

***Agente W:** Não... é indígena é indígena, né? Aí colocamos “não informado” e especificamos lá no histórico das ocorrências (Agente W, São João das Missões, 10 de fevereiro de 2020).*

Quanto à possibilidade de inclusão da autoidentificação como indígena no campo “histórico”, essa é uma informação que não chega a se tornar um dado propriamente. Uma vez que é apenas “facultado ao responsável pelo registro da ocorrência inserir a etnia no campo histórico da ocorrência, que é de digitação livre, não parametrizado”, a informação, ainda que inserida, se perde como palavras soltas na narrativa dos fatos. Ainda mais ao se considerar que, ao contrário do que informado pelo Agente W, é sim comum a qualificação de envolvidos/as xakriabás como pardos,

sem que se insira qualquer informação acerca de ser indígena ou não no campo “histórico”. Com efeito, dentre os cinco xakriabás entrevistados no Presídio de Manga, quatro deles foram qualificados como de cútis “parda” no REDS referente à ocorrência que os levou à prisão, e um como de cútis “ignorada”. Em nenhum dos cinco registros há no histórico qualquer referência ao fato de serem indígenas.

Um efeito prático dessa omissão é a impossibilidade de inclusão, sistematização, extração e análise da informação acerca da qualificação como indígena dos/as envolvidos/as xakriabás. Um exemplo prático dessa impossibilidade me foi fornecido pela Subsecretaria de Inteligência e Atuação Integrada da SEJUSP-MG. Ao indagar, por meio Protocolo n. 0125000007202185, qual era o quantitativo de envolvidos/as que se declararam indígenas nas ocorrências policiais registradas no período 2015 a 2020, a Subsecretaria respondeu informando que “sua demanda não foi atendida por **inexistência de informação**” (ênfase minha).

Há, para além da mecânica indiferença com que o SJC lida com os membros do povo Xakriabá, uma nítida inépcia dos instrumentos de produção de informação criminal atualmente em uso no estado de Minas Gerais, em especial o REDS. Primeiro, porque a inexistência do campo “indígena” no instrumento de registro da ocorrência e qualificação do/a envolvido/a simplesmente impossibilita, objetivamente, a autodeclaração como indígena ou Xakriabá<sup>55</sup>. Segundo, porque a inclusão de tal informação no histórico é, no mais das vezes, inútil, seja porque, como mostram os exemplos acima, ela simplesmente não é inserida, seja porque, mesmo se inserida, ela não é parametrizada e não serve como filtro para extração e sistematização dos dados. Terceiro, porque cor de pele é um indicador absolutamente ineficaz de indigeneidade para o povo Xakriabá (como de resto é para os demais povos indígenas no Brasil).

Quando o informei sobre a inexistência do campo indígena e a existência apenas do campo “cútis” no REDS, o Xakriabá G me disse, enfático, mas algo surpreso, que *só a cor da pele não justifica se é índio ou não, devia identificar “indígena”, porque facilitaria muita coisa*, ressaltando que, do modo como está estruturado, *ele [o REDS] simplesmente não reconhece... eu acho que é uma forma de discriminação mesmo, da própria justiça, é um descaso do estado brasileiro*. Uma das razões para se considerar o quesito “cútis” como inapto instrumento de produção de informações criminais entre

55 Aqui vale destacar que há exemplos em outros estados brasileiros, onde mesmo com a existência do campo indígena nos registros oficiais, a inscrição da autodeclaração não se efetiva, como indicado nos Relatórios da ABA-PGR (2008, 2009).

os/as Xakriabá, *é porque tem indígena bem louro, olho azul, mas tem cabra lá bem mais escurinho de que eu, cabelo encaracolado... e é índio, nascido e criado lá*, como me disse o Xakriabá E.

Um outro critério, em certa medida adequado, mas insuficiente, que tem se mostrado igualmente ineficaz para se registrar a identificação como indígena nos processos penais da comarca de Manga, é a ligação com o território, a vinculação com a Terra Indígena, ainda que considerada unicamente em sua dimensão de “local de moradia”. De acordo com o Agente Q, *como geralmente a gente sabe que as aldeias ficam no município de São João das Missões*, sempre que lhe é apresentado algum réu ou alguma ré que seja de Missões, ele pergunta *se a pessoa é de origem indígena e a pessoa se qualifica como tal*. Para o Agente P, que afirma nunca ter atuado em casos envolvendo réus/rés xakriabás, ante a impossibilidade de se diferenciar os/as Xakriabá dos/as moradores/as não-indígenas da região, *com o local ficaria mais fácil, se está residindo na tribo*, indicando que o local de residência em alguma tribo seria de utilidade na hora de se identificar os/as indígenas no processo. O reconhecimento de estar diante de um/a réu/ré indígena chega ao Agente R quando *eles dizem: “eu sou residente da comarca Xakriabá”*, quando ele fala isso, *presumidamente entende-se que é indígena... e pelo local onde ele reside*. O Agente Z, por fim, é ainda mais direto: *a gente aqui considera que se está morando na aldeia, então é indígena*.

A dinâmica mencionada pelos agentes concretiza-se na prática cotidiana e são confirmadas pelas falas dos xakriabás presos em Manga. Quando indaguei ao Xakriabá A se os agentes o haviam perguntado se era indígena, ele confirmou que não foi perguntado (*não, nada, não...*), mas que a indicação da residência na Terra Indígena foi suficiente para tal informação ser conhecida: *na hora que me pegaram, guardaram os papéis, na hora veio a ficha minha: “é de lá”*, referindo-se à a Terra Indígena. Já o Xakriabá C informou que não houve a necessidade de perguntarem se era indígena, *porque o povo lá* [referindo-se aos agentes do SJC em Missões] *já sabe desde quando eu fui pequeno, eu fui criado lá, o povo já sabia que eu era de lá - “lá”* referindo-se ao território Xakriabá. Também o Xakriabá D indica que a identificação como indígena deu-se pela identificação como morador da Terra Indígena: *eles procuraram ver onde que eu morava, eu falei “eu moro lá na reserva indígena Xakriabá, lá na sede da FUNAI”*.

O critério do “local de residência” é adequado na medida em que, conjugado com a autodeclaração, diz respeito a um aspecto importante da identificação étnica do

povo Xakriabá, que é a sua ligação com o território. Mas é um critério insuficiente, porque morar nas aldeias Xakriabá não é índice único de inscrição junto ao povo, e porque tal critério automaticamente exclui os/as xakriabás que não moram dentro da Terra Indígena. Como é o caso do Xakriabá C, nascido na Terra, mas criado em Missões, o qual reconhece a dificuldade que é ser reconhecido como Xakriabá não morando *na reserva*. Em sua audiência de custódia, ele me conta que *falei assim: eu fui nascido lá, mas só que eu fui criado aqui, aí não tem... se eu fui criado aqui, o trem [o reconhecimento como Xakriabá] fica mais difícil* (Xakriabá C, Manga, 06 de fevereiro de 2020).

Em todo caso, a informação a respeito da residência em alguma das aldeias da Terra Indígena Xakriabá não tem surtido qualquer efeito para o devido registro da identificação étnica dos/as xakriabás, ao menos com relação àqueles cinco que foram entrevistados nesta pesquisa. Também nos processos judiciais, nenhum deles é identificado expressamente como indígena. Não só não são identificados como indígenas, como a eles não são aplicados quaisquer dos direitos a que fazem jus, previstos do Estatuto do Índio, Convenção 169 da OIT e na Resolução 287 do CNJ (diplomas jurídicos já abordados anteriormente).

Neste ponto, algumas questões devem ser observadas, na medida em que a não aplicação dos direitos indígenas aos xakriabás, desde o registro da ocorrência até o cumprimento da pena, deve-se à conjunção de ao menos cinco fatores. O primeiro deles, como disse, é a inexistência de inscrição formal, no registro da ocorrência, da autodeclaração como indígena. Não há um campo parametrizado para se fazer constar tal declaração no REDS, o campo aberto do histórico é sistematicamente ignorado e eles (os xakriabás) acabam por ser qualificados, em sua maioria, como “pardos”. A informação de serem indígenas, portanto, simplesmente não é produzida nesse primeiro contato com o sistema de justiça criminal.

Posteriormente, na apuração dos fatos em inquérito, na instrução processual e na admissão prisional, a possibilidade de produção dessa informação é renovada, pois é reaberta nova oportunidade de qualificação de investigados/as, acusados/as e presos/as. Ainda assim, a se julgar pelos cinco processos analisados para esta pesquisa, a autodeclaração dos acusados Xakriabá não está sendo colhida. Todos eles afirmaram que em nenhum momento, desde a prisão, foi-lhes perguntado se eram indígenas. Este é o segundo aspecto a se considerar na não aplicação dos direitos indígenas.

O terceiro aspecto é que esses direitos, pelo que me disseram os agentes, não estão sendo *pleiteados em Juízo*, é dizer, os dispositivos legais que guardam tais direitos não têm sido acionados durante a instrução e o julgamento dos processos. *Não, não me lembro, nem a defesa do índio, nem o Ministério Público, trazer esses dispositivos*, relatou-me o Agente Q. Afirmação em todo semelhante ao que me disse o Agente P, segundo o qual tais dispositivos não foram *nem levantados pela defesa, nem levantados pela acusação, e nem abordados pelo juiz do caso concreto*. O Agente R, por sua vez, afirma que *os juízes não fundamentam, não fazem menção a esses dispositivos legais não, eu particularmente nunca vi*. E sacramenta: *posso falar com sinceridade também, meio que está em desuso isso aí, a gente não faz essa análise, desde que nós chegamos aqui, acho que ninguém nunca fez isso, ninguém nunca se atinou pra isso* (ênfase minha).

O quarto aspecto está intimamente relacionado ao terceiro: os agentes do SJC regional não conhecem esses direitos. Refiro-me especificamente às disposições constantes do Estatuto do Índio (arts. 56 e 57), Convenção 169 da OIT (arts. 9º e 10º) e a Resolução 287 do CNJ. Ao final das entrevistas perguntei a todos eles se conheciam tais dispositivos, e todos, de modo uníssono, afirmaram desconhecê-los. Alguns conheciam *por alto* o Estatuto do Índio, mas não os seus artigos que tocam de maneira específica temas penais. Os quatro fatores já apresentados, como se vê, concorrem de modo eficaz para que os/as Xakriabá não sejam identificados como os indígenas que declaram ser, e que não sejam aplicados os direitos que o ordenamento jurídico lhes garante ter.

Essas conclusões tornam-se (um pouco mais) hesitantes quando se leva em consideração que os xakriabás, a despeito de não serem identificados, registrados e tratados como sujeitos indígenas de direitos indígenas, são conhecidos pelos agentes do SJC como indígenas. Esse é o pressuposto fundamental de todo o trabalho que realizei junto aos xakriabás custodiados no Presídio de Manga. Quando, ainda no primeiro contato telefônico, indaguei se haveria indígenas na unidade, a resposta, mesmo que imprecisa, foi afirmativa: havia indígenas ali, apenas não se sabia ao certo quantos eram. Sobre esse ponto em particular cabem alguns apontamentos.

O processo de admissão e triagem dos presos em Manga segue um protocolo padrão compartilhado pelas demais unidades da administração prisional em Minas Gerais. De modo sucinto, o Agente M assim descreve o percurso desde a *entrega* do preso pela autoridade policial até a sua alocação em uma das sete celas do Presídio:

*ele vai receber... fazer o procedimento de revista, pra ver se o preso não está machucado, passar pra ele a conduta do presídio, como é que funciona, normas do presídio... a gente vai fazer uma classificação pra ver aonde que vai ficar, tipo qual cela que ele vai, se tem algum problema aqui... normalmente não tem, porque eles [os Xakriabá] lá em Missões não tem muito vínculo com Manga ou Jaíba, então geralmente eles não tem problema com ninguém, não tem relação com grupo a ou b aqui dentro, então não tem esse problema aqui... aí vai tirar foto, vai passar o kit pra ele, uniforme, toalha, o kit todo e tal, e encaminha lá pra cela (Agente M, Manga, 06 de fevereiro de 2020).*

Em que momento desse procedimento a declaração acerca da identificação étnica dos recém-ingressos é colhida? Ou melhor: ela é colhida? Os relatos destoam. Os Agentes M, N e V afirmam que é perguntado como a pessoa se declara, mas *geralmente* [apenas para o] *o pessoal de Missões*, [porque] *quando vem de Missões que tem a possibilidade de ser* (Agente M). *Inclusive, no próprio sistema SIGPRI tem lá a declaração, né, pardo, indígena, branco, entendeu? negro... preenche e vou perguntando, né, pergunto pra ele* [para o detento em processo de admissão] (Agente N). No entanto, quando indaguei ao Agente U se os agentes perguntam se aquele que está sendo admitido no Presídio é indígena, ele me afirmou que *não, não, normalmente não*.

Junto com ele, todos os cinco Xakriabá com quem conversei me disseram que em momento algum lhes havia sido perguntado se eram indígenas. Dentre eles, o Xakriabá F é enfático: *nunca perguntou nada disso não* [se era indígena], *primeira vez que está perguntando sobre isso é hoje*. Mas como, então, os agentes sabiam quem era Xakriabá, e os me indicaram para as entrevistas? *Porque eles nos conhecem, os agentes aqui conhecem... aí eles perguntaram, pediram o nome nosso que morava lá dentro da reserva, aí pegaram* (Xakriabá F). Os dois pontos centrais de sua fala - a ausência da pergunta e o motivo da ausência - repercutem na continuação da fala do Agente U:

*é uma coisa que a gente nem precisa perguntar, o pessoal aqui conhece* [quem é indígena] *porque aqui tem alguns servidores que são indígenas também, só que eles não estão aqui hoje... aí como o pessoal conhece, né, tem alguns servidores que conhecem a aldeia, conhecem os índios... porque na região aqui quase todo mundo conhece, né, então já chega aqui eles falam assim "esse aí é lá da aldeia, conheço esse cara e tal", aí fala se ele é de boa pra pagar cadeia ou se ele é alterado, então a gente já fica sabendo* (Agente U, Manga, 06 de fevereiro de 2020, ênfase minha).

Nesse mesmo sentido, o Agente V afirma que *às vezes a gente já sabe, por aquele motivo lá*. O motivo a que ele se refere são, na realidade, dois: o fato de ele já conhecer o povo Xakriabá (*como conheço muito deles*) e a checagem com o local de



residência (*ali você vê, coloca o endereço deles, na maioria das vezes até fala, né, “área indígena”, ou “área rural de São João das Missões”, “aldeia indígena”*). Essa lógica - sabe-se de antemão por “já conhecer” e confirma-se com a informação de residência - é também apresentada pelo Agente N, quando ele vai me contando como se dá, na prática, o preenchimento do sistema de gestão prisional:

*Entrevistador: Funciona [o preenchimento do sistema] é com você perguntando, se é índio ou não?*

*Agente N: É.*

*Entrevistador: E você pergunta pra quem?*

*Agente N: Pro próprio cara.*

*Entrevistador: Pra todo mundo que chega?*

*Agente N: É, todos, mas a maioria a gente já sabe... como é pequeno, a comarca é pequena, às vezes a gente já sabe também... geralmente quando vem da região de Missões, geralmente a gente procura saber, se ele é indígena ou não.*

O fato de alguns agentes saberem que determinados ingressos são indígenas - a partir da aparentemente inequívoca conjunção de “ser de Missões” e “morar na reserva” - acaba tornando-se uma etapa coloquial no protocolo de admissão dessas pessoas no Presídio de Manga. Uma incorporação a título precário, que não é devidamente inscrita nos formulários de gestão, mas rotinizada sem maiores consequências como um recorte informal da população prisional da unidade. Isso faz com que o sistema de justiça criminal seja capaz de me indicar seis Xakriabá para as entrevistas (cinco dos quais efetivamente concordaram em conversar comigo), ao mesmo tempo em que os mantém em seus cadastros ou como “não preenchido” / “não informado” (quatro deles) ou como “afrodescendente” (um deles).

E aqui chego ao quinto fator relacionado à não aplicação dos direitos indígenas aos/às Xakriabá. É que, mesmo sendo conhecidos como xakriabás, eles não são reconhecidos como indígenas pelos agentes do SJC. Ao menos não como aqueles indígenas que fazem jus aos direitos e garantias previstos no ordenamento jurídico nacional: a indígenas *culturalizados* (na expressão do Agente R), não se observam os direitos de indígenas *legítimos* (na expressão do Agente Z). Esse entendimento é manifestado expressa ou implicitamente, com algumas variações discursivas, por quase todos os agentes do SJC entrevistados, em suas agências policial, judicial e prisional. O Agente R, por exemplo, diz o seguinte:

*acho que é muito nessa perspectiva, como são em tese crimes, entre aspás, comuns, entre duas pessoas, dentro daquela regra que te falei, da questão da competência e tudo mais, a ideia é: se ele está assim [“culturalizado, mais adequado à nossa cultura”, segundo a expressão que usara anteriormente na*

entrevista] *não se aplica o estatuto do indígena, e também pelo fato de, em razão do caso, das circunstâncias do caso não atrair a questão indígena... mas ninguém aplica isso aí não (...) nem advogado, nunca vi pedido nessa linha aí não [e a que se deve essa não aplicação?] tanto o indígena não se comportar, vamos dizer assim, aparentemente como indígena, como em razão do crime em si, que seriam crimes não relacionados ao modo de ser e de viver deles lá* (Agente R, Manga, 11 de fevereiro de 2020, ênfase minha).

Em sentido semelhante, o Agente Q retoma em sua fala dois temas já abordados neste trabalho: o fato de aspectos culturais indígenas não se sobreporem à norma legal (presente na fala do Agente W) e a discussão acerca da inimputabilidade de indígenas. Na confluência de ambos, ele acaba por associar direitos indígenas a uma suposta prerrogativa de absolvição que possuiriam indígenas não-integrados/as:

*eu entendo também que os direitos indígenas tem que ser respeitados, mas não são absolutos, tem que olhar o caso concreto, se o indígena se mostra completamente alheio à realidade, a cultura ali deles, é uma tribo que não tem contato com a sociedade, que existe essa cultura, que passa do pajé pros índios etc. etc. etc.... eu entendo que pode realmente ocorrer uma absolvição pelo índio não saber a ilicitude do que ele está... ao mesmo tempo, se o índio está mais inserido na sociedade, já tem uma maior noção, eu acho que ele poderia vir a ser condenado, por isso é importante o apoio dos órgãos de proteção aos indígenas, pra poder a gente saber ali até que ponto o indígena tinha noção do que ele fez ou não* (Agente Q, Manga, 11 de fevereiro de 2020).

As palavras do Agente Q ressoam nas do Agente L. Em ambos os casos, há um movimento similar de associação exclusiva entre “direitos indígenas” e “inimputabilidade”, como se não houvesse quaisquer outros direitos ou garantias dos quais pessoas e povos indígenas fariam jus na seara penal. Esse movimento tem consequências retóricas e jurídicas bastante problemáticas. Se o reconhecimento de dispositivos jurídico-penais ligados subjetivamente a pessoas indígenas depende da aferição de sua inimputabilidade - condição própria daqueles *completamente alheios à realidade* - àqueles que não são incluídos nesta categoria não caberia a aplicação de nenhum desses dispositivos. Nesse sentido, o Agente L afirma que

*O Código Penal não trata desse assunto especificamente, do indígena, ela fala genericamente que se a pessoa entendeu o caráter ilícito do fato, de determinar de acordo com esse entendimento, né... agora, quando o índio ele está ainda lá no seu, digamos, ele ainda não absorveu a nossa cultura, ele não saiu das suas tradições, aí eu acho que ele não entende, aí você pode entrar nessa regra aí, entendeu? mas se o índio que está completamente já, tranquilo, inserido dentro de uma sociedade branca, podemos dizer assim, e ele entende... **porque você vê um índio, eles tem uma atuação, pra quem está vendo, pelo menos externamente, muito normal, como todo cidadão brasileiro... então nesse ponto eu não enxergo aí, dentro dos índios, uma inimputabilidade não, eles podem ser responsabilizados criminalmente sim, quando eles estão inseridos dentro da cultura branca, da cultura do homem não-índio*** (Agente L, Manga, 07 de fevereiro de 2020, ênfase minha).

Esse entendimento, que toma os/as Xakriabá como integrados/as e, por consequência, lhes retira o estatuto de sujeitos de direitos indígenas, além de imprimir um movimento inconstitucional à operação penal, tem ao menos duas implicações, uma operacional e uma estatística. A implicação operacional manifesta-se pela incorporação do binômio não-reconhecimento/exclusão nas rotinas executadas pelas agências e agentes do SJC; a implicação estatística é a reverberação desse binômio nos dados oficiais a respeito da presença de xakriabás nas engrenagens do sistema de justiça criminal. Um exemplo da primeira é encontrado na seguinte fala do Agente S:

*(...) na justiça, na questão da segurança pública, eu vejo um pecado aí... quando você chega na delegacia, você não tem aquela preocupação de saber se o cara é índio ou não, não tem, de verdade, não tem... e é importante, porque nós vivemos de registros, de números, e a partir do momento que você identificou que é um índio, eu tenho que saber de que forma eu vou lidar com ele, como advogado, como profissional da segurança pública... e não é só reprimir, só bater, só algemar e falar “não, esse cara aqui é animal, bota esse animal aqui dentro”... eu acho que, de verdade, essa é uma deficiência que maltrata (Agente S, Manga, 07 de fevereiro de 2020, ênfase minha).*

Para se verificar a segunda implicação, basta uma consulta aos bancos de dados referentes à população prisional brasileira. O recorte estadual constante da NOTA TÉCNICA Nº 77/2020/DIAMGE/CGCAP/DIRPP/DEPEN/MJ (DEPEN, 2020a) indica um total de 0 (zero) indígenas presos em Minas Gerais, a partir dos dados coletados em dezembro de 2019. Os Relatórios analíticos do Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (Infopen) de dezembro de 2019 e junho de 2020 indicam, também, um total de 0 (zero) indígenas presos em Minas Gerais (DEPEN, 2020b). Do mesmo modo, a Superintendência do Observatório de Segurança Pública, vinculada à SEJUSP-MG, respondendo ao chamado aberto em 10 de fevereiro de 2020 - portanto, cinco dias após ter entrevistado cinco xakriabás custodiados no Presídio de Manga - informa que “no momento não há nenhum indígena acautelado no estado” (Chamado cadastrado sob o Protocolo n. 01451000047202080). Por fim, o Sistema Prisional em Números, mantido pelo Conselho Nacional do Ministério Público (CNMP), apontava a existência de 1 (um) indígena encarcerado em Manga, de acordo com os últimos dados disponíveis referentes ao terceiro trimestre de 2019<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> Disponível no sistema interativo disponibilizado em: <https://tinyurl.com/xv25cm5b>. Acesso em 15/05/2021.

Sobre esse ponto, Maggie Walter (descendente do povo de Trawlwoolway da Tasmânia) e Chris Andersen (do povo Michif do Canadá) fazem apontamentos fundamentais:

(...) as metodologias quantitativas que orientam a coleta, análise e interpretação dos dados sobre os povos indígenas refletem e constituem, de formas amplamente invisíveis para seus produtores e usuários, a estrutura cultural dominante do Estado-nação dentro do qual elas (isto é, as estatísticas) operam (...) argumentamos que, ao invés de representar números neutros, os dados quantitativos desempenham um poderoso papel na constituição da realidade através de suas metodologias subjacentes em virtude do terreno social, cultural e racial em que são concebidos, coletados, analisados e interpretados (WALTER; ANDERSEN, 2013, p. 09, tradução minha).

No particular caso deste estudo, a ausência nos registros estatísticos é talvez uma consequência, se não óbvia, ao menos esperada, de todo o trajeto percorrido a partir dos cinco fatores que apontei acima, no incessante movimento de obstrução do povo Xakriabá em direção aos seus direitos no campo jurídico-penal. O quinto fator é de especial relevância nesse ponto: todos os fatores considerados, os xakriabás são tidos por integrados, e a índios integrados cabem apenas os direitos do *cidadão comum* e nada mais. E isso é dito de maneira direta pelos agentes do SJC.

*Se ele [um indígena hipotético] está integrado, ele tem todos direitos que são concedidos a um cidadão não-índio, afirma o Agente L, mas acho que o não-integrado, ele tem que estar com os direitos, é uma questão até lógica, acho que tem que ter sim um tratamento diferenciado, e conclui: mas o integrado, acho que não. Boa pergunta [indígena integrado é indígena ainda?!] Na práxis, que é o que nós estamos vivendo aqui, não, na práxis, o estado em relação a ele, pelo menos na questão criminal, crimes normais, não (Agente R). Te confesso que não [é relevante a informação de que se trata de indígena], porque se ele está totalmente integrado, se ele está sabendo o que está acontecendo, e simplesmente fala que é indígena, não vejo porque ter um tratamento diferenciado (Agente P).*

Os xakriabás com quem conversei manifestaram uma compreensão clara sobre o que essa lógica representa e o que em virtude dela está acontecendo - e também o porquê de estar acontecendo. Essa compreensão subverte a ordem da lógica construída pelos agentes do SJC. Quando lhe contei sobre a ausência dos xakriabás presos em Manga das estatísticas oficiais, o Xakriabá H foi direto ao ponto: não há indígenas sem direitos indígenas. Em suas palavras,

*rapaz, talvez pode ser por causa do direito que o indígena tem, talvez pode ser por isso, por maltratar, por vingança, alguma coisa... mas a base minha é essa, pode estar fazendo isso por causa de direito que o indígena tem... fala que não é índio, fala que não tem nenhum indígena, né... é mais ou menos isso, eu acho que é o direito que a gente tem, que onde tiver, você preso, você leva o direito, "sou indígena, tal lugar"... mas eles fazem isso talvez seja por causa do direito, né (Xakriabá H, São João das Missões, 14 de fevereiro de 2020).*

Direito ao ponto também foram as palavras do Xakriabá E, ao apontar uma característica indisfarçável na atuação do SJC regional, em especial na esfera prisional, em relação ao povo Xakriabá:

*(...) eu pensei que estava declarado [nas estatísticas], eu pensei que esse povo que a gente sabe que tem lá [no Presídio], eu pensei que estava registrado... **deve haver algum preconceito, que não quer atender, eu acho... uai, por que tem um indígena lá, e não quer que ele seja... porque, no caso, não é possível deles não saberem... sabe sim, sabe... se abordaram o indígena lá dentro da reserva, eles sabem que trouxe ele de lá... é um preconceito que tem, que não quer pôr eles como seja... isso aí que me matuta, porque eu achava que eles estavam lá separadamente... eu, na minha cabeça eu tenho isso, eu acredito isso, que eu acho que não pode, e eles querem jogar junto com os outros lá, porque o indígena ele é diferenciado, o atendimento dele deve ser... e aí se eles jogarem o indígena lá, eles podem ter um limite de ser atendido, eles não querem atender eles no limite que eles mereces** (Xakriabá E, São João das Missões, 13 de fevereiro de 2020, ênfase minha).*

De fato, o SJC *não quer pôr eles como seja*. Não se reconhecem os/as Xakriabá, não se registram os/as Xakriabá, por preconceito e porque os/as Xakriabá têm determinados direitos que o sistema de justiça criminal não está disposto a observar. Conclusão, se não óbvia, ao menos esperada, levando-se em conta que se trata mesmo do sistema de justiça criminal, aquele que é o espaço por excelência, dentro do espaço estatal brasileiro, da “restrição e violação de direitos”, da “reprodução da desigualdade e de desconstrução das subjetividades”, que é, enfim, a “dimensão de exclusão social” (ANDRADE, 2003, p. 22). O porquê, portanto, foi apresentado pelo Xakriabá H: *está fazendo isso por causa de direito que o indígena tem*. O “o que está acontecendo”, por sua vez, é enunciado pelo Xakriabá G:

*é um absurdo, porque se está acontecendo isso, então já é aquilo que a gente temia, de não dar a mínima atenção diferenciada de um povo que existe nessa região, nessa comarca... de repente lá está precisando desse diálogo mesmo, pra reconhecer... nós somos tratados no município de São João das Missões ou de Itacarambi... tem um povo lá, desses municípios, que a gente precisa pensar mais, e dos registros aqui, quem são eles? é comum? **então essa é a verdadeira integração, que eles estão se integrando lá e a gente nem sabe... lá no fórum já é integrado, se integra à sociedade do jeito que eles querem, né, porque não tá tendo diferença, né... aos poucos, eles vão querendo fazer isso, é uma estratégia de integração** (Xakriabá G, São João das Missões, 13 de fevereiro de 2020).*

Com essas falas, é possível identificar os termos em que se dá a subversão a que me referi acima: se para os agentes do SJC o fato (passado) de os/as Xakriabá **já estarem integrados** implica ou justifica a não aplicação dos direitos indígenas, para os/as Xakriabá a não aplicação dos direitos indígenas é justamente o movimento (presente) pelo qual eles **estão sendo integrados** pelo sistema de justiça criminal. Entre uma explicação e outra, fico com a dos/as Xakriabá.

Primeiro, porque não há isso a que os agentes dizem como “índios integrados”: existe o povo Xakriabá, que se reconhece como um povo indígena e como tal deve ser reconhecido. Se pouco vale o argumento antropológico para o sistema de justiça, que valha o jurídico: assim é por disposição constitucional. Segundo, porque a tentativa de integração através da desconsideração autoritária da indigeneidade Xakriabá é objetivamente constatada nas três esferas do SJC: na inexistência do campo “indígena” e classificação dos/as Xakriabá como “pardo” nos instrumentos de registro de ocorrências policiais; na não aplicação dos normativos específicos (Estatuto, Convenção e Resolução) nas instruções judiciais dos processos penais em que os/as Xakriabá figuram como réus; na não inclusão da autodeclaração como indígena nos sistemas de gestão e bancos de dados prisionais.

Eis que a política criminal, desenhada para a produção de criminosos/as<sup>57</sup>, e a política indigenista, desenhada para a integração dos/as indígenas<sup>58</sup>, encontram-se com o objetivo comum de operar a transfiguração jurídica de seus públicos-alvo: de indígena a brasileiro, de brasileiro a criminoso. A comunhão dos desejos inconfessos, mas amplamente manifestos nas práticas dessas políticas, apontam “para o massacre e para a manutenção de um sistema de castas etnicamente considerado” (CORDAZZO, 2019, 64). *Essa é a verdadeira integração*, dizia o Xakriabá G. E ela orienta, no específico âmbito da interação entre o sistema de justiça criminal e o povo Xakriabá no norte de Minas, o persistente esforço e as sempre renovadas tentativas de se massacrar a diversidade para manter a assimétrica ordenação étnico-racial da sociedade regional.

57 O sistema de justiça criminal “produz” criminosos na medida em que é a partir dele que se concretiza o comando criminalizante previsto em abstrato no ordenamento jurídico-penal.

58 Nesse sentido, Santos (1997); também Teófilo da Silva, com Bonfil Batalla, argumenta que as políticas indigenistas na América Latina “têm como objetivo final a integração dos índios” (TEÓFILO DA SILVA, 2012, p. 19).

#### 4. CONCLUSÃO

*Esta história é real  
abaixo deixo assinado  
porém só peço desculpas  
Se tiver versos errados  
pois são meus primeiros versos  
que aqui estão mencionados*

- João Batista de Abreu, em Professores Xakriabá (1997)

O que se viu até aqui pode ser resumido da seguinte forma: um aumento progressivo da proporção do direito existente nos atos da vida. Criminalizar nada mais é que transfigurar progressivamente o social em jurídico: uma pinga, uma dose, duas, uma fala mais alta, uma faca, uma facada, uma morte tentada, uma viatura policial, um auto de prisão em flagrante, uma audiência de custódia, uma prisão preventiva, um inquérito policial, um indiciamento formal, uma denúncia ministerial, uma instrução processual, uma sentença condenatória, uma guia de recolhimento provisória, uma apelação ao tribunal, um acórdão, uma guia de recolhimento definitiva, uma certidão de antecedentes criminais.

Não só atos, mas pessoas são também submetidas ao confuso raio ordenador do direito e suas operações institucionais. Entes em sua incondicional expressão individual, polos relacionais de uma infinita teia de socialidades potenciais e efetivas, tornam-se - progressivamente - epítetos classificatórios no léxico penal: parente, vizinho, anfitrião, ébrio, agressor, envolvido, autuado, flagranteado, preso preventivo, indiciado, denunciado, condenado, recorrente, apenado, detento, egresso do sistema prisional, sem bons antecedentes. Ficha suja.

Às vezes a progressão do direito requer um rearranjo, com o qual busca melhor acomodar em seu campo significante aqueles/as cuja parte no mundo jurídico porventura tenha se alterado - ou que, justamente, se queira alterar. A marca do direito é um tanto precária, de fato: um crime pode deixar de existir em abstrato (com um toque legislativo) e de ter existido em concreto (com um retoque judicial), assim como um ente social pode ser admitido, demitido e readmitido como entes jurídicos distintos. É precisamente o que se observa na história do povo Xakriabá, de um modo geral, e em sua interação com o sistema de justiça criminal, em particular: a transfiguração jurídica do seu estatuto ontológico. O mesmo ser Xakriabá - que não é sempre o mesmo Xakriabá, mas é sempre Xakriabá - tem assumido pelas mãos do direito diferentes

*status*, de índios bravos a ser combatidos, a pardos apenados a não ser registrados. Suspeito que esse seja mesmo um dos modos de se combater os/as Xakriabá atualmente.

No caso deste estudo, o ajuste do direito busca expelir os xakriabás submetidos à gestão penal de um canto particular de significação jurídica, e reacomodá-los/as no campo geral da indistinção étnica administrativa. De um ponto a outro, opera-se a desconstituição arbitrária, autoritária e inconstitucional de um ente social autodeclarado indígena e a sua reconstituição em um ente jurídico heterodeclarado não-indígena - afrodescendente, pardo ou nada (na cínica classificação “ignorado”). Esse rearranjo no espaço jurídico, todavia, não altera a composição no espaço social do povo Xakriabá: aqueles com quem conversei no Presídio, que haviam deixado de ser indígenas nos registros, não deixaram de ser xakriabás. Como visto, no entanto, o estatuto ontológico de Xakriabá não tem sido admitido no estatuto jurídico de indígena.

Do mesmo modo como “não há crime sem lei anterior que o defina” (art. 5º, XXXIX, da CF), não há sujeito de direitos sem lei anterior que o institua (CANTISANO, 2010). No Brasil, há ao menos quatro dispositivos que criam para o ordenamento jurídico pátrio o sujeito de direitos “índio”: os artigos 3º e 4º do Estatuto do Índio; o artigo 1º da Convenção 169 da OIT, promulgada pelo Decreto no. 5.051/2004; e o artigo 231 da Constituição Federal de 1988. A Constituição de 1988 não estabelece critérios fixos de inclusão/exclusão individual ou coletiva da categoria jurídica “índios” e “comunidades indígenas”. Reconhece, todavia, “aos índios”, sua “organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”. A Convenção 169, por sua vez, estabelece a consciência da identidade indígena ou tribal como critério fundamental para determinar os “povos interessados” sobre os quais dispõe. O Estatuto do Índio é, entre esses, o mais específico: no artigo 3º estabelece a definição de “índio ou silvícola, e no artigo 4º cria as subcategorias “isolados” (inciso I), “em vias de integração” (inciso II) e “integrados” (III).

Enquanto categoria jurídica, a expressão “índios” pressupõe a existência de ao menos um dispositivo legal que, se não a define, indique as características reconhecidas pelo direito como própria a ela. Enquanto categoria social, todavia, a expressão “índios” pressupõe a existência de um coletivo étnico discreto, autoconstituído e autorregulado, que entende que haja uma correspondência (pelas mais diversas razões, das mais diversas maneiras) entre seu estatuto ontológico próprio e o estatuto jurídico estatal. Como me disse o Xakriabá E, *é Xakriabá quem vive como Xakriabá*. Como me disse o



Xakriabá G, *o que vale é você respeitar o seu povo, a sua cultura, conhecer das suas tradições... é índio, né?* E como diz Manuela Carneiro da Cunha,

(...) grupos étnicos só podem ser caracterizados pela própria distinção que eles percebem entre eles próprios e os outros grupos com os quais interagem. Existem enquanto se consideram distintos, não importando se esta distinção se manifesta ou não em traços culturais. E quanto ao critério individual de pertinência a tais grupos, ele depende tão somente de uma auto-identificação e do reconhecimento pelo grupo de que determinado indivíduo lhe pertence. Assim, o grupo pode aceitar ou recusar mestiços, pode adotar ou ostracizar pessoas, ou seja, ele dispõe de suas próprias regras de inclusão e exclusão. Comunidades indígenas são, pois, aquelas que, tendo uma continuidade histórica com sociedades pré-colombianas, se consideram distintas da sociedade nacional. E índio é quem pertence a uma dessas comunidades indígenas e é por ela reconhecido. Parece simples. Só que conserva às sociedades indígenas o direito soberano de decidir quem lhes pertence (CARNEIRO DA CUNHA, 1981, p. 03).

Não é, portanto, o direito quem cria o povo Xakriabá. O direito, se muito, cria a ficção jurídica, o “sujeito de direitos”, o “índio”. E por certo é ele quem organiza as relações que esse sujeito de direitos irá estabelecer com os demais sujeitos constituídos (pelo direito) dentro de uma comunidade política organizada (pelo direito). O grande salto epistemológico - portanto, político - do artigo 231 da Constituição de 1988 nesse sentido, foi o de ter entregado o conteúdo da figura jurídica “índios” aos povos nativos, para que eles - e cada um deles simultaneamente - o preenchessem segundo seus próprios critérios de inclusão/exclusão. Os/as Xakriabá precedem os índios que são, apenas sendo (índios) por sê-lo (Xakriabá), por assim entenderem adequado, ou mesmo estratégico. Essa atitude “desapegada” da Constituinte, de conferir aos povos indígenas o poder de eles dizerem ao direito o que é ser indígena, e não o contrário, veio, como se sabe, às custas de intensa mobilização dos movimentos indígena e indigenista (DIAS; CAPIBERIBE, 2019). Das minhas observações em campo, todavia, pude perceber um paradoxo aparentemente insuperável: o SJC admite a existência do povo Xakriabá, mas não admite a existência de um povo indígena.

Há no ambiente etnográfico deste estudo, não por coincidência, mas por persistente esforço histórico-político, uma convergência de significados entre as categorias social e jurídica<sup>59</sup> “índios”. De fato, aqueles/as interlocutores/as em Manga, Missões e Januária que me disseram que os índios de Missões não são “índios

<sup>59</sup> Categorias são índices analíticos que organizam abstratamente divisões artificiais estabelecidas a partir de características encontradas concretamente no campo observado. Nesse sentido, categorias sociais são agregados formados por sujeitos que comungam de indicadores de controle escolhidos aleatoriamente (idade, profissão, etnia), enquanto categorias jurídicas constituem-se a partir de indicadores necessariamente referenciados por alguma operação do direito (idoso, segundo o Estatuto do Idoso; empregado, segundo a Consolidação das Leis do Trabalho; índio ou silvícola, segundo o Estatuto do Índio).

legítimos”, não o faziam porque, conhecendo o ordenamento jurídico e o aplicando-o ao “caso concreto”, entendiam que os/as Xakriabá não se subsumiam ao conteúdo normativo da Convenção 169 ou do Estatuto do Índio - nem mesmo os agentes do SJC conheciam tais dispositivos! A categoria “índios”, nessa parte do mundo, tem um conteúdo particular que se articula a partir de negações um tanto quanto aleatórias: não dirige carro, não come frango frito, não fala português e não comete crime, por exemplo. A categoria “índios”, nessa parte do ordenamento (Estatuto do Índio), por outro lado, tem um conteúdo normativo-prescritivo bem delimitado em seu artigo 3º, inciso II: “Índio ou Silvícola - É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional” (BRASIL, 1973).

É possível localizar aqui um ponto de inegável convergência semântica da categoria “índio” em suas expressões social e jurídica: só pode ser considerado “índio” aquele pertencente a algum grupo étnico “cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional”. É dizer: gente de “pouca distintividade cultural” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998), que vive *tudo normal, igual o povo da região aqui mesmo* (Agente O), não pode ser índio.

O Estatuto do Índio originou-se, em 1973, de um consenso legislativo possivelmente não-unânime, mas por certo de algum modo representativo de uma concepção compartilhada que se tinha à época de quem eram aqueles “índios” habitantes do texto legal. A categorização por negação dos norte-mineiros atuais, preconceituosamente construída ao longo dos últimos trezentos anos, parte de um contraponto necessário do tipo nós/eles - *eles bebem cachaça igual nós mesmos; a vergonha ali de falar, de fazer, não é igual nós* - e culmina, pela não identificação imediata de características que os distingam da sociedade regional, com a não inclusão dos/as Xakriabá na concepção jurídica de “índios”.

Como a categoria “índios” é, antes de tudo, uma categoria social - cujo conteúdo normativo-prescritivo é suposto e posto em circulação em ambientes mais (escolas, veículos de comunicação) ou menos (mesas dos bares, varandas das casas) hierarquizados - a sua atualização na gramática própria das categorias jurídicas, nos ambientes de direito institucionalizado, geralmente ocorre sem maiores protocolos. Nesse sentido, a definição jurídica e a caracterização social de quem são “índios”, compartilhadas pelos agentes do SJC e pelos/as interlocutores/as regionais, atuam

como viés de confirmação recíprocos, cada uma atuando como um reforço de justificação da outra.

De fato, não há, nos processos judiciais e procedimentos administrativos criminais analisados neste estudo, um momento solene - como na proverbial imagem de um juiz batendo resoluto o seu martelo justiceiro - em que a desindianização xakriabá se efetiva. Pelo contrário, a exclusão do povo Xakriabá da categoria jurídica “índios” materializa-se na institucionalidade subterrânea (ZAFFARONI, 1988) própria das agências penais brasileiras, é dizer: na prática inconfessa do agente policial que qualifica o autodeclarado indígena como pardo no registro de ocorrência; no lapso de memória do agente judicial que se esquece do réu indígena, e com ele, dos seus direitos; na teimosia indiferente do agente prisional que, mesmo conhecendo o preso xakriabá, seu pai e a aldeia onde mora, não o registra nos arquivos da gestão prisional como sendo de etnia indígena.

O que o sistema de justiça criminal faz, como à primeira vista pode parecer, não é propriamente legitimar ou sancionar - pelo poder investido pelo estado nacional - a exclusão dos/as Xakriabá da categoria “índios” ou “comunidades indígenas”. O que o sistema faz é conjurar os termos da convergência entre os conteúdos social e jurídico da expressão “índios”, e incorporá-los aos seus automatismos, às suas rotinas, ao seu *modus operandi*, de maneira mecânica e indiferente - como um deslize ou uma irrelevância. O sistema não se presta simplesmente a validar, carimbar, oficializar os trezentos anos de preconceito que hermeticamente só existiria fora dele. Ao contrário, ele toma como seu e internaliza esse preconceito, assumindo-o e expressando-o por maneirismos vernaculares muito particulares: *cútis: parda* (como no APFD do Xakriabá C); *nesse ponto eu não enxergo uma inimputabilidade* (Agente L); *a especificidade cultural causa a vulnerabilidade social* (Agente Q); *em razão das circunstâncias do caso não atrair a questão indígena* (Agente R); *não há uma preocupação processual nesse sentido* (Agente S). Se o direito “já é o social”, como propõe Latour (2019, p. 321), ele também já é o preconceito.

Aqui, três questões devem ser esclarecidas, relativas a diferentes momentos em que questões sobre hierarquia se intrometem na análise. A primeira dessas questões é que a lógica descrita acima vale para todo o sistema de justiça criminal, e não apenas para a sua agência judicial, por mais que a posição do/a julgador/a seja frequentemente identificada como o local por excelência de aplicação do direito, hierarquicamente superior aos demais. Afinal, apenas ao/à juiz/as caberia “dizer o direito”. Discordo

desse já batido jargão. Isso porque ao longo de todos os níveis da intervenção criminalizante-punitiva estatal estão dispostos mecanismos de tomada de decisão que imprimem efeitos jurídicos (e subjetivos) concretos sobre os sujeitos-objetos da intervenção (VALOIS, 2017, pp. 365-367; KANT DE LIMA, 2013, pp. 557-558). São agentes policiais os que decidem desde o início a categoria do envolvido segundo a sua “cúti”, que determinam quais diligências e quais pessoas serão ouvidas e que assim constroem a narrativa fática e jurídica que subsidiará a denúncia formal. São, por outro lado, os agentes prisionais que registram (ou não) a autoidentificação étnica do recém-admitido nos bancos de dados, que o designam uma cela e um número e que atestam o comportamento carcerário que repercutirá em sua progressão do regime, por exemplo. A operação é sistêmica, de fato<sup>60</sup>.

A segunda questão é ainda anterior, situando-se na elaboração dos dispositivos que controlam a inscrição legal da categoria jurídica. A representação política institucional constrói-se sobre assimetrias de poder estruturantes da hierarquia social brasileira (AUGUSTO MACHADO, 2016; GOMES, 2019), contribuindo para um processo legislativo que frequentemente produz, reproduz e reforça seus discursos hegemônicos. Os consensos legislativos que se cristalizam em dispositivos legais - conquanto não sem resistência<sup>61</sup> - carregam consigo esses discursos e inscrevem no ordenamento a marca da dominação sociopolítica (e econômica) em sua construção. Assim o é quanto à programação criminalizante primária instituída pelos códigos criminais/penais (nos anos de 1830, 1890, 1940 e na reforma de 1984), e também pela programação indigenista instituída pelos alvarás, cartas régias, decretos e estatutos já vigentes no Brasil. Cada um à sua maneira cristaliza na ordenação legal da sociedade

<sup>60</sup> Agradeço aos comentários feitos pelo colega Matheus Miranda, juiz da comarca de Águas Formosas (à qual está jurisdicionado estadualmente o povo Maxakali), que me chamou a atenção para o fato de que o cacete do policial é, de fato, bem mais pesado que a caneta do juiz, ao contrário do que inicialmente havia formulado neste ponto (sobre a caneta do juiz ser mais pesada que a do policial).

<sup>61</sup> “Como algumas sementes que permanecem adormecidas no chão da floresta por anos aguardando uma brecha de sol para colonizar rapidamente um fragmento florestal”, argumenta José Antonio Kelly (em CARNEIRO DA CUNHA, 2017, p. 416, tradução minha), “estes poderosos setores encontraram seu momento de dismantlar todos os obstáculos que a Constituição de 1988 colocou no caminho de sua visão ultrapassada (...)”. “Por isso”, argumentam Capiberibe e Bonilla (2015, p. 306), “o protagonismo indígena vem optando por uma estratégia de “des-invisibilização”, valendo-se da dinâmica das ocupações e da apropriação das novas tecnologias”. Assim, neste cabo-de-força de vetores políticos desiguais, conclui Kelly, “o cenário está preparado para um confronto entre aqueles que veem na Constituição de 1988 a consagração dos direitos humanos e indígenas como uma ruptura retificadora com um passado que nunca deve ser revisitado, e aqueles que o veem como um desvio de um caminho que o país não deveria ter deixado” (CARNEIRO DA CUNHA, op. cit.).

administrada as “modas” ideológicas e normativas próprias de suas correntes dominantes<sup>62</sup>.

Aqui, então, chega-se à terceira questão, a da hierarquia das normas. Sem pretender me aprofundar nas hipóteses de ocorrência e mecanismos de resolução dos conflitos entre normas jurídicas (esforço didaticamente empreendido por DIMOULIS, 2011, pp. 204-2018), limito-me aqui a registrar que as normas, regras e princípios encontrados no ordenamento jurídico - aqui reunidos sobre a rubrica “dispositivos” - organizam-se de tal modo que umas têm precedência sobre as outras. No direito brasileiro, Constituição (norma constitucional) precede a Convenção (norma supralegal e infraconstitucional) que precede o Estatuto (norma legal). Essa precedência, em outras palavras, significa que cada dispositivo tem um poder de atração sobre os atos e fatos da vida que se liga ao dos demais.

Quando uma pessoa se declara indígena, “para todos os fins de direito” ela passa a articular em torno de si todos os dispositivos jurídicos implicados no ato de assim se autoidentificar - sejam aqueles que dispõem sobre o acesso à educação especial, à demarcação territorial ou à intervenção de intérprete no processo penal. O primeiro dispositivo atraído pela autodeclaração, nesse sentido, é precisamente aquele que inscreve na lei máxima a enunciação “índio” como categoria jurídica, e que se constitui num *a priori* formal que irá se materializar com a correspondência concreta entre a declaração subjetiva (individual ou coletiva) e a categoria jurídica. O direito, nesse sentido, ao mesmo tempo institui e organiza o social, seus sujeitos e suas relações. O mesmo direito que estabelece a relação de reconhecimento, estabelece também a de subordinação; o mesmo direito que cria o sujeito “índio”, cria também os sujeitos “delegado de polícia” e “juiz de direito”, e a eles designa forças desiguais no campo de forças social.

Acontece que a articulação entre o sujeito de direitos e seus direitos correspondentes não se efetiva no âmbito abstrato da norma; de modo diverso, ela dá-se num campo concreto, efetivamente capaz de modular a atração entre o sujeito e seus direitos<sup>63</sup>. No específico âmbito da justiça criminal regional, essa modulação dá-se não

62 Para as programações criminalizantes, ver: ZAFFARONI et al, 2003, pp. 411-488; para as programações indigenistas, ver: PERRONE-MOISÉS, 1992, pp. 115-132; CUNHA, 1992, pp. 133-154; SOUZA LIMA, 1992, pp. 155-172.

63 Por razões que fogem ao escopo deste trabalho, é possível dizer que o povo Xakriabá consegue, com razoável sucesso, atrair os direitos e acessar os serviços dos quais é titular enquanto povo indígena nas áreas da saúde (ERRICO, 2011) e da educação (MENDES PEREIRA, 2013), por exemplo. Atração e acesso inexistentes quando se trata de reconhecimento e tratamento adequado no âmbito penal. Uma possível explicação encontra-se na lógica apresentada por Santos (1997a), pela qual o reconhecimento

só pela desigualdade de forças próprias a cada sujeito - com a prevalência dos “distribuidores autorizados de identidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 142) -, mas também pela intervenção, como termo da relação, daquilo que o Agente X chamou de *índio amazonense*.

Do modo como entendi, esse “índio amazonense” - ou o *peçoal do norte do Brasil* (Agente W), ou o *índio da Amazônia* (Agente N) - é a representação de um tipo indígena ideal, que não existe enquanto entidade jurídica válida, justamente porque não existe enquanto entidade social realmente existente, mas que mesmo assim opera efeitos jurídicos concretos na vida dos/as Xakriabá submetidos aos processos de criminalização e encarceramento levados à cabo pelo SJC regional. Ela, essa representação, atua como uma espécie de norma-padrão, controlando o conteúdo da categoria “índios” e empurrando para cada vez mais fora dela aqueles/as que se distanciam de suas características típicas. Características essas que foram fornecidas pelos próprios agentes: *cabelo liso, traço oriental* (Agente N), *um rosto mais quadrado, pele mais parda* (Agente L), *gosta de andar com adornos* (Agente Z), *vem pra rua pintado* (Agente M), *cocar, pintura, essa coisa toda* (Agente R).

As características atípicas, por outro lado, foram não só identificadas, como atribuídas aos xakriabás submetidos ao sistema de justiça criminal, usualmente classificados como “não-apurados”: *tem a aparência de negro* (Agente Z), *vestes que usam, aparelho celular, falam português correto* (Agente Q), *aquele mais despojado, mais urbanizado, envolvido com a política pública, com o capitalismo* (Agente S), *não tem nenhuma dificuldade de compreensão das nossas regras* (Agente P)<sup>64</sup>.

coletivo do território como “terra indígena” não garantiu aos/às Xakriabá o seu reconhecimento individual como “indígenas”. Como saúde e educação são pautas coletivas, imediatamente associadas às demandas do povo, e como o povo possui o reconhecimento oficial como povo indígena, o acesso a tais direitos encontra caminhos mais ou menos claros para sua satisfação. Por outro lado, como a defesa em juízo, via de regra, concerne exclusivamente à pessoa tornada ré no processo, a atração dos direitos indígenas é exigida a cada caso, e parte do suposto que a pessoa deve fazer jus aos direitos que o seu povo detém. Nesse sentido, além de provar que é inocente, o réu xakriabá deve provar que é indígena.

64 No Mato Grosso do Sul, Santelli e Brito (2014, p. 74) relatam que é frequente no estado a definição dos Guarani Kaiowá como “falsos índios” – por vestirem roupas “normais” e não viverem (n)da floresta”. Já em Roraima, Baines (2016, p. 153) informa que categorias tais como “caboclo” e “índio civilizado”, “dentre outras, em oposição ao “índio puro” (...) são usadas para desqualificar o tratamento diferenciado garantido aos indígenas pela Constituição Federal”. Em sentido semelhante, Vânia Maria Losada Moreira (2012, p. 77), situando sua análise no contexto do Brasil Império, mais especificamente, quando da edição da Lei de Terras, relembra que indígenas “ressocializadas” passaram a ser definidas como “índios só de nome”, “índios misturados”, “mestiços”, “remanescentes” ou “descendentes”, ela afirma, “em uma clara alusão de que para ser considerado um “verdadeiro índio”, a partir de então, os indivíduos e as comunidades deveriam viver isolados em regiões ainda não colonizadas ou apresentar sinais diacríticos contundentes”.

Apesar de nada disso - características típicas e atípicas - ser "jurídico por natureza", uma vez que circunscrito a um regime eminentemente social de produção de significados, tudo isso tem efeitos jurídicos concretos, na medida em que determinam a operação penal de esvaziamento da categoria jurídica "índios", conforme desenhada pela Constituição e preenchida pelo povo Xakriabá. Essa operação não se articula apenas dentro das três linhas do campo jurídico-penal institucionalizado (policial, judicial, prisional), sendo também promovida pelos interlocutores/as não-indígenas da região. Mas quando acontece ali, no campo jurídico-penal, ela se dá segundo os termos, e pelos meios, próprios do repertório institucional do direito: ali diz-se o social em forma de direito, nos boletins de ocorrência, relatórios de gestão prisional, inquéritos policiais, instruções processuais, e assim por diante. Não por acaso, como se viu no capítulo anterior, os elementos mobilizados pelos/as interlocutores/as regionais e pelos agentes penais se sobrepõem, e são co-articulados como índice da exclusão dos/as Xakriabá da categoria (jurídica e social) "índios".

No âmbito de um julgamento levado a cabo em um fictício tribunal, Kafka caracteriza de forma precisa a operação que se dá no âmbito da interação entre o SJC de Manga e Missões e o povo Xakriabá:

Se alguém assumisse que aqui [no tribunal] se procede com injustiça ou leviandade, não seria possível vida alguma, é preciso ter confiança no tribunal, que ele abre espaço para a majestade da lei, uma vez que essa é sua única tarefa; mas na lei propriamente dita tudo é acusação, defesa e veredito - aqui o ato de alguém se intrometer por conta própria seria um insulto. Mas é diferente quando a coisa diz respeito ao fato mesmo de um julgamento; este se baseia em averiguações, feitas aqui e ali, entre parentes e estranhos, amigos e inimigos, na família ou em público, na cidade ou na aldeia, em suma: **em toda parte** (KAFKA, 2002 p. 143, ênfase minha).

"Em toda parte", o que se ouve nas falas dos/as interlocutores/as regionais, se observa nas posições dos agentes, se constata nas práticas das agências e se registra nos dados estatísticos é propriamente a descrição de como o direito penal interage com o povo Xakriabá. O modo em que se desenvolve e o objetivo buscado por essa interação se confundem. Ela é o movimento que subverte a programação integracionista "tradicional" e, atualizando-a de acordo com a moderna gestão penal da população brasileira, ao invés de induzir uma transição suposta de indígena a branco, opera a transfiguração jurídico-penal dos xakriabás de indígenas a pardos - e a criminosos.

Pelas mãos do sistema de justiça criminal, nas operações descritas até aqui, a indianidade Xakriabá vai sendo desintegrada aos poucos, num "massacre a conta-gotas" (ZAFFARONI, 2012, p 513), a cada "caso concreto" e a cada processo penal em que se

apura a responsabilidade penal de xakriabás individualmente considerados. “Se os Xakriabá não se enquadram na representação de índios a serem plenamente tutelados”, argumenta Santos (1997b, p. 103), “os limites da tutela relativa não são percebidos como claros, nem são juridicamente precisos”. E prossegue: “a tutela relativa, cuja contra-face é a etnicidade relativa, resvalaria neste ponto para a própria descaracterização do grupo como coletividade: os Xakriabá estariam a tal ponto ‘emancipados’ que já não é possível pensá-los como ‘grupo indígena’, mas apenas como sujeitos individuais”. O circuito da gestão penal sobre a (pretensamente interdita) indianidade Xakriabá assim se completa: não há povo indígena por não haver sujeito indígena, e por não haver sujeito indígena, não há direito indígena. Ou assim se esforça o sistema de justiça criminal regional para que seja.

Acontece que há, sim, povo indígena, sujeitos indígenas e direitos indígenas. *Eles [os agentes do SJC] estudaram tanto, né, e a coisa mais essencial eles não aprenderam: respeitar a especificidade dos povos.* Assim o Xakriabá G vai conduzindo nossa conversa para o fim, quando conclui: *o próprio sistema, o próprio modelo do estado brasileiro, te impõe a chegar onde chegou, e depois é o primeiro a jogar pedra.*

As pedras hoje jogadas pelo sistema de justiça criminal contra o povo Xakriabá, como visto até aqui, reverberam nos mais de trezentos anos de sua relação com o estado e a sociedade não-indígenas. Ao longo dessa história, como mostra principalmente a memória Xakriabá, as pedras atiradas têm sido rebatidas com a resistência do povo e a sua persistência em afirmar-se indígena e lutar pelos direitos dos quais, sendo indígena, é titular. Nas palavras do Cacique Rodrigo, “nós aqui somos assim hoje, já com o sangue misturado, mas nós não deixamos de ser índio: nós queremos ser e somos índios”<sup>65</sup>.

65 Fala disponível em <https://tinyurl.com/yym62nqk>. Acesso em 17 de maio de 2021.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACUÑA, Ana Vanessa Núñez; BONILLA, Diana Villalta. **El tratamiento del imputado indígena en el sistema represivo costarricense**. Trabajo final de investigación para optar por el grado de maestría profesional en criminología - Universidad Estatal a Distancia, San José, 2004. Disponível em: <https://repositorio.uned.ac.cr/reuned/handle/120809/1055>. Acesso em 17 de março de 2021.
- AGOZINO, Biko. **Counter-Colonial Criminology: A Critique of Imperialist Reason**. London, Virginia: Pluto Press, 2003.
- AGOZINO, Biko. Editorial: What is Criminology? A Control-Freak Discipline!. **African Journal of Criminology & Justice Studies**, v. 4, n. 1, 2010, i-xx. Disponível em: <https://sta.uwi.edu/conferences/12/icopa/documents/What%20is%20Criminology.pdf>. Acesso em: 17 de maio de 2021.
- AMORIM, Elaine. A perícia antropológica no processo criminal: estudo de caso. *In*: VILLARES, L. F. (coord.). **Direito Penal e Povos Indígenas**. Curitiba: Juruá Editora, 2010. pp. 152-165.
- ANDRADE, Vera Regina Pereira de. **Sistema penal máximo x cidadania mínima: códigos da violência na era da globalização**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2003.
- ANDRADE, Vera Regina Pereira de. A soberania patriarcal: o sistema de justiça criminal no tratamento da violência sexual contra a mulher. **Revista Seqüência**, n. 50, p. 71-10, 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/15185/13811>. Acesso em: 08 de novembro de 2020.
- ANTHONY, Thalia; SHERWOOD, Juanita. Post-disciplinary responses do positivism's punitiveness. **Journal of Global Indigeneity**, v. 3, n. 1., s/p, 2018. Disponível em: <https://ro.uow.edu.au/jgi/vol3/iss1/3/>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2021.
- ARAÚJO SILVA, Meire Cristina Cabral de. **Os (des) caminhos ao reconhecimento da diversidade étnica indígena na prática jurídica: o caso do primeiro Tribunal do Júri indígena**. 2017. 80 f., il. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)—Universidade de Brasília, Brasília, 2017.
- Assessoria de Comunicação do Conselho Indígena de Roraima – ASCOM/CIR. Construir a norma interna para o bem viver da comunidade indígena, esse é o desafio da comunidade Serra do Truaru, região do Murupu. **Racismo ambiental**, [online], 18 de julho de 2016. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2016/07/18/construir-a-norma-interna-para-o-bem-viver-da-comunidade-indigena-esse-e-o-desafio-da-comunidade-serra-do-truaru-regiao-do-murupu/>. Acesso em: 28 de maio de 2021.
- AUGUSTO CAMPOS, Luiz; MACHADO, Carlos. O que afasta pretos e pardos da representação política? Uma análise a partir das eleições legislativas de 2014. **Rev. Sociol. Polit.**, Curitiba, v. 25, n. 61, pp. 125-142, 2017. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-44782017000100125&script=sci\\_abstract&tlng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-44782017000100125&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 15 de abril de 2021.

- BAINES, Stephen Grant. A situação prisional de indígenas no sistema penitenciário de Boa Vista, Roraima. Vivência: **Revista de Antropologia**, v. 1, n. 46, pp. 143-158, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/8778>. Acesso em: 20 de abril de 2021.
- BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFFE-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora UNESP, 2011. p. 185-228.
- BECERRA, Carmen Andrea Becerra. La jurisdicción especial indígena y el derecho penal en Colombia: Entre el pluralismo jurídico y la autonomía relativa. **El otro derecho**, n. 35, pp. 213-236, 2006. Disponível em: <https://cejamericas.org/wp-content/uploads/2020/09/93LajurisdiccionespecialindigenayelderechopenalenColombia.pdf>. Acesso em: 17 de março de 2021.
- BECKER, Simone; NEVES DE SOUZA, Olivia Carla; EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. A prevalência da lógica integracionista: negações à perícia antropológica em processos criminais do Tribunal de Justiça do Mato Grosso do Sul. **Etnográfica**, v. 17, n. 1, pp. 97-120, 2013. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/2580>. Acesso em 24 de março de 2021.
- BERGALLI, Roberto (coord.). **Sistema penal y problemas sociales**. Valencia: Tirar lo Blanch, 2003.
- BITENCOURT, Cezar Roberto. **Tratado de Direito Penal: Parte Geral 1**. São Paulo: Editora Saraiva, 2012.
- BLAGG, Harry. A Just Measure of Shame? Aboriginal Youth and Conferencing in Australia. **The British Journal of Criminology**, v. 37, n. 4, 1997, pp. 481–501. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0964663916676650>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2021.
- BLAGG, Harry; ANTHONY, Thalia. **Decolonising Criminology: Imagining Justice In: A Postcolonial World**. London: Palgrave Macmillan, 2019.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. PLURAL. **Antropologías desde América Latina y el Caribe**, v. 2, n. 3, pp. 15-37, 2019. Disponível em: <http://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/revista-plural/wp-content/uploads/numero03/articulo-1.pdf>. Acesso em: 16 de maio de 2021.
- BRANDT, Lilian. **As 10 mentiras mais contadas sobre os indígenas**. Articulação Xingu Araguaia, [Online]. 02 de dezembro de 2014. Disponível em: <https://axa.org.br/2014/12/as-10-mentiras-mais-contadas-sobre-os-indigenas/>. Acesso em 13 de maio de 2021.
- BRASIL. **Decreto n. 5.484**, de 27 de junho de 1928.
- BRASIL. **Lei 6.001**, de 19 de dezembro de 1973 (Estatuto do Índio). Brasília, 1973.
- BRASIL. **Decreto-Lei n. 2.848**, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), Redação dada pela Lei n. 7.209, de 11 de julho de 1984. Brasília, 1984.
- BRASIL. **Decreto n. 5.051**, de 19 de abril de 2004. Brasília, 2004.
- BRASIL. **Lei n. 11.340**, de 07 de agosto de 2006 (Lei Maria da Penha). Brasília, 2006.

- BRASIL. **Lei n. 11.340**, de 07 de agosto de 2006 (Lei Maria da Penha). Brasília, 2006.
- CAMINHA, Pero Vaz. **Carta a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil**. Lisboa: Parque Expo 90, 1997 [1500].
- CAMPOS, Carmen Hein de. **Criminologia Feminista: Teoria Feminista e Críticas às Criminologias**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020.
- CANTISANO, Pedro Jimenez. Quem é o sujeito de direito? A construção científica de um conceito jurídico. **Direito, Estado e Sociedade**, n. 37, pp. 132 a 151, 2010. Disponível em: <http://direitoestadosociedade.jur.puc-rio.br/media/Artigo6%20Pedro.pdf>. Acesso em: 17 de abril de 2021.
- CAPEZ, Fernando. **Direito Penal: Parte Geral**. Volume 1. São Paulo: Editora Saraiva, 2011.
- CAPIBERIBE, Artionka; BONILLA, Oiara. A ocupação do Congresso: contra o quê lutam os índios?. **Estudos Avançados**, v.29, n. 83, pp. 293-313, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ea/v29n83/0103-4014-ea-29-83-00293.pdf>. Acesso em: 17 de abril de 2021.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O índio na consciência nacional. In: **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978. pp. 65-74.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "**Crítérios de indianidade**" ou lições de Antropologia. Comissão Pró-Índio de São Paulo, 12 de janeiro de 1981. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/K2D00013.pdf>. Acesso em: 14 de maio de 2021.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. In: M.C. Cunha (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. pp. 133-154.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Índios no Brasil: História, Direitos e Cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CAIXETA, Ruben; CAMPBELL; Jeremy M., FAUSTO, Carlos; LUCIANI, José Antonio Kelly; LOMNITZ, Claudio; SULKIN, Carlos D. Londoño; POMPEIA, Caio; VILAÇA, Aparecida. Indigenous peoples boxed in by Brazil's political crisis. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 7, n. 2, pp. 403-426, 2017. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.14318/hau7.2.033>. Acesso em: 09 de maio de 2021.
- CARVALHO, Salo de. Sobre as possibilidades de uma criminologia queer. **Sistema Penal & Violência**, Porto Alegre, v. 4, n. 2, pp. 151-168, jul./dez. 2012. Disponível em: [https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/sistemapenaleviolencia/article/view/12210#:~:text=A%20proposi%C3%A7%C3%A3o%20de%20um%20pensamento,e%20negativas\)%20dos%20movimentos%20sociais](https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/sistemapenaleviolencia/article/view/12210#:~:text=A%20proposi%C3%A7%C3%A3o%20de%20um%20pensamento,e%20negativas)%20dos%20movimentos%20sociais). Acesso em: 23 de março de 2021.
- CASTRO, Lola Aniyar de. **Criminologia da reação social**. Rio de Janeiro: Forense, 1983.
- CATTARINICH, Xavier. Alternative perspectives on the overrepresentation of native peoples in Canadian correctional institutions: the case study of Alberta. **The Canadian Journal of Native Studies**, v. 16, n. 1, p. 15-36, 1996. Disponível em:

<http://www3.brandonu.ca/cjns/16.1/Cattarinich.pdf>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2021.

- CAVALLI, Guilherme. **Polícia Militar invade TI e coloca em risco povo Xakriabá, que mantém medidas de distanciamento social**. Assessoria de Comunicação do Conselho Indigenista Missionário - CIMI, 2020. Disponível em <https://cimi.org.br/2020/04/policia-militar-invade-terra-indigena-e-coloca-em-risco-povo-xakriaba-que-mantinha-medidas-de-distanciamento-social/>. Acesso em: 09 de abril de 2021.
- CIRINO DOS SANTOS, Juarez. *A criminologia radical*. Curitiba: ICPC, Lumen Juris, 2008.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- CORDAZZO, Karine. **Seletividade e Criminalização Secundária de Indígenas na Região de Fronteira: Uma perspectiva criminológica**. 2019. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós- graduação em Fronteiras e Direitos Humanos da Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados-Mato Grosso do Sul.
- COSTA E SANTOS, Rafael Barbi. **A cultura, o segredo e o índio: diferença e cosmologia entre os Xakriabá de São João das Missões/MG**. 2010. 207 f. Dissertação (mestrado). Antropologia Social – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.
- COSTA E SANTOS, Rafael Barbi. Sobre cultura e segredo entre os Xakriabá de São João das Missões/MG. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 23, n. 23, pp. 241-255, 2014. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/98444>. Acesso em: 12 de abril de 2014.
- COSTA OLIVEIRA, Assis. Radiografia do tratamento penal aos povos indígenas: dos usos da culpabilidade à aplicabilidade da autodeterminação e da antijuridicidade. In: COSTA OLIVEIRA, A.; CASTILHO, E. W. **Lei do índio ou lei do branco - quem decide?** Sistemas jurídicos indígenas e intervenções estatais. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019. pp. 75-125.
- COSTA, Helena Regina Lobo da. O direito penal ambiental e o índio. In: VILLARES, L. F. (coord.). **Direito Penal e Povos Indígenas**. Curitiba: Juruá Editora, 2010. pp. 105-121.
- COUSO, Jaime. Mapuches y Derecho penal. **SELA (Seminario en Latinoamérica de Teoría Constitucional y Política) Papers**. 111, s/p, 2012. Disponível em [https://digitalcommons.law.yale.edu/yls\\_sela/111/](https://digitalcommons.law.yale.edu/yls_sela/111/). Acesso em 15 de março de 2021.
- CRUZ, Hugo Bayardo Santacruz. **Jurisdicción indígena y Derecho Penal: Influencias y repercusiones del sistema penal en el desarrollo de los derechos de las nacionalidades indígenas en los países andinos**. Tesis Doctoral (Doctorado en Derecho y Ciencia Política) - Departamento de Derecho Penal y Ciencias Penales, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2016.
- CRUZ, Hugo Bayardo Santacruz. Reflexiones jurídicas sobre el reconocimiento constitucional y penal del derecho indígena. **Revista de Derecho**, n. 34, pp. 103-122, 2020. Disponível <https://revistas.uasb.edu.ec/index.php/foro/article/view/1464>. Acesso em: 17 de março de 2021.
- CUNNEEN, Chris. **Conflict, politics and crime: Aboriginal communities and the police**. Crow's Nest, New South Wales: Allen & Unwin, 2001.

- CUNNEEN, Chris. Postcolonial Perspectives for Criminology. In: Bosworth, M.; Hoyle, C. (eds.). **What is Criminology?** New York: Oxford University Press, 2011.
- CUNNEEN, Chris. Colonial Processes, Indigenous Peoples, and Criminal Justice Systems. In: Tonry, M.; Bucerius, S. (eds.). **The Oxford Handbook of Ethnicity, Crime, and Immigration**. New York: Oxford University Press, 2013. pp. 386-407.
- CUNNEEN, Chris. Indigenous Challenges for Southern Criminology. In: Carrington, K.; Hogg, R.; Scott, J.; Sozzo, M. (eds.) **Palgrave Handbook on Criminology and the Global South**. Basingstok: Palgrave Macmillan, 2018, pp. 19-41.
- CUNNEEN, Chris. Institutional Racism and (In)Justice: Australia in the 21st Century. **Decolonization of Criminology and Justice**, v. 1, n. 1, pp. 29-51, 2019. Disponível em: <https://ojs.aut.ac.nz/dcj/article/view/9>. Acesso em: 16 de fevereiro de 2021.
- CUNNEEN, Chris; TAURI, Juan. **Indigenous criminology**. Bristol: Policy Press, 2016.
- CUNNEN, Chris. TAURI, Juan M. Indigenous Peoples, Criminology, and Criminal Justice. **Annual Review of Criminology**, v. 2, n. 17, pp. 17.1-17.23, 2019. Disponível em: <https://www.annualreviews.org/doi/pdf/10.1146/annurev-criminol-011518-024630>. Acesso em: 23 de fevereiro de 2021.
- DAVID DE OLIVEIRA, Manoel Rufino. Interdisciplinaridade e estudo Criminológico da Violência Homofóbica: tensões entre Criminologia e Teoria Queer. **Revista Eletrônica de Direito Penal e Política Criminal - UFRGS**, Porto Alegre, v. 4, n. 1, pp. 61-72, 2016. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/redppc/article/view/65757>. Acesso em: 23 de março de 2021.
- DECKERT, Antje. Neo-Colonial Criminology: Quantifying Silence. **African Journal of Criminology and Justice Studies**, v. 8, n. 1, pp. 39-63, 2014. Disponível em [https://www.umes.edu/uploadedFiles/\\_WEBSITES/AJCJS/Content/ajcjs81deckertneocolonial.pdf](https://www.umes.edu/uploadedFiles/_WEBSITES/AJCJS/Content/ajcjs81deckertneocolonial.pdf). Acesso em 15 de fevereiro de 2021.
- Defensoria Pública de Minas Gerais - DPMG. **Missão**. [online], sem data. Disponível em: <https://defensoria.mg.def.br/index.php/dpmg/perfil/>. Acesso em: 12 de abril de 2021.
- Departamento Penitenciário Nacional - DEPEN. **NOTA TÉCNICA Nº 77/2020/DIAMGE/CGCAP/DIRPP/DEPEN/MJ**. Brasília, 2020a. Documento disponível em: [http://antigo.depen.gov.br/DEPEN/copy\\_of\\_SEI\\_MJ11751702NotaTcnicaLevantamentoIndigena.pdf](http://antigo.depen.gov.br/DEPEN/copy_of_SEI_MJ11751702NotaTcnicaLevantamentoIndigena.pdf). Acesso em: 15 de maio de 2021.
- Departamento Penitenciário Nacional - DEPEN. **Minas Gerais Relatórios Analíticos Infopen**. [online], 2020b. Documento disponível em: <https://www.gov.br/depen/pt-br/sisdepen/mais-informacoes/relatorios-infopen/minas-gerais>. Acesso em: 15 de maio de 2021.
- DIAS, Gonçalves. **Juca Pirama**. Belém: NEAD - Núcleo de Educação a Distância, Universidade da Amazônia (Unama), [s/d].
- DIMOULIS, Dimitris. **Manual de introdução ao estudo do direito**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2011. pp. 204-2018.

- DOTTI, René Ariel. **A situação jurídico-penal do indígena** - Hipóteses de responsabilidade e exclusão. In: *Direito Penal e Povos Indígenas*. Curitiba: Juruá Editora, 2010. p. 49-80.
- DROSKE, Timothy. Correcting Native American Sentencing Disparity Post-Booker. *Marquette Law Review*, v. 91, n. 3, pp. 723-813, 2008. Disponível em <https://core.ac.uk/download/pdf/148687577.pdf>. Acesso em: 16 de fevereiro de 2021.
- ERRICO, Livia de Souza Pancrácio de. **Acesso e utilização dos serviços de saúde da população da etnia Xakriabá, norte de Minas Gerais**. 2011. 124 p. il. Tese (doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Enfermagem, Belo Horizonte, 2011.
- ESCOBAR, Suzana Alves. **Os projetos sociais do povo indígena Xakriabá e a participação dos sujeitos: entre o 'desenho da mente', a 'tinta no papel' e a 'mão na massa'**. 2012. 216f., il. Tese (Doutorado em Educação) —Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.
- ESTEFAM, André. **Direito Penal: Parte Geral** (arts. 1º a 120). São Paulo: Editora Saraiva, 2018.
- FAJARDO, Raquel Yrigoyen. **Pautas de Coordinación entre el Derecho Indígena y el Derecho Estatal. Guatemala**: Fundación Myrna Mack, 2019. Disponível em [https://www.mpfm.gob.pe/escuela/contenido/actividades/docs/4939\\_6\\_ryf\\_pautas\\_coordinacion.pdf](https://www.mpfm.gob.pe/escuela/contenido/actividades/docs/4939_6_ryf_pautas_coordinacion.pdf). Acesso em 17: de março de 2021.
- FARIA, Rodrigo Arthuso Arantes. 'They all here call me índio': Indigenous identity and the criminal system in northern Minas Gerais. **Vibrant**, Rio de Janeiro, 2021. No prelo.
- FERNANDA WAGNER, Daize. A pena privativa de liberdade entre os povos indígenas do Oiapoque: modelo próprio de execução penal?". **XXIII Encontro Nacional do CONPEDI XXIII**, pp. 91-111, 2014. Disponível em: <http://publicadireito.com.br/publicacao/ufsc/livro.php?gt=199>. Acesso em: 23 de outubro de 2020.
- FERREIRA, André da Rocha. **A concessão de autonomia penal às comunidades indígenas: aplicabilidade constitucional do artigo 57 do Estatuto do Índio**. Dissertação (Mestrado em Ciências Criminais) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.
- FERREIRA DOS SANTOS, Ariclens Ferreira dos; OLIVEIRA, Aparecido Rodrigues de. A memória da luta pela terra indígena do povo Xacriabá de Rancharia (MG). 2017. 55 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura)—Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017. Habilitação em Ciências Sociais e Humanidades.
- FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. **Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- Fundação Nacional do Índio - FUNAI. **Resumo do Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Xakriabá-Rancharia**. Brasília, 1999.
- Fundação Nacional do Índio - FUNAI. **Relatório Final da I Oficina sobre povos indígenas e necessidades decorrentes do uso do álcool: cuidado, direitos e gestão**. Brasília: FUNAI, 2018.

Fundação Nacional do Índio - FUNAI. Judiciário estuda implantar unidade Potiguar de solução de conflitos. **Notícias FUNAI**, 08 de outubro de 2019. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/5684-judiciario-estuda-implantar-unidade-potiguara-de-solucao-de-conflitos>. Acesso em: 28 de maio de 2021.

Fundação Nacional do Índio - FUNAI. **Portaria 419**, de 17 de março de 2020. Brasília, 2020.

FURIATI, Terezinha Maria. **Os projetos xakriabá a partir dos recursos públicos para o fomento à cultura**. 2014. 146f., il. Dissertação (Mestrado em Educação) — Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

GLOBO. **Personagens Uga Uga**, 2000. Disponível em: <https://memoriaglobo.globo.com/entretenimento/novelas/uga-uga/personagens/>. Acesso em: 21 de abril de 2021.

GOMES DE OLIVEIRA, Paulo Tiego; ROSA, Gilmar. A preservação da memória documental: a criação do REDS como instrumento de defesa social e integração institucional em Minas Gerais. **Revista Brasileira de Estudos de Segurança Pública**, Goiânia, v. 7, n. 2, pp. 31-39, 2014. Disponível em: <https://revista.ssp.go.gov.br/index.php/rebsp/article/view/189>. Acesso em: 13 de abril de 2021.

GOMES, Rayane Cristina de Andrade. **Democracia, Mulheres e Raça**: sub-representação negra feminina no Congresso e a efetivação dos direitos políticos no Brasil. 2019. 107f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2019.

GONZAGA, Christiano. **Manual de criminologia**. São Paulo: Saraiva Educação, 2018.

GONZÁLEZ, Mireya Bolaños. La responsabilidad penal del indígena venezolano desde la axiología jurídico-penal. **Revista CENIPEC**, n. 21, pp. 83-128, 2002. Disponível em: <http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/23521>. Acesso em: 17 de março de 2021.

Governo do Estado de Minas Gerais - MG. **Plano Estadual de Defesa Social 2014-2015**. Minas Gerais, 2014. Disponível em: <http://www.seguranca.mg.gov.br/images/documentos/Plano%20Estadual%20Defesa%20Social%202014-2015.pdf>. Acesso em: 23 de março de 2021.

Governo do Estado de Minas Gerais - MG. **Plano Estratégico da Secretaria de Estado de Segurança Pública 2017-2019**. Minas Gerais, 2017. Disponível em: [http://www.seguranca.mg.gov.br/images/2017/Novembro/RELATORIO\\_SESP\\_2017%20202.pdf](http://www.seguranca.mg.gov.br/images/2017/Novembro/RELATORIO_SESP_2017%20202.pdf). Acesso em: 23 de março de 2021.

Grupo de Trabalho da Conferência Judicial Ibero-Americana - GT-CJIA. Regras de Brasília sobre acesso à justiça das pessoas em condições de vulnerabilidade. **XIV Conferência Judicial Ibero-Americana**, Brasília, março de 2008. Disponível em: <https://www.anadep.org.br/wtksite/100-Regras-de-Brasilia-versao-reduzida.pdf>. Acesso em: 28 de maio de 2021.

GUZMÁN, Tracy Devine. **Native and National in Brazil**: Indigeneity after Independence. The University of North Carolina Press, 2013.

- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010**: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: [https://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena\\_censo2010.pdf](https://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena_censo2010.pdf). Acesso em: 23 de março de 2021.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas - IBGE. **Panorama**: São João das Missões. [online], 2017. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/sao-joao-das-missoes/panorama>. Acesso em: 22 de abril de 2021.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas - IBGE; Fundação Nacional do Índio - FUNAI. **O Brasil Indígena**. [online], 2010. Disponível em: [https://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder\\_indigenas\\_web.pdf](https://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder_indigenas_web.pdf). Acesso em: 22 de abril de 2021.
- JEFFRIES, Samantha; STENNING, Philip. Sentencing Aboriginal Offenders: Law, Policy, and Practice in Three Countries. **Canadian Journal of Criminology and Criminal Justice**, v. 55, n. 4, p. 447-494, 2014. Disponível em: <https://www.utpjournals.press/doi/abs/10.3138/cjccj.2014.S03>. Acesso em 15 de fevereiro de 2021.
- JIMÉNEZ, Emiliano Borja. Sobre los ordenamientos sancionadores originarios de Latinoamérica. **Anuario de Derecho Penal**, pp. 101-151, 2006. Disponível em: [http://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/anuario/an\\_2006\\_09.pdf](http://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/anuario/an_2006_09.pdf). Acesso em: 17 de março de 2021.
- JIMÉNEZ, Emiliano Borja. Derecho indígena, sistema penal y derechos humanos. **Nuevo Foro Penal**, n. 73, pp. 11-46, 2009. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3822976.pdf>. Acesso em: 17 de março de 2021.
- JOHNSON, Holly. **Drugs and Crime: A Study of Incarcerated Female Offenders**. Canberra: Australian Institute of Criminology, 2004.
- JUNIOR, Humberto Ribeiro.; ROSA, Rayane Marinho. Interpeleções epistemológicas na produção criminológica crítica brasileira. **Quaestio Iuris**, v. 13, n. 1, pp. 508-527, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/quaestioiuris/article/view/40308>. Acesso em: 23 de março de 2021.
- KAFKA, Frans. Advogado de Defesa. In: KAFKA, F. **Narrativas do espólio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. pp. 142-145.
- KAFKA, Franz. **Diante da Lei**. In: Franz Kafka Essencial. São Paulo: Penguin Classics, 2011. pp.101-108.
- KANT DE LIMA, Roberto. Entre as leis e as normas: Éticas corporativas e práticas profissionais na segurança pública e na Justiça Criminal. **DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, v. 6, n. 4, pp. 549-580, 2013. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/7436>. Acesso em: 15 de maio de 2021.
- KARAM, Maria Lúcia. O proibicionismo criminalizador em matéria de drogas e a violação de direitos de povos indígenas na América Latina. In: VILLARES, L. F. (coord.). **Direito Penal e Povos Indígenas**. Curitiba: Juruá Editora, 2010. pp. 139-150.



- KELLY, José Antônio Luciani. **Sobre a antimestiçagem**. Desterro: Cultura e Barbárie, 2016.
- KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. In: RICARDO, C.A. (ed.) **Povos Indígenas no Brasil, 1996/2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. pp. 45-48.
- LANGDON, Esther Jean. O Abuso de Álcool entre os Povos Indígenas no Brasil: uma avaliação comparativa. In: PONTE DE SOUZA, M.L. (org.) **Processos de alcoolização Indígena no Brasil: perspectivas plurais**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2013, pp. 27-46.
- LATOUR, Bruno. **A fabricação do direito: um estudo de etnologia jurídica**. São Paulo: Editora UNESP, 2019.
- LEMOS, Vinícius. 'Isso não é gente': os áudios com ataques a indígenas na pandemia que se tornaram alvos do MPF. **BBC News Brasil**, São Paulo, 27 de julho de 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53541373>. Acesso em: 21 de abril de 2021.
- LIMA, Roberto Kant de. Entre as leis e as normas: Éticas corporativas e práticas profissionais na segurança pública e na Justiça Criminal. **DILEMAS**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 4, pp. 549-580, 2013. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/7436>. Acesso em: 17 de abril de 2014.
- MAIA, Luciano Mariz. Do papel da perícia antropológica na afirmação dos direitos dos índios. In: PACHECO DE OLIVEIRA, J.; MURA, F.; BARBOSA DA SILVA, A. (orgs.). **Laudos antropológicos em perspectiva**. Brasília- DF: ABA, 2015. pp. 48-76.
- MARCATO, Sônia de Almeida. Remanescentes Xakriabá em Minas Gerais. **Arquivos do Museu de História Natural**, Belo Horizonte, v. 3, pp. 391-426, 1978. Disponível em <http://www.etnolinguistica.org/biblio:marcato-1978-remanescentes>. Acesso em: 22 de abril de 2021.
- MARTINS DOS SANTOS, Rodrigo. **O gê dos gerais: elementos de cartografia para a etno-história do planalto central**: contribuição à antropogeografia do cerrado. 2013. 346, [27] f., il. Dissertação (Mestrado Profissional em Desenvolvimento Sustentável) — Universidade de Brasília, Brasília, 2013.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaio**, [online], n. 32, pp. 123-151, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>. Acesso em: 29 de maio de 2021.
- MCGEE, Kyle (ed.). **Latour and the Passage of Law**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- MENDES, Karla; ALMEIDA, Marco Antonio Delfino de. Super-representação dos Kaiowá e Guarani no sistema penitenciário: um pedaço da Austrália em Mato Grosso do Sul. In: Amado, L. H. E. (org.). **Justiça criminal e povos indígenas no Brasil**. São Leopoldo: Editora Karywa, pp. 158-188, 2020.
- MENDES PEREIRA, Verônica. **A circulação da cultura na escola indígena Xakriabá**. 2013. 158 p. Tese (Doutorado em Educação) Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

- MERLAN, Francesca. Indigeneity Global and Local. **Current Anthropology**, v. 50, n. 3, pp. 303-333, 2009. Disponível em: <https://complit.utoronto.ca/wp-content/uploads/MERLAN.pdf>. Acesso em: 14 de maio de 2021.
- MILLER, Bruce Granville. **The problem of justice**. Tradition and law in the Coast Salish world. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2001.
- MILLER, Bruce Granville. **Invisible Indigenes**: The politics of non-recognition. Lincoln & London: University of Nebraska Press. 2003a.
- MILLER, Bruce Granville. Justice, Law, and the Lens of Culture. **Wicazo Sa Review**, v. 18, n. 2, pp. 135-149, 2003b. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/46130>. Acesso em: 16 de maio de 2021.
- MILLER, Bruce Granville; Menezes, Gustavo. Anthropological Experts and the Legal System: Brazil and Canada. **The American Indian Quarterly**, v. 39, n. 4, pp. 391-430, 2019. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.5250/amerindiquar.39.4.0391?seq=1>. Acesso em: 08 de novembro de 2020.
- MINISTÉRIO PÚBLICO DE MINAS GERAIS - MPMG. **Atuação Criminal**. [online], sem data. Disponível em: <https://www.mpmg.mp.br/areas-de-atuacao/atuacao-criminal/>. Acesso em: 14 de abril de 2021.
- MIRANDA DA SILVA, Isabella. **Racismo institucional e colonialidade do poder punitivo nos discursos e nas práticas criminais**: os casos dos mortos de Pedrinhas (São Luís/Maranhão). 2018. 288 f., il. Dissertação (Mestrado em Direito) — Universidade de Brasília, Brasília, 2018.
- MOREIRA DA SILVA, Tédney. **No banco dos réus, um índio**: criminalização de indígenas no Brasil. 2015. 242 f., il. Dissertação (Mestrado em Direito) — Universidade de Brasília, Brasília, 2015.
- MOREIRA, Vânia Maria Losada. De índio a guarda nacional: cidadania e direitos indígenas no Império (Vila de Itaguaí, 1822-1836). **Topoi**, v. 11, n. 21, pp. 127-142, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/topoi/v11n21/2237-101X-topoi-11-21-00127.pdf>. Acesso em: 20 de abril de 2021.
- MOSCOVICI, Serge. **The Phenomenon of Social Representations**. In: Social representations. Cambridge: Cambridge University Press, pp.3-69, 1984.
- MOURA RAMOS, Luciana Maria de. **Vénh Jykré e Ke Ha Han Ke**: permanência e mudança do sistema jurídico dos Kaingang no Tibagi. 2008. 255 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia Social)-Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
- MOURÃO diz que país herdou “indolência” do índio e “malandragem” do negro. **Congresso em Foco**, Brasília, 06 de agosto de 2018. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/eleicoes/mourao-diz-que-pais-herdou-indolencia-do-indio-e-malandragem-do-negro/>. Acesso em: 21 de abril de 2021.
- NIELSEN, Marianne; ROBYN, Linda. Colonialism and Criminal Justice for Indigenous Peoples in Australia, Canada, New Zealand and the United States of America. **Indigenous Nations Studies Journal**, v. 4, n. 1, pp. 29-45, 2003. Disponível em: <https://kuscholarworks.ku.edu/handle/1808/5791>. Acesso em: 23 de março de 2021.

- NUCCI, Guilherme de Souza. **Código Penal Comentado**. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2014.
- ORDÓÑEZ, María Paz Avila. El Derecho Penal Indígena: Entre La Diversidad y Los Derechos Humanos. **American University International Law Review**, v. 28, n. 4, pp. 943-974, 2013. Disponível em: <https://digitalcommons.wcl.american.edu/auilr/vol28/iss4/3/>. Acesso em: 17 de março de 2021.
- Organização das Nações Unidas - ONU. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: [https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_pt.pdf](https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf). Acesso em: 27 de abril de 2021.
- Organização dos Estados Americanos - OEA. **Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Santo Domingo, Republica Dominicana, 2016. Disponível em: [https://www.oas.org/en/sare/documents/DecAmIND\\_POR.pdf](https://www.oas.org/en/sare/documents/DecAmIND_POR.pdf). Acesso em: 27 de abril de 2021.
- Organização Internacional do Trabalho - OIT. **Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais**. 1989. Disponível em: [https://www.ilo.org/brasil/convencoes/WCMS\\_236247/lang--pt/index.htm](https://www.ilo.org/brasil/convencoes/WCMS_236247/lang--pt/index.htm). Acesso em: 27 de abril de 2021.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131998000100003](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003). Acesso em: 23 de março de 2021.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. Mensurando Alteridades, Estabelecendo Direitos: Práticas e Saberes Governamentais na Criação de Fronteiras Étnicas. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 55, n. 4, pp. 1055-1088, 2012. Disponível em [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0011-52582012000400007&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582012000400007&lng=en&nrm=iso&tlng=pt). Acesso em: 13 de maio de 2021.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios. In: **O nascimento do Brasil e outros ensaios: "Pacificação"**, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016. p. 317-362.
- PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **Lauda Antropológico**. Identidade étnica dos Xakriabá. Brasília: FUNAI, 1987.
- PASCHOAL, Janaína Conceição. O índio, a inimizabilidade e o preconceito. In: VILLARES, L. F. (coord.). **Direito Penal e Povos Indígenas**. Curitiba: Juruá Editora, 2010. p. 81-92.
- PEIRANO, Mariza G. S. The anthropology of anthropology: the Brazilian case. **Série Antropológica**, DAN/UnB, 1991. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie110empdf.pdf>. Acesso em: 16 de maio de 2021.
- PENTEADO FILHO, Nestor Sampaio. **Manual esquemático de criminologia**. São Paulo: Saraiva, 2012.
- PEREIRA, Nathana Jéssica; SOUZA, Kellen Rocha de. Pobreza no estado de Minas Gerais: uma análise da região norte. **Revista Iniciativa Econômica**, Araraquara, v. 4, n. 2, pp. 01-26, 2018. Disponível em:

<https://periodicos.fclar.unesp.br/iniciativa/article/view/11787#:~:text=A%20partir%20disso%2C%20tal%20como,acesso%20%C3%A0%20escolaridade%2C%20entre%20outros>. Acesso em: 12 de abril de 2021.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: M.C. Cunha (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. pp. 115-132.

PERRY, Barbara. Impacts of disparate policing in Indian Country. **Policing and Society**. v. 19, n. 3, pp. 263-281, 2009. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/10439460902871348?scroll=top&needAccess=true>. Acesso em 16 de fevereiro de 2021.

PONTE DE SOUZA, Maximiliano Loiola (org.). **Processos de alcoolização Indígena no Brasil: perspectivas plurais**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2013.

PONTES, Bruno Cezar Luz. O índio e a justiça criminal brasileira. In: VILLARES, L. F. (coord.). **Direito Penal e Povos Indígenas**. Curitiba: Juruá Editora, 2010. p. 167-224.

PORTO DOS SANTOS, Isaac; CASSERES, Livia Miranda Müller Drumond. Direito Penal e Decolonialidade: Repensando a Criminologia Crítica e o Abolicionismo Penal. **Anais do Congresso de Pesquisa em Ciências Criminais**, pp. 968-988, 2018. Disponível em: [https://sistemas.rj.def.br/publico/sarova.ashx/Portal/sarova/imagem-dpge/public/arquivos/L%C3%ADvia\\_Casseres\\_-\\_para\\_Doutrina\\_Cejur\\_11.02.19.pdf](https://sistemas.rj.def.br/publico/sarova.ashx/Portal/sarova/imagem-dpge/public/arquivos/L%C3%ADvia_Casseres_-_para_Doutrina_Cejur_11.02.19.pdf). Acesso em: 23 de março de 2021.

POVINELLI, Elizabeth. The Cunning of Recognition: Real Being and Aboriginal Recognition in Settler Australia. **Australian Feminist Law Journal**, v. 11, n. 1, p. 3-27, 1998. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13200968.1998.11077279?journalCode=rfem20>. Acesso em: 23 de março de 2021.

PRANDO, Camila Cardoso de Mello. Contribuição do discurso criminológico latino-americano para a compreensão do controle punitivo moderno controle penal na américa latina. **Veredas do Direito - Direito Ambiental e Desenvolvimento Sustentável**, Belo Horizonte, v. 3, n. 6, pp. 77-93, 2006. Disponível em: <https://tinyurl.com/jbdf3e2n>. Acesso em 11 de abril de 2021.

PRANDO, Camila Cardoso de Mello; DUARTE, Evandro Piza. Fluxo e apropriação: ausências e presenças da codificação racial como elemento de articulação dos escritos da Criminologia Positiva e da Criminologia Crítica. **II Encontro do Grupo de Pesquisa de Criminologia Crítica no Brasil**, Vitória, 2015. Disponível em: <https://tinyurl.com/ecfdnce8>. Acesso em: 29 de maio de 2021.

PREFEITURA MUNICIPAL DE MANGA - PMM. **Histórico**. [online]. <https://manga.mg.gov.br/pagina/id/2/?historia-da-cidade.html>. Acesso em: 14 de abril de 2021.

RAMIREZ, Silvina. **La protección de los derechos de los Pueblos indígenas a través de un nuevo sistema de justicia penal**: Estados de Oaxaca, Chipas, Guerrero. Washington: Due Process of Law Foundation. Disponível em: <https://reseaupeuplesautochtones.org/2012/05/31/publicacion-sobre-derechos-de-los-pueblos-indigenas-a-traves-de-un-nuevo-sistema-penal-oaxaca-chiapas-guerrero/>. Acesso em 17 de março de 2021.

- RAMOS, Alcida Rita. **Indigenism. Ethnic politics in Brazil**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.
- RENTELN, Alison Dundes. **The cultural defense**. New York, NY: Oxford University Press, 2004.
- ROBERTO DE OLIVEIRA, Alessandro. Política e políticos indígenas: a experiência Xakriabá. 2008. 141 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
- ROSA, João Guimarães. Nós, os Temulentos. In: **Tutaméia: terceiras estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017. pp. 131-134.
- ROSA MENDES, Soraia da. **Criminologia Feminista: novos paradigmas**. São Paulo: Saraiva, 2017.
- SANGALO, Ivete Maria Dias de. **Canibal**, 1999. Disponível em: <https://www.vagalume.com.br/ivete-sangalo/canibal.html>. Acesso em: 21 de abril de 2021.
- SANTELLI, Igor Henrique da Silva; BRITO, Antonio Guimarães. Da sociologia do desvio à criminologia crítica: os indígenas de Mato Grosso do Sul como outsiders. **Ciências Sociais Unisinos**, São Leopoldo, v. 50, n. 1, pp. 65-76, 2014. Disponível em: [http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias\\_sociais/article/view/csu.2014.50.1.08](http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/article/view/csu.2014.50.1.08). Acesso em: 20 de abril de 2021.
- SANTOS, Ana Flávia Moreira. Xakriabá: identidade e história - relatório de pesquisa. **Série Antropológica, Brasília**, n. 167, 1994, pp. 02-31. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/XAD00041.pdf>. Acesso em: 12 de abril de 2021.
- SANTOS, Ana Flávia Moreira. Índios e posseiros: considerações sobre o conceito de identidade. Uma reavaliação do caso Xakriabá. **Anuário Antropológico**, v. 21, n. 1, 127-144, 1997a. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6666>. Acesso em: 28 de abril de 2021.
- SANTOS, Ana Flávia Moreira. **Do terreno dos caboclos do Sr. São João À Terra indígena Xakriabá**: as circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre a construção social de fronteiras. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília, 1997b.
- Secretaria de Estado de Justiça e Segurança Pública de Minas Gerais - SEJUSP-MG. **Resolução 51**, de 19 de março de 2020. Belo Horizonte, 2020.
- SHECAIRA, Sérgio Salomão. **Criminologia**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2004.
- SIERRA, María Teresa. Derecho indígena y acceso a la justicia en México: Perspectivas desde la interlegalidad. **Revista IIDH**, n. 41, pp. 287-314, 2005. Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r08062-11.pdf>. Acesso em 17 de março de 2021.
- SILVA OLIVEIRA, Neuza Rodrigues da. Roupas de palha tradicionais Xakriabá. 2018. 51 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura)–Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018. Habilitação em Matemática.

- SMILJANIC, Maria Inês; PIMENTA, José; BAINES, Stephen Grant. (orgs.) **Faces da Indianidade**. Curitiba: Nexo Design, 2009.
- SOUTO MAIOR, Ana Paula Caldeira. Imputabilidade penal. **Instituto Socioambiental**, [online], 2011. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Imputabilidade\\_penal](https://pib.socioambiental.org/pt/Imputabilidade_penal). Acesso em: 08 de maio de 2021.
- SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. O direito envergonhado (o direito e os índios no Brasil). **Revista IIDH**, San José, Costa Rica, n. 15, pp. 145-64, 1992. Disponível em: <https://www.iidh.ed.cr/IIDH/media/1638/revista-iidh-15.pdf>. Acesso em: 24 de março de 2021.
- SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito**. Curitiba: Juruá Editora, 1999.
- SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. As novas questões jurídicas nas relações dos estados nacionais com os índios. In: SOUZA LIMA, Antônio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria. **Além da Tutela: Bases para uma nova Política Indigenista III**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002. pp. 49-61.
- SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de.; BERGOLD, Raul Cezar. (orgs.). **Os direitos dos povos indígenas no Brasil: desafios do século XXI**. Curitiba: Letra da Lei, 2013.
- SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: M.C. Cunha (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. pp. 155-172.
- STUBBS, Julie. Indigenous women in Australian criminal justice: over-represented but rarely acknowledged. **Australian Indigenous Law Review**, v. 15, n. 1, pp. 47-63, 2011. Disponível em: <http://www.austlii.edu.au/au/journals/AUIndigLawRw/2011/6.html>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2021.
- SUAREZ, Joana; TAVARES, Flávio. **Terra indígena Xakriabá: fome, seca e resistência. 2020**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3IXztrIHXUM&t=6s>. Acesso em: 28 de abril de 2021.
- TAURI, Juan M. The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House: An Indigenous Critique of Criminology. **Journal of Global Indigeneity**, v. 3, n. 1, s/p, 2018. Disponível em: <https://ro.uow.edu.au/jgi/vol3/iss1/6/>. Acesso em: 23 de março de 2021.
- TEÓFILO DA SILVA, Cristhian. Indigenismo como ideologia e prática de dominação: Apontamentos teóricos para uma etnografia do indigenismo latino-americano em perspectiva comparada. **Latin American Research Review**, v. 47, n. 1, pp. 16-34, 2012. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41413328?seq=1>. Acesso em 14 de maio de 2021.
- TEÓFILO DA SILVA, Cristhian. O índio, o pardo e o invisível: Primeiras impressões sobre a criminalização e o aprisionamento de indígenas no Brasil. **Antropolítica - Revista Contemporânea De Antropologia**, Niterói, n. 34, pp. 137-158, 2014. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41521>. Acesso em: 25 de março de 2021.
- TEÓFILO DA SILVA, Cristhian. Regimes de indianidade, tutela coercitiva e estadania: examinando a violência institucional contra indígenas no Brasil e no Canadá. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 10, n. 2, pp. 194-222, jul./dez. 2016. Disponível em:

<https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/67841>. Acesso em: 14 de maio de 2021.

- TOMAZINI DE CARVALHO, Aurora. **Teoria geral do direito: o constructivismo lógico-semântico**. 2009. 623 f. Tese (Doutorado em Direito) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.
- ULMER, Jeffery; BRADLEY, Mindy. Criminal Justice in Indian Country: A Theoretical and Empirical Agenda. **Annual Review of Criminology**, v. 2, n. 1, pp. 337-357, 2019. Disponível em: <https://www.annualreviews.org/doi/pdf/10.1146/annurev-criminol-011518-024805>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2021.
- VALOIS, Luiz Carlos. **O direito penal da guerra às drogas**. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2017.
- VILLARES, Luiz Fernando. **Direito e Povos Indígenas**. Curitiba: Juruá Editora, 2009.
- VILLARES, Luiz Fernando. (coord.). **Direito Penal e Povos Indígenas**. Curitiba: Juruá Editora, 2010.
- VILLEGAS, Myrna. Sistemas sancionatorios indígenas y Derecho penal. ¿Subsiste el Az Mapu?". **Polít. crim.**, v. 9, n. 17. pp. 213-247, 2014. Disponível em: [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-33992014000100007](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-33992014000100007). Acesso em: 17 de março de 2021.
- WACQUANT, Loïc. Toward a Dictatorship Over the Poor? Notes on the Penalization of Poverty in Brazil. **Punishment & Society**, v. 5, n. 2, pp. 197-205, 2003. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/146247450352004>. Acesso em: 07 de novembro de 2020.
- WACQUANT, Loïc. Marginality, ethnicity and penalty in the neo-liberal city: an analytic cartography. **Ethnic and Racial Studies**, v. 37, n. 10, pp. 1687-1711, 2014. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01419870.2014.931991>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2021.
- WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- WALTER, Maggie; ANDERSEN, Chris. **Indigenous statistics**. A quantitative research methodology. Walnut Creek: Left Coast Press, 2013.
- WASHBURN, Kevin. American Indians, Crime, and the Law. **Michigan Law Review**, v. 104, n. 4, pp. 709-778, 2006. Disponível em: <https://repository.law.umich.edu/mlr/vol104/iss4/3/>. Acesso em: 16 de fevereiro de 2021.
- WEATHERBURN, Don. **Arresting Incarceration: Pathways Out of Indigenous Imprisonment**. Canberra: Aboriginal Studies Press, 2014.
- WEBB, Robert. Rethinking the Utility of the Risk Factors and Criminogenic Needs Approaches in Aotearoa New Zealand. **Journal of Global Indigeneity**, v. 3, n. 1, s/p, 2018. Disponível em: <https://ro.uow.edu.au/jgi/vol3/iss1/5/>. Acesso em: 23 de março de 2021.
- XAVIER, Roseane. Representação social e ideologia: conceitos intercambiáveis? **Psicologia & Sociedade**, Belo Horizonte, v. 14, n. 2, p. 18-47, 2002. Disponível em:

[https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-71822002000200003&script=sci\\_abstract&tlng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-71822002000200003&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 11 de abril de 2021.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **Criminologia**. Aproximación desde um margen. Vol. 1. Bogotá: Editorial Temis, 1988.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **Em busca das penas perdidas**. Rio de Janeiro: Revan, 2001.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **A palavra dos mortos**: Conferências de criminologia cautelar. São Paulo: Saraiva, 2012.

ZANKYS, Mónica Gabriela Sauma. Pueblos indígenas y derecho penal: la interpretación intercultural del derecho en él ámbito penal. **Revista Asociación Pensamiento Penal Bolivia**, n. 1, s/p, 2008. Disponível em: [https://issuu.com/appbolivia/docs/gabriela\\_sauma](https://issuu.com/appbolivia/docs/gabriela_sauma) Acessado em: 16 de março de 2021.