

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA – PPGA

MÁRCIO ROSA DA SILVA

O SISTEMA DE JUSTIÇA INGARIKÓ:  
etnografia, estudos e análises

Recife  
2020

MÁRCIO ROSA DA SILVA

O SISTEMA DE JUSTIÇA INGARIKÓ:  
etnografia, estudos e análises

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia no âmbito do Programa de Doutorado Interinstitucional da Universidade Federal de Pernambuco e a Universidade Federal de Roraima, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Antropologia.

Área de concentração: Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Renato Monteiro Athias

Recife  
2020

Catálogo na fonte  
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

S586s Silva, Márcio Rosa da.  
O Sistema de Justiça Ingarikó : etnografia, estudos e análises / Márcio Rosa da Silva. – 2020.  
252 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Renato Monteiro Athias.  
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2020.  
Doutorado Interinstitucional: Universidade Federal de Pernambuco e  
Universidade Federal de Roraima.  
Inclui referências e apêndices.

1. Antropologia. 2. Etnologia jurídica. 3. Justiça. 4. Indígenas. 5. Ingarikó. I. Athias, Renato Monteiro (Orientador). II. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2021-004)

MÁRCIO ROSA DA SILVA

**SISTEMA DE JUSTIÇA INGARIKÓ:**

etnografia, estudos e análises

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia no âmbito do Programa de Doutorado Interinstitucional da Universidade Federal de Pernambuco e a Universidade Federal de Roraima, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Antropologia.

Aprovada em 02/03/2020

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Renato Monteiro Athias (Orientador)  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

---

Prof. Dr. Carlos Alberto Marinho Cirino  
INAN – Instituto de Antropologia – UFRR

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza – (Examinadora Titular Interna)  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

---

Prof. Dr. Carlos Frederico Marés de Souza Filho (Examinador Titular Externo)  
Programa de Mestrado e Doutorado – Pontifícia Universidade Católica do Paraná

---

Prof. Dr. Edson Damas da Silveira – (Examinador Titular Externo)  
UERR – Universidade Estadual de Roraima

Para Malu.

Seu sorriso banguela e seu brilho nos olhos  
renovam minha esperança de que  
a justiça ainda brilhará como um farol  
e que dias melhores sempre são possíveis.

## AGRADECIMENTOS

Talvez este seja o momento mais prazeroso de todo o processo de elaboração de uma tese, o tempo de agradecer. Coisa boa é ter o que e a quem agradecer.

Agradeço ao meu orientador, Professor Dr. Renato Athias, que teve muita paciência e muita dedicação, colaborando todo o tempo para que eu compreendesse a importância desta tese e para que eu melhorasse o meu texto.

Agradeço aos membros da banca, que se dispuseram a encontrar tempo para participar deste momento da minha vida acadêmica. Sou grato, especialmente, ao Professor Dr. Edson Damas da Silveira, que sempre foi o grande incentivador para eu ingressar no mundo acadêmico.

Minha gratidão aos colegas do programa de Doutorado. Quando ingressamos, acredito que nenhum de nós fazia ideia do imenso esforço que seria para concluir o curso e apresentar a tese. Mas aqui estamos. Chegamos!

Obrigado aos professores do programa, tanto aos de Boa Vista quanto aos de Recife. Todos também fazem parte desse momento. Meu reconhecimento especial ao Professor Dr. Carlos Alberto Marinho Cirino, coordenador do programa na UFRR, pela sua dedicação, sempre se esforçando pelo seu sucesso. Agradeço ao pessoal da secretaria do PPGA em Recife e também, especialmente, ao José Raimundo Torres dos Santos, secretário do programa em Boa Vista, que sempre ajudou a todos os colegas na UFRR, com muita disposição e boa vontade.

Sou grato aos meus colegas do Departamento de Contabilidade da UFRR, que foram muito compreensivos comigo em todo esse período em que cursei o Doutorado.

A conclusão e aprovação de uma tese marca o fim de um ciclo que tem o seu começo lá na escola infantil, nos primeiros passos da educação formal. Por isso minha gratidão aos meus pais, D. Dorizete e Sr. Euripes, que nunca se descuidaram da minha educação e a dos meus irmãos. Apesar da simplicidade e de não terem eles mesmos, na época própria, prosseguido nos estudos, legaram aos filhos a importância e o valor do estudo. Esse legado me fez chegar até aqui, ao grau máximo da vida acadêmica. Por isso, a eles, minha eterna gratidão.

Meu especial agradecimento à minha amada esposa, Auzenda Paula. Durante o longo e trabalhoso processo de escrita, ela abriu mão de muitos momentos em

família e foi sempre compreensiva. Quando eu desanimava, era ela quem dizia “volte ao trabalho, vá estudar e escrever, você vai conseguir”. Essa postura foi fundamental para eu que tivesse condições de concluir este trabalho. Mas minha maior gratidão a ela é por ter me dado o mais importante presente da minha vida, nossa filha Maria Luísa, nossa Malu, que nasceu durante o curso. Defendo a tese de que ela é nosso melhor diploma.

## RESUMO

O presente trabalho analisa o sistema de justiça entre os Ingarikó, povo que habita o norte da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, perto do Monte Roraima. A pesquisa tem como foco os seus meios institucionalizados de resolução de conflitos. A preocupação será com relação ao sistema que é acionado quando uma lei é quebrada. Quais são as pessoas e instituições envolvidas, quais as formalidades necessárias, como todo o processo é compreendido e qual a eficiência dele. Os Ingarikó não têm um código escrito, mas têm normas que são transmitidas oralmente, de geração em geração. Quando uma regra é quebrada, um sistema elaborado de resolução de conflitos é ativado, com, pelo menos, quatro instâncias: família, Tuxaua (líder político), Esak (líder religioso) e Pukkenak (líder supremo que acumula poderes políticos e religiosos). Em todas as etapas, a família dos envolvidos e a comunidade é ouvida, numa tentativa muito democrática de pacificar a demanda. Pukkenak é a última instância. As punições podem ser aplicadas e a comunidade monitora a conformidade com elas. Atos da vida civil também são praticados por autoridades indígenas, como casamentos e resoluções de conflitos familiares. Os procedimentos, os símbolos e a estrutura hierárquica envolvidos nesse sistema de justiça são apresentados neste trabalho, a partir de entrevistas com pessoas diretamente envolvidas com julgamentos ocorridos em terras ingarikó. A imposição do sistema estatal, desconsiderando os modos ancestrais de resolver os conflitos dos povos indígenas, é uma violência, uma agressão a esses povos. O Brasil é um país pluricultural e pluriétnico, é necessário que seja, também plurijurídico. Proponho que o diálogo entre os sistemas de justiça estatal e indígena e a promoção da interseção desses sistemas são fundamentais para a plena emancipação dos povos indígenas da Amazônia brasileira.

Palavras-chave: Sistema de Justiça. Ingarikó. Antropologia Jurídica.

## **ABSTRACT**

The present work analyzes the justice system among Ingarikó, a people that inhabits the north of the Raposa Serra do Sol Indigenous Land, near Monte Roraima. The research focuses on its institutionalized means of conflict resolution. The concern will be with the system that is triggered when a law is broken. What are the people and institutions involved, what are the necessary formalities, how is the whole process understood and how efficient is it. The Ingarikó do not have a written code, but they have rules that are transmitted orally, from generation to generation. When a rule is broken, an elaborate conflict resolution system is activated, with at least four instances: family, Tuxaua (political leader), Esak (religious leader) and Pukkenak (supreme leader who accumulates political and religious powers). At all stages, the family of those involved and the community are heard, in a very democratic attempt to pacify the demand. Pukkenak is the last instance. Punishments can be applied and the community will monitor compliance with them. Acts of civil life are also performed by indigenous authorities, such as marriages and family conflict resolutions. The rites, symbols and hierarchical structure involved in this justice system are presented in this work, based on interviews with people directly involved with judgments that took place in Ingarikó lands. The imposition of the state system, disregarding the ancestral ways of resolving the conflicts of indigenous peoples, is a violence, an aggression against these peoples. Brazil is a multi-cultural and multi-ethnic country, it needs to be, also multi-legal. I propose that the dialogue between the state and indigenous justice systems and the promotion of the intersection of these systems are fundamental for the full emancipation of the indigenous peoples of the Brazilian Amazon.

Keywords: Justice System. Ingarikó. Legal Anthropology.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Roraima, TI Raposa/Serra do Sol (ao norte).....	17
Figura 2 – Roraima, Terras Indígenas.....	81
Figura 3 – Roraima, Raposa/Serra do Sol.....	82
Figura 4 – Roraima, Raposa/Serra do Sol.....	84
Figura 5 – Estrutura de poder ingarikó.....	101
Figura 6 – Estrutura de poder Ingarikó II.....	102
Figura 7 – Instâncias de poder Ingarikó.....	135
Figura 8 – Sistema de justiça circular.....	136

## LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1 – Interior da Corte Tribal, que é muito parecida com uma corte comum. Entretanto, traz elementos que misturam símbolos do povo Tigua com os dos Estados Unidos da América e com os do Estado do Texas....	40
Fotografia 2 – Lideranças indígenas reunidas na 48ª Assembleia do Conselho Indígena de Roraima.....	48
Fotografia 3 – Sessão do Júri na Maturuca.....	63
Fotografia 4 – Família inteira pescando .....	71
Fotografia 5 – Jovem mãe carregando seu filho numa tipoia.....	72
Fotografia 6 – Dilson Ingaricó e Márcio Rosa da Silva, em evento ocorrido em 22.08.2019, no Fórum Sobral Pinto, em Boa Vista-RR.....	86
Fotografia 7 – Vista aérea do Manalai em 1997.....	87
Fotografia 8 – Eu e Dilson Ingaricó. No alto, à esquerda, uma representação de um Canaimé.....	92

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APITSM	Associação dos Povos Indígenas da Terra Indígena São Marcos
APIW	Associação dos Povos Indígenas Waiwai
CASAI	Casa de Apoio à Saúde do Índio
CNJ	Conselho Nacional de Justiça
CNMP	Conselho Nacional do Ministério Público
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
COPING	Conselho do Povo Indígena Ingarikó
(DSEI-Leste)	Distrito Sanitário Especial Indígena – Leste de Roraima
ECA	Estatuto da Criança e do Adolescente
FLIP	Festa Literária Internacional de Paraty
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
HAY	Hutukara Associação Yanomami
HWENAMA	Associação dos Povos Yanomami de Roraima
ISA	Instituto Socioambiental
IVP	International Visitor Program
NECAR	Núcleo de Estudos Comparados da Amazônia e do Caribe
ODICRR	Organização dos Indígenas na Cidade
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMIR	Organização das Mulheres Indígenas
ONG	Organização Não Governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
OPIR	Organização dos Professores Indígenas de Roraima
PIB	Povos Indígenas do Brasil
PRONESP	Programa de Desenvolvimento Sustentável de Nova Esperança
RANI	Registro Administrativo de Nascimento Indígena
STF	Supremo Tribunal Federal
SODIUR	Sociedade de Defesa dos Índios Unidos de Roraima
TI	Terra Indígena Raposa Serra do Sol
UEA	Universidade Estadual do Amazonas
UFRR	Universidade Federal de Roraima

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>14</b>
<b>2</b>	<b>POVOS INDÍGENAS E SISTEMAS DE JUSTIÇA.....</b>	<b>26</b>
2.1	Sistema de Justiça Indígena.....	26
2.2	Direito e Antropologia.....	31
2.3	Invisibilização dos sistemas de justiça indígenas.....	38
2.4	48ª Assembleia dos povos indígenas de Roraima.....	47
2.5	Resolução 287/2019 do CNJ.....	50
<b>3</b>	<b>CASOS JUDICIALIZADOS.....</b>	<b>56</b>
3.1	Caso Denilson.....	56
3.2	Júri da Maturuca.....	62
3.3	Adoção ingarikó.....	65
3.4	Tentativa de infanticídio de uma criança yanomami.....	69
3.5	Polo Indígena de Conciliação Maturuca.....	77
<b>4</b>	<b>OS INGARIKÓ.....</b>	<b>80</b>
4.1	O povo Ingarikó.....	80
4.2	Organização social ingarikó.....	85
<b>4.2.1</b>	<b>Estrutura de poder.....</b>	<b>94</b>
<b>4.2.2</b>	<b>Relações de parentesco.....</b>	<b>105</b>
4.2.2.1	Casamento.....	105
4.2.2.2	Filiação.....	108
4.3	Sistema de Justiça Ingarikó.....	110
<b>4.3.1</b>	<b>Caso Awendei.....</b>	<b>118</b>
4.3.1.1	Análise do caso.....	122
<b>4.3.2</b>	<b>A arte da paz.....</b>	<b>130</b>
<b>4.3.3</b>	<b>Atores do sistema.....</b>	<b>134</b>
<b>5</b>	<b>PLURIJURIDICIDADE.....</b>	<b>138</b>
5.1	Alteridade.....	139
5.3	Um país plurinacional e pluriétnico.....	146
<b>6</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>153</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>157</b>

<b>APÊNDICE A – Entrevista com Dilson Domenté Ingaricó, realizada no dia 30 de janeiro de 2017.....</b>	<b>167</b>
<b>APÊNDICE B – Entrevista com Dilson Domenté Ingaricó, realizada em 07 de fevereiro de 2017.....</b>	<b>176</b>
<b>APÊNDICE C – Entrevista com Dilson Domenté Ingaricó, realizada no dia 10 de agosto de 2017.....</b>	<b>202</b>
<b>APÊNDICE D – Entrevista com Dilson Domenté Ingaricó, realizada no dia 07 de novembro de 2017.....</b>	<b>226</b>
<b>APÊNDICE E – Entrevista com Larangera Maurício Sales Ingaricó, realizada no dia 08 de dezembro de 2018.....</b>	<b>249</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Todo grupo humano possui, como parte de sua cultura, um mínimo regramento que viabiliza a vida social. A regra é parte fundamental de uma organização social e “substância ao mesmo tempo permanente e geral da cultura” (LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 70). Como parte desse regramento, as sociedades também possuem um sistema de resolução de conflitos gerados pela quebra de leis ou por demandas não satisfeitas. A não existência de um sistema assim geraria a autodestruição da sociedade em questão, consumida por infindáveis disputas não pacificadas. Da mesma forma, o descumprimento de normas é um traço natural, algo inafastável da natureza humana, está presente em todas as civilizações e em todas as épocas. Os conflitos, pretensões resistidas, necessidades insatisfeitas, discordâncias sobre questões importantes, ou mesmo sobre trivialidades, promovem rugas entre pessoas que convivem próximas. Essas rugas, caso não sejam resolvidas, evoluem para conflitos mais sérios e podem eclodir guerras internas com consequências devastadoras. Há que existir meios para solucionar essas questões e estabelecer a paz.

Quando fez uma análise sobre as alianças matrimoniais e a proibição do incesto, Lévi-Strauss afirmou essa necessidade da existência de uma ordem que possibilite a subsistência do grupo. Ele diz que:

é impossível à cultura não introduzir uma ordem, de qualquer espécie que seja, onde não existe nenhuma. O papel primordial da cultura está em garantir a existência do grupo como grupo, e portanto em substituir, neste domínio como em todos os outros, a organização ao acaso. (LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 70).

Seguindo essa afirmação lévi-straussiana, é possível compreender que o fenômeno jurídico é também um fenômeno antropológico, porque é parte da cultura de uma sociedade, seja ela qual for. Como também é possível perceber a necessidade de ambas as ciências, Direito e Antropologia, estudarem, discutirem e analisarem a formação e a aplicação de regramentos sociais.

O sistema jurídico, conjunto de regras que regula a vida social, está sempre presente em todos os povos, seja através de regras escritas ou transmitidas oralmente. Não parece ser possível o avanço da vida social sem um mínimo de regulação. Como destaca Reale (2002, p. 5), o fenômeno jurídico está presente em

cada comportamento humano, ainda que indiretamente. Há sempre um contrato social que intermedeia as relações humanas. A quebra de alguma regra socialmente aceita como cogente conduz à necessidade de um julgamento e uma punição, sob pena de tal regra ser considerada sem valor, sem peso, sem nenhuma autoridade sobre a comunidade, tendente a desaparecer.

Ao conjunto de instituições, procedimentos e regras que se ocupam de resolver conflitos de ordem jurídica, damos o nome de sistema de justiça. As centenas de povos indígenas que habitam nosso país possuem seus sistemas de resolução de conflitos, e essa é uma dimensão de estrutura social desses povos. Esses sistemas são o que poderíamos chamar de sistemas de justiça, muito embora não seja necessário que essas populações nomeiem dessa forma. O fato é que existem e que servem para resolução de conflitos e isso é uma forma de administrar a justiça.

Esse assunto interessa muito à Antropologia. Para além das questões relacionadas à Sociologia, a administração da justiça, com seus ritos, seu poder simbólico, seu caráter por vezes performático, tem muito o que ser observado e analisado pelos antropólogos. Criado para solucionar conflitos, o sistema de justiça pode ser também um mecanismo de dominação, um exercício de poder vertical, instrumento de controle social e, paradoxalmente, pode gerar ainda mais conflitos. É necessário observar se há um sistema horizontal, parecido com uma justiça restaurativa ou um sistema de justiça, que se impõe pela força tão somente, pelo exercício do poder em si, um sistema vertical.

Como observado por Bourdieu,

o direito limita-se a consagrar simbolicamente, por um registro que eterniza e universaliza, o estado da relação de forças entre os grupos e as classes que produz e garante praticamente o funcionamento de tais mecanismos” (BOURDIEU, 2006, p. 199).

Além de dialogar com Bourdieu, é necessário enfatizar a força do caráter simbólico dos elementos de um sistema de justiça, como sugere Cassirer (1997):

o homem não pode fugir à sua própria realização. Não pode senão adotar as condições de sua própria vida. Não estando mais num universo meramente físico, o homem vive em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana. (CASSIRER, 1997, p. 48).

A essa rede simbólica de Cassirer deve ser acrescentado o fio do direito, que, ao lado da arte, da religião e da linguagem, faz parte da cultura de um povo e dela não pode ser dissociado.

Os sistemas de justiça nas mais variadas sociedades são um conjunto de regras que legitimam o exercício do poder. Essas regras se associam a símbolos religiosos, míticos e políticos, que se entrelaçam nas estruturas que se propõem a solucionar conflitos e administrar a justiça, como se verá adiante, quando da descrição e análise do sistema de justiça objeto desta tese. Num primeiro momento poderia ser dito que na sociedade ocidental esse entrelaçamento não existe. Mas imaginemos que alguém que nunca teve nenhum contato com a sociedade brasileira (se considerarmos o Brasil como Ocidente, já que há controvérsias a respeito) e com suas instituições entre no Supremo Tribunal Federal. O que verá? A estátua da “Justiça”, figura mítica romana, correspondente à Diké, dos gregos; 11 pessoas investidas de poder político que fazem dos ritos, da linguagem, dos gestos, da performance, um modo bem pitoresco de impor a “justiça” e exercer poder; finalmente, veria também um crucifixo com a imagem do Deus cristão ostensivamente pendurado acima de todos. Ora, o desavisado que visse isso, se fizesse alguma análise, diria que há ali elementos míticos, políticos e religiosos entrelaçando-se na administração da justiça.

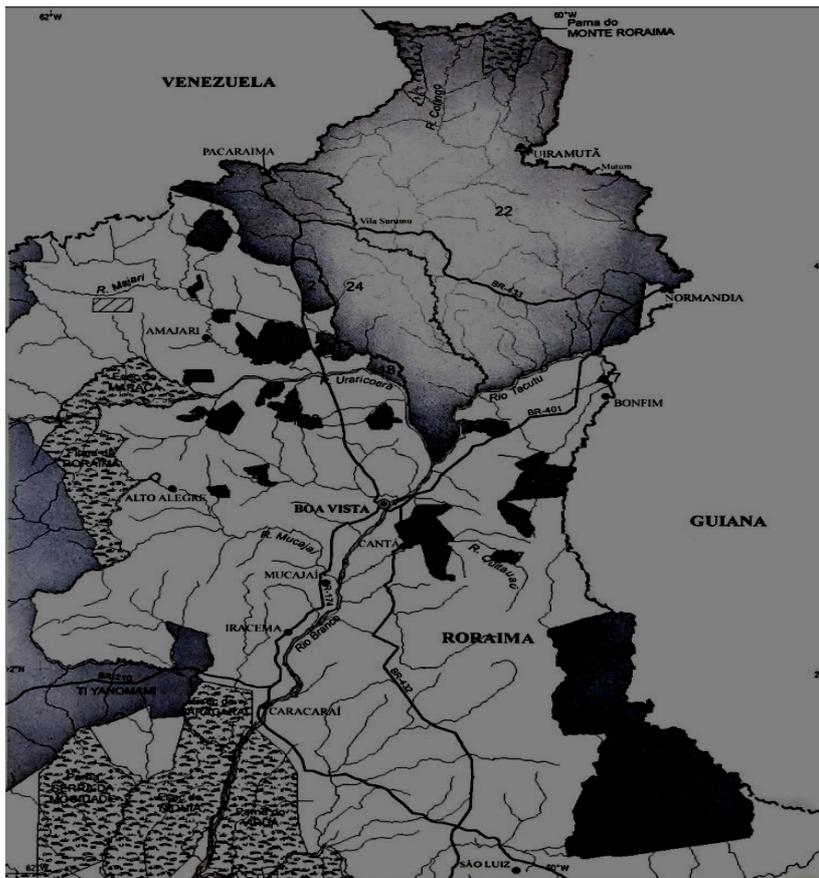
Minha pesquisa tem como locus o Estado de Roraima, que tem a maior população indígena do país, em termos proporcionais, e quase metade de seu território demarcado como terra indígena. São 11 etnias: Ingarikó, Macuxi, Patamona, Saporá, Taurepang, Waimiri-Atroari, Waiwai, Wapichana, Yanomami, Ye'kuana e Pirititi. O Instituto Socioambiental (ISA), que periodicamente publica o PIB – Povos Indígenas do Brasil, aponta em seu website apenas dez etnias, não mencionando os Pirititi. Na versão impressa mais recente do PIB, há a menção a essa etnia, apontando-os como isolados (RICARDO; RICARDO, 2017). A Fundação Nacional do Índio (FUNAI), desde 2012, restringiu o acesso a uma área de quarenta e três mil hectares, vizinha à Terra Waimiri-Atroari, no sul do estado de Roraima, onde foram avistados os Pirititi (FUNAI, 2012). Assim, a atual situação é de terra indígena em identificação e com restrição de entrada de não índios, conforme a política de não contato com os povos isolados.

O objeto de investigação desta tese é o sistema de resolução de conflitos

entre os Ingarikó, ou, em outras palavras, seu sistema de justiça.

A Terra Indígena Raposa Serra do Sol, representada na Figura 1, está ao nordeste do Estado de Roraima e tem esse nome porque compreende os espaços que vão da Raposa (ao sul da terra demarcada) até a Serra do Sol (ao norte), sendo que essa última é uma das comunidades ingarikó. Falarei mais detalhadamente sobre o povo ingarikó um pouco mais adiante.

Figura 1 – Roraima, TI Raposa/Serra do Sol (ao norte)



Fonte: Instituto Socioambiental (RICARDO; RICARDO, 2017).

O caminho para chegar até o presente objeto de pesquisa foi bem longo, apesar de eu já ter contato com a temática há bastante tempo, proporcionado pela proximidade geográfica com povos indígenas e o contato com processos envolvendo pessoas oriundas de comunidades indígenas no meu exercício profissional como Promotor de Justiça, em Boa Vista. Após esse caminho percorrido, percebi que precisava problematizar os modos de resolução de conflitos indígenas de um modo geral e, mais especificamente, o do povo Ingarikó. Como seria o sistema de

administração de justiça dessa etnia. Volto ao problema um pouco mais adiante.

Moro em Roraima há mais de duas décadas e, para quem vive nesse Estado, é natural lidar com temas relacionados aos povos indígenas. Com quase metade do território composto por terras indígenas e com mais de 10% da população declarando-se indígena, esse é um assunto sempre presente. Para o pesquisador, trata-se de um imenso laboratório, riquíssimo em diversidade e bastante acessível. É rico em diversidade porquanto são 11 etnias, algumas bem diferentes umas das outras. Desde povos indígenas já citadinos, como os macuxi, até isolados ou semi-isolados como os Yanomami ou Pirititi. São línguas e cosmologias distintas, organização social diversa, culturas distintas, ainda que haja muitos pontos de contato. É também acessível, porque boa parte possui proximidade geográfica com a capital ou outras cidades já estabelecidas, além de quase todos terem se organizado em instituições não governamentais, com representações em Boa Vista, como a Associação Hutukara, dos Yanomami e o Coping – Conselho do Povo Indígena Ingarikó.

O fato de ser praticamente um Estado indígena não afasta a resistência ao reconhecimento dos direitos desses povos e o preconceito com relação a eles. Há um discurso adotado por algumas forças políticas locais de que a grande extensão de terras indígenas no Estado é um empecilho ao seu desenvolvimento, discurso esse facilmente aceito por boa parte da população. Por outro lado, há reações importantes contra esse preconceito e contra a tentativa de negação de direitos. Um exemplo é a capacidade de organização desses povos através de associações, assembleias e até mesmo a busca de poder político. Em 2018, Joênia Wapichana foi eleita deputada federal por Roraima e tem sido uma voz bastante significativa no parlamento nacional em defesa dos povos indígenas. Lideranças cuja voz tem alcance internacional mostram-se incansáveis na luta pelos seus, como é o caso de Davi Kopenawa Yanomami, que em 2019 ganhou o Right Livelihood Award, mais conhecido como prêmio “Nobel Alternativo”. Ele foi premiado juntamente com a Associação Hutukara, fundada por ele, “pela corajosa determinação em proteger as florestas e a biodiversidade da Amazônia, e as terras e a cultura de seus povos indígenas” (NOBEL..., 2019). Quem conhece a trajetória de Davi, sabe que o prêmio foi merecido.

As possibilidades para pesquisar temas relacionados aos povos indígenas

estão por toda a parte. Como se não bastasse todo o convívio com tantos povos e a proximidade com suas terras e sua cultura, dentro da Universidade Federal de Roraima há um instituto especialmente destinado a alunos indígenas, o Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena<sup>1</sup>, hoje com três cursos: Licenciatura Intercultural, Bacharelado em Gestão Territorial Indígena e Bacharelado de Gestão em Saúde Coletiva Indígena. Obviamente, além do Insikiran, outros institutos, cursos e departamentos da universidade estimulam a pesquisa de temas relacionados aos povos que habitam Roraima, dentro dos mais diversos ramos da ciência.

Outro caminho que me fez chegar à presente pesquisa foi minha atuação profissional dentro de um dos ramos do sistema de justiça, o Ministério Público do Estado de Roraima. Ingressei nessa instituição em 1998, quando me mudei para Roraima. Desde então, atuei em várias áreas, com destaque para a Promotoria de Justiça da Infância e da Juventude da capital, onde trabalhei por 15 anos, de 2000 a 2015. Não era incomum haver pessoas indígenas como parte em algum processo nessa área. Adolescentes “desaldeados” acusados de algum ato infracional, crianças ou adolescentes vítimas de crimes, geralmente ligados a algum tipo de abuso sexual, mulheres idosas querendo regularizar a guarda de algum neto. Sempre me chamou a atenção alguns poucos casos de crianças indígenas trazidas para adoção porque haviam sido “rejeitadas” pela mãe e pela comunidade. Evidente que, nesses casos, sempre que possível, a mãe e a liderança da comunidade eram ouvidos e o processo corria regularmente. Esse “abandono” sempre tinha alguma motivação cultural, o que não é objeto da presente pesquisa, mas, de toda sorte, despertou em mim o interesse em estudar melhor esses povos que, recorrentemente, chegava até o judiciário com suas demandas.

As descobertas foram muitas. Apenas para citar um exemplo, em 2009, fui convidado para dar uma palestra sobre a aplicação do Estatuto da Criança e do Adolescente em comunidades indígenas, na Terra Indígena São Marcos, mais especificamente na Comunidade Nova Esperança, através do Programa de Desenvolvimento Sustentável de Nova Esperança (PRONESP). Cheguei lá, fui muito bem recebido, dei minha palestra sobre o que os tribunais entendiam acerca do assunto e pensei ter cumprido meu dever. Ao final, uma liderança assumiu o microfone, agradeceu pela palestra, mas, educadamente, fez-me ver o quão

<sup>1</sup> Website com todas as informações pertinentes ao Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena. Disponível em: <http://ufr.br/insikiran/>. Acesso em 21 dez. 2019.

desconectado eu estava da realidade daquela comunidade. A começar pelo conceito de criança e adolescente, que, pelo critério legal é cronológico, mas que para eles sequer havia o conceito de adolescência. Há apenas crianças e adultos. Após a menarca, a menina passa a ser mulher. Da mesma forma os meninos, após seus ritos de passagem, passam a ser homens. O conceito de adolescência é uma criação da cultura ocidental. Voltei para casa convencido de que devia estudar melhor os povos indígenas, se quisesse colaborar para uma melhor prestação jurisdicional.

Quando ingressei no mestrado em Direito Ambiental, um programa da Universidade Estadual do Amazonas (UEA) em parceria com o Núcleo de Estudos Comparados da Amazônia e do Caribe (NECAR), da Universidade Federal de Roraima (UFRR), meu objeto de estudo foi dentro da linha de pesquisa sobre sociobiodiversidade. Um tema recorrente, e que me chamava a atenção, era o “infanticídio” que ocorre entre os Yanomami e outros povos indígenas. Quis olhar para uma outra dimensão, para uma prática oposta, a adoção de crianças por famílias yanomami.

Para elaborar minha dissertação, tive o privilégio de entrevistar Davi Kopenawa, que adotou duas crianças de sua comunidade. Na época, era recente o advento da Lei Federal 12.010/09, que alterou o Estatuto da Criança e do adolescente (ECA) e foi chamada de nova lei de adoção, pois trouxe várias alterações ao instituto. Pela primeira vez tratou-se especificamente da adoção de criança indígena. A referida lei impõe que sejam consideradas e respeitadas a identidade social e cultura da criança, bem como as instituições de seu povo de origem, que a criança seja colocada, prioritariamente em sua comunidade de origem ou na mesma etnia, e que haja intervenção da FUNAI e de antropólogos no processo de adoção. Ou seja, um avanço.

A dissertação descreve um caso em que uma criança indígena chegou até o Hospital Materno Infantil de Boa Vista, supostamente vítima de tentativa de infanticídio. Após os procedimentos médicos emergenciais, a criança ficou fora de perigo. Um procedimento de natureza tutelar foi instaurado. Na época, requeri que a liderança da comunidade de origem fosse contatada e ouvida a respeito. Eles responderam e mandaram uma carta contendo a assinatura de 66 pessoas da comunidade comprometendo-se a cuidar da criança e que outra família iria acolhê-

la. Com base nesse compromisso, foi decidido que a criança poderia ser devolvida para a comunidade, dependendo apenas da alta médico-hospitalar.

O outro caso que descrevi foi o do Davi Kopenawa, que, com sua esposa, D. Fátima, adotou duas meninas, Sílvia e Yasmim. Por razões diversas elas ficaram órfãs e Davi as “pegou para criar”. Após cumprir os ritos xamânicos para ser legitimamente considerado pai das crianças, tratou de formalizar a adoção com a efetivação do Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI)<sup>2</sup> e da certidão de nascimento das filhas.

Ao final, advoguei a ideia de que as adoções havidas dentro das terras indígenas, conforme seus procedimentos próprios e suas próprias regras, deveriam ser reconhecidas pelo ordenamento jurídico brasileiro, sem a necessidade de se realizar novo processo judicial no sistema estatal. A presente pesquisa aprofunda essa defesa e tem a pretensão de ir além, ao descrever o funcionamento de um sistema de justiça indígena.

O interesse pelos Ingarikó surgiu através de um processo em que atuei na condição de membro do Ministério Público, e no qual tive a oportunidade de validar, na prática, os argumentos utilizados na minha dissertação de mestrado. Tratava-se de uma ação em que um casal da comunidade ingarikó da Serra do Sol pretendia adotar uma criança da mesma etnia. O processo tramitou entre os anos de 2013 e 2014 no Juizado da Infância e da Juventude de Boa Vista. Uma jovem deu à luz a um menino na Serra do Sol e, por conta de complicações no parto, foi removida para Boa Vista, junto com a criança. Infelizmente ela veio a óbito e a criança foi encaminhada ao Abrigo Infantil. Um casal da mesma comunidade logo apareceu e se apresentou como interessado na adoção. Na verdade, já estavam de posse de um documento assinado por lideranças locais e do Conselho do Povo Indígena Ingarikó (Coping), no qual se dizia que o casal era parente da falecida e que a comunidade já tinha tomado uma decisão de que eles adotariam a criança, em comum acordo com os avós da criança. O documento afirmava que aquela era uma decisão autônoma da comunidade ingarikó, tomada de acordo com os seus usos, costumes e tradições e fundamentada no artigo 231 da Constituição Federal.

Quando o processo chegou em minhas mãos, resolvi ouvir as partes envolvidas para entender melhor o que tinha acontecido. Ouvi um dos líderes da

---

<sup>2</sup> Documento emitido pela FUNAI.

comunidade e o casal que pretendia a adoção. Eles foram ouvidos na sede da Promotoria de Justiça da Infância e da Juventude em Boa Vista. O que chamou minha atenção foi o relato do líder comunitário de que, pelos ritos ingarikó, a criança já era considerada filha do casal pretendente. Ou seja, a adoção já havia acontecido segundo as instituições próprias do povo Ingarikó. Ele explicou que existe um ritual conduzido pelo *Pukkenak*, em que essa autoridade lava com água o rosto, a boca, as mãos, a cabeça e os pés da criança e com a mesma água faz o mesmo com os pais. Depois dessa cerimônia, a criança, seja ela biológica ou adotiva, passa a ser filha daquelas pessoas e, de fato, um ingarikó. Ele afirmou que o *Pukkenak*, o conselho comunitário, o tuxaua e todos os parentes ingarikó já consideravam aquela criança como filha do casal adotante. O casal adotante também foi ouvido e confirmou que a criança já havia passado pelos ritos comunitários e já era reconhecida como filha deles por todos. Eles procuraram a justiça da cidade porque precisavam dos documentos da criança, da certidão de nascimento.

Ao fim, requeri que não fosse necessário realizar exatamente um “processo de adoção”, mas, tão somente, uma homologação da adoção que já havia ocorrido conforme o sistema de justiça ingarikó, aqui entendido como os mecanismos próprios de resolução de demandas que, no sistema estatal, teria como locus o poder judiciário, o sistema de justiça. Os ritos já haviam sido realizados na origem, as autoridades indígenas legitimadas já haviam chancelado a adoção e realizado as formalidades necessárias, conforme as instituições de seu povo. Não havia mais o que ser feito. Uma nova ação de adoção seria repetir o que já tinha acontecido entre os Ingarikó, além de ser uma forma de desconsiderar as instituições internas daquele povo. Um desrespeito, de fato. Após meu requerimento final, o juiz homologou a adoção ocorrida conforme as instituições ingarikó e ordenou que o cartório emitisse a certidão de nascimento da criança. De certa forma, foi um reconhecimento do sistema de justiça indígena. Ao não prosseguir com o processo, mas ordenar que os documentos decorrentes de uma adoção formal fossem emitidos, a justiça estatal reconheceu os procedimentos realizados pela justiça ingarikó, legitimando-a.

Mas o que mais me chamou a atenção, para além da questão jurídica, foi o rito, o conjunto de procedimentos e formalidades. Fiquei intrigado e querendo saber mais sobre os atores que operam esse sistema. Quem é o *Pukkenak*? Qual seu

papel na comunidade? Como funciona esse sistema de resolução de conflitos e de prestação jurisdicional? Quem legitima esses atores? Quais situações são levadas para essas autoridades? Quem pode acioná-las? Quais as soluções aplicadas? Há punições para “crimes” ocorridos na comunidade? O sistema atua em todas as dimensões da vida comunitária? Enfim, fiquei com inúmeros questionamentos a respeito. Quando surgiu a possibilidade do doutoramento em Antropologia, não tive dúvida sobre qual seria meu objeto de investigação e pesquisa.

Meu primeiro projeto se limitava apenas a pesquisar a adoção de crianças indígenas, em um aprofundamento da pesquisa realizada no mestrado e ainda influenciado pelo caso que descrevi acima. Por sugestão do meu orientador, professor Renato Athias, passei a considerar estudar o sistema de justiça dos Ingarikó como um todo, projeto que acabou sendo apresentado e aprovado pela banca de qualificação. Sem dúvida isso ampliou muito meu universo de pesquisa e possibilitou uma contribuição maior para a ciência, uma vez que trouxe à luz um sistema de justiça operante, eficiente e bastante sofisticado.

Assim, no presente trabalho descrevo e analiso o sistema de justiça dos Ingarikó, os procedimentos pelos quais efetivam e suas leis, quem são os atores responsáveis, como esses atores são escolhidos ou reconhecidos e qual o papel de cada um. Tento compreender como eles percebem essas regras e ritos e como esse conjunto de coisas é construído.

Além do conhecimento prévio que este pesquisador tinha através dos processos em que atuou, foi utilizada a pesquisa qualitativa, com a realização de entrevistas abertas com atores do sistema de justiça do povo Ingarikó. Foram realizadas várias entrevistas com o líder ingarikó Dilson Domenté Ingaricó, cujo teor é fundamental para esta tese. Nessas longas conversas, foram descritos elementos da vida social, da estrutura religiosa e política, da vida familiar e, como não podia deixar de ser, do sistema de justiça, que sempre foi o meu objetivo principal. Ele é um colaborador privilegiado, posto que já atuou em julgamentos internos e sempre participou da estrutura política e religiosa dos Ingarikó. Também foi entrevistado Larangerá Maurício Sales Ingaricó, professor e liderança Ingarikó.

Para contextualizar a pesquisa, faço uma descrição e análise de alguns processos judiciais envolvendo indígenas, nos quais foi declarada a validade da jurisdição indígena.

Há importantes obras a respeito do tema, como por exemplo “Sistemas jurídicos Tukano, Chamí, Guambiano y Sikuni” (SIMMONDS; GARCÍA; SJOBERG, 2000), que descreve o sistema jurídico desses quatro povos indígenas presentes na Colômbia e traz uma estrutura metodológica que foi bastante útil no presente trabalho.

Sobre os Ingarikó, há dissertações que, a despeito de não tratarem do sistema jurídico, nem do sistema de justiça especificamente, tratam da vida social e do funcionamento de algumas instituições internas, como é o caso de “Processos Participativos em Comunidade Indígena: Um estudo sobre a ação política dos Ingarikó face à conservação ambiental do Parque Nacional do Monte Roraima” (MLYNARZ, 2008) e “Economia e Produção Ingarikó” (RODRIGUES, 2013). Algumas teses também devem ser destacadas: “Fonologia e Gramática Ingarikó – Kapon Brasil” (CRUZ, 2005), que é um trabalho indispensável e sempre referenciado, e “Ambiente e Conhecimento Tradicional da Etnia Ingarikó na Terra Indígena Raposa Serra do Sol – Roraima: Abordagem Etnocientífica no Estudo do Uso da Terra” (FALCÃO, 2016). Mais recentemente, a tese “Os Ingarikó e a Religião Areruya” (AMARAL, 2019), tornou-se um trabalho fundamental na tentativa de conhecer e melhor compreender os Ingarikó. Nesses trabalhos há capítulos que descrevem algumas dimensões da vida Ingarikó que são também jurídicas.

Antes de prosseguir, entendo ser necessário fazer um pedido ao leitor. Minha formação inicial e minha atuação profissional por décadas é na área do Direito. A incursão na Antropologia foi um enorme desafio. Por essa razão, não é de se estranhar que eu buscasse algum tema que fizesse as duas ciências dialogarem, como é o caso da presente pesquisa. Entretanto, percebo uma certa desconfiança de meus leitores antropólogos, como se eu quisesse aqui e ali me colocar mais como profissional do Direito do que antropólogo. A mesmíssima reação eu recebo de meus colegas do Direito, que, lá e acolá, me “acusam” de querer ser mais antropólogo que operador do Direito ou jurista. Quem tem razão? Porventura sou eu um estrangeiro nas duas ciências? Será que a reação parecida dos dois lados evidencia essa tentativa de fazer ambas as áreas dialogarem? O Direito precisa urgentemente interagir com outras ciências. Não é mais tolerável que os profissionais e acadêmicos dessa área não estejam abertos ao conhecimento produzido por outras ciências, especialmente as Ciências Humanas. Se há,

realmente, uma busca pela justiça por parte dos operadores do Direito, é necessário ter um olhar atento para o que diz a Filosofia, a Sociologia, a Antropologia, só para citar algumas áreas do conhecimento científico. Mas a torre de marfim não é só dos juristas, a Antropologia também tem a urgente necessidade de se tornar mais palatável para outros ramos da ciência. Diria até que poderia ser mais popular, que pudesse ser entendida por pessoas comuns, ser acessada por mais gente fora da academia.

Então, voltando ao pedido que falei que faria no início do parágrafo anterior, gostaria que o leitor tivesse em mente que sou um jurista tentando fazer Antropologia e um antropólogo tentando humanizar o Direito. Não tenho a pretensão de ser um luminar do Direito, nem um clássico da Antropologia, mas pretendo sim conectar, nesse trabalho, no recorte investigativo da presente pesquisa, as duas ciências.

Finalmente, para concluir essa introdução, entendo pertinente relatar uma parte da conversa que tive com o meu maior colaborador (cujas entrevistas transcritas estão nos apêndices). Quando estava fazendo as últimas entrevistas com Dilson Ingaricó e julgava já ter feito muitas perguntas (embora eu saiba que nunca são suficientes), eu indaguei dele se seria interessante que os Ingarikó tivessem mais contato com a justiça estatal, com o propósito de aprender com as práticas forenses adotadas na cidade e intercambiar métodos. A resposta dele bem resume o espírito deste trabalho. Ele disse:

A gente quer fazer diferente. A gente quer chamar o poder judiciário pra nós ensinarmos, não o poder judiciário nos ensinar. A gente quer dizer como é que nós queremos receber o apoio do Estado, pra fortalecer o sistema que os indígenas fazem. (Como resolvemos nossos) conflitos, como é que o poder judiciário pode entrar como processo educativo também, como é que ele pode fazer parte do dia a dia (das pessoas). (Informação verbal)<sup>3</sup>.

Após todo o trabalho de pesquisa e análise, o que emerge é que, de fato, o povo Ingarikó tem um sistema de resolução de conflitos que funciona de maneira bem eficiente e com o qual o sistema de justiça estatal poderia aprender.

---

<sup>3</sup> Entrevista concedida por Dilson Domete Ingaricó, em Boa Vista-RR, em 7 de novembro de 2017.

## 2 POVOS INDÍGENAS E SISTEMAS DE JUSTIÇA

Neste capítulo será apresentado um panorama sobre sistemas de justiça indígenas, a relação deles com a antropologia e alguns marcos normativos que, de alguma forma, os reconhecem.

### 2.1 Sistema de Justiça Indígena

A despeito de boa parte dos povos indígenas ter sofrido transformações em sua estrutura social de origem, em grande medida por conta de tentativas de imposição de um sistema externo, estatal, muitos deles ainda mantêm seus sistemas jurídicos próprios e outros se esforçam por resgatá-los. A invisibilização da organização social dos povos indígenas faz parte de um projeto de “integração” que já se imaginava superado, mas que, recentemente voltou à tona pela voz de forças políticas retrógradas que ascenderam ao poder no Brasil. (Sepulveda x Las casas – CHIAPAS) (ATHIAS, 2020).

O conjunto de regramentos estatal pode soar totalmente estranho a uma comunidade isolada ou semi-isolada. É necessário refletir sobre a violência que significa essa imposição. É preciso que tentemos compreender o choque, por exemplo, de um povo que, desde sempre, aplica reiteradamente suas próprias leis, dentro de seu próprio sistema. Isso há centenas de anos. Em um determinado dia, agentes do Estado aparecem e afirmam que a lei que deve ser aplicada é aquela feita em Brasília, segundo o sistema político vigente. Que sentido isso faz? Para este povo, quem são esses agentes e quem os investiu de autoridade? O que é Brasília e qual seu poder? Sistema político vigente com legitimidade de quem? Tudo isso não faz sentido para um povo autóctone e a imposição de um sistema é uma expressão de violência estatal.

A neocolonização através da imposição de um sistema de leis externo pode causar desarranjo entre os povos indígenas. Pode ocorrer um desmantelamento da ordem criada secularmente através da imposição de um sistema alienígena através da força.

Os povos originários desenvolveram suas leis e seus sistemas de resolução de conflitos por centenas de anos. Assim, a tentativa de impor as regras estatais,

criadas conforme outra cultura e outro sistema político, para essas comunidades, que têm seus próprios meios de regulação, é inapropriada.

Para identificar os sistemas de justiça indígenas, podem ser usadas algumas proposições feitas por Shelton Davis (1973), com as quais ele pretende identificar tais sistemas em qualquer sociedade. São elas:

a) Em toda sociedade existe um corpo de categorias culturais, de regras ou códigos que definem os direitos e deveres legais entre as pessoas;

b) Em toda sociedade disputas e conflitos surgem quando essas regras são rompidas;

c) Em toda a sociedade existem meios institucionalizados através dos quais esses conflitos são resolvidos e através dos quais as regras jurídicas são reafirmadas e/ou redefinidas.

Davis afirma que sobre essas proposições todos os antropólogos estão de acordo. Não tenho como afirmar o mesmo. Duvido que todos os antropólogos do mundo concordem de maneira unânime em alguma coisa. Mas, de fato, é possível afirmar que são proposições bastante razoáveis e que encontram ressonância na observação empírica das sociedades. Ele faz essas observações na introdução de uma obra em que apresenta textos de Gluckman, Bohannan, Leach, Arensberg e Kimball, ou seja, tem bastante lastro. Ao conceituar Antropologia do Direito, Davis afirma que ela é “a investigação comparada da definição de regras jurídicas, da expressão de conflitos sociais e dos modos através dos quais tais conflitos são institucionalmente resolvidos” (DAVIS, 1973, p. 10). Essa segunda parte do conceito é exatamente o que investiga a presente pesquisa, os meios pelos quais os conflitos são institucionalmente resolvidos.

Não há como desconsiderar a ocorrência dos fenômenos mencionados por Davis nas muitas comunidades indígenas do Brasil. Isso seria negar o óbvio e obliterar sofisticados mecanismos jurídicos desenvolvidos desde tempos imemoriais.

Anterior ao conceito de sistema de justiça está o de ordenamento jurídico. Qualquer ordenamento jurídico apresenta três elementos: plurissubjetividade, organização e normação. No dizer de Canotilho,

grupos organizados (pluralidade de sujeitos) que se dotam de uma organização estável e esta, por sua vez, emana normas para regular as relações entre os membros do grupo segundo regras preestabelecidas (CANOTILHO, 2003, p. 1145).

As regras e códigos que definem os direitos e deveres podem ser legislados ou consuetudinários. Estes, que formam o direito costumeiro, vão se formando no decorrer do tempo, sem um processo de reflexão claro e sem o que poderia se chamar de processo legislativo. São regras que todos aceitam como obrigatórias, mas que não se consegue definir o momento específico em que se tornaram obrigatórias. São normas cogentes, mas consuetudinárias. Uma inegável fonte do Direito, como afirma Canotilho (2003).

Já as regras legisladas, ainda que não escritas, são objeto de reflexão e emanam de um processo institucional de elaboração de leis. O Brasil define seu processo legislativo na Constituição Federal, sendo que o ato normativo tem de passar pelas casas legisladoras, Câmara dos Deputados e Senado Federal e, depois, ser sancionada pelo chefe do Poder Executivo. Além de estar sujeita ao controle de constitucionalidade exercido pelo Poder Judiciário. Nesse sistema, teoricamente democrático, há debates e reflexão acerca da pertinência das leis que são objeto de análise pelos poderes.

Em uma comunidade indígena, senhora de seus processos legislativos e protagonista de sua ordem social, há, também, sistemas de reflexão que podem gerar regras a todos imposta. Quando o conselho de anciãos de um povo se reúne e, após intenso debate, decide que determinada conduta é proibida ou determinada, tal regra se torna obrigatória. Essa reunião composta pelos agentes legítimos e o rito para aprovação da regra são um processo legislativo. Ainda que tal lei não seja escrita em um código, ela foi legislada e compõe o corpo jurídico, o ordenamento jurídico daquele povo, daquela nação indígena.

Essas regras não escritas são tidas como consuetudinárias, entretanto nem toda regra não escrita é consuetudinária. Algumas compõem o direito positivo não escrito. Compreende-se por direito positivo aquele que foi legislado pelas instituições legitimadas e entram em vigor após todo um processo legislativo. Nas sociedades contemporâneas, entende-se que esse direito tem de ser sempre escrito. Entretanto, se tomarmos como conceito, que direito positivo é aquele que “em algum momento histórico, entrou em vigor, teve ou continua tendo eficácia” (REALE, 2002, p. 17), então, mesmo que não esteja escrito, pode ser assim considerado. É de se afirmar, por conseguinte, que as regras que foram legisladas por instituições sociais e políticas legitimadas, após regularem processo de reflexão e chanceladas pelas

instâncias internas de poder, ainda que não escritas, não são apenas consuetudinárias, mas formam o direito positivo daquele povo.

Deve-se ter em mente que o processo legislativo de uma sociedade indígena pode ser bem diferente do estatal. A regra da anterioridade da norma penal<sup>4</sup>, por exemplo, não é algo que necessariamente exista em uma comunidade indígena. A norma pode ser construída no exato momento do julgamento de um crime. Se uma conduta for considerada criminosa, a forma de punição também pode ser decidida no momento em que as lideranças e autoridades comunitárias se reunirem para analisar o caso. Nas entrevistas que realizei (transcritas nos apêndices), fica evidente que há uma ideia clara do tipo de conduta que viola o direito de outras pessoas, o homicídio, por exemplo. Mas a punição a ser aplicada ao homicida é definida apenas durante o julgamento, não há regra da anterioridade da norma quanto à pena a ser aplicada, como acontece no direito estatal. É um processo diferente do estatal, mas não menos legítimo. São processos distintos, oriundos de culturas e cosmovisões distintas.

Essas leis, sejam consuetudinárias ou positivadas, são sempre corolário das normas presentes na sociedade em questão. Entendendo-se que norma tem um caráter geral, incluindo os princípios gerais de um povo, aquilo que molda o caráter de uma sociedade, valores tão relevantes que são considerados como essenciais. Pode-se afirmar que a norma jurídica é aquela “definidora de um padrão de comportamento ou criadora de esquemas jurídicos para a solução de conflitos” (CANOTILHO, 2003, p. 1143). As leis criadas pelas instâncias de poder legitimadas para tanto são resultantes dessas normas presentes na estrutura social de um povo.

Os regramentos abrangem várias dimensões da vida social, a regulação quanto aos laços de parentesco, questões envolvendo casamento, regras sobre produção de alimentos, calendário de festas, hierarquia das autoridades internas, condutas proibidas e consideradas criminosas e penas a serem aplicadas em caso de descumprimento das leis impostas.

Como já mencionado, Davis coloca que quando alguma dessas regras são rompidas, surgem disputas e conflitos. Então um sistema de resolução de conflitos é acionado, meios institucionalizados através dos quais esses conflitos são resolvidos

---

<sup>4</sup> Regra segundo a qual é necessário que haja uma lei incriminando determinada conduta antes que ela ocorra, decorrente do princípio: “não há crime sem lei anterior que o defina, nem pena sem prévia cominação legal” (art. 5º, inciso XXXIX, da Constituição da República).

e através dos quais as regras jurídicas são reafirmadas e/ou redefinidas.

O Guia Prático de Antropologia traz a afirmação de que só existem leis numa sociedade se há tribunais legalmente constituídos e investidos de poder para impor sanções. Mesmo em sociedades que não tem propriamente algo que possa ser chamado de “tribunal”, existe:

alguma forma de ação a ser tomada pela comunidade como um todo, possivelmente sob a liderança ad hoc de anciãos ou mestres rituais, contra graves violações de códigos consuetudinários de procedimento ou de crenças. (RAI, 1971, p. 189-190).

A ausência de tal instância de poder seria o equivalente a não ter lei alguma. Se não houver uma forma de impor a força da regra violada, não há regra cogente e o sistema entra em colapso. Primeiro há a formação do ordenamento jurídico com a organização e normação. Como consequência lógica, há o estabelecimento de um espaço institucional para resolver as questões decorrentes da violação das normas a todos impostas.

Na esfera estatal, a isso se dá o nome de sistema de justiça, o conjunto de instituições que se conectam como engrenagens e, ao cabo, em tese, solucionam conflitos oriundos da quebra de leis. A Constituição brasileira traz como elementos dessa engrenagem a magistratura, o Ministério Público e a advocacia, formando o que se denominou tripé da justiça. Ministério Público e advocacia como partes e a magistratura, teoricamente, equidistante, com imparcialidade para julgar as demandas e dar soluções aos conflitos.

O sistema de justiça brasileiro, como também o de outros países, é extremamente formal e cheio de ritos. Aqui, refiro-me a rito no sentido amplo da palavra, designando as formalidades impostas pela legislação e pelos costumes muito próprios do judiciário quanto aos seus procedimentos. Essas formalidades estão na arquitetura das salas de audiências e dos salões dos tribunais, chamados de “corte” (essa nomenclatura já evoca, em si, uma pretensão de superioridade, apontando para uma justiça que não é dialogal, mas exerce seu poder verticalmente). O formalismo prossegue nas vestes talares, que fazem pouco sentido num país tropical com o Brasil, e tem seu ápice na linguagem rebuscada, cheia de expressões em latim, que se torna ininteligível para os leigos e aumenta o abismo entre os que batem à porta da justiça e os que deveriam promovê-la. Esse conjunto de elementos de formalidade e distanciamento social e a forma como se

exerce o poder de maneira vertical são facilmente identificáveis no texto de Norbert Elias (1995), quando ele trata de questões relacionadas à formalidade e informalidade, civilização e informalização, estrutura de poder e caráter simbólico. O judiciário parece incorrigível na sua tentativa de mimetização das cortes de antanho, o que é um enorme desserviço às finalidades a que se propõe.

Todo esse sistema estatal não tem demonstrado eficiência em solucionar os conflitos e tornar a sociedade mais pacífica. Segundo dados do CNJ (Conselho Nacional de Justiça), havia, em 2018, oitenta milhões de processos judiciais em andamento no Brasil (RICHTER, 2018). Quase um processo para cada dois brasileiros. Ou o brasileiro é litigante compulsivo, ou o sistema é ineficiente.

O presente trabalho pretende analisar o sistema de justiça do povo Ingarikó e não todo o seu conjunto de leis. A preocupação será com relação ao sistema que é acionado quando uma lei é quebrada. Quais são as pessoas e instituições envolvidas, quais as formalidades necessárias, como todo o processo é compreendido e qual a eficiência dele.

## 2.2 DIREITO E ANTROPOLOGIA

Há uma necessidade premente de que o Direito seja estudado e interpretado sob o ponto de vista da Antropologia. Não faz bem aos destinatários do sistema de justiça, que seus operadores se afastem de outros ramos das Ciências Humanas ao aplicarem as leis postas. Também se mostra impossível entender qualquer ordenamento jurídico de qualquer povo indígena sem a interface antropológica. O diálogo se impõe.

Nesse sentido as pesquisas pioneiras de Franz Boas entre os esquimós, hoje chamados Inuítes, são referências importantes para o que este estudo se propõe. Ao falar da história da Antropologia, Boas diz que as ciências que primeiro sentiram a influência do pensamento antropológico foram o Direito e a Religião (BOAS, 2004). No caso sob estudo na presente tese, vê-se justamente o Direito e a Religião entrelaçados. A essas ciências, acrescenta-se a Antropologia como ciência que ajudará a compreender o caráter simbólico da religião e o peso jurídico que ela tem nas relações e na comunidade em geral. No capítulo em que descrevo o sistema de justiça ingarikó, essa interligação fica bastante evidente.

Marshall Sahlins também é importante para esta pesquisa na sua elaboração sobre relações de parentesco, que é um assunto central na Antropologia e também um tema jurídico de relevo. Como se dão os casamentos, quem são os parentes com ascendência sobre os demais, como se resolvem conflitos oriundos dessas relações, tudo isso é assunto jurídico, é algo a ser resolvido por um sistema de justiça, ainda que, entre os Ingarikó, isso receba outro nome.

Em “What is kinship – and is Not” (SAHLINS, 2013), o autor problematiza quais relações realmente significam parentesco e quais não têm o mesmo significado, trabalhando o conceito de mutualidade ou mutualidade do ser, ou seja, pessoas que são membros uns dos outros, que participam intrinsecamente da existência um do outro, uma pertença intersubjetiva. Ele também enfatiza as possibilidades de parentesco não biológico. As relações de nascimento podem ser descartadas como parentesco e esse pode se dar pelo compartilhamento de outras substâncias que não o sêmen e o sangue. Ele cita o exemplo de um estudo feito na Nova Guiné, no qual se percebeu que a substância veiculada no sêmen do pai e no leite da mãe também está presente, naquela cultura, na batata-doce e na carne de porco. Assim, o mesmo efeito consubstancial pode ser alcançado na partilha de alimentos, na comensalidade, comendo do fruto da mesma terra. Ele também cita o caso da Nova Caledônia, onde o inhame é considerado a carne dos antepassados e dos Iban de Kalimantan, para os quais o arroz é a transubstanciação dos ancestrais. Então a comida compartilhada pode gerar parentesco. Ele ainda menciona os malaios estudados por Janet Carsten, para os quais adquirem o mesmo sangue quem vive na mesma casa e compartilha da mesma lareira, mesmo que não tenham laços de procriação sexual. O parentesco que é gerado pela comensalidade, pelo compartilhamento de momentos, comida e bebida, em outras palavras, pela solidariedade e generosidade. Ele trata o parentesco como uma construção social e isso tem repercussões obrigatórias na esfera jurídica, podendo ser acionado o sistema de justiça.

Outra ferramenta útil para analisar o objeto da presente tese, são as teorias de Victor Turner (1974). As ideias de processo ritual e drama social auxiliam na análise do funcionamento de um sistema de justiça, que tem, por natureza, forte caráter ritual e simbólico. Turner faz uma análise simbólica processual que se mostrou como um avanço importante na pesquisa antropológica sobre ritual. Ele

analisou ritual não simplesmente como um mecanismo de reparação, mas como uma significativa performance de natureza essencialmente processual. Ritual não só tem lugar dentro de um processo social, mas é ele em si mesmo processual. Em seus estudos da fase liminar do ritual, Turner mostrou que o ritual não é apenas uma resposta às necessidades da sociedade, mas envolve ação humanamente significativa. Dessa forma, o modo de análise de Turner tem sido importante alternativa para as estáticas análises socioestruturais, e pode continuar a estimular a pesquisa sobre ritual para contribuir para uma compreensão abrangente do papel do ritual, tanto no pensamento humano como em ação.

Turner introduziu a noção de “drama social” como um dispositivo para analisar as práticas sociais e as contradições que se encontravam em conflito na estrutura social Ndembo. Ele listou quatro pontos para conceituar os dramas sociais entre os Ndembo: uma quebra de relações sociais governadas por normas regulares entre pessoas ou grupos de uma unidade social; um conflito ou a extensão da violação; mecanismos de ajustamento e de compensação entram em funcionamento pelos principais membros do grupo social; e a reintegração do grupo em conflito ou o reconhecimento social de uma brecha irreparável ou cisma. Ao fazer tal formulação, ele tinha em mente a explícita comparação da estrutura temporal de certos tipos de processos sociais com aquelas dos dramas dos palcos, com seus atos e cenas, cada um com suas qualidades peculiares e todos caminhando para um clímax. Penso que na investigação sobre como os Ingarikó valoram e legitimam seu sistema de justiça, as teorias de Turner são pertinentes e serão bastante úteis.

Como parto de uma longa vivência no mundo jurídico, será inevitável fazer interpretações da práxis observada, bem como comparações com fenômenos parecidos em outras culturas e povos. E isso pode muito bem ser tarefa do antropólogo: observar, interpretar, comparar. Clifford Geertz parece colocar essa possibilidade como uma parte importante da antropologia, ou mesmo como uma de suas finalidades. Ele afirma que “o estudo interpretativo da cultura representa um esforço para aceitar a diversidade entre as várias maneiras que seres humanos têm de construir suas vidas no processo de vivê-las” (GEERTZ, 2014, p. 22).

Geertz desafia o etnógrafo a desvendar o ponto de vista do nativo sem recorrer a habilidades quase sobrenaturais, daquelas idealizadas e, obviamente nunca realizadas, mas na busca pela compreensão do que os próprios membros da

sociedade estudada entendem deles mesmos. Partindo do detalhe para o todo e do todo para o detalhe, num círculo hermenêutico. Ele quer desmitificar essa coisa misteriosa que é colocar-se “embaixo da pele do outro”. Diz que o truque é não se deixar envolver por nenhum tipo de empatia espiritual interna com os informantes, mas sim descobrir o que eles acham que estão fazendo, já que ninguém sabe isto tão bem quanto eles próprios (GEERTZ, 2014). Ao pesquisador cabe ficar atento ao fato de cada realidade ou palavra dita envolve “conceitos”. Os envolvidos na trama social podem não se aperceber disso, mas o antropólogo precisa captar isso através de sua observação e análise.

O autor discorre sobre três sociedades que estudou, a javanesa, a balinesa e a marroquina, explicando que um de seus objetivos principais era tentar identificar como as pessoas dessas sociedades se definem como pessoas, ou seja, de que se compõe a ideia que elas têm do que é um eu javanês, balinês ou marroquino. Ele afirma que o conceito de pessoa é, na realidade, um veículo excelente para examinar toda a questão relacionada com o existir, investigando o que passa pela mente alheia. As concepções do que seja uma pessoa podem ser bastante díspares e muito estranhas, mas é um fenômeno universal a concepção de que o que é um indivíduo humano contrasta com o que é uma pedra, um animal, uma floresta ou um deus (GEERTZ, 2014).

Após resumir sua experiência entre as três sociedades já mencionadas, Geertz (2014) volta para a questão inicial, qual seja, o significado do eu sob o ponto de vista dos nativos. Para tanto isso será um exercício contínuo entre um tipo de miudeza exótica, o que torna a leitura de uma etnografia bastante enfadonha e com caracterizações tão abrangentes que se tornam um tanto implausíveis. Salta-se continuamente de uma visão da totalidade através das partes que a compõem, para uma visão das partes através da totalidade que é causa de sua existência, e vice-versa. Isso é, claramente, uma trajetória que se pode chamar de círculo hermenêutico.

Ele conclui afirmando ser possível relatar subjetividades alheias sem recorrer a pretensas capacidades extraordinárias para obliterar o próprio ego e para entender os sentimentos de outras pessoas. A compreensão depende da habilidade para analisar os modos de expressão, sistemas de simbólicos, entender a forma e a força interior dos nativos.

Geertz também trata o Direito como saber local, enfatizando a necessária relação dialética entre aquele e a Antropologia. Para ele o Direito é saber local, com respeito ao lugar, à época, à categoria e à variedade de seus temas (GEERTZ, 2014). A abordagem sobre centros, reis e carisma também será útil para a compreensão de como funcionam as relações de poder e a imposição de regras na nação indígena estudada. Saber como funciona o centro político deste povo, seus ritos, suas imagens e símbolos, o que, aliás, é necessário em qualquer estudo sobre sistema jurídico. Ele propõe uma hermenêutica cultural, um entendimento do entendimento, uma interpretação da interpretação. Sendo povos distantes ou de perto, a questão é descobrir como é que os outros organizam seu universo de significados. É, de certa forma, uma etnografia do pensamento. O pensamento deve ser compreendido etnograficamente, ou seja, através da descrição daquele mundo específico onde o pensamento faz algum sentido e isso implica na aceitação das diferenças profundas. Pela breve exposição das ideias desse autor, percebe-se que terei que tê-las em mente se eu quiser compreender o sistema de justiça ingarikó.

Para compreender um sistema de resolução de conflitos também é necessário investigar como os conflitos se formam, o que gera a ruptura social que demandará o acionamento de uma estrutura que seja capaz de sanar o litígio. Marcel Mauss faz uma análise importante sobre isso quando nos fala sobre as trocas, seus ritos e significados em “Ensaio sobre a Dádiva” (MAUSS, 2013). Ele elabora a ideia de que a despeito de as trocas nem sempre serem comerciais, elas sempre impõem a necessidade da reciprocidade. Mesmo as “dádivas”, os presentes, as oferendas, aquilo que se entrega dadivosamente, gratuitamente, leva consigo a necessidade ou, senão, o desejo, da reciprocidade.

Mauss não aborda somente uma dimensão da troca isoladamente, mas pretende, em sua obra, analisar os fenômenos sociais totais, assim entendidos em seus aspectos religioso, moral, jurídico, econômico, simbólico. Não se atém somente a coisas trocadas, mas também gentilezas, banquetes, ritos, mulheres, crianças, danças, festas e outros elementos que podem ser valorados numa troca. Ele denomina de *potlatch* esse sistema de prestações totais, sendo que a palavra significa essencialmente “alimentar”, “consumir”. Ele observa, entretanto, que nesses sistemas, nesses mecanismos espirituais, o mais importante é o que obriga a retribuir o presente recebido.

Nos seus estudos, ele fala do *mana*, do *kula* e do *hau*, por exemplo. Todos elementos que dizem respeito às trocas e à obrigação de retribuição. O *kula*, tão minuciosamente descrito por Malinowski (1984), era um sofisticado sistema de trocas com um sentido fortemente espiritual e com a imposição de saber receber e saber retribuir no momento oportuno. O *hau*, que é o espírito das coisas, era especialmente importante nas coisas feitas, realizadas, manufaturadas e, depois, presenteadas. O *hau* do doador está na coisa presenteada. Fica, assim, o recebedor, obrigado a retribuir, sob pena de trazer para si maus augúrios.

É de se depreender que, havendo dom, deverá haver também um “pagamento” por esse dom, uma troca, uma reciprocidade. O que não se observa apenas nos povos estudados por ele, mas mesmo nas relações cotidianas contemporâneas. Por mais que não queiramos admitir, sempre esperamos algo em troca quando presentamos alguém, ainda que seja tão somente gratidão. Eis a dívida de quem é presenteado, ser grato. Esse tema pode parecer banal, mas, entre os Ingarikó, uma troca não correspondida podia gerar uma guerra. Ouvi, durante as entrevistas (transcritas no apêndice), que se alguém quisesse trocar alguma coisa por um produto que está na posse de outra pessoa e esse possuidor não aceitasse a troca, isso poderia gerar o desejo de vingança no negociante frustrado, poderia gerar um homicídio e, no limite, uma guerra.

Das análises que ele faz sobressaem três obrigações: dar, receber e retribuir. A obrigação de dar é a essência do *potlatch* e esta obrigação é imposta a qualquer um que queira prestígio, especialmente os chefes, os líderes. Dentro dessa obrigação de dar está a de convidar, a hospitalidade.

A obrigação de receber é tão importante quanto a de dar. Não se tem o direito de recusar uma dádiva. Isso seria o mesmo que não desejar retribuir, o que torna a pessoa totalmente sem prestígio.

A obrigação de retribuir de maneira digna é imperativa. Quem recebe se torna vinculado a quem deu, na verdade, torna-se um devedor, precisa retribuir. As consequências da não retribuição são gravíssimas, podendo, aquele que não retribui, até perder a condição de homem livre.

Talvez o que interesse mais à presente pesquisa seja a parte final da obra, onde Mauss faz uma análise dessas trocas sob o ponto de vista dos direitos antigos. A que achei mais interessante foi a relação entre direito pessoal e direito real no

Direito Romano, esse que foi a base de todo o direito civil ocidental. Até hoje há muito do direito romano antigo em nosso ordenamento jurídico. O direito pessoal é o que vincula as pessoas entre si. O direito real é o que vincula as pessoas às coisas. É interessante perceber que as relações de troca estudadas pelo autor, o *potlatch*, é, na minha opinião, tanto uma relação de direito pessoal como de direito real. É de direito pessoal porque as pessoas envolvidas ficam obrigadas umas as outras. Há a obrigação de dar, de receber e, especialmente a de retribuir. Essa é uma típica relação de direito pessoal, as pessoas obrigadas entre si. Mas é uma relação de direito real também, uma vez que há uma obrigação com a coisa. Em alguns casos, a coisa dada é quase sagrada, deve ser guardada, usada só em ocasiões especiais. Em outros casos deve ser repassada para outra pessoa como presente. É a força das coisas, é o *hau* (que mistura a pessoa à própria coisa). Assim, há um vínculo com a “*res*”, com a coisa, um vínculo de direito real, portanto.

Na verdade, essa relação de trocas em que há as três obrigações, dar, receber e retribuir, ainda rege todas as relações. Desde as relações pessoais, intra-familiares, entre vizinhos e amigos, até as relações entre países. Basta lembrar que um dos princípios da diplomacia internacional é o da reciprocidade. Numa família, os pais cuidam dos filhos por um amor “incondicional”, mas esperam dos filhos que estes retribuam com gratidão e cuidado quando já estiverem idosos. É uma relação de troca, portanto. Não é uma relação mercantil, mas é de troca. Assim também com amigos. Esperamos que os amigos sejam leais, que sejam presentes, que deem suporte quando necessário. Mais uma vez, reciprocidade, relação de troca. Até de um desconhecido a quem tratamos com gentileza, esperamos gentileza em troca, no mínimo. Em tudo isso, vemos o *potlatch* presente, as três obrigações, o poder das coisas.

Claro que as obrigações que Mauss trata em sua obra-prima repercutem no mundo jurídico, sendo parte de qualquer sistema de justiça, e, por isso, é tão importante para ajudar a compreender essa dimensão dos Ingarikó, tema deste trabalho.

Quem também lança luzes sobre o Direito indígena, especialmente no contexto brasileiro, é Carlos Frederico Marés de Souza Filho (2012). Ele relata sua experiência entre os Macuxi e outros povos indígenas. Também discorre sobre a pluralidade de ordenamentos jurídicos, ainda que não reconhecidos, invisibilizados

ou até mesmo proibidos, mas existentes. Penso que essa é uma abordagem inafastável no presente trabalho, qual seja, a rejeição da ideia de um monismo jurídico, algo que foi imposto à força pelas metrópoles colonizadoras.

Sobre esse assunto, o pluralismo jurídico, é pertinente buscar as ideias daquele que foi um dos pioneiros da matéria, Boaventura Souza Santos, que escreveu sobre o tema já nos idos dos anos 70 do século passado. Em um escrito mais recente, o referido teórico afirma o seguinte:

Não se trata aqui do pluralismo jurídico desenvolvido pela antropologia jurídica tradicional, onde as diferentes ordens jurídicas aparecem concebidas como entidades separadas coexistindo num mesmo espaço político, mas sim de uma concepção de diferentes espaços jurídicos, que se interpenetram e misturam tanto na nossa consciência como na nossa ação, em ocasiões positivas ou negativas de nosso trajeto existencial, assim como na triste rotina da vida cotidiana. Vivemos num tempo de legalidade porosa, ou de porosidade jurídica de uma rede múltipla de ordens jurídicas que nos condenam a constantes transições e passagens. A nossa vida jurídica é constituída pela intersecção de diferentes ordens jurídicas, ou seja, pela interlegalidade. A interlegalidade é a contrapartida fenomenológica do pluralismo jurídico, sendo por isso este o segundo conceito-chave duma concepção pós-moderna do direito. (SANTOS, 2001, p. 216).

Segundo ele, não é mais razoável reconhecer dois ordenamentos jurídicos coexistindo no mesmo território de maneira separada e independente. Na verdade, um interfere no outro, daí porque a expressão porosidade jurídica ou interlegalidade. A ordem jurídica nacional de alguma maneira influencia e modifica a ordem jurídica indígena, e o inverso também é possível. Há um fluxo de influências de ambos os lados. E isso já é um avanço na concepção de pluralismo jurídico. Voltarei a esse assunto mais adiante.

### 2.3 Invisibilização dos sistemas de justiça indígenas

A estrutura social, de um modo geral, dos povos indígenas, é insistentemente desconsiderada pelo Estado brasileiro. Essa postura é uma contradição, uma vez que nosso texto fundante, a Constituição Federal, no seu artigo 231, prevê que:

são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. (BRASIL, 1988).

Se a constituição reconhece a organização social dos povos indígenas, reconhece também seu sistema de justiça, que é parte inseparável daquela. Ocorre que, de fato, pouco se reconhece, tanto da organização social como um todo, como do sistema de justiça em especial.

Constitucionalmente o Brasil é um país pluricultural e plurijurídico, como está expresso no texto já citado. Na prática, porém, o que se observa é a imposição da ordem estatal sobre as nações indígenas, numa clara postura colonialista. O avanço presente no texto constitucional não se revelou em políticas práticas de reconhecimento da organização social dos povos originários do Brasil.

Não há, por exemplo, nenhuma corte tribal no Brasil, o que é comum nos Estados Unidos da América há muito tempo. Tive a oportunidade de visitar uma dessas cortes tribais na cidade de El Paso, na divisa do Estado norte-americano do Texas com o México, em 2005. Estava lá a convite do governo norte-americano, como participante do programa International Visitor Program (IVP) do Departamento de Estado Americano. O convite surgiu por conta de minha atuação como Promotor de Justiça na área da infância e da juventude. A ênfase da visita era conhecer os mecanismos norte-americanos de proteção à criança e ao adolescente, especialmente no combate ao tráfico de pessoas. Na ocasião visitei o juiz da Corte Tribal do Povo Tigua, Dr. Lawrence Lujan, indígena pertencente àquela etnia. Ele esclareceu sobre o funcionamento da corte e os casos mais comuns. Ele tinha muitos processos envolvendo infrações cometidas por adolescentes daquela comunidade. Crimes não muito graves, que envolviam o uso de bebida alcoólica e outras drogas. Todo o julgamento acontece naquela corte interna que aplica leis internas e leis estatais. Há uma hibridez.

Chamou-me a atenção o aspecto da corte, ela possuía a aparência e as formalidades que conhecemos do poder judiciário, mas com jurisdição apenas nos casos havidos entre os membros daquela comunidade. O interior da corte ostenta a bandeira dos Estados Unidos da América e a do povo Tigua. Os brasões pendurados na parede misturam símbolos da justiça (a balança), do Estado do Texas (a estrela solitária) e do povo Tigua (penas e machadinha). O juiz é membro da tribo, escolhido pelo Conselho Tribal. Tal Conselho é formado por sete membros da comunidade, eleitos diretamente. Das decisões do juiz, cabe recurso para esse mesmo Conselho Tribal, de onde não cabe mais recurso, a não ser que haja ofensa

a preceito constitucional. Minha percepção foi a de que o sistema de justiça do povo Tigua estava consolidado e plenamente reconhecido pelo sistema estatal americano. Mas também ficou evidente a forte influência do Estado sobre o sistema Tigua, não só pela hibridez das regras, mas até no formato da corte e nas suas formalidades, muito parecidas com a de uma corte comum.

No Brasil não há nada nem perto disso. Pelo contrário, se algo parecido fosse proposto por aqui, a reação seria enorme dos setores conservadores e, historicamente, resistentes aos direitos dos povos indígenas. Durante o período em que estive participando do programa IVP, cada um dos visitantes (éramos três brasileiros) podia escolher algumas visitas que fossem de interesse pessoal. Escolhi, no Texas, visitar essa corte tribal (Fotografia 1). Evidentemente meu interesse pelo tema já havia sido despertado à época (2005), posto que já atuava há alguns anos no sistema de justiça de Roraima e dada a proximidade com os povos indígenas locais.

Fotografia 1 – Interior da Corte Tribal, que, como descrito acima, é muito parecida com uma corte comum. Entretanto, traz elementos que misturam símbolos do povo Tigua com os dos Estados Unidos da América e com os do Estado do Texas.



Fonte: (Arquivo pessoal).

Ao negar o reconhecimento da organização político/jurídica de povos indígenas, o Estado nacional age como verdadeiro colonizador, com a mesma

atitude dos primeiros invasores europeus. Para tentar explicar o que acontece nos dias de hoje, Laura Nader afirma que, sob o colonialismo e império do tipo americano, sistemas jurídicos dominantes operam predominantemente para subverter a lei local em vez de trabalhar no âmbito de acordos de coexistência e pluralismos legais/jurídicos (NADER, 2009). Ela enfatiza que no imperialismo contemporâneo, e nos do passado também, coexistência nunca foi o ponto.

Apesar de ser óbvio, é necessário afirmar que os ordenamentos jurídicos indígenas já existiam quando o Estado brasileiro foi criado e quando os territórios ocupados por esses povos foram invadidos. Logo, impor outro sistema de leis, completamente estranho a tudo o que os indígenas construíram durante séculos, é uma violência colonizadora, uma agressão.

Os Estados latino-americanos, ao se tornarem independentes das metrópoles colonizadoras, não contemplaram os povos indígenas, mas os esqueceram, como afirma Marés. A cultura do Estado burguês é a cultura do individualismo. “Os povos indígenas deveriam ser esquecidos, para dar lugar a cidadãos livres, sempre individuais, sempre com vontade individual, sempre pessoa” (SOUZA FILHO, 2012, p. 62). Ocorre que os povos indígenas têm, em sua maioria, uma cultura de coletividade. A vida comunitária tem prioridade e mais importa o bem-estar da comunidade que a do indivíduo. A glorificação do indivíduo, vista como grande conquista nas sociedades cansadas de serem espoliadas por um poder central e tirânico, para os povos indígenas foi devastadora, um ataque à identidade comunitária deles. Isso reforçou a ideologia da “integração”, claramente uma forma de apagamento dos elementos identitários dos povos originários, uma forma de subjugar-los e vencê-los.

A integração passou a ser o discurso culto dos textos e das leis, enquanto na prática, a cordialidade de integração se transformava na crueldade da discriminação.

Um sistema jurídico que se pretende uno e regido por um Estado impessoal e poderoso não podia fazer melhor do que os conquistadores portugueses e espanhóis. A nova sociedade tirou dos indígenas tudo o que eles tinham, especialmente a sua identidade, para lhes oferecer uma integração que nem mesmo os brancos pobres, embebidos pela cultura burguesa logram conseguir. Os colonialistas roubaram o ouro, a madeira, a vida dos indígenas, dizendo que queriam purificar sua alma; os Estados burgueses exigiram sua alma, não para entregar a um deus, mas para igualá-las a de todos os pobres e, então, despojados de vontade, apropriar-se de seus bens. (SOUZA FILHO, 2012, p. 63-64).

Deborah Duprat Pereira, mencionando o artigo 231 da Constituição Federal, afirma que não há dúvida que, constitucionalmente, o Estado brasileiro é pluriétnico e multicultural, sendo que toda a elaboração do direito não deveria se afastar desse marco referencial (PEREIRA, 2002). Não deveria. O fato é que isto é simplesmente ignorado. Até hoje não foi aprovado pelo Congresso Nacional o novo Estatuto dos Povos Indígenas, havendo um enorme descompasso entre a Constituição e a legislação infraconstitucional.

Gersem Baniwa procura algumas respostas para tal descompasso. Ele entende que o caráter monoculturalista da administração pública brasileira muito colabora para isso. Segundo ele, o Estado se organiza para atuar dentro de uma cultura homogênea, uma realidade espaço-temporal única: a vida urbana “branca” (BANIWA, 2006). Entretanto, é importante compreender que direitos culturais e étnicos são indissociáveis do princípio da dignidade da pessoa humana e, portanto, têm status de direito fundamental, sendo, assim, de aplicação imediata, como lembra Duprat. Cria-se, pois, um impasse: há uma norma constitucional de aplicação imediata, mas não há normas infraconstitucionais regulamentadoras, nem a vontade do Estado de aplicá-la.

O fato é que o colonialismo não é mais apenas de expansão territorial sob os domínios de um estado soberano. Desde o “achamento” das terras americanas, a expansão territorial e a exploração dos recursos naturais foram o foco. Para isso houve o genocídio de centenas de nações indígenas, legítimas ocupantes destas terras por milhares de anos. A terra foi esbulhada, os povos eliminados, a cultura e os corpos estuprados. Agora que não se consegue mais praticar genocídio pelos meios clássicos, tenta-se colonizar aniquilando a cultura, a estrutura social, a língua. O não reconhecimento da autonomia dos povos indígenas em suas terras é uma forma de dominação imposta pelo Estado brasileiro. A imposição do modo estatal de resolução de conflitos é uma violência colonial.

O atual ocupante do cargo de presidente da república, durante sua campanha eleitoral, afirmou que caso fosse eleito não teria “um centímetro demarcado para reserva indígena ou para quilombola” (NEM..., 2018). Depois de eleito reafirmou: “no que depender de mim, não tem mais demarcação de terra indígena” (RESENDE, 2018). Tais declarações demonstram a hostilidade do atual governo para com os

povos indígenas. De forma que sequer as terras já demarcadas e homologadas estão seguras, pois há a intenção de liberar a mineração e outras formas de exploração nessas áreas (SOUZA, 2019). Mesmo sem a liberação legal, já ocorre a exploração mineral clandestina em áreas indígenas, conforme reiteradamente denunciado por algumas lideranças, como tem feito Davi Kopenawa que incansavelmente defende o povo Yanomami:

A Terra Yanomami foi homologada, mas não está sendo respeitada. Os garimpeiros começaram a voltar devagar em 2001, 2003. E nós continuamos falando para a Funai, em Brasília, para a Polícia Federal. As autoridades, o presidente do nosso país não está interessado em ajudar. Em 2013 entrou outra vez o garimpeiro com força, no rio Uraricoera, o maior rio que temos na floresta onde a gente mora. Entrou muito garimpeiro. Em 2014, o Exército, a Funai, o Ibama tentaram tirar. Tiraram, mandaram embora, mas não mandaram para a cadeia. E como eles não entram na cadeia, passa duas, três semanas e eles voltam. Agora tem muito garimpeiro, balsa, barranco, pista de pouso.

Estamos tomando água suja, poluída, de mercúrio [usado no garimpo]. Isso significa que meu povo vai sumir. Fica todo mundo doente, as mulheres, filhas, filhos, todo mundo contaminado. Se o Governo brasileiro não abrir os olhos, vai significar a perda do meu povo yanomami. Se der ordem para a polícia tirar o garimpo, estamos protegidos. Mas, se não, os garimpeiros vão aumentar como aconteceu em 1985, 1986. Vai enchendo de garimpeiro e espalhando. (BEDINELLI, 2017).

Mesmo quando há demarcação de terras indígenas, são os brancos que a delimitam conforme suas próprias regras. É o Estado que diz quais são as terras, é uma concessão. Até isso é um gesto colonial, já que não é o povo indígena interessado que diz quais são suas terras. É o Estado dominador que as concede, como que num gesto de benevolência. Os povos indígenas, lutam, reivindicam, mas quem determina os limites do território é o Estado. O escritor indígena Ailton Krenak, em entrevista concedida durante a Festa Literária Internacional de Paraty (FLIP), de 2019, afirmou o seguinte:

Quem ainda demarca os territórios são os brancos, em Paraty é a mesma coisa. A cidade é celebrada pela sua colonialidade. Se isso fosse só na arquitetura, estava bem composto. A questão é que isso está também na cultura. Nós estamos imersos no colonialismo até o pescoço. (THIAGO, 2019).

A concessão de terras é colonial, a não concessão é uma violência, um ato de guerra e, mesmo quando concedidas as terras, o colonialismo estatal opera na

tentativa de aniquilar a cultura, impondo seu *modus vivendi*, sua organização política e social, seus valores. O não reconhecimento da organização social e das estruturas próprias de poder, como é o caso dos sistemas de justiça é uma dimensão dessa expansão colonial.

Os povos indígenas são plenos de autonomia até que o Estado brasileiro chegue a eles e lhes diga que quem manda é ele, que a autonomia deles enquanto povo e nação não tem valor perante as leis do Estado, que o que vale é o que é produzido em Brasília, o que eles legislaram desde sempre, conforme a sabedoria de seus ancestrais, não tem valor. É, repito, uma violência.

Como já dito, a Constituição Federal reconhece a organização social dos povos indígenas, mas o Estado brasileiro até hoje, passados mais de 30 anos desde a promulgação do texto constitucional, não regulamentou esse reconhecimento através da legislação infraconstitucional. Há uma omissão legislativa, evidentemente proposital.

Apesar da omissão legislativa brasileira, há documentos internacionais que abordam especificamente os sistemas jurídicos indígenas. O mais importante deles é a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 27 de junho de 1989, já internalizada no ordenamento jurídico brasileiro, sendo, portanto, norma supralegal<sup>5</sup>, que dispõe no seu artigo 9º o seguinte:

Art. 9º

1. Na medida em que isso for compatível com o sistema jurídico nacional e com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos, deverão ser respeitados os métodos aos quais os povos interessados recorrem tradicionalmente para a repressão dos delitos cometidos pelos seus membros.

2. 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. (OIT, 1989).

Claramente um comando de reconhecimento dos modos internos de resolução de questões criminais.

<sup>5</sup> Os tratados internacionais são normas cogentes quando internalizadas pelo Brasil. Havia uma dúvida sobre a natureza jurídica de tais normas. Os tratados que fazem referência a direitos humanos serão considerados equivalentes às emendas constitucionais, se aprovados pelo congresso nos termos do artigo 5º, §3º da Constituição Federal. Os tratados anteriores a essa previsão eram considerados como lei ordinária. Porém, em 2008, o Supremo Tribunal Federal (STF) decidiu, no julgamento do Recurso Extraordinário 349.703-1 (Rio Grande do Sul), que os tratados internacionais, relativos a direitos humanos, anteriores à normativa do artigo 5º, §3º, serão considerados normas supralegais. Isso significa que estão abaixo da Constituição, mas acima de todas as leis ordinárias.

A Declaração da Organização das Nações Unidas (ONU) dos Direitos dos Povos Indígenas vai além e é bem mais específica. Ela fala em autodeterminação e autonomia política:

Artigo 3

Os povos indígenas têm direito à **autodeterminação**. Em virtude desse direito determinam livremente sua condição política e buscam livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural.

Artigo 5

Os povos indígenas têm o direito de **conservar e reforçar suas próprias instituições** políticas, **jurídicas**, econômicas, sociais e culturais, mantendo ao mesmo tempo seu direito de participar plenamente, caso o desejem, da vida política, econômica, social e cultural do Estado.

Artigo 34

Os povos indígenas têm o direito de promover, desenvolver e manter suas **estruturas institucionais** e seus próprios costumes, espiritualidade, tradições, procedimentos, práticas e, quando existam, costumes ou **sistemas jurídicos**, em conformidade com as normas internacionais de direitos humanos.

Artigo 40

Os povos indígenas têm o direito a procedimentos justos e equitativos para a solução de controvérsias com os Estados ou outras partes e a uma decisão rápida sobre essas controvérsias, assim como a recursos eficazes contra toda a violação de seus direitos individuais e coletivos. Essas decisões tomarão devidamente em consideração os costumes, as tradições, as normas e os **sistemas jurídicos dos povos indígenas interessados** e as normas internacionais de direitos humanos. (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 2008, grifo nosso).

Autodeterminação é um direito humano e está relacionada à dignidade da pessoa humana. Os povos indígenas têm esse direito e uma dimensão de seu exercício é o estabelecimento de leis internas e do modo como serão aplicadas aos seus indivíduos. É bem verdade que o artigo 231 da Constituição Federal não traz a expressão “povos indígenas”, mas apenas “índios”. O receio de chamar os povos indígenas pelo nome correto, ou seja, “povos”, reside no fato de que isso, no entendimento dominante, conferiria a eles exatamente a autodeterminação, podendo abrir a possibilidade para a independência e a fragmentação do território nacional. Marés afirma que a autodeterminação dos povos acabou se transformando na autodeterminação do Estado (SOUZA FILHO, 2012). A autodeterminação do povo iria até a criação do Estado. Uma vez criado e reconhecido o Estado, esse se apodera dessa prerrogativa de se autodeterminar. Daí o não disfarçado esforço de chamar os povos indígenas de “população”, “indivíduos”, porque isso afastaria

aquele direito muito próprio dos povos. Entretanto, uma coisa não exclui a outra. É possível reconhecer os indígenas como povos e dotados de autodeterminação. Marés lembra que não há notícia na história recente do Brasil que algum povo indígena tenha querido utilizar de sua autodeterminação para declarar independência e criar um novo Estado. Aqui é perfeitamente possível a ideia de povo sem Estado, a ideia de convivência de vários povos em um mesmo Estado.

A Declaração da ONU dos Direitos dos Povos Indígenas avança no sentido de enfatizar o respeito pelas instituições dos povos autóctones e deve ser considerada como documento jurídico importante para os países subscritores, entre eles o Brasil, apesar de não ser, tecnicamente, um tratado vinculante.

O artigo 5º da Declaração dispõe que os povos indígenas têm o direito de conservar e reforçar suas próprias instituições políticas e jurídicas. E coloca no âmbito da autonomia desses povos se eles vão, além de manter sua própria estrutura, participar plenamente da vida política, econômica, social e cultural do Estado. Eles decidem! Podem vivenciar exclusivamente suas estruturas ou se vão ter as suas e as do Estado.

O fato é que, de uma forma ou de outra, a Declaração dispõe que os povos indígenas podem manter suas instituições jurídicas. É um direito e tem de ser respeitado. Entretanto, a Declaração não vincula os Estados subscritores, não se trata de uma convenção. Manuela Carneiro da Cunha observa que “uma Declaração desse tipo não tem qualquer poder de implementação, nem sequer nos foros internacionais” (CUNHA, 2009, p. 266).

De qualquer forma, é fato que o Brasil está muito longe disso. Não há cortes indígenas reconhecidas, não há jurisdição indígena reconhecida pela legislação. Há apenas algumas decisões judiciais isoladas reconhecendo alguns julgamentos havidos dentro de terras indígenas, como veremos um pouco mais adiante. Novamente, citando Marés, o pouco reconhecimento que se faz, é feito de maneira envergonhada (SOUZA FILHO, 2012), tímida.

A descrição de um sistema de justiça indígena torna esta pesquisa importante porque mostra que existem outras ordens jurídicas que não a estatal dominante. Que esses sistemas de justiça estão funcionando e muito bem, mesmo à margem do sistema estatal. É necessário que sejam visibilizados esses povos, sua cultura e seu direito, para que se abandone a ideia de um Estado com um único sistema de

leis e não sejam mais desconsiderados os antigos e eficientes sistemas de administração de justiça indígenas.

#### 2.4 48ª ASSEMBLEIA DOS POVOS INDÍGENAS DE RORAIMA

Todo ano acontece a Assembleia dos Povos Indígenas de Roraima, sendo que em 2019 foi realizada sua 48ª edição (fotografia 2), em março, no Lago Caracaranã, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Trata-se de uma reunião de milhares de lideranças de todos os povos indígenas do Estado, durante vários dias, em que tratam de assuntos de interesse desses povos. A última teve o tema “União, Vigilância e Resistência na defesa dos Direitos dos Povos Indígenas” e contou com a participação de integrantes de 241 aldeias dos povos Ingarikó, Macuxi, Wapichana, Waiwai, Yanomami, Patamona, Sapará e Taurepang. Várias organizações indígenas participaram, como Hutukara Associação Yanomami – HAY, Associação dos Povos Indígenas Waiwai – APIW, Associação dos Povos Indígenas da Terra Indígena São Marcos – APITSM, Sociedade de Defesa dos Índios Unidos de Roraima – SODIUR, Organização das Mulheres Indígenas – OMIR, Associação Estadual Indígena Kuwai Kîrî de Roraima, Organização dos Indígenas na Cidade – ODICRR, HWENAMA Associação dos Povos Yanomami de Roraima, Organização dos Professores Indígenas de Roraima – OPIR e Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB (SPEZIA, 2019).

Fotografia 2 – Lideranças indígenas reunidas na 48ª Assembleia do Conselho Indígena de Roraima



Fonte: Crédito da foto – José Rosha/Cimi.<sup>6</sup>

7891011

Ao final da assembleia, foi elaborado um documento, uma carta contendo reivindicações em seis eixos, a saber: TERRITÓRIO TRADICIONAL E REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA; DIREITO E JUSTIÇA; MEIO AMBIENTE E AUTOSSUSTENTABILIDADE; EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA; SAÚDE INDÍGENA; DIREITO DE CONSULTA E O SISTEMA JURÍDICO INDÍGENA.

No item 2 (Direito e Justiça), alínea “g”, reivindicam “que seja garantida de

<sup>6</sup> Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/04/indigenas-de-241-aldeias-divulgam-carta-da-48a-assembleia-dos-povos-indigenas-do-estado-de-roraima>. Acesso em 22 dez. 2019.

<sup>7</sup> Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/04/indigenas-de-241-aldeias-divulgam-carta-da-48a-assembleia-dos-povos-indigenas-do-estado-de-roraima>. Acesso em 22 dez. 2019.

<sup>8</sup> Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/04/indigenas-de-241-aldeias-divulgam-carta-da-48a-assembleia-dos-povos-indigenas-do-estado-de-roraima>. Acesso em 22 dez. 2019.

<sup>9</sup> Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/04/indigenas-de-241-aldeias-divulgam-carta-da-48a-assembleia-dos-povos-indigenas-do-estado-de-roraima>. Acesso em 22 dez. 2019.

<sup>10</sup> Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/04/indigenas-de-241-aldeias-divulgam-carta-da-48a-assembleia-dos-povos-indigenas-do-estado-de-roraima>. Acesso em 22 dez. 2019.

<sup>11</sup> Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/04/indigenas-de-241-aldeias-divulgam-carta-da-48a-assembleia-dos-povos-indigenas-do-estado-de-roraima>. Acesso em 22 dez. 2019.

forma plena as formas tradicionais de mediação e resolução de conflitos internos das comunidades indígenas” (CARTA..., 2019). Já no item 6 (Direito de Consulta e o Sistema Jurídico Indígena), alínea “a”, querem “que as autoridades da segurança pública respeitem os regimentos internos das comunidades indígenas em relação às medidas para solução de conflitos internos” (CARTA..., 2019); e na alínea “e” exigem:

que o MP, DPU, DPE, Juízo Estadual e Federal, Tribunal de Justiça de RR, desenvolvam e priorizem ações articuladas e dialogadas possibilitando a acessibilidade à Justiça das comunidades indígenas e reconhecendo a legitimidade das decisões tomadas com base nos regimentos internos das comunidades indígenas. (CARTA..., 2019).

São três reivindicações concernentes a um sistema jurídico interno. A primeira requer o reconhecimento das formas tradicionais de mediação e resolução de conflitos internos, a garantia de que podem aplicar esses meios de maneira plena, sem a intervenção do sistema jurídico estatal. A segunda, é um pouco mais específica e se dirige às autoridades de segurança pública. Isso diz respeito às questões de natureza criminal. Assim, a primeira reivindicação é de caráter geral, abrangendo todas as áreas do Direito e todas as dimensões da vida comunitária, já a segunda, apenas às questões de natureza penal. A terceira e última se dirige a todas as instituições que compõem o sistema de justiça brasileiro, requerendo que seja possibilitada o acesso das comunidades indígenas à Justiça, mas que seja reconhecida a legitimidade das decisões internas tomadas conforme suas regras próprias.

O conteúdo da carta de um conclave tão grande e com participação tão significativa dos povos indígenas que habitam Roraima mostra que há uma consciência de que os sistemas internos desenvolvidos pelas comunidades não podem ser anulados, mas reconhecidos, posto que legítimos. Por essa razão a 48ª Assembleia tornou-se paradigmática, seu conteúdo é uma referência para outras reuniões e para outros povos.

Colocar esse tema de modo tão enfático entre as reivindicações sobre os assuntos mais fundamentais para os povos indígenas, como terra, saúde, educação e sustentabilidade, demonstra um amadurecimento das lideranças e uma percepção de que essa é uma dimensão importante da estrutura social indígena da qual não se pode abrir mão. Estão cientes, também, que a imposição do sistema estatal é uma

agressão aos seus mecanismos próprios de solução de conflitos e punição de infratores.

Na 41ª Assembleia dos Povos Indígenas de Roraima, ocorrida em 2012, há reivindicação semelhante na carta final do evento, no capítulo 3 (Violências contra os Povos Indígenas de Roraima), item 10: “Que sejam garantidas de forma plena as formas tradicionais de mediação e resolução de conflitos internos das comunidades indígenas” (CARTA..., 2012). É sintomático que essa reivindicação esteja no capítulo sobre violência contra os povos indígenas, visto que a imposição de mecanismos jurídicos externos é, de fato uma violência em vários aspectos. O tema só volta a constar em uma carta resultante dessa Assembleia Geral no ano de 2019, oito anos depois. Se em 2012 há apenas uma menção, pequena, porém significativa, em 2019, como já dito, há três menções diferentes e de maneira bem mais ampla, estendendo bastante o alcance da reivindicação.

As cartas das Assembleias Gerais dos Povos Indígenas de Roraima, além de serem um documento com peso e ter a legitimidade de quase todas as etnias, serve de termômetro, uma forma de aferir quais as questões mais prementes e mais importantes para os povos indígenas. Haver três menções sobre sistema jurídico interno na carta de 2019 revela como esse tema está na ordem do dia para os povos indígenas de Roraima e, porque não dizer, do Brasil.

## 2.5 RESOLUÇÃO 287/2019 DO CNJ

O Conselho Nacional de Justiça aprovou a Resolução 287, em 25 de junho de 2019, que “estabelece procedimentos ao tratamento das pessoas indígenas acusadas, réis, condenadas ou privadas de liberdade, e dá diretrizes para assegurar os direitos dessa população no âmbito criminal do Poder Judiciário” (BRASIL, 2019). É uma tentativa do judiciário de suprir a omissão legislativa através de normativa própria, o que já aconteceu em vários outros casos, como por exemplo, na determinação para os Cartórios de Registro de Pessoas Naturais realizarem a celebração e o registro de casamentos entre pessoas do mesmo sexo. Não havendo norma que regulasse o tema e havendo forte pressão social por parte das pessoas interessadas, o CNJ aprovou resolução e, de certa forma, legislou a respeito. O mesmo acontece com relação à inércia do poder legislativo brasileiro em adequar a

legislação infraconstitucional ao que preceitua o artigo 231 da Constituição Federal.

Sem dúvida, a edição desta resolução é um avanço, ainda que tímido. Não se trata de um reconhecimento formal do Estado brasileiro aos sistemas de justiça indígenas, para que, de fato sejam autônomos e exerçam plenamente jurisdição dentro de suas terras. Vale ressaltar também, que a resolução se aplica somente a questões penais envolvendo pessoas indígenas e não a outras áreas de conflitos jurídicos. Mas traz alguns avanços nessa temática. Um dos mais significativos será possibilitar uma estatística segura sobre quantos indígenas estão no sistema penal brasileiro. No caso de haver “indícios” de que a pessoa é indígena, o magistrado deverá esclarecer sobre a possibilidade de autodeclaração, o que poderá acontecer em qualquer fase do processo e já na audiência de custódia.

A audiência de custódia também é fruto de uma resolução do CNJ e até dezembro de 2019 não tinha previsão legal. A resolução nº 213, de 15 de dezembro de 2015 estabeleceu que toda pessoa presa em flagrante delito deverá ser apresentada à autoridade judicial no prazo de 24 horas (BRASIL, 2015). O Código de Processo Penal brasileiro não previa a realização de audiência de custódia, o que estava em descompasso com a Convenção Americana de Direitos Humanos (Pacto de São José da Costa Rica) e com o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos das Nações Unidas, que já determinavam que toda pessoa presa fosse apresentada a uma autoridade imediatamente após a prisão. Aqui, mais uma vez, o CNJ supriu a lacuna existente pela omissão do poder legislativo. Entretanto, no apagar das luzes de 2019, foi sancionada a Lei Federal nº 13.964/19, que, entre outras tantas alterações na esfera criminal e processual penal, mudou a redação do artigo 310 do Código de Processo Penal, que passou a prever expressamente a necessidade de realização de audiência de custódia no prazo máximo de 24 horas depois da prisão em flagrante (BRASIL, 2019).

A Resolução determina que em qualquer audiência de um processo criminal, em qualquer fase do processo, o magistrado deverá esclarecer todos os direitos decorrentes da autodeclaração. Isso se aplica a qualquer pessoa que se identifique como indígena, independentemente do local de moradia, podendo esse ser em contexto urbano, acampamentos, assentamentos, área de retomada, terras indígenas regularizadas e em qualquer etapa de regularização fundiária.

Os tribunais deverão garantir que a informação sobre a identidade indígena e

sobre a etnia conste dos sistemas informatizados do Poder Judiciário. No caso de Roraima, por exemplo, que tem significativa quantidade de pessoas indígenas presas ou que respondem a processo penal, dentro de algum tempo será possível saber exatamente quantas são.

Quando a pessoa não conseguir se comunicar em português, ou se, mesmo conseguindo, não ficar claro que entenda o significado dos atos processuais, deverá ser garantida a presença de intérprete, preferencialmente da própria comunidade indígena, em todas as etapas do processo.

Outra previsão da resolução é que, após o início do processo penal, com o recebimento da denúncia em desfavor de pessoa indígena, poderá ser determinada a realização de perícia antropológica. Tal perícia fornecerá subsídios para o estabelecimento da responsabilidade da pessoa acusada e deverá constar, de acordo com a resolução nº 213, de 15 de dezembro de 2015, no mínimo, o seguinte:

- I - a qualificação, a etnia e a língua falada pela pessoa acusada;
- II - as circunstâncias pessoais, culturais, sociais e econômicas da pessoa acusada;
- III - os usos, os costumes e as tradições da comunidade indígena a qual se vincula;
- IV - o entendimento da comunidade indígena em relação à conduta típica imputada, bem como os mecanismos próprios de julgamento e punição adotados para seus membros; e
- V - outras informações que julgar pertinentes para a elucidação dos fatos.

Parágrafo único. O laudo pericial será elaborado por antropólogo, cientista social ou outro profissional designado pelo juízo com conhecimento específico na temática. (BRASIL, 2015).

A redação do *caput* do artigo 6º da resolução dispõe que o magistrado “poderá” determinar a realização da perícia, e sempre que isso for possível (BRASIL, 2015). Como se vê, não é uma obrigatoriedade processual. Cirino e Silveira, mesmo antes da edição dessa resolução, já advogavam a ideia de que a perícia antropológica é um direito processual fundamental (CIRINO, SILVEIRA, 2016), sendo que sua negativa eivaria de nulidade o processo. Entendem os ditos autores que a perícia visa igualar o acusado indígena aos cidadãos não indígenas, proporcionando a ele a ampla defesa a todos garantida, ainda que o juiz da causa não esteja adstrito às conclusões de tal documento.

Há uma situação específica em que a lei, não uma resolução do CNJ, impõe a obrigatoriedade da intervenção de um antropólogo como perito: no caso de

colocação em família substituta de criança ou adolescente indígena. Em ações de guarda, tutela ou adoção de menores indígenas, deve haver perícia antropológica. A Lei 12.010/09 alterou o Estatuto da Criança e do Adolescente, acrescentando ao artigo 28, o §6º, que dispõe o seguinte:

Art. 28. A colocação em família substituta far-se-á mediante guarda, tutela ou adoção, independentemente da situação jurídica da criança ou adolescente, nos termos desta Lei.

(...)

§ 6º **Em se tratando de criança ou adolescente indígena** ou proveniente de comunidade remanescente de quilombo, é ainda obrigatório:

I - que sejam consideradas e respeitadas sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, bem como suas instituições, desde que não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais reconhecidos por esta Lei e pela Constituição Federal;

II - que a colocação familiar ocorra prioritariamente no seio de sua comunidade ou junto a membros da mesma etnia;

III - **a intervenção** e oitiva de representantes do órgão federal responsável pela política indigenista, no caso de crianças e adolescentes indígenas, e **de antropólogos**, perante a equipe interprofissional ou multidisciplinar que irá acompanhar o caso. (BRASIL, 2009, grifo nosso).

Observe-se que a lei fala que é obrigatória a intervenção de antropólogos perante a equipe interprofissional que for acompanhar o caso e só se aplica no caso de colocação de criança ou adolescente indígena em família substituta. O mesmo não dispõe a resolução do CNJ, que fala que o juiz “poderá” determinar a perícia antropológica.

Outra possibilidade trazida pela normativa do CNJ é a prevista no artigo 7º, que dispõe que a “responsabilização de pessoas indígenas deverá considerar os mecanismos próprios da comunidade indígena a que pertença a pessoa acusada, mediante consulta prévia” (BRASIL, 2019). A redação é inovadora e, num primeiro momento, parece ser um grande avanço. Entretanto, no parágrafo único desse artigo, diz-se que:

A autoridade judicial poderá adotar ou homologar práticas de resolução de conflitos e de responsabilização em conformidade com costumes e normas da própria comunidade indígena, nos termos do art. 57 da Lei nº 6.001/73 (Estatuto do Índio). (BRASIL, 2019).

Mais uma vez a palavra “poderá” retira a obrigatoriedade de reconhecimento, deixando ao alvedrio do magistrado, dependendo do caso concreto, a possibilidade de adotar ou homologar práticas de resolução de conflitos e de responsabilização

próprias das comunidades indígenas.

A resolução não trata especificamente de crimes cometidos dentro ou fora de terras indígenas. O foco da normativa são as pessoas indígenas que estejam respondendo a processo criminal, independentemente de onde tenha sido o local do crime, em terras indígenas ou áreas urbanas.

As demais disposições da resolução tratam da prisão e do cumprimento de pena de pessoas indígenas dentro do sistema prisional estatal.

Em seus “considerandos”, a resolução menciona a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e também a Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais da OIT. Em seu corpo a resolução usa uma terminologia correta ao falar sobre os “mecanismos próprios de julgamento”, “mecanismos próprios da comunidade” e “consulta prévia”, por exemplo. É inegável que seja positiva, mas tal documento opera dentro dos seus limites, um conjunto de recomendações aos magistrados brasileiros. Não cria uma lei nova, nem determina algo que não esteja regulado em lei. Isso cabe ao Legislativo.

Uma grande limitação é que a resolução não determina que os magistrados reconheçam os meios de resolução de conflitos próprios dos povos indígenas em todas as situações. Isso é apenas uma possibilidade, eles “poderão” fazê-lo, caso entendam pertinente. Mais uma vez uma postura imperial, colonialista. A autonomia jurídica de uma comunidade ficará sempre sob o crivo de um “não índio” pertencente à justiça estatal, que poderá conceder, caso queira, um reconhecimento em um caso concreto que estiver julgando.

Outra limitação é a natureza dos casos em que pode ser aplicada, apenas os criminais. Os de natureza cível não foram contemplados, sendo que para muitos povos indígenas não há essa distinção entre cível e criminal. Essas são categorias que o sistema estatal ocidental aplica, mas que não faz sentido para uma comunidade em que as regras dizem respeito ao conjunto da vida comunitária, sem que haja qualquer distinção entre natureza jurídica da violação e do conflito dela resultante.

O CNJ publicou um Manual sobre a Resolução 287 (BRASIL, 2019), no qual pretende facilitar a aplicação do dito ato normativo por parte dos magistrados brasileiros. Logo na introdução, o Manual afirma que o Brasil é um país pluriétnico e que se tornou “incompatível com a ordem constitucional vigente o tratamento jurídico

da questão indígena por meio de categorias de *civilizados*, de *aculturados* ou *não aculturados*, *aldeados* e *não aldeados*, *integrados* ou *em vias de integração*” (BRASIL, 2019, p. 12), uma vez que a Constituição Federal de 1988 marcou a superação do paradigma integracionista. Diz ainda, tal manual:

A Constituição Federal reconhece aos indígenas sua organização social, isso necessariamente significa que a ordem constitucional brasileira reconhece o direito de os próprios indígenas regularem suas condutas, suas práticas de justiça e formas de solução de conflitos. Mesmo que os indígenas tenham conhecimento de algumas leis e normas jurídicas não indígenas, isso não faz com que sejam essas as normas que organizam a sua vida social, posto que a própria Constituição lhes assegura o direito à organização social própria. (BRASIL, 2019, p. 14).

São elencados alguns princípios gerais da atuação de tribunais e magistrados em casos criminais envolvendo acusados, réus ou condenados indígenas. São eles:

Diversidade dos povos indígenas; b) Dever de consultar as comunidades indígenas; c) Respeito à língua, aos costumes, às crenças e tradições dos povos indígenas, bem como à organização social e às estruturas políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais indígenas; d) Importância do direito ao território; e) Direito ao acesso à justiça dos povos indígenas; e f) Excepcionalidade extrema do encarceramento indígena. (BRASIL, 2019, p. 15-19).

Especialmente o item “c” interessa muito à presente tese porque trata do reconhecimento da organização social indígena, que implica no respeito às estruturas políticas e jurídicas.

Outra parte importante do manual é que trata da tomada de decisão nos casos envolvendo acusados ou réus indígenas (BRASIL, 2019). Duas ferramentas são necessárias para a tomada de decisão: consulta à comunidade e laudo pericial antropológico. A consulta à comunidade é necessária para saber que o indivíduo já foi punido pelos métodos próprios de solução de conflitos ou para saber se a conduta imputada é considerada ilícita na perspectiva da comunidade de origem. Por isso a necessidade do laudo antropológico. Essas perguntas, na maioria das vezes, só podem ser seguramente respondidas se houve um estudo por parte de um profissional especializado. O manual discorre sobre os meios de realizar a consulta e que ela seja efetiva, não meramente formal. Mas que de fato a comunidade de origem tenha a oportunidade de se manifestar claramente.

Apesar de se reconhecer o avanço, ainda é muito pouco, haja vista não ser

de obrigatória aplicação, nem ter força de lei. Não há, com esse documento, o reconhecimento pleno da autonomia dos povos indígenas, estando ainda muito longe do exercício do direito de autodeterminação desses povos.

### **3 CASOS JUDICIALIZADOS**

Existe uma tensão cada vez mais evidente quanto à autodeterminação dos povos indígenas, que se revela também no modo como administram seus modelos próprios de aplicação da justiça. Em Roraima eles são bem organizados e lograram vários avanços nos últimos tempos. A homologação da TI Raposa/Serra do Sol em área contínua, com a consequente desintrusão dos fazendeiros que ocupavam parte da terra, é um exemplo disso. A realização anual da Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima e várias outras reuniões temáticas, bem como os documentos e cartas resultantes dessas reuniões confirmam o quão articulados e organizados estão. Entretanto, ainda se ressentem, com razão, de muita intromissão da sociedade envolvente em assuntos que consideram de exclusiva competência deles, como é o caso de aplicação de suas próprias leis.

Nesse capítulo descrevo e analiso alguns casos que chegaram à Justiça de Roraima. São eles, o “Caso Denilson”, o “Primeiro Júri Popular Indígena”, também conhecido como o “Júri da Maturuca” (nome da comunidade onde foi realizado), um caso de adoção ocorrido entre os Ingarikó, uma tentativa de infanticídio de uma criança yanomami e “Polo Indígena de Conciliação Maturuca”.

#### **3.1 Caso Denilson**

Em 20 de junho de 2009, na comunidade indígena do Manoá, Terra Indígena Manoá/Pium, Região da Serra da Lua, município de Bonfim (distante 120 quilômetros de Boa Vista), Denilson, após uma bebedeira, esfaqueou seu irmão, que veio a falecer. Autor do fato e vítima eram indígenas, tendo o crime ocorrido nos limites de uma terra indígena. Conforme relatado na decisão judicial proferida no processo 0090.10.000302-0 (Comarca de Bonfim), os tuxauas e membros do conselho da comunidade indígena Manoá se reuniram logo após os fatos, no dia 26 de junho de 2009 e deliberaram sobre o caso. Após oitiva do acusado, de seus pais

e outras pessoas da comunidade, concluíram pela imposição de algumas sanções, entre as quais a construção de uma casa para a esposa da vítima e a proibição de ausentar-se da comunidade Manoá sem permissão dos tuxauas. Vale aqui um parêntese para salientar que tal decisão comunitária foi tomada após a oitiva de todos os envolvidos, um processo circular, muito próprio dos sistemas restaurativos de justiça e parecido com o sistema de justiça ingarikó, como se verá adiante, neste trabalho.

Algum tempo depois, lideranças indígenas de várias comunidades se reuniram, entre elas Anauá, Manoá e Waiwai, para novamente deliberarem sobre o caso. Após as autoridades indígenas falarem, foram impostas várias penalidades. Conforme consta em ata juntada ao processo, são elas:

1. O índio Denilson deverá sair da Comunidade do Manoá e cumprir pena na Região Waiwai por mais 5 (cinco) anos, com possibilidade de redução, conforme seu comportamento;
  2. Cumprir o Regimento Interno do Povo Waiwai, respeitando a convivência, o costume, a tradição e moradia junto ao povo Waiwai;
  3. Participar de trabalho comunitário;
  4. Participar de reuniões e demais eventos desenvolvidos pela comunidade;
  5. Não comercializar nenhum tipo de produto, peixe, ou coisas existentes na comunidade, sem permissão da comunidade juntamente com o tuxaua;
  6. Não desautorizar o tuxaua, cometendo coisas às escondidas sem conhecimento do tuxaua;
  7. Ter terra para trabalhar, sempre com conhecimento e na companhia do tuxaua;
  8. Aprender a cultura e a língua Waiwai;
  - 9 Se não cumprir o regimento será feita outra reunião e tomada outra decisão.
- (trecho de decisão judicial contida no processo 0090.10.000302-0 - Comarca de Bonfim/RR). (RORAIMA, 2016).

Antes de prosseguir sobre o deslinde judicial desse caso, quero fazer uma análise das penas impostas pelo conselho interétnico de tuxauas. A primeira observação é que houve uma revisão da primeira decisão proferida pelo conselho da comunidade Manoá. Aconteceu uma espécie de tratado entre povos distintos que, inclusive, habitam em regiões bem distantes, como é caso dos Waiwai, que estão no extremo sul do Estado de Roraima, e os Macuxi, que habitam a Raposa Serra do Sol, no nordeste do estado. Essa reunião interétnica foi uma espécie de tribunal de revisão, que modificou a primeira decisão imposta. Aquela, previa que construisse uma casa para a esposa da vítima e não se ausentasse de Manoá sem autorização

do tuxaua. A decisão do “tribunal” foi bem mais dura.

Em primeiro lugar, o conselho interétnico impôs uma forma de banimento temporário. Mas bem diferente do banimento social, imposto em algumas culturas, como o descrito por Geertz, ocorrido entre os balineses. Ele descreve o caso de um homem, a quem o chama de Regreg, em que ele não deixou a localidade, mas deixou de ser considerado um ser humano, perdeu todos os seus bens, ficou proibido de entrar nos templos, ninguém lhe dirigia a palavra, não podia dirigir a palavra a ninguém, não podia trabalhar, não podia ter nenhum tipo de interação social, ou seja, foi completamente banido do convívio social (GEERTZ, 2014). O banimento imposto a Denilson, na verdade, foi uma remoção temporária para outra comunidade, de outra etnia, no caso, os Waiwai. O prazo de cinco anos, podendo ser reduzido por bom comportamento. Não há banimento do convívio social, pelo contrário, esse é estimulado. O castigo foi ter de conviver em outra comunidade e com outra etnia que não a de sua origem.

Na dita decisão fica bastante claro que o desejo das autoridades indígenas é fortalecer o convívio social do apenado. Ele seria obrigado a participar da vida comunitária dos Waiwai, das reuniões sociais e eventos, aprender a cultura e a língua. Ou seja, um dos castigos foi a obrigação de ter vida social, exatamente o oposto de um banimento social que é a prisão, por exemplo. Ele também teria terra para trabalhar e poderia comercializar sua produção, desde que autorizado pelo tuxaua. Aliás, outra exigência constante da decisão era a de que ele deveria obedecer à risca todas as determinações do tuxaua de sua nova comunidade, bem como o regimento interno dos Waiwai, sob pena de haver outra reunião e outra decisão (certamente ainda mais dura).

Vê-se que a finalidade das penas impostas tem claramente o intuito de ressocializar o apenado. A natureza das sanções demonstra isso. Elas estão profundamente centradas na pessoa e na possibilidade de “salvar” esse indivíduo. A ele são garantidos o convívio social, o trabalho (teria terra para trabalhar), o comércio (desde que autorizado pelo tuxaua) e a cultura. Algo muito diferente do que acontece com um apenado que tem a infelicidade de cumprir pena no sistema penitenciário brasileiro, cujas unidades prisionais já foram comparadas a “masmorras medievais” por um ministro da justiça (MARTINS, 2015), e, mais recentemente, pelo vice-presidente da República (MOURÃO..., 2019).

Pois bem, dito isto, sigamos para os novos capítulos desse caso. Mesmo tendo sido julgado pelas autoridades indígenas, o caso chegou à justiça comum. Em fevereiro de 2012, quase três anos após os fatos, o Ministério Público ofereceu denúncia, requerendo o início de uma ação penal contra Denilson. Independente de qualquer mérito sobre o caso, é necessário salientar que essa morosidade do sistema de justiça estatal em apurar e julgar crimes contribui muito para a impunidade e para a ineficácia das penas impostas. Tanto para os não índios e, muito mais, para os povos indígenas. Não há o menor sentido em punir um crime ocorrido dentro de uma comunidade indígena anos depois dos fatos. Tem de ser de imediato, como foi no caso do conselho comunitário que impôs as primeiras sanções.

A justiça recebeu a denúncia em março de 2012 e o processo se iniciou. Em setembro de 2013, sobreveio decisão do juiz da Comarca de Bonfim sobre o caso. Nela, ele aponta para a excepcionalidade do caso, por se tratar de crime cometido por indígena contra indígena e nos limites de uma terra indígena. E também para o fato de já ter havido um julgamento pelas autoridades da comunidade, inclusive tendo havido uma revisão por um colegiado interétnico. Observa que a tese levantada pela defesa, que haveria um *bis in idem*<sup>12</sup> tem alguma pertinência, uma vez que ele já tinha sido punido pelo sistema de justiça indígena e, agora, corria o risco de sê-lo novamente pelo sistema comum. Entretanto, o juiz afasta essa tese e adota a tese do duplo *jus puniendi*, segundo a qual haveria duplo direito de punir, o da comunidade e o do Estado. Mas se um dos entes punisse, o outro não poderia fazê-lo. No caso em questão, como a comunidade já havia punido, o Estado estaria proibido de fazê-lo. Se a comunidade não tivesse julgado o caso, o sistema estatal poderia impor sanções.

A decisão cita o artigo 57 do Estatuto do Índio, ainda em vigor, que fala que será “tolerada” a aplicação de sanções penais por grupos tribais, desde que não sejam cruéis ou infamantes (BRASIL, 1973). Também cita o artigo 231 da Constituição da República, quanto ao reconhecimento da organização social dos índios. Finalmente, menciona o artigo 9º da Convenção 169 da OIT, que fala do respeito que deve haver quanto aos métodos que os povos interessados recorrem

---

<sup>12</sup> Expressão em latim que significa literalmente “duas vezes a mesma coisa”. Dele decorre o princípio jurídico do *non bis in idem*, segundo o qual uma pessoa não pode ser punida duas vezes pelo mesmo fato.

tradicionalmente para repressão de delitos cometidos por seus membros.

O juiz afirma, em sua decisão, que se deve reconhecer o direito de os indígenas punirem seus pares para que as comunidades indígenas se sintam

muito mais fortalecidas em seus usos e costumes, fator de integração e preservação de sua cultura, haja vista que o Estado estará sinalizando o respeito ao seu modo de viver e lidar com as tensões da vida dentro da comunidade. (RORAIMA, 2016).

Ele finaliza a sentença da seguinte forma:

deixo de apreciar o mérito da denúncia do Órgão Ministerial, representante do Estado, para DECLARAR A AUSÊNCIA *IN CASU* DO DIREITO DE PUNIR ESTATAL, em face do julgamento do fato por comunidade indígena, relativo ao acusado DENILSON TRINDADE DOUGLAS (...). (RORAIMA, 2016).

Ele não condena nem absolve o réu, mas declara que o Estado, no caso concreto, não tem o direito de punir, porque o julgamento já ocorreu anteriormente pela comunidade indígena.

O Ministério Público recorreu da sentença e o caso chegou ao Tribunal de Justiça de Roraima. No julgamento em segunda instância, o tribunal manteve a decisão do juiz da Comarca de Bonfim, mas afastou a tese do duplo *jus puniendi*. O acórdão reafirmou que o Estado tem exclusividade na jurisdição e o sistema de justiça comunitário não é paralelo ao estatal, mas subordinado, só podendo operar caso autorizado pelo estatal. A jurisdição estatal seria inafastável e a comunitária uma concessão do Estado. O tribunal reconhece a decisão comunitária e afasta a possibilidade de o Estado punir novamente por conta do princípio *non bis in idem*, sendo essa uma garantia processual penal e constitucional, qualquer que seja o ente que pune. A ementa do acórdão dispõe o seguinte:

**EMENTA**

APELAÇÃO CRIMINAL. HOMICÍDIO. CRIME PRATICADO ENTRE INDÍGENAS NA TERRA INDÍGENA MANOÁ/PIUM. REGIÃO SERRA DA LUA, MUNICÍPIO DE BONFIM-RR. HOMICÍDIO ENTRE PARENTES. CRIME PUNIDO PELA PRÓPRIA COMUNIDADE (TUXAUAS E MEMBROS DO CONSELHO DA COMUNIDADE INDÍGENA DO MANOÁ). PENAS ALTERNATIVAS IMPOSTAS, DESVINCULADAS DA LEI ESTATAL. LIMITES DO ART. 57 DO ESTATUTO DO ÍNDIO OBSERVADOS. DENÚNCIA DO MINISTÉRIO PÚBLICO. IMPOSSIBILIDADE DE PERSECUÇÃO PENAL. *JUS PUNIENDI* ESTATAL A SER AFASTADO. *NON BIS IN IDEM*. QUESTÃO DE DIREITOS HUMANOS. HIGIDEZ DO SISTEMA DE RESPONSABILIZAÇÃO PENAL PELA PRÓPRIA COMUNIDADE. LEGITIMIDADE FUNDADA EM LEIS E TRATADOS. CONVENÇÃO 169 DA OIT. LIÇÕES DO DIREI-

TO COMPARADO. DECLARAÇÃO DE AUSÊNCIA DO DIREITO DE PUNIR ESTATAL QUE DEVE SER MANTIDA. APELO MINISTERIAL DESPROVIDO.

- Se o crime em comento foi punido conforme os usos e costumes da comunidade indígena Manoá, os quais são protegidos por força do art. 231 da Constituição, e desde que observados os limites do art. 57 do Estatuto do Índio, que veda a aplicação de penas cruéis, infamantes e a pena de morte, há de se considerar penalmente responsabilizada a conduta do apelado.

- A hipótese de a jurisdição penal estatal suceder à punição imposta pela comunidade indígena indica clara situação de ofensa ao princípio *non bis in idem*.

- O debate sob exame passa a envolver direitos humanos quando se tem em conta não apenas os direitos e garantias processuais penais do acusado, mas também direito à autodeterminação da comunidade indígena de compor os seus conflitos internos, estando esses direitos todos previstos em tratados internacionais de que o Brasil faz parte.

- Embora ainda em aberto o debate no direito brasileiro, existe forte inclinação, sobretudo em razão da inspiração do seu preâmbulo, para se considerar a Convenção 169 da OIT (incluindo seu art. 9º) como um tratado de direitos humanos, portanto como tendo status supralegal, nos termos da jurisprudência do STF.

- Se até países que votaram contra a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007, têm precedentes reconhecendo a autonomia do *jus puniendi* de seus povos autóctones em relação ao direito de punir do Estado, razoavelmente se conclui que esse reconhecimento também se impõe ao Brasil.

- Declaração de ausência do direito de punir do Estado mantida.

- Apelo desprovido.<sup>13</sup>

Em suma, a segunda instância manteve a decisão apenas mudando a tese do duplo *jus puniendi* para o *non bis in idem* neste caso, pois o poder de punir seria reconhecido sempre para apenas um sistema ou ente (comunidade ou Estado). Veja-se que as lideranças, dessa forma, reivindicaram autonomia de seu próprio sistema de justiça e de respeito às suas leis e à forma como aplicam punições.

Fernando Xavier (2017) levanta uma terceira tese, a jurisdição comunitária exclusiva, segundo a qual caberia somente à comunidade interessada o julgamento de um fato criminoso havido em suas terras. Caso a comunidade decidisse não julgar ou julgasse em desacordo com as normas estatais, o Estado nada poderia fazer, pois não teria jurisdição para tanto. Nesse caso haveria uma real coexistência de sistemas de justiça autônomos aproximando-se da ideia de pluralismo jurídico.

O direito de punir nos casos de crimes entre índios dentro de terra indígena seria exclusivo da comunidade indígena concernida. O sistema penal comunitário teria uma fonte de legitimação própria (não es-

<sup>13</sup> Ementa do Acórdão contido nos autos do processo 0090.10.000302-0 (RORAIMA, 2016).

tatal), e a Constituição brasileira, no seu art. 231, permitiria interpretar que o crime em comunidade indígena envolvendo índios seria um fato “estrangeiro”, juridicamente irrelevante para o Estado. A principal diferença entre as teses anteriores e esta, é que, naquelas, se a comunidade não submete a julgamento um fato criminoso, o Estado pode subsidiariamente agir, e, nesta terceira tese, se a comunidade não julgar, o Estado nada poderá fazer, pois a jurisdição penal é exclusiva da comunidade. A propósito, essa tese seria, a meu ver, a única compatível com a ideia de pluralismo jurídico, pois suporia que coexistem em um mesmo território nacional sistemas jurídicos efetivamente autônomos. (XAVIER, 2017).

Imaginemos que o conselho comunitário tivesse entendido que aquele não seria um caso sobre o qual devesse haver algum julgamento, ou, em sendo julgado, o acusado fosse absolvido, não tendo, portanto, nenhuma punição. Pela teoria adotada pelo tribunal de justiça (*non bis in idem*) o acusado poderia ser punido pelo sistema estatal, uma vez que não teria havido nenhuma punição. Até mesmo pela teoria do juiz de primeira instância (*duplo jus puniendi*), a punição estatal poderia ocorrer. Assim, essa terceira teoria, a da justiça comunitária exclusiva, é a mais adequada. Xavier destaca, em seu texto, que, na prática sua teoria já é adotada. Como exemplo, cita os “infanticídios” ocorridos em comunidades indígenas isoladas, que é um fato penalmente relevante para o sistema estatal, mas que sequer chega ao conhecimento das autoridades do sistema de justiça estatal.

### 3.2 Júri da Maturuca

Fotografia 3 – Sessão do Júri na Maturuca



Foto:  
Emily

Costa/ G1 RR<sup>14</sup>.

Um caso de tentativa de homicídio ocorrido em terra indígena, em que vítima e autores do fato eram indígenas, acabou sendo julgado no que passou a ser conhecido como o primeiro júri indígena do Brasil, ou o Júri da Maturuca (fotografia 3), por ter sido realizado na comunidade que leva esse nome. Nesse caso, os réus não tinham sido punidos pela comunidade, e, após as formalidades processuais de praxe, o poder judiciário articulou para que o julgamento acontecesse não na sede da comarca, que seria Pacaraima, mas na comunidade indígena, com os jurados todos indígenas. Nesse caso não houve julgamento por um sistema próprio de administração da justiça, mas a imposição do sistema nacional.

Os fatos foram os seguintes: no dia 23 de janeiro de 2013, os irmãos Elcio da Silva Lopes e Valdemir da Silva Lopes, da comunidade da Enseada, indígenas da etnia Macuxi, encontravam-se no “Mercadinho dos Peões”, na sede do município de Uiramutã, no extremo norte de Roraima, cidade que fica encravada no interior da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. No local, também estava Antônio Alvino Pereira, da comunidade do Orenduque, indígena da etnia Patamona. Após

<sup>14</sup> Disponível em: <http://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2015/05/em-rr-indios-denunciam-erros-em-laudo-antropologico-de-juri-indigena.html>. Acesso em 18 jan. 2020.

desentendimento entre os presentes, Elcio, munido de uma faca, desferiu golpe que atingiu o pescoço de Antônio. Em seguida, não tendo identificado que o ferimento proviera de Elcio, que o atingira por trás, Antônio dirigiu-se a Valdemir para revidar a agressão, tendo-o acertado com socos. Valdemir sacou de um canivete e desferiu mais um golpe que atingiu o braço de Antônio. O conflito foi contido por pessoas que estavam por perto e não houve mais agressão entre os réus (Elcio e Valdemir) e a vítima (Antônio). Antônio foi encaminhado ao hospital da localidade para receber tratamento médico. Elcio e Valdemir, com a chegada da polícia militar, foram presos em flagrante. O Ministério Público denunciou ambos, Elcio e Valdemir, por homicídio tentado, qualificado pelo motivo torpe e recurso que dificultou a defesa da vítima.

Pela legislação estatal brasileira, os crimes contra a vida, tentados ou consumados, são de competência do tribunal do Júri. A justiça estadual, através da Comarca de Pacaraima, onde a Maturuca está inserida, organizou uma sessão de julgamento naquela comunidade. Porém, aplicando as normas do Código de Processo Penal Brasileiro. Foi um júri como qualquer outro, a única diferença era que os jurados eram indígenas das comunidades próximas. O juiz, o promotor, o defensor público, todos eram do sistema de justiça estatal. E, principalmente, os ritos todos eram do sistema de justiça nacional. Não foi um júri indígena, foi um júri estatal.

À época, vários órgãos de imprensa noticiaram o primeiro “júri indígena”:

Segundo o coordenador das Serras Zedoeli Alexandre o júri foi definido em parceria com o Tribunal de Justiça de Roraima e várias lideranças indígenas para que a sessão acontecesse dentro de uma terra indígena. Para ele, o julgamento "conforme a lei dos brancos" reforçará a importância da forma de justiça dos indígenas que não buscam só a punição dos agressores, mas também para que essa pessoa não ofereça mais riscos à comunidade.

Nós queremos nossa autonomia e que a nossa lei seja respeitada, pois, nas comunidades indígenas quem agride outra pessoa ou comete algum crime, além de ser punido, tentamos recuperá-lo com trabalhos comunitários e até mesmo, se for o caso, o banimento da comunidade, além do afastamento da família que pode durar anos. (SOUZA, 2015).

O fato de ter acontecido no coração da Terra Indígena Raposa Serra do Sol pode ter gerado uma ressignificação da justiça dos brancos pelos indígenas, tanto para aprovação, quanto para rejeição, já que há relatos que membros da comunidade não gostaram da forma “agressiva” com que os debates aconteceram,

contrastando com a forma dialogal como ocorrem suas próprias reuniões. O laudo antropológico apresentado na época também foi duramente questionado:

Em nota divulgada pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR), os indígenas afirmaram terem acionado o MPF por considerarem errôneo o laudo usado para fundamentar o júri. Para eles, o documento contém “informações erradas” sobre a cultura indígena e reforça a “discriminação contra os índios”.

“O laudo antropológico diz que a Região das Serras é a morada dos canaimés e que então todos os moradores das Serras são canaimés. Ele [laudo] causa danos aos nossos direitos coletivos e de imagem”, disseram os indígenas em nota.

Ainda segundo o CIR, os indígenas questionam também a Justiça brasileira e reafirmam terem considerado o júri “desrespeitoso”, apesar de admitirem que o ato servirá para aprofundar os debates sobre a solução dos problemas sociais das comunidades.

Durante as discussões, a defesa elogiou o vendedor de bebida alcoólica aos índios e também certos invasores das nossas terras. Esse tipo de atitude contraria a nossa prática e expectativa de que autoridades devam dar exemplos de boa fala e boas atitudes a todos. Foi difícil termos que ouvir calados ofensas em nossa própria casa, declararam. (COSTA, 2015).

Tanto foi assim, que, após a sessão do júri conduzido pelo juiz togado, as lideranças indígenas fizeram outro julgamento, apenas entre eles. Houve, na prática, uma rejeição do julgamento estatal e substituição do veredito do tribunal do júri pela decisão comunitária, ou seja, uma imposição dos meios próprios de resolução de conflitos sobre o sistema de justiça estatal.

### 3.3 Adoção ingarikó

Um outro caso que quero mencionar diz respeito ao que se chama, no sistema estatal, de direito civil. Nessa área também já houve reconhecimento de, pelo menos, uma decisão, havida em terras indígenas. Foi o caso já mencionado na introdução deste trabalho, e que agora vou descrever com mais profundidade, de uma adoção numa comunidade Ingarikó, ocorrida entre os anos de 2013 e 2014, que foi posteriormente validada sem a necessidade de novo processo na justiça comum.

A maior parte das análises científicas referentes a sistemas de justiça indígena trata de questões de natureza criminal. São raros os casos, e os trabalhos, acerca do que poderíamos chamar de justiça cível. É bem verdade que os povos

indígenas, em geral, não fazem essa compartimentação, isso é uma coisa muito própria da justiça estatal. Entretanto, para efeito de comparação dos ritos e dos modos de resolução das demandas, é importante destacar exemplos dessa natureza. A adoção é uma demanda importante, que tem consequências significativas na vida dos adotantes e, principalmente, do adotado. Os documentos mudam, a relação parental muda, a sucessão se altera. Há ainda consequências de ordem muito prática e patrimonial, como a possibilidade de receber auxílios governamentais, como o bolsa-família, por exemplo.

Na descrição que faço a seguir, vou omitir o nome das partes para preservar a privacidade dos envolvidos. Os adotantes procuraram a justiça comum para “formalizarem” a adoção. Quando o processo já caminhava, percebi (eu atuava como Promotor de Justiça da Infância e da Juventude de Boa Vista, na época e, portanto, atuava no caso) que o caso já tinha sido solucionado e julgado pelo sistema de justiça próprio dos adotantes, da etnia Ingarikó.

Um parecer técnico emitido pelo Distrito Sanitário Especial Indígena – Leste de Roraima (DSEI-Leste), que consta do processo, afirma que havia um recém-nascido cuja mãe havia dado entrada na Maternidade de Boa Vista e ido a óbito. O mesmo documento afirma que a comunidade de origem tinha manifestado o desejo de levar o recém-nascido de volta para terra indígena, para ser cuidado pelos primos da falecida. E “que esta é uma decisão autônoma da comunidade Ingarikó tomada de acordo com os seus usos, costumes e tradições e fundamentada no art. 231 da Constituição Federal” (Processo 0007707-22.2013.8.23.0010).

Também consta um documento do Coping (Conselho do Povo Indígena Ingarikó), assinado pelo então presidente da entidade, pelo presidente do Conselho Local de Saúde da Região Wîi Tî Pî, por uma vereadora do município de Uiramutã, também da etnia ingarikó, por um ex-presidente do Coping e pelo casal adotante. Neste documento afirma-se que a criança ficará com um casal da comunidade Serra do Sol, como decisão do casal e da comunidade. O documento termina da seguinte forma:

“Finalmente, declaramos que esta representa uma decisão tomada consensualmente entre os familiares de (...) e que nome da criança deve ser (...) e que ele deverá ser definitivamente cuidado pelo casal acima que assume todas as responsabilidades sobre ele. E que esta é uma decisão autônoma da comunidade Ingarikó tomada de acordo

com os seus usos, costumes e tradições e fundamentada no art. 231 da Constituição Federal”. (Processo 0007707-22.2013.8.23.0010).

Aqui se percebe que as autoridades comunitárias estavam afirmando, em outras palavras, que a criança já estava adotada. E no parágrafo reproduzido acima, essas mesmas autoridades estavam reivindicando o reconhecimento de sua autonomia enquanto povo indígena e fundamentando essa reivindicação no art. 231 da Constituição Federal.

Quando recebi o processo com esses documentos já juntados, quis fazer valer o artigo 28, § 6º, do Estatuto da Criança e do Adolescente, já mencionado nesta tese, que determina que nos casos de guarda, tutela ou adoção de criança indígena, é obrigatória:

a intervenção e oitiva de representantes do órgão federal responsável pela política indigenista, no caso de crianças e adolescentes indígenas, e de antropólogos, perante a equipe interprofissional ou multidisciplinar que irá acompanhar o caso. (BRASIL, 1990).

Fiz um requerimento ao juiz, solicitando que fosse designado um antropólogo especializado em povos indígenas para atuar naquele processo junto ao setor interprofissional do Juizado da Infância e da Juventude. Mesmo sendo obrigatório por lei, uma determinação, o juiz indeferiu meu requerimento. Alegou que não estava clara a necessidade de realização de estudo antropológico. Disse que não havia nada para esclarecer com a realização de um estudo antropológico e que, por isso, indeferia o pedido.

É importante salientar que a intervenção de um antropólogo, já naquela altura, era uma determinação legal, independe de o juiz entender se havia algo a esclarecer ou não. A lei diz que, nesses casos, é obrigatória a participação do profissional da antropologia. Mesmo assim, o juiz indeferiu. Por essa razão é que entendo que a resolução 287/2019 do CNJ não é suficiente para garantir respeito à jurisdição indígena. Se mesmo uma lei federal não é respeitada, quanto mais uma resolução do Conselho Nacional de Justiça, que não tem força de lei e diz que o juiz “poderá” reconhecer os meios de resolução de conflitos indígenas. Na lei é obrigação, na resolução apenas uma opção.

Após o indeferimento do estudo antropológico, resolvi ouvir pessoalmente as partes envolvidas. Já que não foi permitido um estudo antropológico, que eu

considerava importante e que a lei dispunha como obrigatório, procurei eu mesmo tentar compreender aquela situação. Uma incursão etnográfica, mesmo antes de imaginar que estudaria antropologia. A primeira pessoa que ouvi foi o então presidente do Coping, que confirmou que a criança já estava, de fato, adotada e convivendo perfeitamente com a nova família. Ele também informou que a autoridade de seu povo chamado *Pukkenak*, responsável por dirigir os rituais religiosos próprios de sua cultura, conduziu o ritual em que a criança passa por uma espécie de batismo. Nesse ritual, o *Pukkenak* lava com água o rosto, a boca, as mãos, cabeça e os pés da criança e dos pais da criança. Ele informou que a criança em questão já tinha passado por esse ritual, no qual figurou como pais da criança o casal adotante. Informou ainda que os parentes Ingarikó já reconheciam a criança como filha do casal e que toda a comunidade e suas autoridades já tinham aprovado a adoção.

Depois ouvi o casal adotante, que confirmou a história e que, desde que a criança se tornou órfã, teve a intenção de adotá-la e permanecer com ela para sempre. Informou também que seus filhos biológicos se davam bem com a criança. Confirmaram, finalmente, que a criança já havia passado pelos ritos da comunidade e que, através desses ritos, já havia sido reconhecida como filha do casal.

Após analisar toda a documentação disponível e todo o conteúdo dos depoimentos que foram prestados, solicitei uma audiência judicial na qual me manifestei da seguinte maneira:

(...)

A criança já se encontra com o casal há um ano, sendo já formado o laço afetivo entre eles. A criança continuará na sua comunidade de origem, o que cumpre o disposto no ECA, que determina que a criança indígena deverá ser adotada, preferencialmente, por pessoas da mesma etnia, para evitar o corte de laços com sua origem. Assim, será garantida a convivência familiar e comunitária, sendo que neste particular, a convivência comunitária, a mesma continuará na comunidade de origem. Entendo que **a adoção já foi concretizada pelos ritos e instituições do povo Ingarikó**, conforme relatado nos depoimentos. Cabe ao Poder Judiciário tão só homologar a decisão que a comunidade autonomamente já tomou. (Processo 0007707-22.2013.8.23.0010) (**grifo nosso**).

Ao final, foi reconhecida a jurisdição comunitária. O juiz acolheu o parecer que dei à época e reconheceu a adoção ocorrida pelos ritos próprios do povo Ingarikó. Esse caso ganha relevância por ir além do *jus puniendi*, porque não se trata do

direito de punir, mas da jurisdição para, amplamente, resolver todos os conflitos e demandas comunitárias. Aqui a demanda não foi de natureza criminal. Os demandantes não estavam insatisfeitos por conta de um crime cometido, mas pela necessidade de regularizar um vínculo de parentesco.

Esta demanda insatisfeita fez com que o casal buscasse as autoridades comunitárias com poder para legitimar o vínculo de parentesco que já existia de fato. O momento a partir do qual toda a comunidade reconhece esse vínculo é o rito conduzido pela autoridade máxima dos Ingarikó, o *Pukkenak*. Essas instituições e ritos ingarikó foram validados e reconhecidos pelo poder judiciário no caso descrito.

Evidentemente, um caso como esse ainda é exceção. Há uma significativa quantidade de processos envolvendo indígenas em que a origem étnica é totalmente desconsiderada e o sistema estatal é aplicado sem nenhuma adaptação ao conjunto de leis e à cosmovisão do povo de origem.

#### 3.4 Tentativa de infanticídio de uma criança yanomami

Um caso que passou pelas minhas mãos enquanto exercia a função de Promotor de Justiça da Infância e da Juventude de Boa Vista foi o de uma criança yanomami que havia sofrido uma tentativa de infanticídio. Antes de prosseguir na descrição do caso, entendo pertinente tecer algumas considerações sobre esse tema.

Primeiramente é necessário dizer que a palavra “infanticídio”, para o mundo jurídico, não tem o mesmo significado que o aplicado quando se refere aos povos indígenas. No direito penal brasileiro infanticídio é um tipo penal, previsto no artigo 123 do Código Penal: “Matar, sob a influência do estado puerperal, o próprio filho, durante o parto ou logo após” (BRASIL, 1940). A pena é de detenção de dois a seis anos.

Já entre os povos indígenas que ainda mantêm essa prática significa outra coisa. CHIRONE assim o explica:

Quando acontece uma gravidez indesejada, a mãe provoca o aborto com uma erva cultivada nas roças. Assim o aborto é praticado para espaçar o parto, quando não resolvido, emprega-se a prática do infanticídio. Também emprega-se quando a criança é não desejada, fruto de uma relação não aceita ou quando a expectativa é por um filho do sexo masculino. Outra situação que explica a prática é quando

a criança tem um defeito físico ou quando de gêmeos, geralmente sobrevive a criança do sexo masculino. (CHIRONE, 1998, apud CIRINO, 2013, p. 321).

Vê-se que não é exatamente aquela conduta prevista no Código Penal. A prática tem sido utilizada entre os não índios para reforçar estereótipos e a visão preconceituosa e racista de que os índios “precisam” evoluir.

Sem ter a intenção de justificar ou condenar tal prática, é necessário, pelo menos, tentar entendê-la sob o ponto de vista da alteridade. Para as comunidades que a praticam (evidentemente que não são todas – os povos indígenas guardam muitas diferenças entre eles), mais importante que a vida do indivíduo é a vida da comunidade. Se eles têm características nômades e vivem na floresta, uma criança com deficiência física colocaria toda a comunidade em risco, pois teria dificuldade de locomoção (nem nas cidades há acessibilidade). Da mesma forma aquela criança havida no período de interdito de três ou quatro anos entre uma gravidez e outra poderá colocar em risco a vida de seus irmãos, posto que a mãe não dará conta de cuidar do filho menor sem ter terminado de criar o anterior (CIRINO, 2009). Além disso, para alguns povos, como é o caso do Yanomami, o neonato só é uma criança após ser pego no colo e amamentado. Antes disso, caso morra, não morreu uma criança. O neonato só alcança essa condição após amamentado pela primeira vez.

Na entrevista que me concedeu quando fiz o mestrado, Davi Kopenawa Yanomami me explicou que, ao nascer, a criança fica no chão e a mãe decide se vai criar ou não. Caso queira criar, pega-a nos braços. Caso não queira criar e outra pessoa vier e pegar a criança nos braços, esse ato configura a assunção de responsabilidade pela criança, uma adoção, por assim dizer. E se ninguém a pegar, ela não chegou a se tornar um yanomami, uma pessoa de fato (SILVA, 2012). Rita Segato também faz essa descrição sobre os Yanomami:

Las mujeres yanomami tienen poder total de decisión respecto de la vida de sus recién nacidos. El parto acontece en el bosque, fuera de la aldea; en ese ambiente de retiro, fuera del contexto de la vida social, la madre tiene dos opciones: si no toca al bebé ni lo levanta en sus brazos, dejándolo en la tierra donde cayó, significa que éste no ha sido acogido en el mundo de la cultura y las relaciones sociales, y que no es, por lo tanto, humano. De esa forma, desde la perspectiva nativa, no se puede decir que ha ocurrido un homicidio, pues eso que permaneció en la tierra no era una vida humana. De modo que entre los yanomami el nacimiento biológico no es la entrada a la humanidad, pues para que esto último ocurra tendrá que haber un “nacimen-

to posparto”, es decir, producido en la cultura y dentro del tejido social. Tal concepción está presente entre muchos otros pueblos originarios del Brasil. (SEGATO, 2011, p. 365).

Há um embate de informações quanto a esse assunto, antropólogos e religiosos geralmente se opõem e a população de um modo geral fica sem saber exatamente o que ocorre. Para citar um exemplo, um famoso vídeo feito por missionários evangélicos mostra os Suruwaha, povo indígena que habita no Estado do Amazonas e que viveu em isolamento voluntário até 1980, como infanticidas e os “piores violadores dos direitos humanos do mundo”. Rita Segato também discorre sobre esse caso (SEGATO, 2011). Os missionários que fizeram as imagens disseram que tais índios são cultuadores do infanticídio. Os índios se defendem e dizem que foram enganados pelos missionários que fizeram as imagens, foram embora e mentiram sobre eles (TEVÊ..., 2012). Essa postura é, sobretudo, injusta, porque reforça o preconceito em boa parte da sociedade ocidental acerca dos povos indígenas e reforça o estereótipo de povos não civilizados, com práticas reputadas como repugnantes. Em recente incursão entre os Suruwaha, o conhecido fotógrafo Sebastião Salgado retrata algo totalmente diferente. Mostra uma comunidade isolada e que cuida muito bem de suas crianças. Algo totalmente oposto aos “cultuadores do infanticídio”, que devem ser convertidos, como queria a organização missionária cristã. Na primeira fotografia abaixo, vê-se uma família inteira pescando, em harmonia e em uma relação de afeição que não se vê em todas as famílias ocidentais. Na segunda fotografia, uma jovem mãe carregando seu filho numa tipoia (SERVA, 2018).

Fotografia 4 – Família inteira pescando



Foto: Sebastião Salgado.

Fotografia 5 – Jovem mãe carregando seu filho numa tipoia

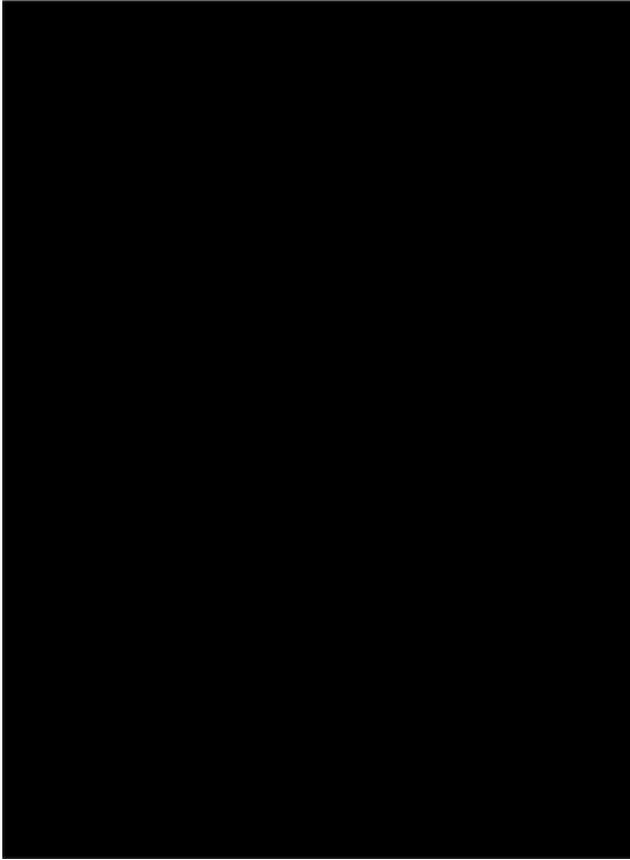


Foto: Sebastião Salgado.

A presença missionária entre indígenas é antiga. E o caso dos Suruwaha não foi o único em que uma história foi inventada por missionários por razões escusas. Renato Athias conta o caso de Francisco Frei Illuminato Coppi, que esteve em São Gabriel da Cachoeira (AM).

Lá ele retirou da aldeia indígena uma das máscaras utilizadas para a realização de festas ritualizadas. Tais máscaras, mulheres não podem ver. Ele pegou a máscara, mostrou às mulheres e cometeu um sacrilégio. Os líderes indígenas vendo isso, resolveram expulsar o missionário. O missionário chegou de volta na Itália com a tal máscara que se encontra até hoje no Museu Pigorini, em Roma. Ele escreveu um diário onde inventa histórias de rituais que os indígenas fazem com o diabo. Esse diário ficou conhecido de muitos missionários. Durante anos os missionários forçaram os indígenas a queimarem suas casas comunais onde realizam suas festas. Muitos desses objetos retirados dessas casas comunais hoje se encontram em museus missionários, e em outros museus nacionais na Europa. Pois, em nome do diabo se tem provocado as mudanças mais profundas na organização social desses povos, que vivem em todos os rios da grande bacia hidrográfica do Alto Rio Negro. Veja-se, por exemplo, os depoimentos e textos produzidos, onde a figura do diabo é associ-

ada a tudo que é tradicional e cultural dos povos indígenas desta região (em alguns lugares até os dias de hoje). (ATHIAS, 2020).

Além de inventar histórias, associou os ritos indígenas ao diabo, o que é prática comum entre religiões fundamentalistas proselitistas.

Essa visão distorcida é recorrente. Por isso mesmo que minha pesquisa de mestrado foi na contramão desse tema, pois quis saber das adoções havidas entre os Yanomami, naqueles casos em que uma família, por algum motivo, não quer ou não tem condições de criar uma criança e outra família a assume (SILVA, 2012).

O caso do início, da criança que teria sofrido a tentativa de homicídio, deu origem ao processo judicial número 0002817-11.2011.8.23.0010, da comarca de Boa Vista. As informações a seguir são oriundas de tal processo, porém os nomes serão omitidos para preservar a privacidade das partes.

No dia 25 de fevereiro de 2011, deu entrada no Hospital Materno Infantil de Boa Vista um recém-nascido de procedência de uma comunidade yanomami, vítima de uma tentativa de infanticídio. A criança recebeu os primeiros atendimentos na própria comunidade, conforme formulário que consta dos autos. Ela deu entrada no posto com parada cardiorrespiratória, foi reanimada e foram retirados restos de corpos estranhos de sua garganta. Após esse atendimento, ela foi removida para Boa Vista.

Um relatório realizado pela Divisão de Proteção do Juizado da Infância e da Juventude, acerca de uma diligência realizada no dia 15 de março de 2011, no Hospital Materno Infantil de Boa Vista, onde a criança estava internada, narra o seguinte:

O assistido nasceu na área indígena yanomami, no dia 25.02.2011. Em virtude de ter sofrido tentativa de infanticídio, tendo como autora a sua própria genitora, recebeu os primeiros socorros da unidade de saúde localizada na comunidade e foi trazido ao Hospital Materno, na mesma data.

De acordo com informações da equipe médica da referida unidade hospitalar, a criança foi sufocada com capim, substância que foi posta em sua garganta e que, após aspirada, passou para alguns órgãos do sistema respiratório, tais como laringe e traqueia. (...)

Os primeiros exames realizados não detectaram o aparecimento de sequelas físicas ou neurológicas. (...) Até o momento, o infante não apresenta deficiências físicas e está respondendo a estímulos reflexos. Segundo os médicos, está no peso ideal. (...)

A assistente social relatou que pessoas da comunidade, que se apresentaram como familiares da criança, compareceram no Hospital Materno com o objetivo de levá-la, ocasião em que foram informados do

estado de saúde da criança e de que não havia previsão de alta. Entretanto, as enfermeiras do berçário ouviram dessas pessoas que a criança provavelmente será morta caso retorne à comunidade, pelo fato de não ser filha do companheiro da genitora e por não possuir características físicas indígenas.

Visualizamos a criança na UTI neo-natal e, aparentemente, esta se encontrava em boas condições. Tem pele e olhos claros e maior peso e tamanho que as outras crianças que encontram na UTI. (Processo 0002817-11.2011.8.23.0010). (RORAIMA, 2011).

É necessário fazer uma série de reflexões acerca do conteúdo desse relatório. A primeira é a confirmação de uma prática ainda existente em algumas comunidades e sob algumas circunstâncias. No presente caso, tentou-se matar a criança colocando-se folhas em sua garganta para provocar asfixia, o que acabou acontecendo, uma vez que a criança foi atendida com parada cardiorrespiratória. O motivo dessa tentativa de infanticídio também parece claro, a criança não era filha do companheiro da genitora, era fruto, supostamente, de um adultério. Essa gravidez indesejada e fruto de uma relação proibida não poderia acontecer e essa criança não poderia “nascer”.

Outra reflexão que faço é sobre a relação que gerou essa criança. O relatório afirma que ela tem pele e olhos claros. Ora, era filha de um não índio, provavelmente de alguém que estava na comunidade a serviço. Fico me questionando se a relação sexual foi consentida, se houve estupro<sup>15</sup>, ou se houve uma relação sexual mediante fraude<sup>16</sup>, que é quando ocorre uma mentira, um engodo, quando se cria uma ilusão, quando se utiliza de algum artifício que impede ou dificulta o consentimento livre e consciente da vítima. São apenas questionamentos, não há como afirmar nada, pode ser que a relação tenha sido consentida, mas pode ser que não. O que torna o caso ainda mais trágico. Se tivesse acontecido um estupro, além de ser vítima desse crime abjeto, a mãe ainda seria estigmatizada como adúltera. A saída seria praticar o infanticídio.

Logo após esse relatório, eu recebi na minha promotoria uma liderança yanomami que afirmou que havia um casal que queria criar aquela criança. Essa pessoa também se comprometeu em levar a criança em segurança e garantir a

<sup>15</sup> Artigo 213 do Código Penal: “Constranger alguém, mediante violência ou grave ameaça, a ter conjunção carnal ou a praticar ou permitir que com ele se pratique outro ato libidinoso: Pena - reclusão, de 6 (seis) a 10 (dez) anos”.

<sup>16</sup> Dispõe o Código Penal, no artigo 215: “Ter conjunção carnal ou praticar outro ato libidinoso com alguém, mediante fraude ou outro meio que impeça ou dificulte a livre manifestação de vontade da vítima: Pena - reclusão, de 2 (dois) a 6 (seis) anos”.

integridade física dela, o que também seria garantido por outras lideranças locais. Disse ainda que não havia risco de a criança ter um novo atentado contra sua vida. Eu tomei o depoimento dessa pessoa, requeri a juntada aos autos e a designação de uma audiência para resolução do caso.

Nesse meio tempo, a FUNAI apresentou um documento escrito em yanomami e traduzido para o português, assinado por 66 (sessenta e seis) pessoas que participaram de uma reunião na comunidade, na qual discutiram o caso dessa criança. O documento diz o seguinte:

Fizemos esse documento para esclarecer a situação da criança. Nós pensamos, se a criança estiver bem de saúde nós queremos de volta na comunidade, mas se não estiver bem não precisa mandar para comunidade a criança. Quando vocês conseguir curar mesmo a criança, pedimos que nos avise para que nós possamos buscar a criança. Mas se ela ainda estiver sentindo algum problema ou dor não podemos ficar com ela aqui. (...)

Agora vocês lideranças, autoridades quando receber esse documento vão entender e saber que nós, (...) somos responsáveis por esse bebezinho, sim. Assim nós conselheiros yanomamis passamos e fizemos esse documento em nossa língua e em português e nós estamos enviando para todos os órgãos competentes, controle social, FUNASA, FUNAI, Hutukara, ISA, CASAI.

Assunto: solicitação.

Vocês lideranças do Governo poderia ajudar nós. Nós queremos receber a bolsa família. Se vocês fizerem isso por nós será muito bom porque com a bolsa família as mães não vão matar seus filhos, pois outras mulheres terão condições de adotar essas crianças, esse é o pensamento da comunidade nossa, nos ajude por favor. (Processo 0002817-11.2011.8.23.0010) (RORAIMA, 2011).

Esse documento também gera reflexões importantes sobre a mudança no comportamento comunitário por conta de uma política de distribuição de renda do Estado brasileiro. Primeiro a comunidade afirma que quer a criança de volta, desde que esteja bem de saúde. Por razões óbvias a criança tem de estar bem saúde para voltar, as lideranças têm consciência de que seria péssimo para criança voltar ainda doente, porque não teria condições de ser tratada lá. Afirmam também que a criança ficará em segurança, garantem a integridade física dela e que há uma família para acolhê-la.

Mas o que mais me chama a atenção nesta carta é o pedido do bolsa família. As sessenta e seis pessoas da comunidade que assinam o documento afirmam que o bolsa família poderia evitar que houvesse infanticídio, porque o benefício

possibilitaria às famílias adotantes as condições para criar as crianças. Isso é, claramente, uma política de governo interferindo diretamente nas práticas comunitárias de um povo indígena. Aqui, a princípio, a interferência é salutar, mas os desdobramentos disso na vida comunitária no decorrer do tempo merecem ser estudados. O que pode parecer positivo em um primeiro momento, pode gerar resultados deletérios posteriormente. Mas aqui levanto apenas questionamentos sem a pretensão de ter, nesse momento, as respostas.

A criança permaneceu no hospital durante quatro meses e depois foi acolhida na Instituição de Acolhimento Condomínio Pedra Pintada. O parecer do abrigo era para a colocação no cadastro nacional de adoção. A condição para voltar para a comunidade não fora cumprida, a saúde da criança. Ficaram algumas sequelas descritas no relatório do abrigo.

A criança foi acolhida nesta Instituição de Acolhimento Infantil, após ter permanecido por quatro meses internada no Hospital Materno Infantil N. S. de Nazareth devido à presença de corpo estranho em hipofaringe e vias aéreas (folhas de capim de textura cortante) mais lesão cortante na base da língua e região proximal da faringe, devido a tentativa de “infanticídio frustrado”.

Sua alimentação dá-se através de sonda gástrica, até que volte a deglutição normal, potencialmente reversível. Faz uso de medicamentos (Beclometasona aerosol e Domperidona) e é acompanhado por fonoaudióloga, pneumologista e pediatra. Sua evolução é boa dentro das perspectivas dos médicos que o acompanham desde que deu entrada no Hospital Materno Infantil N. S. de Nazareth. (Processo 0002817-11.2011.8.23.0010) (RORAIMA, 2011).

Na carta da comunidade havia o pedido de retorno da criança, caso estivesse em bom estado de saúde. Como diz o trecho do relatório acima, a criança inspirava muitos cuidados, alimentação por sonda, ingestão de medicamentos e acompanhamento médico especializado. A conclusão foi por colocar a criança no cadastro nacional de adoção para colocação em família substituta.

A despeito de não ter havido o retorno da criança para a comunidade de origem, esse caso é relevante para a presente pesquisa porque houve um reconhecimento tácito da jurisdição indígena. Não houve nenhuma decisão expressamente reconhecendo a jurisdição yanomami. Em contrapartida, em nenhum momento cogitou-se punir a mãe da criança pelo “crime” de infanticídio. Não houve ordem de prisão ou requisição de inquérito policial ou de alguma outra investigação. Nada. Isso significa que o sistema estatal considerou que não houve uma infração

penal. Uma vez que os Yanomami não consideram tal prática um crime, uma violação de suas regras internas, não se procedeu à instauração de um processo na justiça estatal contra a genitora da criança. Isso é uma forma de reconhecer a jurisdição indígena. Se para a comunidade interessada não há necessidade de punir a genitora da criança, também não haverá essa necessidade no sistema estatal.

### 3.5 Polo Indígena de Conciliação Maturuca

Uma iniciativa que merece registro, porque propõe um avanço mais efetivo no reconhecimento de sistemas de justiça indígena e abrem caminho para o diálogo, é o Polo Indígena de Conciliação Maturuca, na Terra Indígena Raposa/Serra do Sol. Indígenas foram treinados e credenciados como conciliadores pelo Tribunal de Justiça de Roraima, para conduzirem a resolução dos conflitos que ocorrerem nos limites da Terra Indígena. Mas nada foi imposto, os líderes das comunidades indígenas é que solicitaram tal treinamento e, de fato, foram apenas instruídos a aplicarem os métodos que já utilizavam tradicionalmente. O magistrado responsável pelo projeto, Aluizio Ferreira Vieira, afirmou em 2015, ano em que o Polo foi implantado, que,

o curso não impôs nenhum tipo de técnica diferenciada daquilo que eles já fazem. No entanto, de acordo com algumas técnicas que possuímos e eles já empregavam, fizemos um treinamento de mediação indígena adequado à diversidade cultural deles. (VIEIRA, 2015 *apud* MONTENEGRO, 2015).

Para implementação do polo, foi assinado um termo de cooperação em um evento que, segundo o Tribunal de Justiça, reuniu mais de quatrocentas lideranças indígenas (MATURUCA..., 2016). Na época o presidente do tribunal, desembargador Almiro Padilha, falou sobre o respeito à cultura e às normas próprias dos povos indígenas:

A presença do Judiciário aqui, por intermédio do Núcleo de Solução de Conflitos é uma maneira de nós dizermos que respeitamos a cultura dos índios, suas normas e maneiras de pensar e agir. E mesmo diante das diferenças acreditamos que o Judiciário e o povo indígena podem ser parceiros. Daí a nossa contribuição para demonstrar a nossa vontade de que o trabalho que está sendo desenvolvido por esse grupo de mulheres e homens conciliadores seja um sucesso junto às comunidades. (MATURUCA..., 2016).

Uma mulher chamada Ernestina, moradora do local, foi ouvida por ocasião da celebração do termo de cooperação e parece corroborar as palavras do presidente do tribunal. Ela disse que “aqui é o nosso fórum. As decisões que tomamos aqui são reconhecidas. Juntos estamos construindo um plano para melhorar nossas comunidades” (MATURUCA..., 2016).

Quando do término do curso de formação dos conciliadores indígenas, o líder macuxi Zedoeli Alexandre Tipói, afirmou que o mais importante do curso, que teve 40 horas-aula, foi a formalização dos procedimentos necessários à conciliação. Ele disse que:

o que faltava para nós era colocar (as práticas da conciliação) no papel, tomar os depoimentos e colocar no relatório. Várias coisas nós já fazíamos. O que faltava era colocar em escrituração. O que achei interessante é que a própria Justiça brasileira reconhece nossos direitos à autonomia, nossa responsabilidade. Nós não tínhamos esse reconhecimento. (TIPÓI, 2015 *apud* MONTENEGRO, 2015).

Conforme dados levantados pelo Tribunal de Justiça, os conflitos mais recorrentes nas comunidades dizem respeito à reparação de danos causados por animais, atritos com relação ao plantio, falta de cumprimento de regras da comunidade, brigas envolvendo bebidas alcoólicas ou desentendimentos entre famílias (RAPOSA..., 2019). Note-se que os casos que chegam ao polo são, em sua maioria, de natureza não criminal, seria o que poderíamos chamar de contencioso cível, questões de direito de família, de vizinhança e responsabilidade civil. Os poucos casos judicializados em que a jurisdição indígena foi reconhecida são, em sua maioria, de natureza penal. Nesse sentido, o polo da Maturuca avança um pouco mais.

A inovação do Polo de Conciliação Indígena Maturuca rendeu ao projeto a indicação como finalista do prêmio Innovare 2017 (CORREIA, 2017). Trata-se do prêmio de maior importância no âmbito do sistema de justiça brasileiro e tem como objetivo identificar, divulgar e difundir práticas que contribuam para o aprimoramento da Justiça no Brasil.

O polo da Maturuca ficou desativado por algum tempo e voltou a funcionar em 2019, por iniciativa da atual gestão do Tribunal de Justiça (PRIMEIRO..., 2019). O fato de ter ficado desativado temporariamente demonstra que esse tipo de iniciativa fica à mercê da boa vontade da pessoa que está na gestão dos órgãos de justiça.

Não é uma política de Estado, perene, como deveria ser. Para que essa iniciativa local seja consolidada e replicada, é necessário haver uma lei a respeito, ou, pelo menos, uma resolução do CNJ, como é a 287/2019 (que trata apenas dos casos criminais). Seria necessário ampliar o reconhecimento da jurisdição indígena para questões que envolvessem outros ramos do Direito, como são os casos atendidos pelo polo da Maturuca.

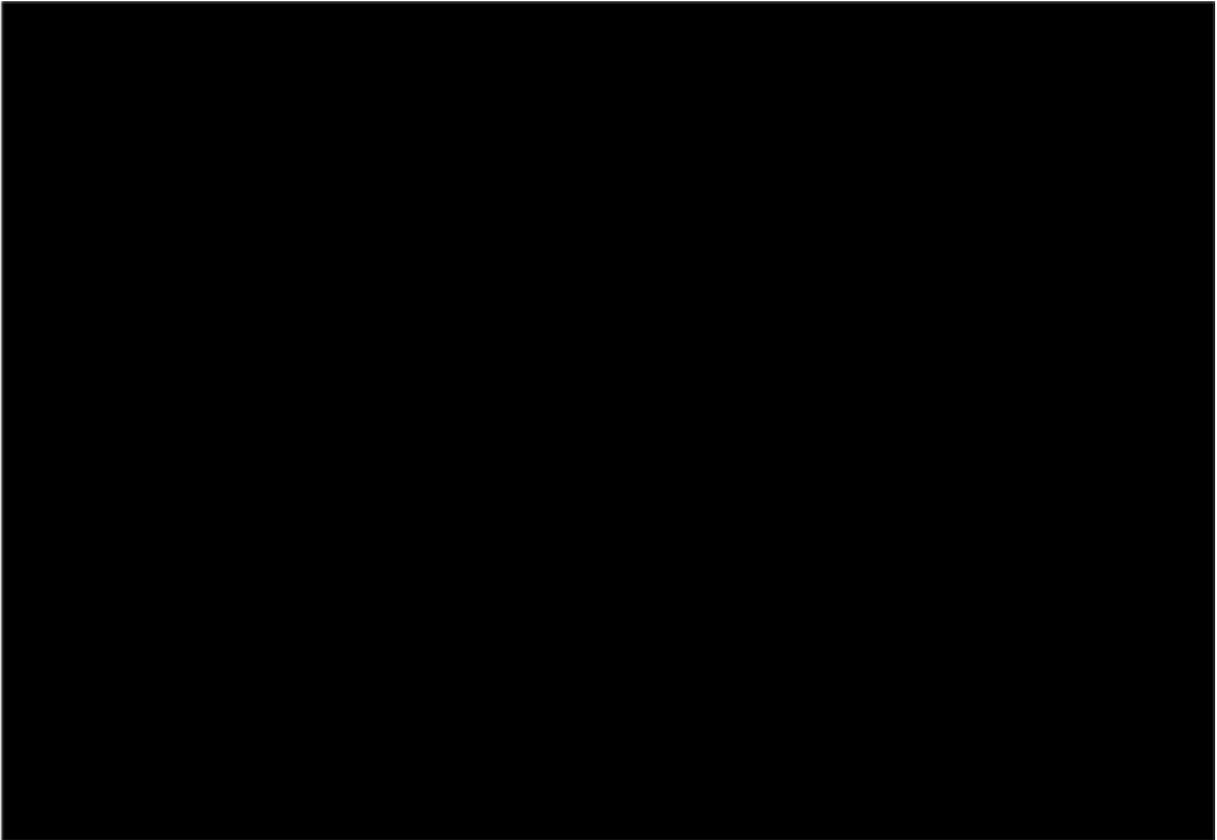
## 4 OS INGARIKÓ

Neste capítulo será feita uma exposição sobre o povo ingarikó, sua estrutura de poder e seu sistema de justiça.

### 4.1 O povo Ingarikó

Os Ingarikó habitam o norte da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol, que também é o extremo norte do estado de Roraima e do Brasil. Isso faz com que estejam em relativo isolamento, o que, de certa forma, favorece a preservação de muito de sua cultura, organização social, língua e religião. O acesso às comunidades mais próximas se dá por avião ou via terrestre passando pelo município de Uiramutã, sendo que a partir daquele município ainda é necessário um dia de caminhada. Por outro lado, há indivíduos Ingarikó que estabeleceram um diálogo bastante avançado e já duradouro com a comunidade circundante. É o caso de Dilson Domenté Ingaricó, que já foi vereador pelo município de Uiramutã e Secretário Estadual do Índio. Isso os torna peculiares, porque há relativo isolamento e diálogo com a comunidade nacional ao mesmo tempo.

Figura 2 – Roraima, Terras Indígenas<sup>17</sup>



Fonte: Instituto Socioambiental.

No mapa acima (Figura 2), vê-se a Terra Indígena Raposa/Serra do Sol no nordeste do Estado de Roraima. Com uma extensão de 1 (um) milhão e 747 (setecentos e quarenta e sete) mil hectares, abriga cinco etnias: macuxi, wapichana, patamona, taurepang e ingarikó.

A região em que habitam, além de ser uma terra indígena, é também um parque nacional, o Parque Nacional do Monte Roraima, tendo, portanto, dupla afetação, tema abordado na dissertação “Demarcação de Terras Indígenas na Faixa de Fronteira sob o Enfoque da Defesa Nacional” (MONTANARI JÚNIOR, 2005), de autoria de Isaías Montanari Júnior, professor de Direito da UFRR e também na já citada obra de Mlynarz. O Mapa seguinte (Figura 3) mostra o Parque Nacional na área pontilhada, no extremo norte da Raposa/Serra do Sol:

---

<sup>17</sup> FONTE: Instituto Socioambiental – Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/mapas-e-cartas-topograficas/brasil/terras-indigenas-no-brasil-marco-2019>.

Figura 3 – Roraima, Raposa/Serra do Sol<sup>18</sup>



Fonte: Instituto Socioambiental

A área pontilhada ao norte da Raposa/Serra do Sol é a área do Parque Nacional Monte Roraima, onde há uma sobreposição jurídica. Nessa parte, a área é, ao mesmo tempo, parque nacional e terra indígena.

Oficialmente, os Ingarikó são 1.231 indivíduos<sup>19</sup>, que vivem em 11 comunidades<sup>20</sup>. Há ainda os Ingarikó que vivem na Venezuela e na República Cooperativista da Guiana, porém esses não serão objeto de estudo neste trabalho. Os Ingarikó se autodenominam pelo etnônimo Kapon, que significa “gente que veio do céu” (CRUZ, 2005). O etnônimo Ingarikó foi atribuído a eles, inicialmente pelos Macuxi e, depois assumido por eles que o utilizam sobretudo nas relações com o

<sup>18</sup> FONTE: Instituto Socioambiental – Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/mapas-e-cartas-topograficas/amazonia/terras-indigenas-e-unidades-de-conservacao-na-0>.

<sup>19</sup> Disponível em: [www.socioambiental.org](http://www.socioambiental.org), acessado em 10.5.2016, mas como informado nas entrevistas, atualmente somam ao redor de dois mil indivíduos.

<sup>20</sup> Alguns mapas trazem sete comunidades e outros, oito. Esse número me foi informado por Dilson Ingarikó, principal colaborador desta pesquisa.

Estado brasileiro. Em ocasiões que dizem respeito somente a eles, é usado apenas o termo Kapon (AMARAL, 2019). Ingarikó significa “moradores da ponta da serra”, como me falou meu colaborador, Dilson:

O nome ingarikó já é uma imposta pelos outros grupos étnicos, outros grupos indígenas. Não foram os brancos, ingarikó foi dado pelo povo macuxi. Ingarikó é moradores da serra, da ponta da serra, do lugar serrado, úmida, mais ou menos isso. Nós estamos nas serras, né. Somos o povo das serras, da ponta. E além disso é um lugar frio, terra úmida e cerrado. Tem esse significado. (Informação verbal).<sup>21</sup>

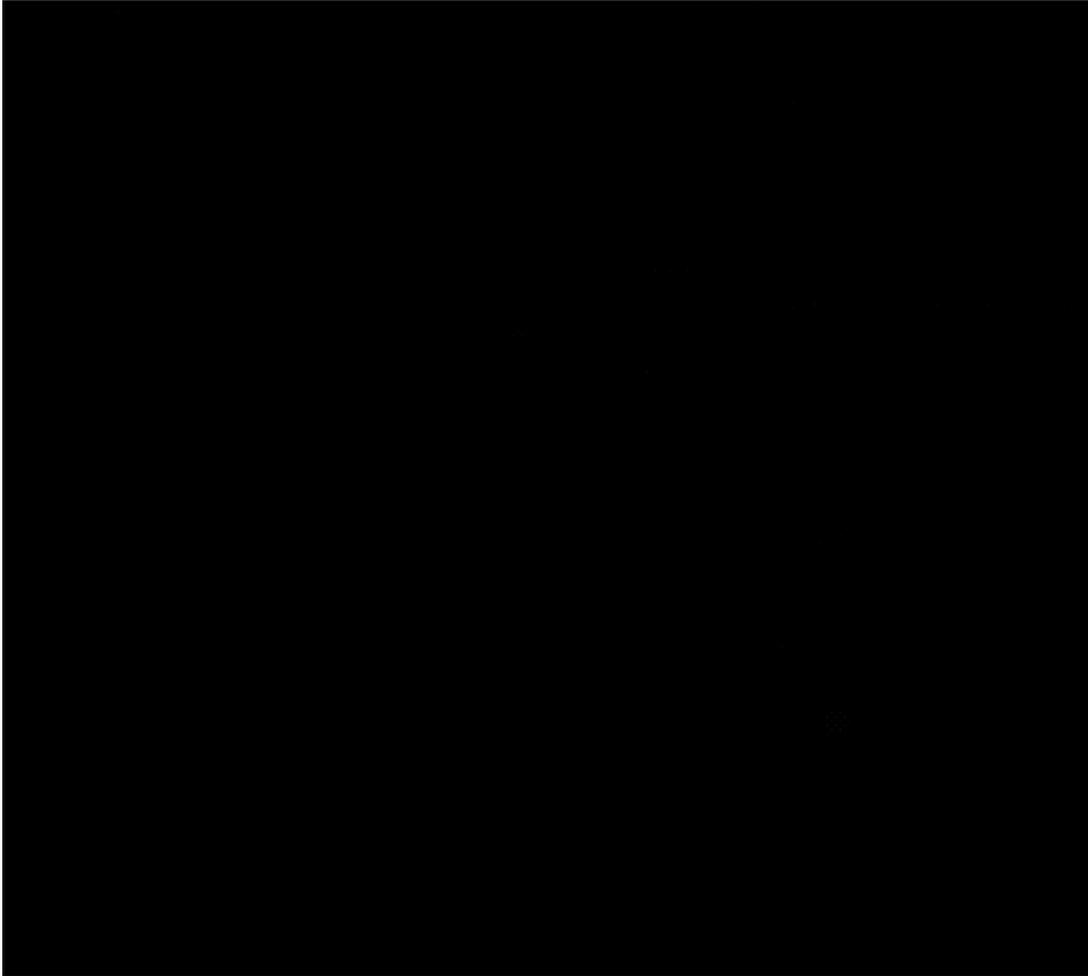
Ao lado de outras etnias, os Ingarikó foram protagonistas na luta pela demarcação e homologação da T.I. Raposa/Serra do Sol<sup>22</sup> (Figura 4). Uma vez concretizada a homologação, em 2005, o distanciamento no tempo pode mitigar a importância dos esforços que os povos dedicaram por anos até que tudo fosse devidamente documentado e a desintrusão dos ocupantes ilegais finalmente acontecesse. Mas esse tempo de embates fortaleceu a identidade desses povos, o que, obviamente, também ocorreu com os Ingarikó.

---

<sup>21</sup> Entrevista concedida por Dilson Damente Ingaricó, em Boa Vista-RR, em 07 de novembro de 2017.

<sup>22</sup> Ricardo Burg Mlynarz foi testemunha desse protagonismo e relata isso em sua dissertação, já mencionada, quando participou de algumas reuniões com os Ingarikó na época em que a Raposa/Serra do Sol foi homologada.

Figura 4 – Roraima, Raposa/Serra do Sol<sup>23</sup>



Fonte: Instituto Socioambiental.

Para além dos Ingarikó, Roraima tem a maior população indígena do país, em termos proporcionais. São 55.922 indígenas, sendo que 46.505 em terras indígenas e 9.417 fora de terras indígenas, conforme o censo demográfico do IBGE de 2010<sup>24</sup>, o que equivale a mais de 10% da população do Estado. São 11 etnias: Ingarikó, Macuxi, Patamona, Sapará, Taurepang, Waimiri-Atroari, Wapixana, Waiwai, Yanomami e Ye'kuana e Pirititi. Tais povos vivem em terras indígenas demarcadas e homologadas, que equivalem a cerca de 46% do território do estado<sup>25</sup>. Isso sem

<sup>23</sup> FONTE: Instituto Socioambiental – Disponível em:

<https://acervo.socioambiental.org/acervo/mapas-e-cartas-topograficas/bacia-do-rio-negro/mapa-da-terra-indigena-raposa-serra-do-sol>

<sup>24</sup> Disponível em: <[http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2013/img/12-Dez/encarte\\_censo\\_indigena\\_02%20B.pdf](http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2013/img/12-Dez/encarte_censo_indigena_02%20B.pdf)>. Acesso em: 06 jun. 2015.

<sup>25</sup> Exceção é o povo Pirititi que habitam uma terra em identificação e com restrição de uso, ou seja, não índios não podem ingressar, salvo se autorizados pela FUNAI. São indígenas isolados e tal restrição advém da política de não contato.

contar os indígenas de origem venezuelana que migraram para o estado no intenso fluxo migratório oriundo daquele país. Há uma quantidade significativa de indígenas da etnia Warao em solo roraimense. Tanto que há dois abrigos para eles, um em Pacaraima e outro em Boa Vista, cada um acolhendo cerca de 500 (quinhentas) pessoas (PEREIRA, 2019).

A dinâmica de vida desses povos, suas cosmologias e suas relações demonstram grande diversidade. No que tange às relações envolvendo leis e regras, pode haver mutação por conta da influência externa, bem como pela passagem do tempo e a alteração de como cada comunidade ou povo compreende tais relações.

Talvez fosse desnecessário afirmar isso em um trabalho dessa natureza, mas penso ser pertinente gizar que há enorme diversidade entre os povos indígenas. Aqui estudo apenas os Ingarikó que vivem no Brasil, mesmo porque até nessa etnia há diferenças. Há os Kapon que vivem na República Cooperativista da Guiana e na República Bolivariana da Venezuela que tem suas peculiaridades e distinções com relação aos Kapon brasileiros, que são os Ingarikó. Se numa mesma etnia há diferenças, o que não dizer das 11 que habitam o estado de Roraima e as três centenas que habitam o Brasil. O simplismo de chamar a todos apenas de “índios”, com se fossem uma grande massa, uma nação única, com uma mesma cultura é de um equívoco gritante. É também uma forma de apagamento da cultura de cada etnia, resquício da colonização que esmagou milhões de vidas e quis homogeneizar os que sobreviveram. A diferença, nesse caso, deve ser afirmada e enfatizada.

#### 4.2 Organização social ingarikó

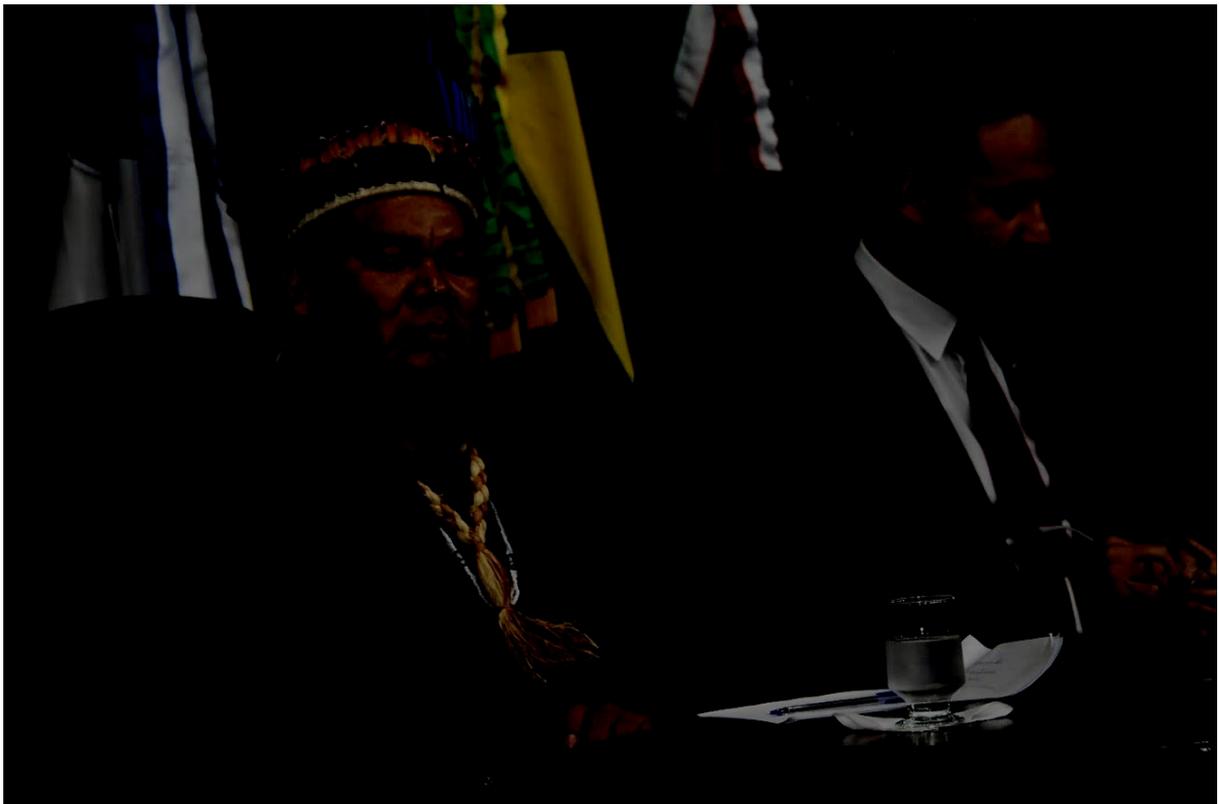
Como já dito algumas vezes, o objeto deste trabalho é investigar o sistema de justiça do povo Ingarikó. Como resolvem as demandas e conflitos surgidos a partir da quebra de uma regra interna. Quem são os atores com legitimidade e autoridade para julgar a quebra das regras consideradas obrigatórias? Quem os legitima e como são legitimados? Podem ser destituídos? Em que casos?

Para além disso, quis compreender a estrutura institucional que pode ser chamada de sistema de justiça. Há instâncias? Como a comunidade compreende o rito para a resolução dos conflitos e aplicação das regras/punições? Essa estrutura, esse sistema, produz pacificação social? É eficiente para o controle social e também

para a proteção de garantias e direitos?

Tive acesso um minucioso relato sobre como esse sistema funciona entre os Ingarikó. Quem me deu uma descrição detalhada sobre o assunto foi Dilson Damente Ingaricó (Fotografia 6), que concedeu várias entrevistas e me falou sobre a administração da justiça em suas comunidades.

Fotografia 6 – Dilson Ingaricó e Márcio Rosa da Silva, em evento ocorrido em 22.08.2019, no Fórum Sobral Pinto, em Boa Vista-RR



Fonte: ASCOM/ARAT – Associação Roraimense de Advogados Trabalhistas.

Dilson é uma proeminente liderança do povo Ingarikó. Seu sobrenome é mesmo Ingaricó (assim com “c” e não com “k”). Perguntado sobre o porquê seu nome ser grafado com “c” e não com “k”, foi simples e direto: “Eu na verdade registrei errado. Na língua é com 'k', mas meu nome é com 'c'” (informação verbal)<sup>26</sup>. Dilson nasceu no Manalai, uma das principais comunidades Ingaricó (Fotografia 7), é professor, formado em Pedagogia pela UFRR, onde também se formou em Direito. Atualmente cursa Mestrado em Sociologia e Direito na UFF. Foi vereador pelo município de Uiramutã (localizado dentro da Raposa/Serra do Sol) e Secretário

<sup>26</sup> Entrevista concedida por Dilson Damente Ingaricó, em 30 de janeiro de 2017.

Estadual do Índio entre os anos de 2016 e 2018.

Fotografia 7 – Vista aérea do Manalai em 1997



Foto: Roberto Linsker/Terra Virgem/1997.<sup>27</sup>

Assim ele começa seu relato:

As normas de vida, as regras, não tem escrita. Nos ingarikó a maior parte é tudo oral. Mas é reconhecido porque se repete por várias vezes. Então se torna como se fosse alguma coisa escrita, mas que é repassado de geração a geração e muitos sabem o que tem que ser feito.

Muitos sabem o que é que tem que ser feito. (Informação verbal).<sup>28</sup>

A despeito de haver um movimento para criar um registro escrito dos códigos legais internos, que são os chamados regimentos internos, a regra ainda tem sido a oralidade. O conceito sobre o que é certo e o que é errado, condutas esperadas e vedadas, regras sobre casamento e parentesco vão sendo transmitidas de geração em geração. Por se tratar de um processo dinâmico, pode haver, evidentemente, alterações desses conceitos no decorrer do tempo.

<sup>27</sup> Diversidade socioambiental de Roraima: subsídios para debater o futuro sustentável da região/ [organização Ciro Campos]. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

<sup>28</sup> Entrevista concedida por Dilson Domenté Ingaricó, em Boa Vista-RR, em 30 de janeiro de 2017.

Não há uma divisão clara entre instituições políticas e religiosas entre os Ingarikó. A religião ocupa posição central na organização da vida comunitária. Os Ingarikó têm uma religião com alguns traços e termos que parecem ser oriundos da cultura ocidental, de religiões cristãs, a começar pelo nome, Areruya, que parece ser uma derivação de “aleluia”, termo bem característico do cristianismo em todas suas variações. Entretanto, reivindicam ter uma religião indígena, anterior à incursão de missionários católicos e protestantes. De fato, a religião é bastante peculiar e praticada por todos Ingarikó, os Kapon da tríplice fronteira (Brasil, Guiana e Venezuela). Fazem questão que ela seja a única praticada em seu território e não permitem a entrada de missões proselitistas (AMARAL, 2017).

Tão central é a religião para os Ingarikó que ela é chamada de “o coração do mundo”. Essa denominação, anterior ao sincretismo que gerou a expressão Areruya, me parece muito mais forte e condizente com a cosmologia Ingarikó. Há uma ligação muito forte com todos os elementos da natureza. Tudo tem um espírito, uma força vital, os rios, o céu, a terra, os animais e é a religião que os conecta com todos esses elementos.

Inicialmente quando houve as visitas do cristianismo até mesmo de evangelização por parte dos adventistas que vieram de lá da Venezuela. Eles encontraram essa convivência do povo ingarikó com essa cultura de dança, de oferecer as coisas, de aceitar as coisas, de acreditar as coisas e deram o nome de Areruya, mas já era denominada há muito tempo de *paata ewan*<sup>29</sup>.

*Paata ewan* significa coração do mundo. Esse é o nome original que ainda não foi registrado, mas a gente pesquisando como era chamado antigamente, então esse é nome antes de Areruya. (Informação verbal).<sup>30</sup>

Percebe-se que há um esforço para resgatar a essência da religião antes de ter havido o sincretismo causado pela evangelização cristã. De qualquer forma, é uma religião peculiar.

As autoridades religiosas, como o *Epuru* e o *Pukkenak* também atuam dentro da organização política da comunidade, o que inclui o sistema de justiça.

<sup>29</sup> Ewan significa a cavidade abdominal e torácica, de onde provém toda a energia vital de um ser humano, assim, *paata ewan* seria o “coração” do mundo. Virgínia Amaral, em sua tese já citada, esclarece que: “assim como o abdômen de um corpo, que concentra, organiza e atrai toda sua energia vital, *paata ewan* orchestra toda a energia vital do mundo. E posto que a religião Areruya é capaz de orquestrar energias vitais diversas, os Ingarikó consideram-na, metaforicamente, como *paata ewan* – o abdômen do mundo ou, como eles dizem em português, o ‘eixo do mundo’” (AMARAL, 2019, p. 245).

<sup>30</sup> Entrevista concedida por Dilson Domenté Ingaricó, em 7 de fevereiro de 2017.

Principal responsável pra socioeducativo é a religião Areruya. A religião Areruya é um espaço político onde se dialoga os conflitos além das assembleias gerais dos povos ingarikó. Tem a religião, que é permanente, acontece no dia a dia. E tem a assembleia geral, ordinária e extraordinária, que é promovido pela organização, que é o Conselho do Povo Indígena Ingarikó, Coping. É uma organização que discute entendimento em relação a cultura não indígena e cultura Ingarikó. Já a religião ele é especificamente cuida conhecimento e saberes Ingarikó. Não tem interferência de outra cultura. Como é que é decidido? Não existe a escrita. As normas são estabelecidas através de análise do dia a dia. Por exemplo, roubo, acontece o roubo. Primeira coisa que se faz é análise. Por que que a pessoa foi roubar? Precisou por algum motivo. Alguém tava precisando ou tava devendo alguém e foi pegar o gado de alguma família pra poder pagar a dívida que tava lá. Então, aquele momento se torna como diálogo entre a comunidade. Em vez de visar só o problema e penalizar ele se torna naquele momento como oportunidade pra dialogar o que aconteceu com aquela família. Então em vez de penalizar, o povo chama a partir do acontecimento eles começam a resolver em conjunto. (Informação verbal).<sup>31</sup>

A ideia de laicidade não está presente entre os Ingarikó. O poder é exercido por quem tem autoridade e essa autoridade é também religiosa. O *Esak* e o *Pukkenak* são oficiantes da religião Areruya, autoridades religiosas, portanto. Como a religião é elemento central na dinâmica da vida comunitária, o “coração do mundo”, a solução de conflitos, de qualquer natureza, também é operada através da liderança religiosa. Conforme o relato acima, a religião é esse espaço em que todos os conflitos são analisados e um caminho inafastável para a resolução de conflitos. É o coração pulsante da vida ingarikó. Na análise dos conflitos que surgem as normas vão sendo criadas e aplicadas.

Percebe-se, também, a referência a um processo circular dialogal, mediado pelas autoridades religiosas, do qual falarei um pouco mais adiante.

Nem tudo, porém, é pacífico e nem sempre o diálogo foi adotado. Já na primeira conversa com Dilson, ele relatou que havia, no passado, a “vingança de sangue”. Segundo o relato, até alguns anos atrás havia a vingança pela lei de talião, o olho por olho, dente por dente, que, segundo foi dito, não existe mais. Mas em outras entrevistas, foi relatado que, ainda hoje, há pessoas que querem realizar a vingança de sangue e precisam ser demovidas desse intento. Isso significa que esse tipo de “solução” de conflito ainda é um traço da cultura ingarikó, mesmo que não praticada atualmente.

---

<sup>31</sup> Entrevista concedida por Dilson Domete Ingaricó, em 30 de janeiro de 2017.

A morte na época, logo quando eu era criança, hoje não tem mais, mas quando eu era criança na época, a penalização, a melhor forma era matar também. O homicídio, no caso! Ele matou alguém porque teve intenção de matar mesmo e a forma de punir essa pessoa também era matando. Na minha infância peguei isso ainda! Então era matar mesmo naquele momento. Só que não podia passar muito tempo. Alguém viu fulano de tal matando alguém, então a família tinha o direito de matar essa pessoa também. Até ali era justiça. (Informação verbal).<sup>32</sup>

A regra era a resolução pela violência entre as pessoas ou famílias envolvidas no entrevero, o que demonstra que houve uma mudança, a meu ver para melhor, do modo de resolução de conflitos, posto que, como relatado, hoje esse tipo de prática não é mais corrente.

Olha, na década de 70, historicamente, a regra de punir alguém era cada qual tinha que mostrar força, mas a força de matar e eles formavam os grupos de vingança, aí quem matava mais é que ganhava. Essa era a regra! (Informação verbal).<sup>33</sup>

Evidentemente que, com a prática da vingança privada, as guerras eram comuns não apenas entre tribos rivais, entre etnias diferentes, mas também entre famílias de uma mesma comunidade. A morte em paga pela morte gera, naturalmente, uma escalada da violência.

Surge um problema, ali da família ou comunitária, e ainda tem aquela peça de Canaimé, o cara procura agir de má-fé, essas coisas. Então, pra ser mais claro, a década de 70, a guerra acontecia com a guerra. A resposta a qualquer situação era respondida por guerra. E como é que se originava isso? Através de bens. Coisas. Se a pessoa vai lá para trocar com alguma coisa e a pessoa que tem aquele produto não quer trocar, então a pessoa que queria mas não conseguiu o que queria, então ele vai se vingar, vai matar a pessoa só por causa do produto. Entendeu? E aquela regra, sempre visando a vida. Se a vida foi interrompida, ou alguém matou, então essa regra não pode ser violado. (Informação verbal).<sup>34</sup>

Como se percebe, esse tipo de resolução era comumente usada no passado, até mesmo quando uma troca não era satisfatória, ou seja, não era aplicada somente quando havia um homicídio, mas até por conflitos considerados mais banais. Isso rendeu a fama de povo guerreiro aos Ingarikó, como constatou Theodor Koch-Grünberg, em suas expedições pela região no início do século XX (2006).

---

<sup>32</sup> Idem.

<sup>33</sup> Idem.

<sup>34</sup> Entrevista concedida por Dilson Domete Ingaricó, em 10 de agosto de 2017.

Tanto que, conforme relato dele, entre os Macuxi e Taurepang, os Ingarikó eram considerados Canaimé e muito maus (KOCH-GRÜNBERG, 2006). Tendo em vista o conceito de entidade vingadora e o terror que o Canaimé causa entre esses povos, é possível imaginar como eram tidos como violentos os Ingarikó.

O terror causado por essa figura mítica é real e relatado em vários trabalhos científicos, como o trecho do artigo que segue, fruto de pesquisa entre os Macuxi:

As representações sociais sobre o *Kanaimî* o identificam com um matador violento que assusta as pessoas. É aquele que faz as pessoas sentirem medo. Estabelecem uma aproximação entre o que ele faz e o bandido do mundo branco. Pensam que é um índio de outras regiões como a Guiana, as Serras e nos locais muito distantes. A ele está associado o poder de ficar invisível nos campos, nas florestas, e quando é atacado por alguém, disfarçar-se usando pele de animais; maltratar as pessoas, pegar para bater e matar. Seus poderes mágicos podem adoecer pelo susto que faz, balançar as folhas para espantar. Nesse sentido, sustos e espantos são considerados doenças originadas pelo *Kanaimî*.

(...)

Além de indicarem ser o *Kanaimî* extremamente perigoso, os entrevistados citaram o fato de poderem transformar-se em animais. Outro entrevistado confirma ter visto um *Kanaimî* que quis espantar seu sobrinho; ele ficou de quatro pés, depois ficou de pé, e como faz o tamanduá, saiu pulando. O entrevistado refere-se a esse tipo de *Kanaimî* como *Pigran*, que mora na Serra do Sol, e é o kanaimé mais perigoso que já existiu na região (RABELO FILHO; ARAÚJO, 2015).

Observe-se que o Canaimé “mais perigoso que já existiu” é o que mora na Serra do Sol, não por coincidência, a morada dos Ingarikó, o que vem confirmar a fama que Koch-Grünberg constatou e que, ainda hoje, é falada sobre o passado dos Ingarikó.

Mais uma vez recorro ao trabalho de Virgínia Amaral, que escreve longamente sobre Canaimé.

O *kanaimé* costuma surpreender uma pessoa que está sozinha, sobretudo à noite. Aliás, no período noturno, as pessoas evitam sair de casa e, quando querem fazer suas necessidades, vão acompanhadas – conduta que observam inclusive de dia. À noite, todas as portas e janelas são trancadas para evitar a entrada de um *kanaimé*, que costuma anunciar sua presença, assobiando ao rodear a casa de uma vítima. Nada disso impede ou atrapalha seu ataque, posto que ele possui poderes extraordinários e pode adentrar as casas, transformado em algum animal de pequeno porte (sapo, barata etc.).

(...)

Dentro da casa, ele reassume sua forma humana e sopra, nas narinas da vítima, um pó venenoso, que a matará em poucos dias; ou pode empregar aqueles métodos de seus assaltos diurnos. Nestes,

ele surpreende uma pessoa que caminha solitária no mato, muitas vezes, transformado em animal de maior porte (cachorro, cobra, tamanduá, onça etc.). Já com o aspecto humano, golpeia a vítima até fazê-la desmaiar. Introduce um galho ou um rabo de jacaré em seu ânus, de modo a dilacerar seu intestino. Por fim, com a presa de uma cobra venenosa, ele perfura a língua da infortunada, que, quando desperta, é incapaz de relatar o ocorrido aos parentes (AMARAL, 2019, p. 310).

Também foi-me dito que até hoje os Macuxi têm medo dos Ingarikó e os chama de Canaimé. Não sei se por acaso ou não, mas numa das visitas que fiz ao Dilson Ingaricó, para entrevistá-lo, em seu gabinete (Fotografia 8), enquanto ainda secretário estadual do índio, percebi que havia um quadro dependurado à direita de sua cadeira, com a representação de um Canaimé, um homem vestido numa pele de tamanduá, como pode ser visto no canto esquerdo da foto abaixo.

Fotografia 8 – Eu e Dilson Ingaricó. No alto, à esquerda, uma representação de um Canaimé



Fonte: arquivo pessoal.

No texto já citado, relata-se que o Canaimé pode aparecer também como um tamanduá, pode se disfarçar de algum animal. É como se o homem mau se

transmutasse em animal, tornando-se algo real, concreto, que pudesse praticar uma violência física, que pudesse matar alguém. Há, porém, a crença de que ele pode gerar uma doença, um mal “espiritual”, sem aparecer fisicamente. Assim, seria, também, uma força espiritual, um sopro metafísico, um vento sobrenatural.

Essa ligação dos indivíduos com os animais da floresta, como que numa sinestesia ou uma amálgama também está presente entre os Yanomami. Na monumental obra que assina conjuntamente com Bruce Albert, Davi Kopenawa (2015) faz minucioso relato sobre os *Xapiri*, os espíritos da floresta, que são espíritos parecidos com animais que circundam seu povo. No caso dos Yanomami, porém, eles não trazem o mal, mas o bem. São o oposto do que é descrito como Canaimé. O próprio nome Kopenawa é representação de um *Xapiri* vespa.

O pai da minha esposa, o grande homem de nossa casa de *Watoriki*, ao pé da montanha do vento, tinha me feito beber o pó que os xamãs tiram da árvore *yãkoana hi*. Sob efeito do seu poder vi descer em mim os espíritos vespas *kopena*. Disseram-me: “Estamos com você e iremos protegê-lo. Por isso você passará a ter esse nome: Kopenawa!”. Esse nome vem dos espíritos vespa que beberam o sangue derramado por *Arowë*, um grande guerreiro do primeiro tempo. Meu sogro fez suas imagens descerem e as deu a mim com seu sopro de vida. Foi então que eu pude ver esses espíritos vespa dançarem pela primeira vez. E quando contemplei também a imagem de *Arowë*, de quem só tinha ouvido o nome até então, disse a mim mesmo: “*Hai-xopë!* Então foi esse antepassado que pôs em nós a coragem guerreira! Esse é o verdadeiro rastro daquele que nos deu a bravura!”. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 72).

Segundo o relato de Kopenawa, os *Xapiri* foram criados para curar os doentes, para operarem o bem, afugentar os seres maléficos (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 84). E eles são os espíritos da floresta, podendo se parecerem com tucano, anta, morcego, onça, vespa, arara e outros animais. Assim, são o oposto do que representa o Canaimé para os povos do Circum-Roraima.

Parece que, com o passar do tempo, os Ingarikó tenham ficado apenas com a fama de violentos. A prática da violência e de soluções violentas deu lugar ao diálogo:

Era outra abordagem! Mas é porque na época os Ingarikó eram considerados violentos. Era capaz de enfrentar qualquer situação, mas com guerra. Hoje não tem mais isso. Como eu falei a religião é que toma a frente, dialoga. Só que a morte dificilmente acontece. Agora, se houvesse mortes assim, homicídio ou alguma coisa, eu acho que poderia surgir, por necessidade, como seriam as regras. Como não

acontece frequentemente não tem norma que diga como tem que ser resolvido esse problema. (Informação verbal).<sup>35</sup>

Parece ter havido um processo de transformação quanto à punição dos crimes de sangue. Em vez de mais sangue, penas outras podem ser impostas. Uma das vantagens é evitar um ciclo de violência entre as famílias ou comunidades envolvidas, o que seria uma guerra. Essas transformações culturais pelas quais os povos indígenas passam são inevitáveis, porque todos os povos se transformam o tempo todo. Evidente que aqui não se está falando em termos de antropologia evolucionista, em voga no final do século XIX, segundo a qual todos os povos chegariam ao nível da civilização ocidental, modelo maior de evolução. São mudanças geradas internamente, fruto de reflexão e muito tempo de tentativa, erro e acerto. É resultante da autodeterminação desses povos, adotarem ou abandonarem alguma prática. E isso deve ser respeitado. Clarice Cohn afirma que é necessário:

assumi-los como sujeitos de sua própria história, capazes de conduzir e negociar suas mudanças. Pode-se, isso sim, serem criadas melhores condições para que eles façam sua história, para o que a Constituição de 1988 contribui de modo valioso. Porém, não somos nós quem devemos decidir qual a 'cultura' que eles devem seguir, e muito menos como irão manter suas tradições. (COHN, 2001).

Coisa muito diferente é a imposição da cultura não indígena e do poder estatal, sem que haja o consentimento livre, prévio e informado, pois caracteriza verdadeira violência contra esses povos.

#### **4.2.1 Estrutura de poder**

Há uma hierarquia bem peculiar no que diz respeito ao exercício do poder entre os Ingarikó. Entre os povos da Raposa Serra do Sol é comum ter a figura do Tuxaua como autoridade máxima, sendo submetido apenas ao Conselho Comunitário. Não é assim entre os Ingarikó. Acima do Tuxaua há as figuras do *Esak* e do *Pukkenak*, autoridades da religião Areruya, que acumulam poderes religiosos e políticos. Conversando com meus colaboradores pude identificar alguns postos que ficam claramente sob a regência de uma autoridade superior, e assim sucessivamente. São degraus. Entretanto, essas autoridades podem ser acionadas

---

<sup>35</sup> Entrevista concedida por Dilson Domete Ingaricó, em 30 de janeiro de 2017.

respeitando-se rigorosamente a hierarquia, ou pode-se ter um processo fluido, em que são acionadas conjuntamente ou pulando um dos degraus. É fato, entretanto, que existe uma autoridade com mais poder que outra.

A primeira autoridade entre eles é o tuxaua, figura comum de liderança entre todos os povos da Raposa Serra do Sol. É uma autoridade política, eleita para um mandato de três anos e não tem poderes na esfera religiosa. As autoridades religiosas têm mais poder que o tuxaua, até porque existiam antes que houvesse a figura deste. Ouvi durante as entrevistas que o tuxaua foi inserido no início do século passado, por influência de colonizadores e fazendeiros. No idioma ingarikó sequer há a palavra tuxaua. Além disso, foi introduzida também a figura do capataz, que é uma espécie de “faz tudo” do tuxaua, uma pessoa que executa ordens dele e da comunidade. O capataz também é eleito. Fica evidente a influência dos colonizadores até por conta do significado que a palavra capataz evoca.

Atualmente, em boa parte das comunidades, o tuxaua é eleito para mandato fixo. Em texto apresentado no XXVIII Simpósio Nacional de História, Victor Hugo Veppo Burgardt analisa atas de assembleias gerais de tuxauas de Roraima e tenta buscar a origem desse cargo:

Mas, afinal, o que é um tuxaua? Alguns velhos makuxi contam que foram os padres da Guiana que criaram o cargo tuxaua. Outros dizem que foi o Gal. Rondon que nomeou os primeiros tuxauas, dando a alguns deles uma farda militar e uma trombeta. Hoje o tuxaua é normalmente eleito pela comunidade, mas são raras as eleições influenciadas pela FUNAI ou pelas igrejas. (BURGARDT, 2015).

O texto mencionado traz trechos de várias atas e lança luzes sobre a função do tuxaua. Como essas atas dizem respeito a reuniões de tuxauas, é evidente que a própria função, muitas vezes, estaria em discussão. Jacir, proeminente liderança macuxi, faz algumas considerações sobre esse importante cargo político.

Finalizando a reflexão sobre “quem deve ser a primeira autoridade da maloca”, coube ao líder indígena Jacir a palavra final, após ouvir as diversas opiniões.

(...)

Segundo ele, “o tuxaua está a serviço de seu povo: é aquele que une e que organiza sua comunidade”.

(...)

“de que maneira o tuxaua pode unir o povo”? Ele mesmo passou a responder: “a) Fazendo reuniões mensais (com jovens, pais, crianças, velhos). b) Mostrando seus trabalhos, seus projetos. c) Pedindo colaboração dos que demonstram interesse em ajudá-lo, sem obrigá-los, sem demonstrar somente autoritarismo. d) Há Tuxaua que quer

fazer tudo sozinho (vereador, catequista, conselheiro, etc.). Isto não dá certo. Acaba fazendo tudo errado”. (BURGARDT, 2015).

Entre os Ingarikó, o tuxaua tem o mesmo poder e autoridade. A diferença é que na estrutura de poder ingarikó, há as figuras do *Esak* e o *Pukkenak*, que estão acima do tuxaua em autoridade para resolução de conflitos internos, porque acumulam poderes religiosos e políticos.

Logo acima do tuxaua, em grau de importância e autonomia, está o *Esak*, líder religioso presente em cada uma das comunidades ingarikó. Também é chamado de *Epuru*. Antes, porém, de falar sobre o *Esak* ou *Epuru*, acho que é preciso entender melhor a figura do *Pukkenak*. Após compreender o papel do *Pukkenak* fica mais fácil entender o *Epuru*, que é uma extensão daquele e está em grau imediatamente inferior.

O *Pukkenak* é a liderança máxima dos Ingarikó, guardião de toda cultura, de toda a sabedoria de seu povo. A palavra *Pukkenak* é formada pela raiz *puk* (sabedoria) + *ke* (com) + *nak* (sufixo de posse) (AMARAL, 2019, p. 276). Podendo ser traduzido como “aquele que possui sabedoria”. Líder máximo da religião e última instância de todas as discussões. É quem conduz as reuniões mais importantes e toma as decisões mais significativas. Acima dele não há nenhuma outra autoridade. Sua legitimidade não vem do voto, como é o caso do tuxaua, ainda que venha do povo. Ele tem legitimidade popular, mas não é eleito, é reconhecido pela comunidade. Não tem mandato, ele é *Pukkenak* enquanto for reconhecido como tal. De tempos em tempos surge alguém com discurso e ações que se distinguem dos demais, alguém com habilidades extraordinárias, capaz de operar curas, dar bons conselhos, solucionar conflitos. Essa pessoa pode ser reconhecida como *Pukkenak*.

Uma vez reconhecido como tal, o *Pukkenak* torna-se uma autoridade central, com “jurisdição” sobre todo o povo Ingarikó, sobre todas as comunidades. Seria como o Papa para Igreja Católica Romana, que, no espaço do Vaticano, tem poderes religiosos e políticos. Assim também o *Pukkenak*, ele tem poderes em todas as dimensões da vida comunitária, acumula poderes políticos, religiosos e judiciais. Os principais ritos são conduzidos pelo *Pukkenak*, sobretudo quando envolve todas as comunidades. Ele é consultado sobre assuntos que outras instâncias da organização social não conseguem resolver sozinhas.

*Pukkenak* quer dizer sábio, conhecedor, líder.

Ninguém escolhe o *Pukkenak*, ele se autodetermina. As pessoas aceitam, desde que aquele comando, palavras sábias, se tornem como saber. Por exemplo, eu sou líder e aí pra mim mostrar que sou *Pukkenak*, as palavras que eu repassei ou algum plano tá dando certo durante a minha vida, muita gente participa da minha vida, do meu movimento, da minha articulação, aceitam como parte de sensibilização, como parte de cultura, eu sou líder. Então não tem como eles negarem. Se eles participam automaticamente eu sou líder. Não precisa eles levarem pra votação.

O *Pukkenak* é um espaço mais amplo. Ele busca planejar a vida mesmo dos Ingarikó. Mexe muito com a vida Ingarikó.

A vida relacionado à casamento, à pescaria, à produção, organização social, questão de respeito, questão do homem/natureza, a espiritualidade, inclusive se acredita que o sol é um anjo, a água também, serras, luas, então cada qual tem seu representante e *Pukkenak* sempre diz que tem que se comunicar com essa natureza e agradecê-las. (Informação verbal).<sup>36</sup>

*Pukkenak* é alguém conectado com todos os elementos da natureza, entretanto não é considerado exatamente um xamã, tampouco ingere algo para ter essa conexão, como é o caso das lideranças xamânicas Yanomami (KOPENAWA, ALBERT, 2015).

O nome é *Pukkenak*, não é xamã. O *Pukkenak* não precisa ingerir nada pra ver, pra enxergar as coisas. O *Pukkenak* sempre tá vendo, não é momentâneo, não é um ritual do momento. *Pukkenak* sempre é ligado o tempo todo com essa diversidade. Só que não tem momento que ele diz “olha eu tô falando agora com o sol”, não tem isso. Se conecta o tempo todo, com a natureza, mas sem evento, a época que convida todo mundo pra falar da importância do sol, do rio, de toda a natureza. Porque que tem que ser cuidado, porque tem que ser respeitado, enfim, é como se fosse uma educação ambiental, só que ele acontece o tempo todo, não tem um momento certo. (Informação verbal).<sup>37</sup>

Virgínia Amaral, entretanto, traz uma análise profunda sobre a religião Areruya e traça as características xamânicas dos ritos adotados pelas autoridades religiosas, especialmente pelo *Pukkenak* (AMARAL, 2019), que seria uma forma de xamanismo vertical, muito próprio dos sacerdotes, em contraposição ao xamanismo horizontal, mais próximo do que seriam os Canaimés.

Não há mandato para o *Pukkenak*, mas ele pode ser destituído. Quando suas palavras deixam de encontrar eco na comunidade, quando não forem percebidas como palavras de sabedoria, ele deixa de ser reconhecido. Se a comunidade deixar

<sup>36</sup> Idem.

<sup>37</sup> Entrevista concedida por Dilson Domete Ingarikó, em 7 de fevereiro de 2017.

de reconhecê-lo ele perde legitimidade e não será mais *Pukkenak*.

Existe um momento de transmissão de conhecimento. Ele não fala o que é errado ou o que é certo. Ele faz com que aquilo aconteça. O momento. Se o povo entender que aquilo é bom, todos vão seguir aquilo, mas ele não precisa dizer, ele não precisa dizer. Então, se o povo ver que aquilo é errado, então é o povo que diz e aquela pessoa não é *Pukkenak*, não é líder.

Quando o *Pukkenak* é *Pukkenak* mesmo, as pessoas acabam aceitando tudo aquilo que faz. É o povo que sabe, o que é certo o que é errado.

Tudo o que aquela pessoa disse que é bom, o caminho pra se viver de forma harmoniosa, com respeito e tudo, por exemplo, “olha, você tem que matar líder de fulano de tal, pra gente poder se fortalecer”. Se isso for ruim pra população o povo não vai, não vão aceitar essa norma, vamos dizer, criado, estabelecido pelo próprio *Pukkenak*. (Informação verbal).<sup>38</sup>

É um sistema altamente democrático, uma democracia direta. A fonte de todo o poder é o povo, a legitimidade vem do povo. “É o povo que sabe o que é certo o que é errado”, ou seja, todo poder e toda sabedoria é popular. Quando o povo tem a percepção que uma pessoa não age mais como uma liderança, ela deixa de ser reconhecida.

O *Pukkenak* tem papel central na condução das festas e celebrações.

A festa da mandioca verde acontece uma vez por ano, em qualquer época, dependendo da produção, da colheita. Esse é o objetivo de agradecer tudo que é de alimento. Aí eles vêm pra falar do alimento e de onde que vem. Eu fiquei uma vez impressionado com uma história durante evento que eles estavam fazendo. E meu pai era líder, *Pukkenak*. Inicialmente ele falava do nome de cada produto, dizia mandioca, enfim, outras coisas. Tem um nome ele crua e tem nome bebida, alguma coisa preparada, mas não é caxiri, caxiri é nome genérico, mas o nome mesmo que o *Pukkenak* dá é préri. (Informação verbal).<sup>39</sup>

Há controvérsia sobre a existência de um *Pukkenak* atualmente. Conversei com um professor do Manalai, Larangerá Maurício Sales Ingaricó, e ele me falou sobre essa questão. Na visão dele, atualmente não existe ninguém com as credenciais de *Pukkenak*. Contou-me que há um a quem chamam de *Pukkenak* na Serra do Sol, mas que ele não o reconhece como tal.

*Pukkenak*, hoje em dia, segundo a fala do meu pai, não existe ainda. Só existem líderes, representantes. Não tem *Pukkenak*. Já teve. Meu avô era *Pukkenak*. Sales. É assim o *Pukkenak*, é aquele que tem

---

<sup>38</sup> Idem.

<sup>39</sup> Idem.

mais poder. Poder na terra e espiritualmente. Estamos há muito tempo sem *Pukkenak*. Meu pai era filho do *Pukkenak*. Eles estão tentando chamar *Pukkenak* hoje, só que na nossa visão, no nosso conhecimento, não é *Pukkenak*. Hoje não tem em nenhuma comunidade. É difícil, é difícil. Na Serra do Sol estão chamando um *Pukkenak*, mas não é. Deram esse nome por nome mesmo, só pra chamar. Mas na verdade não é *Pukkenak*. Porque ele não está fazendo aquele papel do *Pukkenak*. (Informação verbal).<sup>40</sup>

Quis saber o porquê de tal pessoa não ser reconhecida como *Pukkenak*, ao que ele me esclareceu que faltam sinais sobrenaturais. Não apontou algo no discurso da pessoa, ou dos conselhos que tenha dado, ou ainda sobre a condução de resolução de conflitos e da administração da igreja. Apenas reclamou da falta de sinais prodigiosos. Seu relato é bem interessante, porque mostra uma dimensão mais mística do *Pukkenak*, enquanto Dilson fala mais sobre a capacidade de liderança desta autoridade.

Porque *Pukkenak* ele trazia o perfume poderoso, quando você aplica esse perfume você vai se transformar como líder religioso. Aí ele (o da Serra do Sol) não trouxe.

Eu não sei, só Deus que sabe. Por isso que... a gente considera ele como líder religioso, esse da Serra do Sol, o Marcos. Ele é *Soosi Esak*, um líder da igreja.

Para ser *Pukkenak* ele tem que ter mais poder. Ele tem que trazer alguma coisa do céu aqui pra terra. E ele tem que resolver o problema espiritual, curar, enfim. Mas a gente nunca viu esse tipo de coisa. (Informação verbal).<sup>41</sup>

Virgínia Amaral fala especificamente sobre o reconhecimento de Marcos como *Pukkenak*:

Marcos, o *soosi epuru* da Serra do Sol, por exemplo, ainda que tenha herdado a liderança do pai, é notoriamente carismático e competente nos assuntos religiosos, de tal maneira que até mesmo os “ortodoxos” Akawaio de Amokokupai consideram-no o único *pukkenak* vivo. (AMARAL, 2019, p. 180).

Larangera relata sobre a multiplicação de garapa realizada por uma antiga *Pukkenak*, uma tia da mãe dele. É interessante observar que, além da questão sobrenatural, o relato dele também aponta para a possibilidade de mulheres serem *Pukkenak*, não havendo, portanto, discriminação por conta do gênero. Evidentemente que a quase totalidade dos *Pukkenak* que já exerceram esse ofício

<sup>40</sup> Entrevista concedida por Larangera Maurício Sales Ingaricó, em 8 de dezembro de 2018.

<sup>41</sup> Idem.

entre os Ingarikó era do gênero masculino, como informa Amaral na sua tese, mas o fato de haver a possibilidade de ser também exercido por alguém do sexo feminino é digno de nota.

Minha mãe dizia que a tia dela era *Pukkenak*, faz tempo. Porque tinha garapa, dois litros ou um litro, aí essa *Pukkenak* que era a tia dela aumentava, multiplicava essa garapa. Aí ela já era *Pukkenak*, porque já estava trabalhando com um milagre. (Informação verbal).<sup>42</sup>

Logo abaixo do *Pukkenak* há a figura do *Esak* ou *Epuru*. Ele exerce papel de relevo e tem quase tantos poderes quanto o *Pukkenak*. A principal diferença é que o *Epuru* é responsável por uma “igreja” de uma comunidade apenas, enquanto o *Pukkenak* tem liderança sobre todas as comunidades, sobre todo o povo Ingarikó. O poder e a relevância do *Epuru* somente são suplantados pelo *Pukkenak*. Ele também não é eleito e não tem mandato. Da mesma forma que o *Pukkenak*, ele é reconhecido como tal e assim fica enquanto mantiver a legitimidade popular. São essas autoridades que conduzem cerimônias importantes na vida da comunidade, com impactos que vão além da esfera espiritual. Logo na introdução desta tese relatei o caso de uma adoção ocorrida entre os Ingarikó, que foi, internamente, oficializada através de um rito em que o *Pukkenak* lava os pés, as mãos e o rosto da criança e dos pais adotantes. Esse ritual serve para outros momentos da vida das pessoas, como relata Virgínia Amaral:

Via de regra, as lavagens rituais são coletivas e atendem pessoas em condições que, embora diversas, supõem, todas elas, a instabilidade corporal: recém-nascidos, recém-casados, moças que tiveram a menarca, homicidas, enlutados e enfermos. Os Ingarikó dizem que há cantos e cerimônias de “batismo” específicos para casamento, luto e crianças recém-nascidas.

(...)

Jamais participei de uma cerimônia exclusivamente voltada para um caso ou outro. Testemunhei duas cerimônias em que todos – enlutados, recém-nascidos, recém-casados, enfermos etc. – foram “batizados” por um único líder religioso, ao som dos mesmos cantos. Ambas iniciaram-se na igreja, de manhã cedo. Depois de uma ou duas horas de dança, o *soosi epuru* oficiante conduziu a fila de dançarinos à beira de um igarapé, cuja água foi purificada por um canto coletivamente entoado. Com uma cuia, o oficiante derramava a água do próprio rio na cabeça e no tronco de cada pessoa batizada, que tinha o corpo nu ou, no caso dos adultos, seminu (vestido da cintura pra baixo). A cada batismo, o oficiante pronunciava palavras que, segundo os Ingarikó, reforçam o efeito purificador da lavagem corporal. Ao mesmo

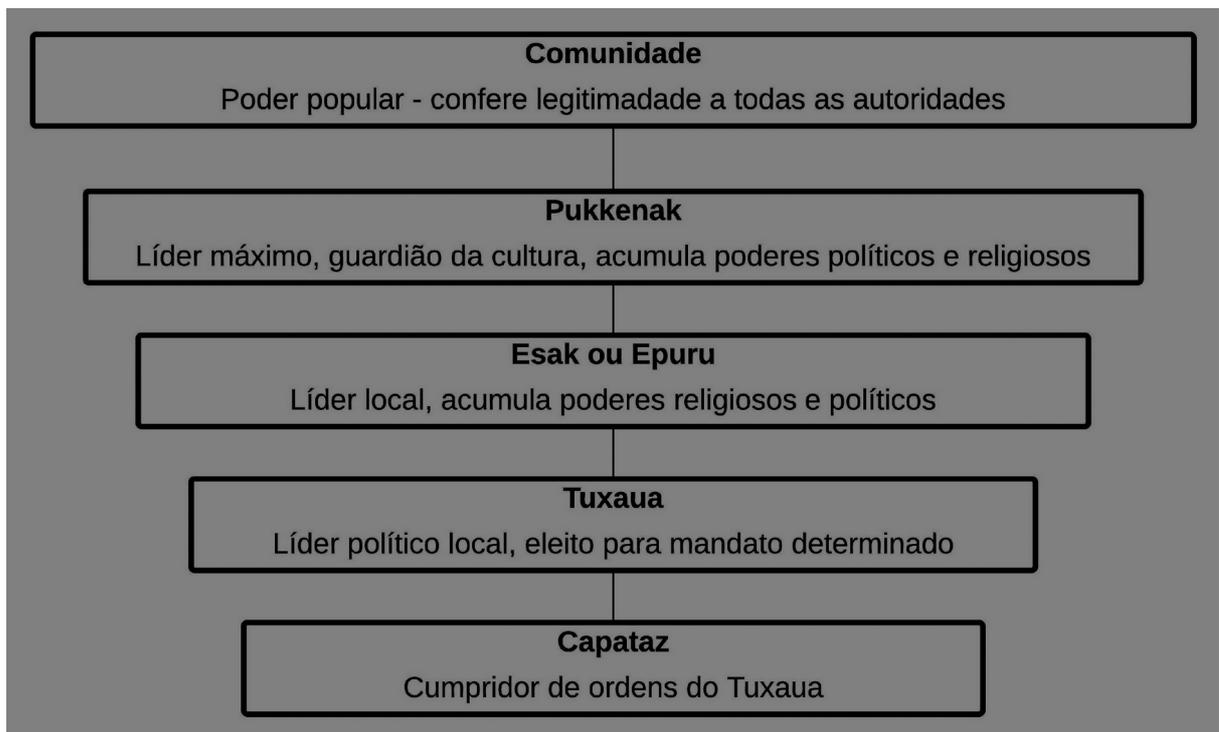
---

<sup>42</sup> Idem.

tempo, os presentes entoavam cantos específicos para tais ocasiões. (AMARAL, 2019, p. 185).

Com base nas informações que foram coletadas e analisadas, pode-se criar uma espécie de desenho da estrutura de poder entre os Ingarikó. Na Figura 5 uma tentativa gráfica de descrever essa estrutura:

Figura 5 – Estrutura de poder ingarikó



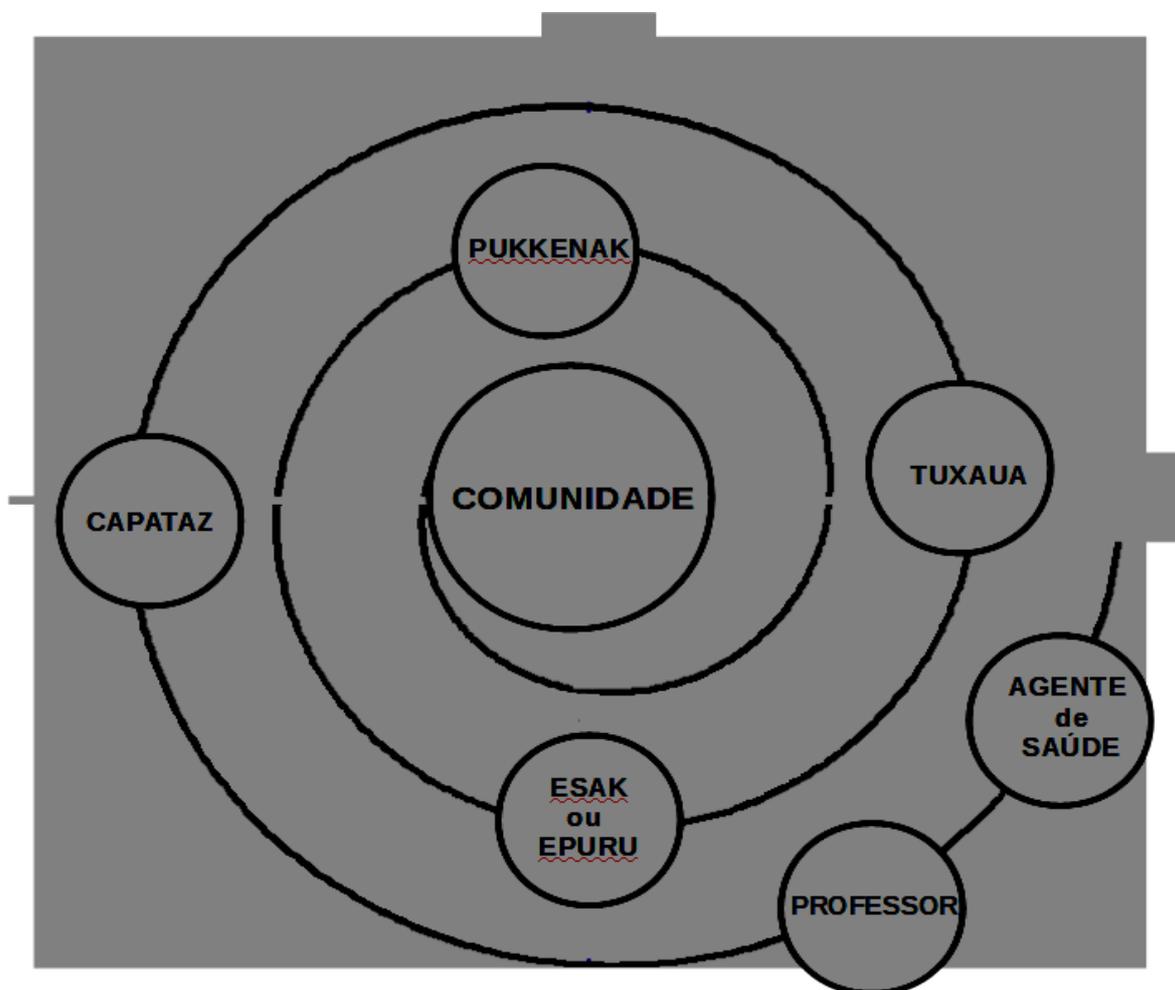
Fonte: Autoria própria.

Existem outras pessoas que exercem influência entre os Ingarikó, mas que não entram na hierarquia acima apontada. A influência dessas pessoas, entretanto, não deve ser desprezada. Tratam-se daqueles que são escolhidos para exercerem função remunerada pelo Estado brasileiro, como professores e agentes de saúde. São, geralmente, apontados pela liderança para exercerem esses cargos. Têm, portanto, prestígio junto à comunidade. Além disso, são remunerados e, conseqüentemente, têm algum poder econômico. Finalmente, as funções que exercem são extremamente importantes para as pessoas da comunidade, pois lidam com saúde e educação. Esse conjunto de fatores conferem peso à fala e à opinião

dessas pessoas. Larangera Maurício apontou, quando conversou comigo, essas pessoas como parte das pessoas influentes da comunidade, como parte da liderança comunitária (entrevista anexa).

Mas como o exercício de poder é dialogal, muito baseado no poder de convencimento das autoridades junto à comunidade, podemos imaginar a estrutura também de outra forma, como uma espiral (Figura 6), na qual todos os atores estão conectados.

Figura 6 – Estrutura de poder Ingarikó II



Fonte: Autoria própria.

Toda essa estrutura merece uma análise à luz do que Clastres (2017) chamou de sociedade de falta, ou sociedade sem Estado. Entre os Ingarikó não há Estado organizado e os detentores de poder não são despóticos. Ficou bem claro que as autoridades têm influência enquanto a comunidade lhes der legitimidade. A qualquer tempo, porém, caso o povo não considere determinada pessoa à altura do cargo, ela

é sumariamente destituída. Simplesmente ninguém considerará mais a voz daquela pessoa. O *Esak* (ou *Epuru*) e o *Pukkenak* são reconhecidos pela comunidade. Esse reconhecimento vem através do carisma da pessoa, de:

certa qualidade que destaca um indivíduo, colocando-o em uma relação privilegiada com as origens do ser, e ora considerado um poder hipnótico que certas personalidades parecem possuir e que lhes torna capazes de provocar paixões e dominar mentes. (GEERTZ, 2014, p. 125).

Como já mencionado acima, para ser reconhecido como *Pukkenak*, é necessário fazer algo extraordinário, além de ter uma palavra de sabedoria. Caso a palavra dele não seja mais considerada sábia, ele não será mais considerado *Pukkenak*. Assim, ele não tem um poder de fato, tal qual nas sociedades ocidentais, numa estrutura de Estado. O poder, na verdade, está nas mãos da sociedade que o aceita como líder enquanto isso lhe for conveniente. Esse líder não dispõe de meios coercitivos para subjugar a sociedade e impor sua vontade.

Clastres faz um paralelo entre as ditas sociedades “primitivas” e as sociedades “avançadas”, nomenclatura que só faz sentido numa visão evolucionista. Ele discorre sobre a economia primitiva ou de subsistência e a economia de abundância, em sua *Arqueologia da Violência* (CLASTRES, 2004), no qual subverte a lógica de que a de subsistência é a economia da falta, quando, na verdade, é a da abundância, porque nas sociedades “primitivas” que assim vivem, nada lhes falta, não sentem falta de nada. São sociedades de abundância, portanto, enquanto que nas sociedades ocidentais, trabalha-se à exaustão e sempre há falta de algo, sempre se está “correndo atrás”.

Na *Sociedade contra o Estado* (CLASTRES, 1979), além de analisar a sociedades de subsistência, ele também faz uma reflexão sobre as sociedades sem Estado. Veja que as sociedades “primitivas” são assim designadas pela falta. A falta de uma economia de mercado que produz e escoar excedentes e a falta de um Estado. O que é uma postura etnocentrista, porque não consegue enxergar a outra sociedade plenamente, mas apenas pelas lentes da própria realidade, desconsiderando realidades outras.

O autor prossegue analisando a inafastabilidade da necessidade do Estado nas sociedades ocidentais. Não se vislumbra como possível uma sociedade sem

Estado. Mas isso é perfeitamente possível nas ditas sociedades “primitivas”<sup>43</sup>. Diz ele: “se a sociedade é organizada por opressores capazes de explorar os oprimidos é porque essa capacidade de impor a alienação repousa sobre o uso de uma força, isto é, sobre a própria essência do Estado, ‘monopólio da violência física legítima’” (CLASTRES, 1979, p. 197). Esse Estado, detentor de coerção, tem um “rei”, de onde emanam as leis. Entretanto, entre os Ingarikó, como na maioria dos povos indígenas, não há um líder despótico, que se possa chamar de rei. Há um líder, ou líderes, pessoas encarregadas de “eliminar os conflitos que podem surgir entre indivíduos, famílias, linhagens etc.” (CLASTRES, 1979, p. 199). Dentro da organização social Ingarikó, o *Esak* e o *Pukkenak* podem solver conflitos, conduzir julgamentos, impor sanções, mas de onde vem esse poder? De seu prestígio que o tornou líder, do seu carisma.

O tempo todo essas autoridades terão de persuadir a comunidade e os envolvidos numa demanda, num litígio, de que sua orientação é a melhor. Conta assim, com a eloquência, o uso exclusivo da palavra para tanto. Caso a sociedade Ingarikó entenda que as palavras desses líderes são inadequadas, vão ignorá-las e tomar suas próprias medidas, que podem ser violentas. Então esses líderes estão a serviço da sociedade e a sociedade é, em si mesma, o verdadeiro lugar do poder (CLASTRES, 1979, p. 200). E essa sociedade não hesita em usar autoridade sobre o líder, quando necessário. Não há chance de um *Esak* ou *Pukkenak* se tornar um déspota.

A observação feita por Clastres cabe inteiramente quanto ao sistema de justiça ingarikó. Ele diz que uma vez armado pela eloquência, o chefe tem que se esforçar, porque sua palavra não é lei. “Se o esforço de persuasão fracassa, então o conflito corre o risco de se resolver pela violência” (CLASTRES, 1979, p. 200). Isso se verá logo mais adiante, quando descrevo um julgamento que me foi relatado e no qual o *Esak* teve que, o tempo todo, tentar convencer as partes que seu julgamento era a melhor solução. Caso as partes não aceitassem, haveria uma vingança de sangue, ou seja, a violência se estabeleceria. E mesmo depois que todos aceitaram renunciar a uma vindita violenta, a palavra do *Esak* continuou sendo fundamental, porque ele iniciou o que chama de “educação”, uma palestra aos envolvidos sobre as consequências da violação que gerou o julgamento. Confirmando, mais uma vez

<sup>43</sup> Estarei sempre colocando aspas, uma vez que é a palavra que o autor usa, mas, ele mesmo explica que se trata de um termo inadequado e etnocentrista.

o que disse Clastres: “chefia e linguagem estão, na sociedade primitiva, intrinsecamente ligadas; a palavra é o único poder concedido ao chefe: mais do que isso, a palavra é para ele um dever” (CLASTRES, 1979, p. 208).

## 4.2.2 Relações de parentesco

### 4.2.2.1 Casamento

Sobre o casamento, não é necessário um ritual para que haja o reconhecimento comunitário. Entretanto, em algum momento poderá haver uma cerimônia coletiva, presidida pelo *Pukkenak*, em que essas uniões serão confirmadas.

O casamento não é uma coisa específico do *Pukkenak*. O *Pukkenak* é final, é pra executar o que está determinado entre a família. Ele celebra o casamento! Mas também tem processo educacional. Primeiro fala da importância do que é casamento, aquela história toda da vida, mas quem realmente decide, aceita, é a própria família. Até um certo ponto a regra do casamento era o rapaz tinha que ter uma roça, grande, e o cara tinha que saber trabalhar, fazer outras coisas, saber caçar, pescar e ter roça e a casa. Isso era a regra pra poder casar. E a moça tinha que saber fazer certo tipo de bebida, certo tipo de comida, saber plantar, saber diagnosticar tipo de doenças das plantas e ter conhecimento básico pra poder casar. E esses eram as regras. E aí o pai e a mãe tinha que gostar da pessoa, vice-versa, tanto da moça quanto do rapaz.

Ainda é assim. Mas a maior parte agora casa por conta própria. Jovens casam muito cedo, com 14 anos, com 16, com 15 anos. Os rapazes mais velhos, de 18, 17, mais ou menos. Tem gente até casando com 12 anos de idade. As moças, né!? E a regra é determinado por eles mesmo. Não é que tenha regra, acho que aquele casamento não tem mais regra, apenas é o contato. Aquela regra que tem que é dado pela igreja ou pela liderança como regra esse não é respeitado. Por que que não se respeita? Pela quantidade de jovens que tem hoje e é difícil acompanhar essa transição cultural. Tá mudando. (Informação verbal).<sup>44</sup>

Pelos relatos, há o casamento “informal”, em que o casal tem relações sexuais e já são considerados casados. E há o casamento “formal”, em que o *Pukkenak* é chamado a officiar. Nesse caso tem que haver a concordância das famílias e também é necessário que se tenha condições de dar uma festa. Entretanto, ambos são reconhecidos pela sociedade. Em todo caso há a cerimônia

<sup>44</sup> Entrevista concedida por Dilson Domete Ingarikó, em 7 de fevereiro de 2017.

coletiva de banho de luz no final do ano que legitima os casamentos havidos durando o ano.

Casamento sem *Pukkenak*, eles mesmo decidem, mas não tem festa. Mas é considerado como casamento. Eles podem casar independente do *Pukkenak*. Mas se quiserem, a mãe, ou o pai, ou o próprio casal solicita a benção do *Pukkenak*. E aí tem que dar festa. Mas, tem um porém. Cada ano é convocado um ritual de banho de luz. Que atende inclusive esses jovens que casaram, ou perderam família, que recebem banho de luz. Que que é o banho de luz!? Eles recebem como se fosse o batismo. A benção do *Pukkenak*. A cada um ano acontece isso, antes do Natal. Todos recebem banho de luz e naquele momento reconhecem aqueles casais que casaram no início, no meio... Então o *Pukkenak* reconhece todo mundo, casais, ou os que perderam a família, naquele momento, pra passar o ano que vem todos casados. (Informação verbal).<sup>45</sup>

Sobre a cerimônia em si, é algo bastante festivo, mas cheio de ritos, cada um com um significado atribuído pela igreja, ou como poderíamos dizer, pela religião *ingarikó*, *Paata Ewan*.

A cerimônia é a festa basicamente. Com bebida, comida. Quem exige essas coisas que a pessoa tem que ter condição é a família.

*Pukkenak* exige mais compromisso com a vida. Assim, ter respeito com a mulher, cuidar bem dos filhos, cuidar da saúde, saber conviver socialmente, sempre participar dos eventos dos *Pukkenak*, as festas e nunca esquecer da língua, da cultura, da sabedoria indígena. Essa é o *Pukkenak* que diz.

*Pukkenak* vai dizer, vai pegar na mão, vai trazer as famílias, como se fosse um casamento de família, todo mundo, tio, sogro, toda família do casal que está casando tem que estar presente, dos dois lados. Porque é um ato de aceitação da família, de convivência. E eles têm que dizer se eles aceitam ou não naquele momento. Mas é só a família. (Informação verbal).<sup>46</sup>

As famílias dos noivos participam de toda a cerimônia. Outras pessoas também assistem. A comunidade toda pode participar da festa e assistir a cerimônia, mas são as famílias que participam ativamente do rito. O *Pukkenak* vai conduzindo o ritual de modo a entrelaçar as duas famílias, é como se fosse um casamento das famílias, o que de fato é.

O divórcio é tolerado, mas não é “legalizado”, não há norma disciplinando isso. Tanto que o *Pukkenak* não oficializa a separação. E caso queiram se casar de novo, isso é permitido, mas o *Pukkenak* não celebrará a cerimônia.

---

<sup>45</sup> Idem.

<sup>46</sup> Idem.

É porque é considerado como a quebra de acordo. Quebra de alguma coisa. Quebra de ligação com a família, mas o *Pukkenak* não luta pra que isso seja efetivado, vamos dizer “olha, vocês querem separar e eu vou separar vocês”. Não existe isso. Se é de interesse, a vontade do casal, eles se separam, mas eles têm que demonstrar que eles estão separando de forma pacífica, vamos dizer, mas o *Pukkenak* não se mete com separação. (Informação verbal).<sup>47</sup>

A regra é o casamento monogâmico, mas meu entrevistado relatou que existem casos isolados de famílias compostas por um marido e duas esposas ou o oposto, dois maridos e uma esposa. E isso não passa pela religião, é uma decisão do tuxaua tolerar ou não esse tipo de formação familiar. Entretanto, parece haver bastante liberdade para quem quer formar a família assim.

Se tem um casamento duas vezes, vamos dizer, um homem ter duas mulheres, uma mulher ter dois esposos ao mesmo tempo, é o Tuxaua que decide, porque isso não faz parte da religião. Faz parte do desejo pessoal, vamos dizer. É, ter dois maridos, duas mulheres. Ou mais. Só que isso diminuiu, não é frequente acontecer isso, mas existe. Existe ainda.

Só que o *Pukkenak*, a regra dele é, se é do consentimento de todos, de quem está casando, de quem quer viver dessa forma, é de consciência de vocês. Mas ele não faz uma celebração de casamento!

Se todo mundo concorda conviver assim. Se interessados aceitam viver daquele jeito, então não vai ter problema nenhum pro Tuxaua nem pra vida, convivência social da comunidade e nem pra o *Pukkenak* que é quem lidera o espírito, vamos dizer, de todos. (Informação verbal).<sup>48</sup>

Quanto às proibições para casamento, existem os tabus comuns, quais sejam, ascendentes e descendentes não se casam, nem irmãos entre si. Também não é comum casamento entre tios e sobrinhas ou tias e sobrinhos, mas há casos, vistos como exceção, porém de maneira reprovável. Quanto aos primos, os Ingarikó também apresentam o fenômeno dos primos cruzados e dos primos paralelos, como é comum entre muitos povos indígenas. Não é permitido se casar com o filho ou filha do irmão do pai, porém é permitido casar com o filho ou filha da irmã do pai. Do lado oposto a situação é também oposta, não é permitido se casar com o filho ou filha da irmã da mãe, mas é permitido casar com o filho ou filha do irmão da minha mãe.

Sobre isso Lévi-Strauss explica que:

Os filhos do irmão do pai e os da irmã da mãe são colocados na mesma metade que o sujeito, ao passo que os filhos da irmã do pai e os do irmão da mãe pertencem sempre à outra metade. Em um siste-

<sup>47</sup> Idem.

<sup>48</sup> Idem.

ma exogâmico eles são, portanto, os primeiros colaterais com os quais é possível o casamento. Este traço notável exprime-se de várias maneiras. Primeiramente, os primos originados do irmão do pai ou da irmã da mãe, que, pela mesma razão que os irmãos e irmãs (pelo fato de pertencerem à mesma metade), não podem casar-se, são designados pelo mesmo termo que estes últimos. Em segundo lugar, os primos descendentes do irmão da mãe ou da irmã do pai, que pertençam à metade oposta, são chamados por um termo especial, ou mesmo pelo termo que significa “esposo” ou “esposa”, pois é em sua divisão que o cônjuge deve ser escolhido”. (LEVI-STRAUSS, 2009, p. 137).

Não percebi, nas entrevistas que realizei, que há preferência para o casamento entre os primos cruzados, mas ficou bem claro que há uma proibição do casamento entre primos paralelos.

#### 4.2.2.2 Filiação

Quando o casal tem um filho, é necessário passar por um ritual, uma espécie de batismo, chamado banho de luz<sup>49</sup>, também celebrado pelo *Pukkenak*.

*Pukkenak* sempre disse que a criança, ela vem de outro mundo, com outro pensamento e precisa agora receber a alma da terra. Daqui. A criança precisa estar preparada pra as coisas diversas da nossa terra, então a criança precisa receber esse banho, sempre falamos banho de luz. Nosso líder sempre fala que existem dois banhos: banho de escuridão e banho de luz. Banho de escuridão é a pessoa quando nasce e você não tá nem aí. Então a criança se vira pra aprender e acaba aprendendo coisas erradas. A pessoa que vai ser maldosa, a pessoa que vai destruir o seu povo e fazer de qualquer jeito. Viver de qualquer forma, de qualquer jeito como bem entender. Esse é banho de escuridão. Banho de luz é quando fazem o batismo, é livrar possibilidade de essa criança participar de coisas maldosas, coisas ruins. Então naquele momento que você diz que ali é banho de luz a criança vai crescer, vai ajudar, e vai se educar e vai educar alguém. Esse é banho de luz.

Aí é nesse momento, então, que a criança vem de outro mundo e recebe a alma da terra, sabendo que, naquele momento, o ritual é pra receber coisa boa. A luz. E tentar bloquear o caminho de escuridão.

A criança pode ser recém-nascida, pode ser de cinco anos, pode ser de três anos. Porque não é sempre que acontece. Acontece em... de cinco, em três, de três, de cinco em cinco anos, de três em três anos. Dependendo da quantidade de criança que nascer acontece isso. E não é feito, como nós temos somente um *Pukkenak*, não dá pra andar em cada nascida, não dá pra ele ir. Junta as crianças e faz esse rito. (Informação verbal).<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Ritual que, como já relatado anteriormente, é realizado em vários contextos, em situações diversas.

<sup>50</sup> Idem.

É importante reparar que o rito remete ao cuidado que deve haver com a criança. O banho de escuridão equivale à negligência: “banho de escuridão é a pessoa quando nasce e você não tá nem aí. Então a criança se vira pra aprender e acaba aprendendo coisas erradas. A pessoa que vai ser maldosa, a pessoa que vai destruir o seu povo e fazer de qualquer jeito. Viver de qualquer forma, de qualquer jeito como bem entender. Esse é banho de escuridão”.

Já o banho de luz, para além do rito, é o cuidado da família e da comunidade com essa criança para que ela cresça e se torne uma boa pessoa: “Banho de luz é quando fazem o batismo, é livrar possibilidade de essa criança participar de coisas maldosas, coisas ruins. Então naquele momento que você diz que ali é banho de luz a criança vai crescer, vai ajudar, e vai se educar e vai educar alguém. Esse é banho de luz”.

Além do banho de luz, que é feito no rio, banhando-se o corpo inteiro, pode ser feito outro ritual, também envolvendo água, esse também realizado em outros tipos de cerimônia, como casamentos, por exemplo.

A criança pode ser batizado no rio, pode ser batizado fora do rio. Isso depois de muitas orações, depois de muitos cantos. Então ali todos cantam fortemente, abençoam água e depois que água é derramada na criança. As mães, os pais, as famílias, todos recebem, lavam as mãos, os pés e a boca também. (Informação verbal).<sup>51</sup>

Os pais podem disciplinar os filhos, mas a palavra “castigo” não é bem aceita. Com as pessoas com quem conversei, mesmo descrevendo uma forma de castigo, não aceitavam essa palavra. Preferiram dizer que era um modo de educação. A mim me pareceu que eles sempre ligam a palavra castigo a algo físico, corporal, uma sevícia. Mas as disciplinas, mesmo físicas, são aplicadas nos filhos sob o pretexto de educá-los e, por vezes, até mesmo, expulsar alguma influência espiritual ruim.

É, não tem castigo, propriamente dito. Assim, pelo que eu saiba, eu já fui criança, né. Eu já fiz algumas coisas que meu pai e minha mãe não gostava, mas eu nunca fui castigado com... a única, o que eu lembro, parece que eu tinha oito anos pra nove anos, eu me zinguei, não sei por qual motivo, talvez eu estava querendo alguma coisa aí meu pai e minha mãe não atendeu minha vontade. Eu fiquei chorando, chorando, meu pai me pegou e ele disse que aquilo ali era um bicho que tava querendo se manifestar comigo e que eu não queria comer. Eu tava jogando comida que ele me dava e eu jogava, aí eu não queria comer. Então era manifestação de alguma maldade, enfim. E

---

<sup>51</sup> Idem.

aí, o que que ele fez, ele pegou pimenta seca, colocou numa tampa de panela, panela de barro, queimou, tocou fogo e pimenta pegou fogo e ele ficou me segurando em cima, né! Eu fiquei sem fôlego. Aí depois, talvez eu tenha desmaiado com pimenta. Mas depois eu acordei com banho, com sabe, parecia que eu tinha nascido de novo. E aí eu não quis mais saber de brigar, não quis saber mais... Mas eu acho que com aquilo ali eu desmaiei. E aí eu não sei que tipo de ritual fizeram, não sei se deu banho, ou alguma coisa aconteceu, mas que eu acordei livre de qualquer briga, assim maldade de fazer alguma coisa. (Informação verbal).<sup>52</sup>

O relato acima é de um castigo corporal. Foi compreendido, entretanto, como uma forma de educação.

As relações de parentesco são muito próximas. Quase todos são aparentados entre si. Mas os filhos do irmão são considerados quase filhos também. Quase. No caso de morrer o irmão e este deixar filhos, hoje em dia há a busca pela formalização de uma guarda ou adoção, por conta da necessidade de documentos.

#### 4.3 Sistema de Justiça Ingarikó

Após conhecer o básico da estrutura social ingarikó, passei a investigar mais especificamente seus modos de resolução de conflitos relacionados à quebra de normas, ao que se dá, no âmbito estatal, o nome de sistema de justiça, que é o objeto principal da minha pesquisa. Não tenho a pretensão de conhecer, descrever e compreender todos os detalhes da estrutura social desse povo, haja vista o trabalho hercúleo que seria necessário para isso, coisa para vários pesquisadores e para muitos anos. Sou apenas um e tenho um limite temporal e de recursos. Desde o começo, pelas razões que expus na introdução, a intenção era fazer esse recorte da estrutura social, os modos de administração da justiça entre os ingarikó brasileiros. Ênfase os ingarikó brasileiros, porque também há comunidades kapon no território da República Cooperativista da Guiana, em maior número que no Brasil, inclusive, e na Venezuela.

Naturalmente os conflitos acontecem, como em qualquer espaço de convivência humana e com os Ingarikó não seria diferente. Por essa razão, as demandas para um espaço institucional de resolução de conflitos são inevitáveis. Há assassinatos, furtos, divórcios, adoções, questões administrativas envolvendo as

---

<sup>52</sup> Idem.

lideranças, eleições internas para posições-chave. Tudo isso gera a necessidade de mecanismos próprios para solução dos litígios ou insatisfações das pessoas da comunidade.

Como eu já conhecia, ainda que superficialmente, sobre a autoridade do *Pukkenak*, através do processo de adoção ao qual também me referi na introdução e que descrevi mais profundamente no capítulo 2, quando iniciei a presente pesquisa quis logo tentar identificar quais são as autoridades com poder para solução de conflitos na comunidade. Durante as entrevistas, também foram objeto de questionamento e perquirição as condutas que seriam levadas a um julgamento. Havendo julgamento, o rito foi objeto de especial curiosidade de minha parte. Uma vez concluído o rito, se fossem aplicadas penas, como elas eram executadas e quais os mecanismos para efetivar o cumprimento da determinação oriunda de uma decisão dessa natureza. Seria necessário também conhecer e compreender como se dá a construção do conjunto normativo interno que embasava tudo isso.

A matéria-prima para a descrição e análise que faço foram substancialmente resultantes das entrevistas que realizei com Dilson Domenté Ingarikó e Larangera Maurício, que estão transcritas no apêndice. A partir dos relatos que eles fizeram a mim, lideranças comunitárias que eles são, faço a descrição e análise do sistema de justiça desta etnia.

Consegui identificar um sistema bem elaborado e eficiente na solução de demandas da comunidade e na pacificação de conflitos decorrentes da violação de regras internas. Tentando fazer uma comparação com o sistema estatal, de onde parto e no qual opero como profissional do Direito, identifiquei o que chamei de quatro instâncias sucessivas que podem atuar no processo para imposição de sanções e resolução de conflitos.

É evidente que os Ingarikó não dão o nome de instâncias, tampouco de sistema de justiça, sou eu quem está usando essa terminologia, que é muito própria do sistema de justiça estatal. O espaço institucional comunitário existe, é dotado de poder e legitimidade, bem como pode fazer cumprir suas decisões de maneira coercitiva. Na cultura ocidental/estatal dá-se a isso o nome de sistema de justiça. Resolvi adotar essa nomenclatura como forma de melhor descrever os modos de administração da justiça pelos Ingarikó e também para facilitar a compreensão do leitor.

A primeira instância é sempre a família dos envolvidos no conflito. A gama de conflitos é semelhante a de qualquer outra sociedade organizada, furto, homicídio, adultério, insatisfação quanto a um negócio realizado ou uma troca que não tenha se mostrado satisfatória, por exemplo. Uma vez estabelecido o conflito, as famílias têm autonomia para resolver entre elas, podendo, inclusive, impor algumas sanções. Podem concordar em desfazer o negócio ou, se for o caso de algum crime, podem estabelecer que o autor seja obrigado a prestar serviços comunitários, por exemplo. Para sanções mais graves, como a remoção (também chamada de banimento), instâncias superiores devem ser acionadas. Somente quando a família não consegue resolver, o caso prossegue para outras instâncias. Não há um prazo determinado para nenhuma das instâncias resolver o caso. As famílias podem demorar bastante tempo nas tratativas, a depender da natureza do conflito. É desejável, entretanto, que isso seja o mais rápido possível para evitar desdobramentos que possam aumentar o conflito, em vez de solucioná-lo. Uma vingança de sangue, por exemplo, pode gerar uma guerra com desfecho imprevisível.

Larangera Maurício me relatou um caso de um garoto de 12 anos de idade que atirou e matou um homem adulto. As famílias estavam tentando resolver a questão, que, nesse caso me pareceu bastante complexa, pois envolvia um adolescente como autor do assassinato. Uma criança, praticamente. Fosse na justiça estatal, seria de competência da justiça da infância e da juventude e o caso seria regido pelo Estatuto da Criança e do Adolescente. Não poderia ir para julgamento pelo tribunal do júri. Uma medida socioeducativa seria aplicada, sem prejuízo de eventual indenização a ser suportada pelos pais do adolescente.

No caso reportado, a família da vítima propôs que fosse paga uma indenização através de cabeças de boi, o que não foi cumprido. Já meu entrevistado, o Larangera, chegou a propor que o pai do adolescente ajudasse a sustentar os filhos do homem assassinado, que ainda eram pequenos. Tanto a indenização, quanto o sustento dos filhos pela família do infrator parecem muito justas como medidas reparadoras. Mas até o momento em que conversei com Larangera, a questão ainda não havia sido resolvida. As famílias ainda estavam em tratativas. Entretanto, era sabido que não se podia protelar muito uma solução, uma vez que já havia rumores de uma tentativa de vingança.

Aí eles vão resolver... disseram que vão resolver esses dias, pra ver como é que vai... aí eu pedi... é assim, uma organização, porque primeiro que aconteceu problema com essa arma de fogo também, o que que decidiram... eles pediram indenização das comunidades pagaram. Como ele não foi preso, eles pediram indenização. O pai do que morreu pediu. Só que não deram, não foi pago. Indenização em dinheiro. Só que é assim, eles queriam trocar com boi... cada comunidade daria... só que não foi cumprida. O que que estávamos querendo fazer, porque tem umas crianças que são sem pai, que o pai morreu, aí o pai desse jovem, uma criança que matou o outro rapaz, ele é funcionário do SESAI. Aí eu queria que ele ajudasse as crianças, porque eu acho que ele tem três crianças com idade até cinco anos. Os filhos do que morreu. Aí eu não sei como eles vão decidir. Ainda não foi decidido como ficou isso.

A própria ex-mulher e o ex-sogro, eles têm que decidir. A família. Tem uma criança, acho que de oito anos ou nove anos, ele pensou muito diferente, ele queria matar essa pessoa que matou o pai. É uma criança, mas eu falei pra família que ela não pode pensar dessa forma, porque é uma criança. Vocês têm que resolver urgente esse tipo de problema. Porque é um problema muito grave. (Informação verbal).<sup>53</sup>

Se as famílias resolverem a questão, não é necessário fazer mais nada, houve solução e pacificação e nenhuma outra instância é acionada. As decisões tomadas pelas famílias serão cumpridas.

Outra instância de poder que pode atuar em um caso de conflito é o tuxaua, podendo ser considerado uma espécie de segunda instância. É a autoridade com poder decisório mais próxima das famílias e é o primeiro a ser chamado no caso de fracasso das primeiras negociações. Tendo poder político, também pode pacificar a questão fazendo a mediação entre as partes.

A mediação está sempre presente, até mesmo quando a instância máxima é acionada. É um traço do sistema ingarikó que muito se assemelha às práticas restaurativas de algumas comunidades tradicionais como os maoris, da Nova Zelândia, aborígenes da Austrália, povos autóctones do Canadá e algumas comunidades africanas (ARLÉ, 2016). As práticas ingarikó se assemelham muito àquelas que visam alcançar uma justiça restaurativa.

Permanecendo o conflito, a demanda é levada ao *Epuru*, também chamado de *Esak*. Esse tem bem mais poderes e maior autonomia do que o tuxaua. Como também é líder religioso, uma espécie de *Pukkenak* local, ele tem condições tanto de conduzir uma solução mediada, quanto de impor sanções independentemente de

<sup>53</sup> Entrevista concedida por Larangera Maurício Sales Ingaricó, realizada no dia 8 de dezembro de 2018.

acordo. Entretanto, sempre buscará intermediar um acordo.

Esse caminho entre as instâncias não é estanque. A atuação das instâncias anteriores não cessa quando uma autoridade superior é procurada, como ocorre no sistema estatal. Na justiça comum, após o caso deixar uma instância, as autoridades daquela encerram sua participação no processo, entregam a decisão para a instância seguinte e não podem mais se manifestar. No sistema *ingarikó*, quando o processo segue para a instância seguinte, todos os envolvidos seguem juntos. O *Epuru* vai conduzir o julgamento, porém com o auxílio do tuxaua (instância anterior) e, se for o caso, do *Pukkenak* (última instância). As famílias, que são a primeira instância, não somente auxiliam no julgamento, como participam dele ativamente. São um elemento central nas discussões, até mesmo porque elas serão destinatárias de qualquer decisão que for tomada. O *Epuru* ou *Soosi Esak*, um líder da religião *Areruya*, prezará pela conciliação através de conselhos para as partes envolvidas, ou como se referem várias vezes, através da educação, do diálogo, da conversa.

O *Pukkenak*, última instância, só é acionado para decidir a questão se todas as outras falharem. E o que ele decidir tem de se cumprir, não há mais recurso e sua decisão tem peso de lei. Como já dito anteriormente, ele é a autoridade máxima entre os *Ingarikó*, guardião de toda a sabedoria e de toda a cultura de seu povo, tem sua autoridade legitimada pelo povo que o reconhece como líder máximo e é testemunha de sua sabedoria e de seus prodígios enquanto líder religioso. Não se trata de uma autoridade legal ou constitucional, mas com legitimidade popular, que opera nas dimensões da espiritualidade e do transcendente.

Essas quatro instâncias são bem definidas, mas, como já dito, o processo não é estanque. As instâncias podem dialogar entre elas. É bem claro que o *Pukkenak* é a instância com mais poder, seguido do *Epuru* e do tuxaua. O caminho lógico é o de seguir essa hierarquia. Mas o mais importante é a solução para as famílias envolvidas, o que evitará a intensificação do conflito e as fissuras sociais dele decorrentes. Então, com este fim, as autoridades que estou chamando aqui de instâncias do sistema de justiça, conversam umas com as outras, e todas conversam com as famílias, com o propósito de realmente dar fim ao conflito e estabelecer a paz social.

Essa lógica é impensável no sistema estatal brasileiro. É como se os

ministros do Supremo Tribunal Federal ao julgarem um processo, chamassem os juízes de instâncias inferiores para dialogarem a respeito, e também as pessoas envolvidas, os terceiros interessados. Não apenas para se manifestarem formalmente, no processo, o que já ocorre, mas para conversarem a respeito e procurarem uma solução mais equitativa e mais eficaz. No atual sistema estatal isso fica apenas no campo da imaginação.

Não se pode negar que há um esforço institucional por parte do Poder Judiciário para a conciliação, a negociação e mediação, ou seja, as soluções não litigiosas de conflitos. Até mesmo na esfera criminal há a ampliação da possibilidade de solução negociada, através do que se denominou acordos de não persecução penal. Sob algumas condições, o acusado por um crime pode escapar de uma ação penal através de um acordo dessa natureza, no qual se obriga a cumprir algumas determinações até ter extinta definitivamente sua punibilidade. O acordo de não persecução penal foi objeto da Resolução do Conselho Nacional do Ministério Público – CNMP nº 181, de 7 de agosto de 2017, tendo sido bastante criticada, à época, porque criava formas extralegais de resolução de casos criminais. Mais recentemente tornou-se efetivamente legal, através da lei federal nº 13.964, de 24 de dezembro de 2019.

A despeito dessas inovações legais e processuais, ainda se está muito longe de um processo semelhante ao dos Ingarikó.

Alguns princípios ficam evidentes através dos relatos sobre os meios de administração da justiça entre os Ingarikó:

O primeiro é o protagonismo da vítima (ou de sua família). A vítima é trazida para o processo e sua voz tem importância central. Isso difere muito do sistema penal brasileiro, no qual a vítima tem papel secundário, relegada à condição de mera testemunha. Uma vez que tenha prestado seu depoimento, é descartada. Nunca mais é chamada, a ela nenhuma resposta é dada, não se perquire o dano emocional que teve (quando muito o dano material) ou se ficou com sequelas do ato criminoso. O processo penal brasileiro é todo focado na figura do réu e na tentativa de provar sua culpa. Se a vítima colaborou para a condenação dele, com raras exceções, não é mais necessária. Então, trazer a vítima para o centro da discussão é absolutamente necessário para que haja uma real solução do conflito e ela se sinta contemplada. Isso acontece no sistema ingarikó, no qual a vítima e sua família são

ouvidas em todas as fases do processo e por todas as instâncias decisórias. Ela tem voz e sua opinião é considerada. Pode falar abertamente, inclusive sobre os prejuízos emocionais causados, sobre os sentimentos que lhe foram impingidos pelo infrator.

O segundo princípio é o processo circular, prática restaurativa altamente eficaz na qual todos falam e todos são ouvidos. Essa é uma prática claramente restaurativa. Nas comunidades que adotam uma postura restaurativa para solução de conflitos, o círculo restaurativo é uma das práticas utilizadas e se assemelham com o sistema ingarikó. Todos falam abertamente sobre seus sentimentos. O autor do fato fala sobre como se sente com relação ao crime e a vítima ou sua família desabafa a raiva, a tristeza, a revolta. Lideranças comunitárias também podem fazer e opinar a respeito de uma solução.

As pessoas chamadas a participarem do círculo são a vítima e o ofensor, suas pessoas mais próximas e membros da comunidade, com a finalidade de chegar a uma decisão que proponha uma solução satisfatória à preocupação e interesse de todos, de acordo com os valores daquela comunidade. (ARLÉ, 2016, p. 240).

É comum encontrar esses processos circulares, típicos da moderna justiça restaurativa, nas práticas de povos indígenas. Laura Mirsky, em texto publicado em 2004, traz o relato de algumas autoridades de sistemas de justiça indígenas da América do Norte. Em todos são percebidos elementos comuns, como prioridade na solução pacífica e na reintegração em vez da punição pura e simples. Há responsabilização, o que difere de uma punição pela punição pura e simples. Esse processo de pacificação sempre envolve as partes em litígio e suas famílias, tentando-se resolver o cerne do problema e não apenas encerrar o assunto. A autora também consegue perceber, em sua pesquisa, algo que também pude constatar entre os Ingarikó: há uma profunda conexão entre justiça e espiritualidade, uma busca pela restauração da harmonia perdida através da violação de uma regra.

Na filosofia e na prática de justiça dos nativos americanos e das primeiras nações, a cura, juntamente com a reintegração dos indivíduos a sua comunidade, é mais importante que a punição. O processo de pacificação envolve reunir vítimas, agressores e seus familiares e amigos para chegar ao centro do problema. Embora contrário à justiça eurocêntrica tradicional, isso é um paralelo à filosofia e aos processos do moderno movimento de justiça restaurativa. Na visão de mundo nativa, há uma profunda conexão entre justiça e espiritualida-

de: em ambos, é essencial manter ou restaurar a harmonia e o equilíbrio. (MIRSKY, 2004, tradução nossa).

O terceiro princípio é o da reparação. O dano tem de ser reparado pelo autor do fato ou por sua família. Seja diretamente, com a restituição da coisa, quando isso for possível, seja indiretamente, por outros modos, quando for o caso de um homicídio, por exemplo. Assim foi a proposta do caso do menino de 12 anos relatado por Larangerá Maurício. Uma indenização e o sustento dos filhos da vítima. Insistindo com a comparação com o sistema estatal, os meios para reparação de vítimas de crimes são muito ineficientes no Brasil. A experiência que tenho vivido nessas mais de duas décadas trabalhando no sistema de justiça brasileiro mostra que são raros os casos em que o autor de um crime efetivamente promove a reparação do dano à vítima.

O quarto princípio é a reintegração social de quem tenha cometido o crime. Esse também é um princípio do sistema estatal. A rigor, as penas são aplicadas tendo como um dos propósitos a reinserção do apenado na sociedade. É o que dispõe o artigo 1º da Lei de Execuções Penais: “A execução penal tem por objetivo efetivar as disposições de sentença ou decisão criminal e proporcionar condições para a harmônica integração social do condenado e do internado” (BRASIL, 1984). “Integração social”, que dificilmente ocorrerá com a política claramente encarceradora que se estabeleceu na segurança pública brasileira. Há um discurso muito presente entre políticos brasileiros de que a solução para insegurança é o encarceramento em massa. De fato, a população carcerária tem atingido números altíssimos, porém, até o momento, não parecem estar acontecendo os resultados prometidos.

Nos casos julgados pelos sistemas indígenas de que tomei conhecimento, os infratores são reinseridos na própria comunidade ou, em casos mais graves e para manter a paz comunitária, há a remoção do infrator para outra comunidade. O que é bastante salutar para evitar mais conflitos. Essa remoção não é definitiva, geralmente tem um prazo determinado. E também não há uma expulsão da convivência comunitária e étnica. Pode haver a remoção para outra comunidade da mesma etnia e, nos casos mais graves, para uma outra etnia geograficamente mais distante. De qualquer forma, a pessoa continua com convivência comunitária.

Sendo assim, não é um banimento no sentido clássico da palavra, o desterro,

a expulsão definitiva tornando a pessoa uma apátrida, como acontece em ditaduras e governos totalitários. É uma remoção temporária. A prisão é muito pior, porque é um banimento da sociedade, a pessoa é removida do convívio social. Mas de uma maneira muito mais radical, fica encarcerada, proibida do conviver em sociedade. Na remoção aplicada em alguns casos por povos indígenas, o convívio social continua, mas em outra comunidade.

Vê-se que esse sistema é sofisticado e altamente eficiente naquilo que a justiça estatal falha miseravelmente: a real solução de conflitos através de uma postura restaurativa e da reeducação dos que violam a lei.

Mesmo sem nunca terem ouvido falar de justiça restaurativa, os Ingarikó a aplicam de maneira bastante eficiente. A justiça restaurativa é um sistema em que há a responsabilização de quem quebrou a norma e a vítima tem de ser reparada pelo dano provocado. Essa reparação não é somente material, mas também, de algum modo, visa diminuir a angústia da vítima através da fala do agressor, de sua demonstração de arrependimento e de sua efetiva responsabilização. Ela se baseia na reparação, responsabilização e reintegração, exatamente como o sistema ingarikó. E também, como já dito, nos processos circulares, em que todos os envolvidos e pessoas próximas são ouvidos.

#### **4.3.1 Caso Awendei**

Dilson Ingaricó relatou-me um caso em que ele participou na condição de *Epuru*. O relato vai desde a ocorrência do crime, passando pelo julgamento, até a execução da pena. A partir desse caso pode-se compreender melhor como funciona o sistema de justiça ingarikó.

Um cara matou a mulher dele, na comunidade Awendei. Mas ele matou sem querer. Querendo e não querendo ao mesmo tempo. Porque ele queria atirar fora da casa, só que a mulher pegou a arma e aí atirou. Partiu a cabeça dela. E aí o que que as famílias se reuniram primeiro... a família queria matar o rapaz. (Informação verbal).<sup>54</sup>

Aconteceu o que o direito estatal trata como homicídio culposo, quando não há intenção de cometer o crime, mas é produzido o resultado criminoso por imperícia, imprudência ou negligência. A pena é mais baixa, mas continua sendo

---

<sup>54</sup> Entrevista concedida por Dilson Domete Ingaricó, em 10 de agosto de 2017.

crime<sup>55</sup>. Também poderia ser considerado homicídio com dolo eventual, quando o agente não tem intenção direta de praticar o crime, mas, com suas ações, assume o risco de produzir o resultado.

O conflito estava extremamente inflamado porque havia o intuito de a família da vítima realizar a vingança de sangue, matando o rapaz. Aplicar-se-ia, aqui, a lei de talião, a vingança pura e simples. O *Epuru* teve que mediar a situação para que não se iniciasse uma guerra.

Eles queriam resolver desse jeito. Como eu estava dirigindo a educação escolar no local, eu fui considerado como o *Epuru* da comunidade naquele momento. E eu chamei todo mundo, os tuxauas, as famílias e eu falei:

— “Nós perdemos sim uma mulher, uma vida, mas qual o início do problema e por que que aconteceu?”. Daí eles explicaram que ele tava meio bêbado e sempre que bebe fica violento e tal.

— “Então, vocês querem fazer o que, na verdade?”

— “A gente gostaria de matar ele, a gente só veio pedir autorização pra matar ele”.

— “Vocês acham que essa é a melhor alternativa? E essas crianças, não tem filhos? Ele não é pai?”

— “É sim. Mas a gente quer vingança, matar”.

— “Mas vocês matando ele, se a família dele se juntar e matar a família de vocês também, isso vai resolver o problema?”

Aí cada qual se foi:

— “Não, isso não vai resolver”.

— “Pois é, isso é uma abertura pra guerra. Vocês vão abrir a porta pra guerra. Já perdemos uma vida, pela ação negativa dele. Entendo a preocupação de vocês, mas que a gente precisa salvar essa vida, pra cobrir com todas as despesas. Ele vai pagar do que ele fez com trabalho, criando os filhos, caçando, pescando, produzindo e plantando”.

Mas aí eles não queriam isso.

— “Não, vamos apresentar pra justiça comum”.

(Informação verbal).<sup>56</sup>

O problema estava instalado, o clima era tenso e não havia solução no horizonte. Tanto que a família da vítima decidiu apresentar o caso à justiça comum, ou seja, à justiça estatal. O que não resultou em nada.

Foi apresentado. A polícia civil foi lá, fizeram levantamento e, resultado, não deu em nada. Ele veio pra cá [para a cidade], porque se ele ficasse eles iam matar. Eu fiquei lá [em Awendei] mediando o conflito.

<sup>55</sup> O inciso II do artigo 18 do Código Penal Brasileiro assim dispõe: “Diz-se o crime: culposo, quando o agente deu causa ao resultado por imprudência, negligência ou imperícia”. Também o §3º do artigo 121, que prevê o crime de homicídio, dispõe o seguinte: “Se o homicídio é culposo: Pena - detenção, de um a três anos”.

<sup>56</sup> Entrevista concedida por Dilson Domete Ingaricó, em 10 de agosto de 2017.

E encaminhei pra *Pukkenak* a situação porque tava muito pesado pra mim resolver. O que que ele disse? “Se você pensa manter mais uma vida, mesmo ele, essa pessoa, ter cometido um erro, ajude ele viver”. Foi a única coisa que ele me disse, “ajuda ele viver”. “Você ajudando ele viver, todos nós viveremos, porque não vai gerar conflito. A melhor forma de você trancar a continuidade da violência, é mantendo a vida dele”. (Informação verbal).<sup>57</sup>

Aqui já se percebem três níveis de autoridade operando, a família, o *Epuru* e o *Pukkenak*. Sendo, que nesse caso, o tuxaua também não havia conseguido resolver. O *Epuru* só recorreu ao *Pukkenak* porque compreendeu que a situação era “muito pesada” para ele, apontando, assim, o *Pukkenak* como autoridade maior. O conselho do *Pukkenak* foi para que se resolvesse de maneira pacífica, sem derramamento de mais sangue. O guardião da cultura e da sabedoria ingarikó sabia que a forma de “trancar” a continuidade da violência, romper o seu ciclo, seria mantendo o “réu” vivo.

Assim, o *Epuru* prossegue o julgamento:

Eu falei, convoquei todo mundo de novo, e falei, olha: “Ele não vai preso, nós não podemos prender ele, e ele vai continuar aqui conosco, mas a regra é, ele não vai casar agora, ele tem um ano de prazo pra ele conviver com os filhos, cuidar dos filhos, mas ele não pode casar, essa é a regra!” Ele não podia casar, ele não podia ter essa vida como era antes. Diminuiu os espaços dele. Mas pra ele ter mais atenção pros filhos. Aí o *Pukkenak* veio e o que que ele determinou de novo? Ele vai ficar, lá no final de um ano, que que vocês vão fazer? Vejam como é que vai agir. Aquela família que tava querendo matar, se eles vão continuar com isso ou não. Pra gente perceber isso, chamamos pra reeducação. Ele e a família da esposa. E fizemos com que ele confessasse tudo o que que ele sentia. Quando bebia. Porque que que ele fazia isso. (Informação verbal).<sup>58</sup>

Ele convocou uma sessão de julgamento em que todos os envolvidos deveriam estar presentes e todos teriam direito à fala. Aqui está presente o processo circular que visa uma justiça restaurativa.

Ele falou. Com todo mundo, a família dele, desse rapaz, e a família da moça, né, que ele tinha matado.

Eu fiz isso a pedido do *Pukkenak*, ele não estava presente. Aí nós conversamos, “olha a situação é essa, nós gostaríamos que você falasse o que é que você sente, sentia mesmo assim, era ódio? Por que quando tá bêbado, por que que você faz isso?” Ele nos explicou que realmente ficava nervoso quando bebia. “E tem como tu controlar isso e não atender esse desejo de brigar, desejo de bater al-

---

<sup>57</sup> Idem.

<sup>58</sup> Idem.

guém? Tem como controlar, você mesmo tem como controlar isso?”. Aí ele disse que sim, que conseguia, mas naquele momento quando ele bebia, ele queria mostrar que ele tinha força, de brigar, aquela capacidade de brigar. Eu falei: “você não pode usar isso, essa raiva pra bater, pra machucar alguém. Você pode usar pra outras coisas”. Eu não sou psicólogo, eu não sei como é que surgiram essas conversas (risos). (Informação verbal).<sup>59</sup>

Todos os envolvidos foram ouvidos. Além do autor do crime, as famílias também puderam falar abertamente sobre o que sentiam.

É, a família, a última pergunta que eu fiz depois de muita conversa, o que que eles... se eles tinham intenção ainda de matar, mesmo ele tendo confessado o que ele tinha feito... mais pra família da moça. Aí eles, em vez de brigar com ele, a família da moça entraram com reeducação. “Não faça mais isso, isso foi doloroso pra nós aqui. Temos certeza que você também tá sentindo o que nós estamos sentindo. Então a gente não pode agir simplesmente porque a gente tá com raiva, a gente tá fazendo... a gente é forte, a gente é macho. Por mais que você seja, você demonstra sua fraqueza. O que você fez não foi fraqueza... não foi a força não”. Isso eles dizendo pra ele: “Isso é uma fraqueza, acabar a vida de alguém é uma fraqueza. Você não demonstrou nada de força. Pra gente isso é o final. Você quer isso pra sua família?” Aí fizeram várias perguntas. Aí eu falei pras moças: “Olha, pode soltar a raiva de vocês na conversa. Podem falar o que vocês quiserem falar pra ele. Pode falar. Só não pode bater, mas pode falar, pode gritar com ele, pode soltar”. (Informação verbal).<sup>60</sup>

Depois dessa reunião catártica, a família da vítima desistiu da vingança de sangue e o *Epuru* determinou a pena: um ano sem poder se casar, dedicando-se exclusivamente aos filhos e prestando serviços comunitários. Após cumprir a pena, o autor do fato casou-se de novo, depois do período vedado, e hoje tenta reeducar pessoas que cometem atos semelhantes ao que ele praticou. Dilson esclareceu que não houve mais hostilidades entre as famílias porque “*todos eles tiveram vozes de falar*”.

Não teve mais, porque todos eles tiveram vozes de falar, desabafar. Naquele momento pedi para que cada um falasse, esgotasse a raiva naquele momento. Mas no sentido de educar. Ele cumpriu a pena. Depois casou de novo. Então hoje ele é uma das pessoas que tenta reeducar. Não bate mais na mulher dele. Na atual. E contribui com a comunidade naquilo que ele puder. Mas ele é calmo, assim. (Informação verbal).<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Idem.

<sup>60</sup> Idem.

<sup>61</sup> Idem.

#### 4.3.1.1 Análise do caso

O caso relatado é um típico julgamento por crime contra a vida que poderia ter acontecido na justiça comum. A comunidade decidiu fazer uso de seu próprio poder decisório e exercer sua autonomia. Poderia ter havido a escolha para encaminhar o caso para a justiça comum, o que foi feito inicialmente, mas o julgamento acabou mesmo acontecendo na comunidade indígena. Eu não tenho dúvida de que a solução dada foi melhor do que a que seria se fosse julgado pelas leis nacionais. Colocar um homem desses numa penitenciária seria capaz de ressocializá-lo? Acho difícil. Especialmente quando há organizações criminosas ávidas por mais mão de obra e que tentaria cooptá-lo (Thaiza, 2020). O dano seria imensurável caso houvesse o simples encarceramento do acusado, tanto para o próprio, como para sua família e também para toda a comunidade.

Alguns aspectos devem ser destacados nesse caso, como forma de compreendermos esse sistema de justiça, tanto sob o ponto vista jurídico, quanto antropológico.

É um caso criminal. Isso demonstra que a comunidade decidiu, mesmo nos casos mais graves, que costumam ser as questões de ordem penal, julgar internamente. O mesmo não acontece, por exemplo, entre os Xukuru do Ororubá, como observou Sandro Lôbo, pois as lideranças indígenas entendem que os casos criminais são mais bem punidos no sistema de justiça estatal (LÔBO, 2017). Há que se respeitar esse posicionamento, mas ele não deixa de ser fruto da força colonial ainda presente e ainda refletindo sobre esses povos. Quando se abre mão da decisão soberana dos órgãos internos para que o Estado decida sobre um dos seus membros, porque terá uma punição mais eficaz, a comunidade está afirmando que o sistema estatal é melhor que os mecanismos próprios. Essa sempre foi a estratégia colonial, impor uma legalidade oficial e relegar o direito indígena como algo de caráter secundário, quando muito.

O Estado colonial continua a subjugar e dominar, juridicamente, essas nações indígenas que preferem transferir para o sistema estatal seus conflitos internos. Como afirmou Rosane Lacerda, “a ideia da 'colonialidade' é assim bem mais abrangente, envolvendo a colonização das mentes, dos corações e das próprias vidas dos indivíduos e das coletividades (LACERDA, 2014). Entre os Ingarikó,

também há essa possibilidade. Foi-me relatado que, quando há uma reincidência em determinadas condutas consideradas graves, entrega-se o caso para as autoridades estatais, uma vez que se entende que os meios próprios não foram capazes de impedir a pessoa de praticar uma violação novamente. No caso descrito, entretanto, a decisão foi de julgar na comunidade. O que eles precisam compreender é que os julgamentos e condenações pelo sistema estatal também não impedem as pessoas de reincidirem na prática criminosa.

Outro aspecto importante é que, além de criminal, trata-se de um crime contra a vida. Na escala das infrações penais, das mais graves em qualquer ordenamento jurídico. Um crime dessa ordem é capaz de gerar sérios distúrbios internos com consequências gravosas para todos os envolvidos. E mesmo sendo da mais alta gravidade, a decisão foi pelo julgamento interno.

Além de ser criminal e de ser contra a vida, o fato sob julgamento envolve relações familiares. A vítima era esposa do assassino. A fratura social teria consequências ainda mais dramáticas, visto que havia filhos do casal e toda uma rede de parentesco agora em lados opostos. O assassino e toda sua família de um lado, e a família da vítima morta de outro.

No meio das duas famílias, e como parte mais vulnerável, as crianças. Elas são o elo mais fraco em qualquer arranjo familiar e social. Pela própria condição de pessoa em desenvolvimento, estão mais expostas. Por isso mesmo estão sujeitas a uma tripla tutela legal (SILVA, 2012). As crianças e adolescentes, mesmo não indígenas, já têm uma dupla tutela legal. Elas têm a proteção da lei comum, aplicável a todas as pessoas, inclusive adultas e a proteção da lei específica que lhe é aplicável, a legislação da infância e da juventude. Por conta do seu peculiar estado de pessoa em desenvolvimento estão duplamente protegidas. As crianças indígenas, além dessa dupla proteção, ainda têm a da legislação indígena (constituição, tratados e convenções e legislação ordinária). Três regimes de proteção aplicáveis ao mesmo grupo de pessoas, o geral, o da infância e juventude e o indígena, uma tripla tutela, uma tripla proteção.

No caso em análise, o *Epuru*, durante o julgamento manifestou preocupação com as crianças. Temia que ficassem totalmente órfãs. Já tinham perdido a mãe e, caso houvesse uma vingança de sangue, ficariam também sem o pai. Elas foram colocadas como sujeitos de direito nessa intrincada relação. Foi dada a elas uma

importância que, em muitos casos na justiça estatal, não é dada. As crianças não eram, nesse julgamento, meras coadjuvantes, mas reconhecidas como sujeitos sociais. Essa é uma dificuldade que a sociedade ocidental ainda tem e que, mais uma vez, os Ingarikó se mostraram mais avançados que a sociedade “branca” ao considerarem as crianças como sujeitos de direitos.

Clarice Cohn fala da dificuldade de ver a criança como objeto de estudo da antropologia por conta da dificuldade que se tem de ver a criança como sujeito social (COHN, 2005). Da mesma forma, no Direito, que só bem recentemente é que reconheceu a criança como sujeito de direitos, ou seja, um sujeito social. Pensando no conceito de sociedade e no papel da criança, a autora, afirma que a sociedade deve ser entendida como uma produção contínua das relações que a formam. Não se trata mais de pensar uma totalidade a ser reproduzida, mas de um conjunto estruturado em constante produção de relações de interações. Em vez de receptáculos de papéis e funções, os indivíduos passam a ser vistos como atores sociais. São atores não por serem intérpretes de um papel que não criaram, mas por criarem seus papéis enquanto vivem em sociedade. A criança é, portanto, um ator social, a criança é um produtor de cultura.

Por isso é que vale salientar a forma como as crianças foram tratadas, elas foram trazidas para o centro das discussões e suas vidas foram consideradas antes do deslinde de todo o processo e da imposição da pena. Inclusive tiveram importância central na decisão sobre o tipo de pena que foi aplicada.

Um entrave para a realização de um julgamento era o desejo de vingança de sangue por parte da família da vítima, da esposa do assassino. Na verdade, como relatado pelo colaborador, a primeira conversa foi um pedido de autorização para realizar a vingança. A família queria a chancela da autoridade comunitária para aplicar um tipo de “pena de morte”. Caso houvesse o acolhimento do pedido, seria uma autorização institucional para tanto, a família estaria fazendo algo dentro da norma interna e não estaria sujeita à reprimenda.

Como já tratado neste trabalho, no passado, a vingança de sangue era comum entre os Ingarikó. Meu colaborador informou que durante sua infância o entendimento da comunidade era de que o homicídio tinha que ser punido com a morte do assassino. A família da vítima tinha o direito de matar o autor do homicídio e isso era tipo como algo justo. Era necessário mostrar força.

Muito embora o entendimento da comunidade tenha mudado, nesse caso houve o pedido para aplicação do uso da força e da retaliação na mesma medida. Ocorre que aqui havia outras implicações. O homicídio foi, teoricamente, culposo, não intencional, envolvia marido e mulher, havia crianças que ficariam totalmente órfãs e as autoridades locais queriam pacificar a comunidade.

A autorização para a vingança poderia gerar uma guerra. E isso seria ruim para todos. Os Ingarikó, conforme relatou meu colaborador, tem um longo histórico de guerras internas. Essas guerras eram geradas por homicídios, trocas malfeitas, adultério. Os motivos eram variados. Mas as consequências muito danosas. No caso analisado a autoridade que conduziu o julgamento alertou para a “abertura” de uma guerra, e que isso não traria nenhum resultado positivo para ninguém. Na verdade, foi um trabalho de convencimento. O poder estava com a família. A mim me parece que se a família não fosse convencida, ela poderia legitimamente proceder à vingança. Isso ainda é possível nos dias de hoje, apesar de, como me foi informado, não ser usual. Mas o caos estaria estabelecido. Ou seja, as instituições teriam falhado em promover a aplicação de uma medida justa que resolvesse o conflito. Haveria ainda mais conflito.

Durante as entrevistas, quando se falava da guerra que pode ser iniciada caso o conflito não fosse solucionado pacificamente, o tom ficava bem grave. Dilson Ingarikó esclarece que a guerra ainda pode acontecer, e uma vez declarada não tem mais volta. Quando isso ocorre, a guerra vai até o fim e todos perdem. Há uma consciência de que a guerra deve ser evitada a todo custo, que há outros caminhos possíveis que não seja o da violência e da morte. A guerra também pode ser entre povos distintos, por disputas territoriais, por exemplo. Nesses casos a paz deve ser selada através de um tratado entre os povos.

Entre as décadas de 70 a 90, o que que acontecia, líderes, mas isso aqui era tribais, não era interno, era tribais. Dos Macuxi com os Ingarikó, Ingarikó com Macuxi, com os Arekuna, enfim... como é que se resolvia... mesmo sendo inimigo, líderes eles se reuniam pra discutir se isso que eles queriam mesmo pra vida deles. Aí eles entravam com acordos territoriais. Acordos territoriais determinado por eles, libertou a vida deles. “Olha, o território de vocês vai ser de tal até tal, então nós vamos cuidar. Se vocês querem entrar em nosso território, nos consultem. Se nós queremos entrar no território de vocês, nós vamos consultar vocês também. Então nós vamos viver dessa forma”.

É um tratado! Então, não vai haver guerra por causa de terra, por causa de mulher, por causa de... porque a briga era também, na

época, por causa de mulher. Muito! Muitos morreram por causa de mulher. Se tiver que casar com a mulher, o acordo tem que ser... tem que pedir, tem que conversar, então, nós temos que formar esse laço. Alianças... formar mais pessoas. Porque que isso surgiu? Eles entenderam que se matar entre próprios parentes é um sinal de fraqueza. Porque eles não ter mais um outro pra lutar contra outro grupo grande. Então eles entraram em acordo pra não terem mais conflitos entre eles com relação à vida. (Informação verbal).<sup>62</sup>

O reconhecimento do efeito danoso da guerra vinha da reflexão sobre a conexão das pessoas entre elas. Tanto das alianças que eram formadas por povos diferentes através dos casamentos, como do parentesco dentro de uma mesma etnia. Uma conexão orgânica e indissolúvel, de modo que a morte de um a todos apequena.

Não pode colocar quem vence, quem ganha. Se é a perca, é todo mundo que perde, se é ganhar, é todo mundo que ganha. Por que nós vamos dividir essa questão, quem perde e quem ganha? A vida são duas? Se você morrer, vai ter outra? Assim, fisicamente? Vai continuar existindo a pessoa? Não! Então, a vida é isso. Quem morreu, perdeu. Então todos nós perdemos. Quando morre um, todos perdemos! Pelo menos é o que diz nossa religião. Se perdermos um, perdemos uma vida. Todo mundo perdeu. Ganhamos? Todos nós ganhamos uma vida, porque a ciência explica, nós somos formados por células, nosso corpo é formado por células. Cada célula que nasce, quando a gente cresce ele vai esticando a pele, não vai? Vai engordando, vai ficando forte, vai crescendo. A mesma coisa. Quando uma pessoa nasce, é uma vida que nós ganhamos e está cada vez mais crescendo. Quando morre uma célula, está reduzindo. Então a vida é isso. A gente tem que defender ela. (Informação verbal).<sup>63</sup>

Essa é uma abordagem sobre a sacralidade da vida. Não há duas vidas nesse plano terreno e humano, se ela for perdida, tudo está perdido, porque só se vive através do corpo. Se ele está morto, não há vida possível. A vida de cada pessoa é uma célula do corpo ingarikó. A morte de qualquer membro da comunidade os faz menor, todos perdemos, o corpo fica derrotado. Em algum momento se apropriaram da compreensão de que se continuassem com vingança de sangue e guerra, tudo se acabaria, o povo ia se acabar. Talvez por isso a mudança para meios não violentos de resolução de conflitos. Não pude deixar de me lembrar do conhecido texto de John Donne:

---

<sup>62</sup> Idem.

<sup>63</sup> Idem.

Nenhum homem é uma ilha, inteiramente isolado; todo homem é um pedaço de um continente, uma parte de um todo. Se um torrão de terra for levado pelas águas até o mar, a Europa fica diminuída, como se fosse um promontório, como se fosse o solar de teus amigos ou o teu próprio; a morte de qualquer homem me diminui, porque sou parte do gênero humano. E por isso não perguntai: Por quem os sinos doam; eles doam por vós. (DONNE, 2007, p. 105).

A guerra foi evitada e o conflito resolvido. E muito disso se deveu ao papel fundamental da autoridade que conduziu o julgamento, o *Esak*, ou *Epuru*. Essa autoridade com poderes híbridos, uma autoridade religiosa com poderes políticos. Como já dito, os Ingarikó não fazem essa distinção entre o laico e o religioso. A religião é *Paata Ewan*, o coração do mundo, o centro de tudo. E tudo está interligado. Então não é de se estranhar que haja essa simbiose. Note-se que o *Epuru* não é apenas sacerdote que cuida dos ritos, das curas, do templo, mas se envolve nas questões mais centrais da sociedade. A condução de um julgamento pelo crime de homicídio, caberia a um juiz no ordenamento jurídico estatal, autoridade ligada ao poder judiciário e que exerce a jurisdição dentro de sua competência. O *Epuru* exerce plenamente essa função entre os Ingarikó. Houvesse, no Brasil, o reconhecimento das “cortes tribais” ou das autoridades judiciárias dos povos indígenas ou originários, o *Epuru* e o *Pukkenak* (em nível superior), seriam considerados juízes com plenos poderes jurisdicionais dentro dos limites do território do seu povo.

A condução do julgamento só foi possível porque a comunidade viu naquela pessoa a autoridade de um *Epuru*. A legitimidade é popular. “*Como eu estava dirigindo a educação escolar no local, eu fui considerado como o Epuru da comunidade naquele momento*” (informação verbal)<sup>64</sup>, disse Dilson. Ele já tinha autoridade por ser dirigente da educação escolar, tinha autoridade conferida pela religião, então o povo o considerou, “naquele momento”, quem tinha mais condição de conduzir o julgamento. É o poder simbólico de Bourdieu, que só é exercido com a complacência daqueles a que estão submetidos (BOURDIEU, 1989). Ele também fala desse direito que legitima e consagra simbolicamente uma pessoa detentora de poder em um recorte de tempo, como é o caso do relato aqui analisado.

O direito limita-se a consagrar simbolicamente, por um registro que eterniza e universaliza, o estado da relação de forças entre os grupos e as classes que produz e garante praticamente o funcionamento de

---

<sup>64</sup> Idem.

tais mecanismos. Por exemplo, além da distinção entre a função e a pessoa, entre o poder e seu detentor, ele registra e legitima a relação estabelecida, em determinado momento do tempo... (BOURDIEU, 2006, p. 199).

O poder que estava nas mãos da família foi transferido, pelo menos em parte, para a figura do magistrado, para o *Epuru*. Digo em parte, porque, como já disse, as famílias deveriam ser convencidas por esse magistrado a não prosseguir com a vingança. E aqui há uma inversão do que ocorre no sistema estatal, onde o juiz é que deve ser convencido de um ponto de vista pelas partes. Ele fica teoricamente equidistante, ouve os argumentos das partes, a defesa técnico-jurídica de cada ponto de vista, e, depois, decide. Aqui, as famílias já estavam querendo tomar uma atitude, que seria a vingança, e que seria legítima, haja vista a prática histórica. Mas o magistrado (*Epuru*), colocado em uma posição de poder, ele é quem tenta convencer as partes (as famílias) a permitirem um outro caminho. Claro que, uma vez demovidas da retaliação de sangue, caberia, como de fato coube, a esse magistrado impor uma sanção.

No auge da crise, o *Pukkenak* foi consultado. Como já analisado neste trabalho, o *Pukkenak* é a figura com mais poder entre os Ingarikó, em todas as dimensões da vida, tanto na religiosa, como na esfera política. No caso relatado ele não agiu diretamente e não sentenciou nada, mas sua palavra teve peso. Quem o consultou foi a segunda maior autoridade, o *Esak*. O caso poderia ser levado a ele para decisão ou condução do julgamento, afinal ele é autoridade máxima de seu povo. Mas as “instâncias” não são estanques, elas dialogam entre elas. Mesmo havendo uma hierarquia, os atores dos espaços de poder interagem antes de haver uma decisão final. Daí o pedido de ajuda ao *Pukkenak*. O conselho que ele dá ao *Epuru* não poder ser mais sábio:

E encaminhei pra *Pukkenak* a situação porque tava muito pesado pra mim resolver. O que que ele disse? “Se você pensa manter mais uma vida, mesmo ele, essa pessoa, ter cometido um erro, **ajude ele viver**”. Foi a única coisa que ele me disse, “ajuda ele viver”. “**Você ajudando ele viver, todos nós viveremos, porque não vai gerar conflito. A melhor forma de você trancar a continuidade da violência, é mantendo a vida dele**”. (Informação verbal, grifo nosso).<sup>65</sup>

O conselho foi para “trancar” a violência, mantendo o acusado vivo, ou seja,

---

<sup>65</sup> Idem.

evitando uma vingança de sangue que não poria fim ao conflito, mas o aumentaria. Aqui o *Pukkenak* exerce seu poder e sua influência com exuberância. Faz jus ao título de guardião de toda a cultura e toda a sabedoria ingarikó. Age como um líder que vê para além dos ânimos acirrados das partes envolvidas (o que é plenamente justificável, tendo em vista se tratar de um homicídio). Faz o papel que se espera de um magistrado do sistema estatal. Equilíbrio, sobriedade, esforço na busca pela melhor forma de resolver um conflito. Não toma partido, mas pensa na coletividade. A “pena de morte” destravaria um conflito que colocaria em risco muitas famílias e toda a comunidade. A justa responsabilização do assassino, manteria a sociedade local íntegra e pacificada.

Para ser considerado *Pukkenak* é preciso ter poderes miraculosos, trazer algo do céu, operar uma cura, falar palavras de sabedoria. Arrefecer os ânimos de quem está disposto à violência e a pagar o mal com o mal é um milagre. Não deixa de ser algo “trazido do céu” para a terra. A retomada da vida comunitária, superado esse conflito, é uma cura dessa fratura social. E isso só foi possível através das palavras de sabedoria do *Pukkenak*, reproduzidas pelo *Epuru*.

Finalmente começa o que poderia ser chamada de sessão de julgamento. Após idas e vindas e dos pedidos de conselho ao *Pukkenak*, os atores mais interessados, na presença da comunidade, se reuniram para tomarem uma decisão. A reunião foi presidida pelo *Esak*, ou *Epuru*, que, no final, emitiu uma decisão.

Uma característica bastante relevante nesse julgamento é que todos tiveram voz, especialmente os diretamente envolvidos nos fatos, corroborando a tradição da oralidade e da possibilidade de todos falarem, ainda que sejam repetitivos. Da forma como me foi relatada essa sessão, parece ter havido um desabafo por parte de todos, um momento em que puderam expor todos os seus sentimentos com relação aos fatos. Mais uma vez, uma distinção quanto ao sistema estatal, no qual as partes não podem falar dos seus “sentimentos”, mas aterem-se aos fatos, de modo frio e objetivo. Ora, isso é impossível. Mas no sistema estatal, o juiz quer saber tão somente o que aconteceu de maneira objetiva, para decidir se o réu cometeu ou não o crime, se é culpado, ou não. Entre os Ingarikó, todos são convidados a exporem seus sentimentos. O fato já era conhecido, agora o importante era saber como se sentiam com relação a ele. O que se passava no coração da mãe que perdeu a filha, dos familiares que ainda viviam um luto, dos filhos que estavam sem mãe. Mas

também seria necessário ouvir os familiares do assassino. Como estavam se sentindo sobre o fato de o filho ter matado a própria esposa e mãe de seus netos. E como se sentiam quanto à possibilidade de ver o filho assassinado também. Era uma forma de esgotar a raiva através da fala, do desabafo.

Finalmente, o próprio “réu” foi ouvido e pode falar sobre suas emoções à época do crime e sobre seus sentimentos no momento do julgamento, o que o levou a praticar aquilo, se havia arrependimento e o que pretendia fazer para reparar o enorme dano causado.

Não se pode negar que houve o cumprimento das garantias do contraditório e da ampla defesa, constitucionalmente asseguradas no ordenamento jurídico brasileiro.

Após todas as falas, é hora daquele que desempenha o papel de magistrado falar. Depois de ter ouvido todos, de ter se aconselhado com o *Pukkenak*, o *Epuru* inicia sua fala, o que ele chama de “educação”, ou “reeducação”. Um discurso voltado a todos os envolvidos, enfatizando o papel de cada um naquele conflito e chamando para uma solução pacífica. Essa fala é especialmente dirigida ao acusado do crime e para a família da vítima.

Com os ânimos serenados, *Epuru* pergunta para a família da vítima se ainda querem matar o “réu”, ao que respondem que não, desde que ele reflita sobre o mal que fez e que não volte a fazer aquilo. Com essa condição aceita pelo “réu”, ele estabelece a sanção: não poderia casar pelo prazo de um ano, período em que deveria se dedicar a serviços comunitários e a cuidar de seus filhos.

A pena foi devidamente aplicada e executada a contento.

#### **4.3.2 A arte da paz**

Os Ingarikó, como já dito, fizeram fama no passado por serem guerreiros e violentos. Pelo que ouvi de meus colaboradores, a fama corresponde à realidade. Mas, em algum momento, parece ter havido uma inflexão e a busca por soluções pacíficas passaram a ter papel preponderante. O caso analisado é um exemplo disso. Há o relato de um outro caso em que a guerra esteve bem mais iminente.

No ano de 2007 um homem matou outro na comunidade do Manalai. Era época do Natal e havia uma desconfiança de que uma pessoa era um Canaimé, que

estava matando pessoas como Canaimé. Após as festanças, um rapaz deu um tiro na cabeça desse “Canaimé”, depois esquartejou seu corpo, um crime violentíssimo. O assassino fugiu e, sua família, temendo vingança por parte da família do falecido, também fugiu. O clima ficou tão tenso que os líderes da comunidade da Serra do Sol, onde morava o assassino, também tiveram que se refugiar, porque, caso eclodisse uma guerra, os líderes, mesmo não tendo envolvimento com o assassinato, também seriam alvos. Dilson Ingaricó foi contatado, pelo sistema de fonia, pelo pai do rapaz assassinado querendo autorização para matar cinco membros da família do assassino, ou, no mínimo o próprio assassino. Seria uma vingança de sangue.

Uma semana depois o pai soube que ele tinha sido assassinado por causa disso aí ele me ligou, o pai do rapaz que foi morto. Aí, pelo telefone ele pediu autorização para matar cinco pessoas da família, ou pelo menos um. Se não fosse a pessoa que matou ou então a família dele. Aquilo ali... eu fiquei tão frio assim no telefone... aí eu falei pra ele falar tudo o que ele quisesse, né, até enquanto eu encontrasse alguma solução mental... eu sofri naquele momento, eu não sabia pra que lado eu ia, porque todos os dois lados era minha família, a família que morreu e a família que matou. Então, eu me senti, naquele momento é... eu falei que... é, eu sou líder, eu preciso tomar uma decisão, não favorecendo nem um lado, nem o outro. Naquele momento eu pensei... daí consultei meu pai. Meu pai já ficou meio assustado com a situação, pelo telefone. Aí ele (a pessoa pelo telefone) “não, eu vou matar, porque eu já tô com o machado, o terçado, tudo amolado aqui. Eu posso atacar à noite, eu vou atacar a casa”. Aí eu conversei dizendo que ele teria que aguardar e que nós iríamos resolver isso com calma que ele não poderia colocar a vida dele em risco também. Eu acalmei ele. E aí ele esperou. (Informação verbal).<sup>66</sup>

A carnificina era premente. A família da vítima já havia afiado o machado e o terçado. Mas, incrivelmente, esperaram autorização do líder para revidar. É interessante essa espera por uma autorização. É como se quisessem fazer uma guerra “legal”, algo aprovado pelas normas da comunidade e legitimado pela liderança. Não seria uma guerra fora das regras do jogo, mas dentro daquilo que é estabelecido como justo pelo próprio povo e suas autoridades locais. É como se fosse necessário que uma instância de poder legitimasse o conflito. Apenas como juízo de comparação, segundo a Constituição Federal do Brasil, o Presidente da República só pode declarar guerra com autorização do Congresso Nacional.

Art. 49. É da competência exclusiva do Congresso Nacional:  
(...)

<sup>66</sup> Entrevista concedida por Dilson Domete Ingaricó, em 7 de novembro de 2017.

**II - autorizar o Presidente da República a declarar guerra**, a celebrar a paz, a permitir que forças estrangeiras transitem pelo território nacional ou nele permaneçam temporariamente, ressalvados os casos previstos em lei complementar; (BRASIL, 1988, grifo nosso).

Assim, com a autorização do Congresso Nacional, a guerra passa a ser legal e legitimada por outra instância de poder. Também é assim entre os Ingarikó. A família, unidade de poder fundamental na estrutura comunitária, solicita autorização de outra instância, nesse caso o *Epuru*, para declarar a guerra e exercer uma vingança de sangue.

Com esse pedido do pai da vítima, o líder se deslocou até a comunidade envolvida para tentar amainar a situação e solucionar aquele conflito que estava beirando uma guerra de grandes proporções. O relato é longo, mas fala por si:

Eles pediram, naquele momento a vingança. Aí eu falei pra eles, olha é o seguinte, vocês sabem que se a gente abrir, se eu autorizar a morte, a vingança de vocês, outros grupos daquela família também irão fazer vingança contra a família de vocês. E nós que somos líderes, que a gente não tem nada a ver com o problema de vocês, mas nós já estamos envolvidos por sermos líderes, e somos os primeiros a morrer também. Então, ele morreu, mas também nós vamos encaminhar a situação pra justiça comum que é pra cidade. Isso foi uma forma de eu acalmar, até o tempo de eles se acalmarem, enquanto eu encontrasse algumas alternativas pra falar. Aí eles se acalmaram, se vai pra justiça comum então o cara vai preso. Embora eu soubesse que ele não ia preso, porque tem que ter aquele levantamento, aquelas coisas todas. Isso foi uma forma de eu acalmar. E trouxe todo o processo pra Boa Vista. Depois de uma semana, voltei de novo, já pra trazer o pai, o pai de quem faleceu. Aí eu comecei a entrar com processo educativo, que a gente não iria... lá no Manalai... eu trouxe o pai do que foi morto e ficou aqui (em Boa Vista). Isso foi uma forma de eu ganhar um tempo pra que eu educasse o restante. Aí eu voltei pra lá e ele ficou aqui. Eu trouxe ele pra cá (Boa Vista) pra apresentar pra polícia, pra ele contar, isso foi uma forma de eu trazer ele. E de fato ele apresentou, eu não enganei ele, eu levei. Aí eu falei pra ele, olha, a gente vai ficar um tempo aqui enquanto converso lá com o povo. Aí fui conversar com o povo lá, eu pedi que a família que até hoje tá lá enfrentasse o problema lá, porque não foi desejo nem vontade da família querer matar o uma pessoa. Uma pessoa agiu, foi a vontade dele, então uma família não pode se envolver com todo esse problema que tem. Eu sei que nós somos... todos nós somos famílias, agora eu não posso dizer que eu vou apoiar a família de quem foi morto por vocês e nem vocês que mataram. Eu não vou favorecer ninguém aqui. Então todos nós estamos envolvidos com o problema, e o problema tem que ser resolvido por nós. "Mas aí, se ele vier aqui de volta e quiser matar nós?". Ele não vai matar vocês. Ele não vai matar. Aí trabalhei lá, a educação, que tem que ser assim, a gente tem que parar com esse sistema, que já houve antigamente, que começou grupos tribais contra outros grupos e

agora se vocês começarem isso, nós somos ligados a outros grupos étnicos, temos Arekuna, temos Akawai, temos Patamona, temos Macuxi, se a gente começar a brigar, declarar vingança, nós vamos estar declarando a morte de muita gente, então isso não é uma forma de resolver o problema, a gente não pode fortalecer esse olhar. Até aí. Vim embora e aí o pai... a gente já foi pra Pacaraima, a gente já conversou... ele queria que fosse preso a pessoa que matou e tal... ele falou tudo o que ele tava sentindo. E aí a polícia federal disse que não poderia porque tinha que ver ossada da pessoa, tinha que trazer o corpo pra fazer os exames, essas coisas todas, e aí ele diz não, mas não tem como, eu não quero negar, porque o corpo não existe mais, deve ter só as ossadas, e cara foi todo esquartejado, cortado, mataram e aí cortaram em pedaços. E aí, eu não queria falar, eu fiquei segurando, fiquei segurando... até que ele começou a se acalmar. Eu falava isso, você quer continuar com guerra? Você quer viver? Então, não é vingança que vai fazer a gente se sentir feliz, a gente se sentir com o problema resolvido. Não, isso vai gerar mais problema, virão mais dores, sofrimento pra sua família, pra você mesmo e nós vamos sofrer com isso. Então a gente não pode contar com essa violência toda. “Não, mas eu quero vingança porque eu me senti... como eu estou sofrendo a família também tem que sofrer”. Então, mas isso não resolve o problema. O sofrimento deles também pode gerar outro sofrimento e assim vai ser. Isso vai ser consequência. Até que enfim ele aceitou de não fazer. E aí o meu pai entrou na vida dele, acompanhou, aproximou, o tempo todo eles conversando. (Informação verbal).<sup>67</sup>

Como se vê no relato, havia o receio de que o conflito ultrapassasse a pessoa do assassino e transbordasse para outros membros da família e até mesmo para outras famílias e etnias. O líder teve que utilizar a estratégia de levar o caso para as autoridades civis, para a polícia comum, o que, de fato, em nada resultou. Mas esse movimento acalmou o pai da vítima e as lideranças ganharam tempo para pensarem em uma saída pacífica. Depois de algumas idas e vindas, o pai da vítima aceitou receber a “educação”, o “processo educativo”, a fala da liderança que tenta convencer a uma resolução não violenta.

Após tudo isso, o pai do rapaz que foi assassinado, que clamava por vingança, tornou-se um líder cuja voz é bastante respeitada. Sua atitude tornou-se um testemunho, porque, no fim das contas, as pessoas da comunidade sabem que a violência é o caminho mais rápido e o primeiro desejo de quem sofre uma perda desse tipo. Aceitar um caminho pacífico pode ser bem doloroso. Hoje ele serve como educador através do seu testemunho de vida.

E hoje ele é o líder. Algumas pessoas respeitam quando ele for falar, o pai do que faleceu. Ele diz que “eu fui o caso de problema, eu que-

---

<sup>67</sup> Idem.

ria vingança. Se vocês quiserem voltar o mesmo problema que vai trazer problemas pra nossa comunidade eu estou de acordo, porém a minha decisão não gera mais problemas”. E aí ele falando pra um montão de gente agora. E hoje ele está mais isolado, ele não está interferindo com a vida, assim ele fica na dele. Mas quando ele for falar, muitos se aquietam, dão ouvidos pra ele, porque todo sabe que ele enfrentou o problema e que ele aceitou a educação e ele serve como educador. Então, se ele aceitou aquilo como algo que não vai continuar com problema, então demais pessoas têm que ouvir, porque de fato é doloroso aceitar aquilo ali. (Informação verbal).<sup>68</sup>

O assassino desse caso se exilou numa comunidade macuxi e, depois de um tempo, voltou para a Serra do Sol. Mas não convive com a família da vítima, que mora no Manalai. Os membros das duas famílias, entretanto, têm, hoje, uma convivência harmoniosa. Foi, na prática, um banimento temporário.

Os Ingarikó, de povo guerreiro e com fama de violento, temidos como Canaimés, parece que aprenderam a arte da paz. Seus processos de resolução de conflitos se sofisticaram e privilegiam a paz em detrimento da guerra.

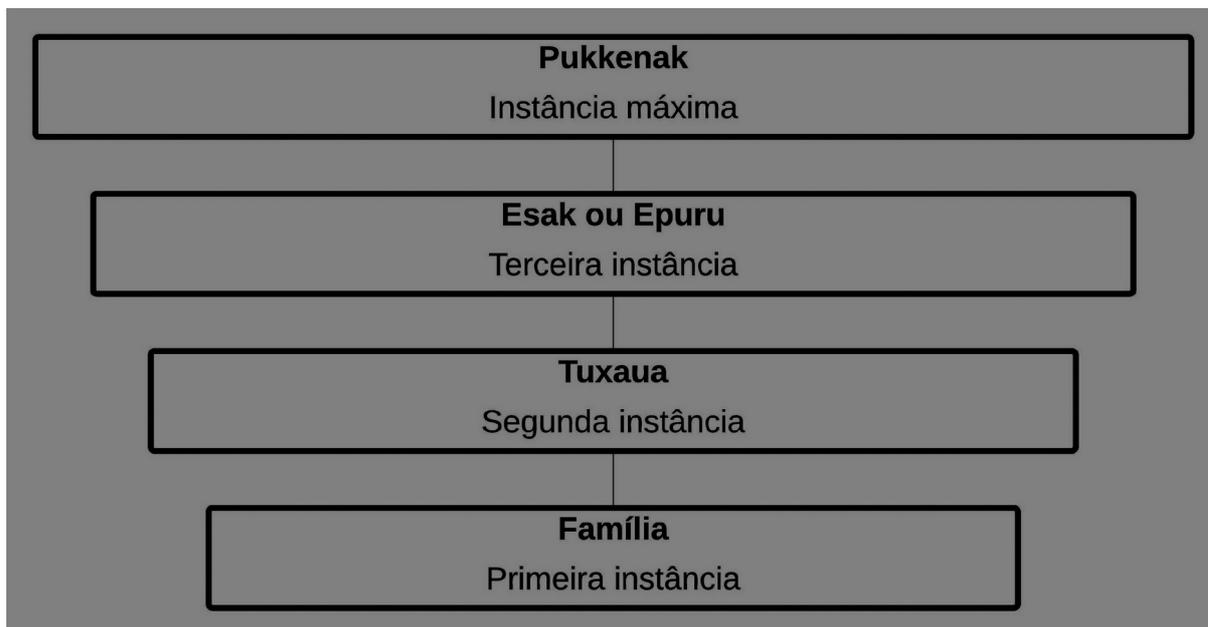
#### **4.3.3 Atores do sistema**

Se considerarmos um sistema estruturado conforme a medida de poder e influência exercidos na comunidade, teremos uma hierarquia razoavelmente clara entre os atores do sistema de justiça que opera entre os Ingarikó. Seriam como instâncias, conforme já mencionei anteriormente. Repito que elas não são estanques, mas pelo tipo e pela quantidade de poder e influência que exercem, podem ser demonstradas como na figura abaixo:

---

<sup>68</sup> Idem.

Figura 7 – Instâncias de poder Ingarikó

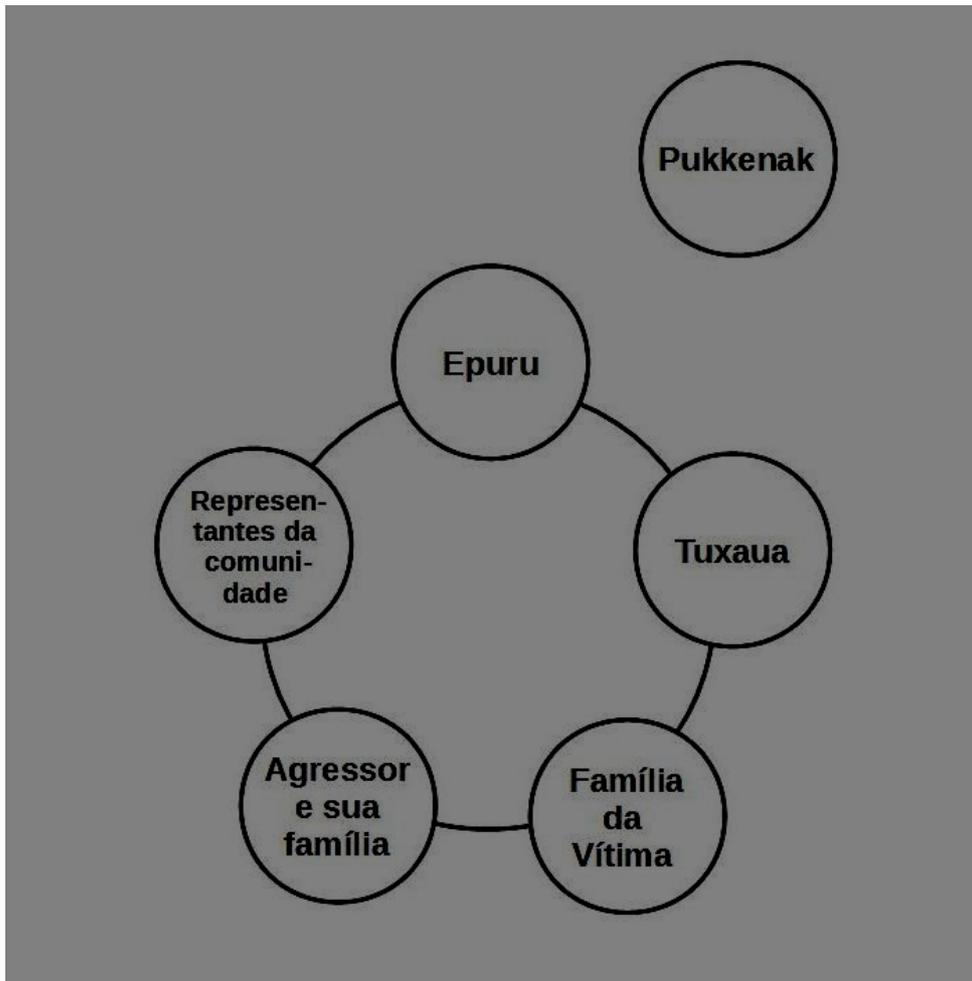


Fonte: Autoria própria.

A figura acima tenta traçar a estrutura do sistema de justiça, a estrutura social é mais complexa. Nela há a figura do capataz, dos agentes de saúde, dos professores e, mais importante e com mais poder que todos, a coletividade, a comunidade em si, o poder comunitário. Como já colocado nesse trabalho, a comunidade tem o poder de reconhecer essas autoridades e também o poder de destituir. Sem a legitimidade popular, a autoridade não tem poder algum.

Com relação à estrutura do sistema de justiça, como ficou claro, não há uma regra que torne o processo estanque com um rígido controle dessas instâncias. O processo é circular e essas chamadas instâncias dialogam na tentativa de uma melhor resolução do conflito. Elas operam como representado na figura abaixo:

Figura 8 – Sistema de justiça circular



Coloquei o *Pukkenak* fora do círculo porque ele não é necessariamente acionado para decidir, muito embora possa aconselhar as partes e as autoridades condutoras do julgamento a qualquer tempo. No caso do marido que matou a mulher, o *Pukkenak* foi consultado, mas não participou pessoalmente do julgamento. Ele está acima de todas as autoridades, sempre a última instância a quem se poderia recorrer.

O *Pukkenak* é um espaço mais amplo. Ele busca planejar a vida mesmo dos Ingarikó. Mexe muito com a vida Ingarikó. A vida relacionado a casamento, a pescaria, a produção, organização social, questão de respeito, questão do homem/natureza, a espiritualidade. (Informação verbal).<sup>69</sup>

Há uma estrutura de poder que tem a função de solucionar os conflitos havidos na comunidade. Toda essa estrutura exerce jurisdição para sobre os

<sup>69</sup> Entrevista concedida por Dilson Domete, em 7 de fevereiro de 2017.

Ingarikó e tem poderes para solver conflitos resultantes da quebra de normas, ou seja, é um espaço institucional. Esse espaço institucional é acionado quando necessário. O tribunal Ingarikó não é uma instituição com um espaço físico próprio, um corpo de funcionários estáveis e um regimento perene. É um espaço de poder que funciona quando necessário. Num universo de menos de duas mil pessoas, os conflitos não são tantos que justifiquem uma instituição perene. Estamos acostumados com instituições representadas por prédios vetustos, agentes públicos eleitos para um mandato ou vitalícios regimento pagos, brasões, bandeiras, hinos e outros símbolos que compõem e exteriorizam o ente público. Quando se está entrando no prédio de um tribunal, a pessoa sabe que está entrando em uma instituição judicial. A arquitetura, os símbolos, os ritos, a linguagem, tudo indica isso e o poder simbólico se mostra com toda sua força.

Já entre os povos indígenas em geral, e entre os Ingarikó, em especial, isso não existe. O rito está presente, as autoridades estão presentes, as narrativas conflitantes das partes, a quebra de uma norma, a necessidade de uma resolução. Tudo isso está presente. Mas não em uma instituição representada fisicamente. O que existe é um espaço institucional. Há uma instituição! Mas que surge apenas quando é necessário.

## 5 PLURIJURIDICIDADE

O conteúdo do presente trabalho é uma prova de que não existe uma única juridicidade, mas uma coexistência de juridicidades em um mesmo espaço geopolítico. Boaventura Sousa Santos, citando os estudos de Evans-Pritchard no Sudão, de Gulliver e Sally Moore na África Oriental, de Gluckman e Van Velsen na África Central/Austral e Bohannan na África Ocidental, afirma que foram dadas a conhecer “formas de direito e padrões da vida jurídica totalmente diferentes dos existentes nas sociedades ditas civilizadas” (SANTOS, 2001, p. 175). É o caso do que pode ser conhecido, agora, com o sistema de justiça ingarikó. O que ele descreve é exatamente o que se vê no sistema de justiça estudado no presente trabalho:

Direitos com baixo grau de abstração, discerníveis apenas na solução concreta de litígios particulares; direitos com pouca ou nula especialização em relação às restantes actividades sociais; mecanismos de resolução dos litígios caracterizados pela informalidade, rapidez, participação activa da comunidade, conciliação ou mediação entre as partes através de um discurso jurídico retórico, persuasivo, assente na linguagem comum. Acima de tudo, estudos revelaram a existência na mesma sociedade de uma pluralidade de direitos convivendo e interagindo de diferentes formas. (SANTOS, 2001, p. 175).

Analisados os casos trazidos no presente trabalho, várias características gizadas por Boaventura podem ser percebidas claramente. Baixo grau de abstração das normas, que são todas orais e são discerníveis apenas na solução concreta dos conflitos. As formas de resolver os litígios são informais, são reuniões com a comunidade, famílias e autoridades locais. São rápidas, porque realizadas logo após o motivo do conflito, sem a burocracia e a demora tão características da justiça estatal. A comunidade participa ativamente e a conciliação entre as partes é tentada a todo custo através do discurso de uma autoridade. É um exercício retórico, de persuasão, numa linguagem inteligível.

É fato que o Estado contemporâneo não tem o monopólio da produção e da distribuição do direito (SANTOS, 2001). O direito estatal é o modo de juridicidade dominante, mas não é o único, ele coexiste com outros modos de juridicidade. O direito e os sistemas próprios de administração da justiça dos povos indígenas são exemplos disso.

Geertz reclama da variedade de termos utilizados para nominar essa multiplicidade de sistemas jurídicos, atribuindo isso ao caráter, segundo ele, improvisado das discussões.

À medida em que se foi solidificando, e fazendo surgir uma variedade de tipos esdrúxulos, começou também a ser discutida sob uma variedade de rubricas - “pluralismo jurídico”, “transplantes jurídicos”, “migrações jurídicas”, “sincretismo jurídico”, “direito externo” (em oposição ao direito interno), “direito de advogados” (por oposição ao direito costumeiro ou de leigos)”. (GEERTZ, 2014, p. 223).

O dito autor afirma que prefere usar a expressão pluralismo jurídico. Mas a esses termos podemos ainda acrescentar porosidade jurídica (SANTOS, 2001), interlegalidade (ALBEMAZ; WOLKMER, 2010) e jusdiversidade (SOUZA FILHO, 2012). Tem razão Geertz quando salienta os múltiplos nomes dados à análise dos múltiplos sistemas jurídicos. O fato é que havendo juridicidades múltiplas, há plurijuridicidade, havendo sistemas jurídicos múltiplos, há pluralismo jurídico. E isso implica em interlegalidade porque os sistemas legais interagem de alguma forma. Há porosidade jurídica, porque essa interação deixa influências nos sistemas em que há a interação, e há jusdiversidade, porque pode-se perceber uma diversidade de sistemas de direito e justiça. Tudo isso em um mesmo espaço geopolítico.

## 5.1 Alteridade

A vivência da alteridade, a inclusão do outro, quando aplicadas no plano jurídico e levadas às últimas consequências geram o que podemos chamar de pluralismo jurídico. Reconhecer o valor do outro, do grupo diferente, com suas leis e seu direito, sem julgamento sobre qual ordenamento é superior ou inferior. Em um mundo ideal, é reconhecida a autonomia do outro, a autonomia de uma coletividade, conferindo dignidade e autodeterminação a esse povo.

Antes de haver um reconhecimento de uma pluralidade de sistemas jurídicos, é necessário reconhecer um pluralismo social e, sobretudo, um pluralismo de visões de mundo, como entende Jürgen Habermas (2002). Cosmovisões distintas produzem sociedades distintas, e sociedades distintas produzem um direito distinto. Esse respeito pelo outro é também um respeito pela própria humanidade do outro, reconhecê-lo como igual em dignidade e valor. Lévinas levanta questionamentos

sobre até que ponto realmente levamos a sério a alteridade:

O que dizer então de humanidade na sua multiplicidade? O que dizer, ao lado do outro, do terceiro e, com ele, de todos os outros? Esta responsabilidade para com o outro que se defronta comigo, esta resposta ao rosto do próximo poderá ignorar o terceiro que é também meu outro? Não me diz respeito ele também? (LÉVINAS, 2004, p. 269).

Mas a postura etnocêntrica e eurocêntrica da época dos “descobrimientos” tem um apelo tão forte e foi tão bem inculcada nos corações e mentes que mesmo hoje direciona a política e a ideologia de gente que ocupa posições de poder. Ver o índio como inferior é algo natural para essas pessoas, o que reproduz o comportamento dos colonizadores do século XVI. Boaventura de Sousa Santos fala a respeito.

Se o Oriente é para o Ocidente o lugar da alteridade, o selvagem é o lugar da inferioridade. O selvagem é a diferença incapaz de se constituir em alteridade. Não é o outro porque não é sequer plenamente humano. A sua diferença é a medida da sua inferioridade. Por isso, longe de constituir uma ameaça civilizacional, é tão só a ameaça do irracional. O seu valor é o valor da sua utilidade. Só merece a pena confrontá-lo na medida em que ele é um recurso ou via de acesso a um recurso. A incondicionalidade dos fins – a acumulação dos metais preciosos, a expansão da fé – justifica o total pragmatismo dos meios: escravatura, genocídio, apropriação, conversão, assimilação. (SANTOS, 2006. p. 185).

É com essa forma de agir e pensar que muitas políticas são gestadas. Enxergam-se os povos indígenas como empecilho para acessar as riquezas naturais de suas terras ou, quando muito, como meio para tanto. São considerados inferiores porque não apresentam o mesmo “estágio civilizatório”, seja lá o que isso signifique. Bem sabemos que são assim considerados porque são diferentes, e há os que não suportam a diferença, sonham com um mundo homogêneo, e isso só é possível em um regime totalitário. Como são “inferiores”, precisam ser “integrados” ou “assimilados”. Toda sua cultura, a língua, a religião, estrutura social são desconsideradas e tidas como menores. Deixar de reconhecer os sistemas jurídicos desses povos é uma consequência disso tudo.

Boaventura Sousa Santos propõe uma hermenêutica diatópica, o que considero bastante apropriado para pensar no reconhecimento do outro. É uma proposta de diálogo intercultural, troca de diferentes saberes que refletem diferentes culturas (SANTOS, 2006). Tal fórmula reconhece os órgãos de resolução de

conflitos, suas normas e seus procedimentos.

Com esse reconhecimento, admite-se a existência de órgãos distintos aos três poderes do Estado (judiciário, executivo e legislativo) para a produção do direito. O direito produzido pelos povos indígenas pode ser aplicado mesmo em contradição com o direito estatal.

Aqui cabe um adendo. Chama-se o direito indígena de direito consuetudinário, que na ciência jurídica de um modo geral é tido como menor, logo abaixo do direito positivo, aquele legislado pelos órgãos legitimados e escrito, podendo ser aplicado apenas de maneira complementar ao direito escrito, em suas lacunas. O direito de um povo indígena não é “consuetudinário” nesse sentido. Não é um direito menor nem apenas complementar. É o único produzido por aquele povo. O fato de não ser escrito não quer dizer que seja menor, nem que não foi objeto de reflexão por órgãos internos legitimados. Eu, particularmente, prefiro apenas chamar de direito indígena, sem colocar o rótulo de consuetudinário, que é uma imposição colonialista.

Voltando ao texto de Fajardo, ela afirma, com razão, que ao reconhecer as instituições indígenas, reconhece-se, também, as autoridades estabelecidas autonomamente por determinado povo para a resolução de conflitos e imposição de penas.

Uma questão que, para o mundo jurídico tem enorme importância, é a competência. Qual seria a competência das autoridades indígenas para julgar os conflitos que lhe são apresentados?

Fajardo coloca que a competência está bastante ligada ao território, uma competência territorial. As questões havidas dentro dos limites da terra pertencendo àquele determinado povo são de competência de suas autoridades e de suas instituições. Mas pode haver também uma decisão quanto à competência material e pessoal. Se a matéria, o objeto do conflito, não for de interesse daquele povo, não há porque julgar. O fato é que os textos constitucionais não estabelecem quais os limites materiais dessa competência. Terá de haver uma construção a respeito.

Outra competência possível é a pessoal, na qual se julga em razão da pessoa, ou seja, se envolver um membro daquela comunidade, haveria a competência das instituições internas. Aqui pode haver uma extraterritorialidade, ou seja, mesmo que o fato tenha acontecido fora dos limites da terra indígena, poderia

ser julgado pelas instituições internas.

Finalmente, Fajardo transcorre sobre os limites impostos pelos direitos humanos, o que está sempre presente nos textos constitucionais e também na Convenção 169 do OIT. Isso pode ser visto como uma severa redução da autonomia dos povos indígenas com relação aos seus direitos internos. Para tanto é necessária uma interpretação intercultural dos direitos humanos.

A definição e interpretação dos direitos humanos não pode ficar nas mãos de uma só orientação cultural, nem em um só aparato institucional, sem perigo de violentar o direito à diversidade. Os direitos humanos devem ser definidos e interpretados com base no diálogo intercultural (FAJARDO, 2004, p. 18, tradução nossa).

De fato, a imposição do que a cultura ocidental entende por direitos humanos aos povos indígenas, sem ouvi-los a respeito, pode ser uma violência institucional. A autora conclui afirmando que “a construção de um Estado pluricultural deve partir do respeito a igual dignidade dos diferentes e basear-se no diálogo e na negociação” (FAJARDO, 2004, p. 19, tradução nossa).

Ester Sánches Botero faz a análise de um caso específico ocorrido na Colômbia, a partir do qual chega a algumas conclusões interessantes (SÁNCHEZ BOTERO, 2000). O caso envolvia o assassinato de uma pessoa, a aplicação de uma pena pelas autoridades próprias da comunidade Vereda El Tablón, na Colômbia, e o desrespeito de uma das pessoas da comunidade ao rito de aplicação da pena, o que também era considerado uma violação grave.

A autora faz um resgate dos avanços havidos na Constituição Política da Colômbia, que consagrou o princípio da diversidade étnica e cultural da nação o que, segundo ela, não é apenas retórico, mas uma verdadeira projeção, no campo jurídico, da aceitação da alteridade ligada à multiplicidade de formas de vida e sistemas de compreensão do mundo, diferentes da cultura ocidental (SÁNCHEZ BOTERO, 2000). Isso só é possível reafirmando-se a teoria do pluralismo jurídico, segundo o qual é possível haver vários sistemas jurídicos em um mesmo espaço geopolítico.

Como também já visto entre os Ingarikó e outros povos indígenas, não há uma distinção entre as regras estritamente jurídicas, das de ordem moral ou religiosas. Qualquer violação a uma regra da comunidade, não importa sua natureza, pode vir a ser julgada pelas instâncias de poder. Como já dito aqui, a ideia

da laicidade ou mesmo da compartimentação da vida, em jurídico, religioso, civil, criminal, moral etc, não está presente no caso estudado por Sánches, como também não está entre os Ingarikó.

Los pueblos indígenas no necesariamente identifican un sistema de normas como 'jurídico' para distinguirlo de otros. Tampoco todos reclaman tener un 'sistema judicial'. Pero para mantenerse como grupos han contado con métodos de control social. El reconocimiento y la protección de estas prácticas es vital para que puedan seguir existiendo como grupos diversos. Este reconocimiento y protección se dan a través del derecho de los pueblos indígenas para administrar justicia según sus propios usos y costumbres. (SÁNCHEZ BOTERO, 2000, p. 64).

Mais uma vez preciso dizer que não há comparação com a legislação brasileira e o texto da Constituição Federal. O texto colombiano é bem mais avançado em termos de reconhecimento dos povos indígenas. O artigo 246 da constituição daquele país dispõe o seguinte:

Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional. (COLÔMBIA, 1991).

Essa disposição constitucional não encontra paralelo no Brasil. Há o reconhecimento constitucional dos sistemas de justiça indígenas e de suas autoridades internas legitimadas pelo próprio povo. Permanece, entretanto a limitação quanto às leis nacionais e à Constituição, o que é um outro patamar de discussão, como aventado por Fajardo. O fato é que se estabelece uma jurisdição especial a ser administrada pelos povos indígenas conforme suas próprias regras. Isso implica em respeitar a especificidade cultural de cada povo, uma vez que há distinções importantes em cada etnia. No caso da Colômbia, a competência está limitada pelo território e pelo pertencimento étnico, o que é bastante razoável. Questões envolvendo a discussão sobre conflito de competência devem ser resolvidos pelos tribunais do país, como seria em qualquer tipo de conflito dessa natureza.

Se é inegável que países da América Latina reconheceram um estado plurinacional e plurijurídico em seus textos constitucionais, também não se pode negar que há embates em torno do tema nesses países. As forças conservadoras

e, até então, com poder hegemônico, reagem ao avanço das minorias de um modo geral e dos indígenas de modo especial.

Na Bolívia, a recente crise que redundou na renúncia do presidente Evo Morales, expôs uma sociedade fraturada e um revanchismo dos grupos sociais que se sentiram limitados pelo reconhecimento dos povos indígenas e pela influência deles. Evo Morales que é, ele mesmo, um indígena da etnia uru-aimará. Essa fratura ficou ainda mais evidente pela destruição de elementos simbólicos importantes para os povos indígenas, como a queima da *wiphala*, bandeira multicolor que representa os povos indígenas do altiplano, em praça pública (CRIALES, 2019). O atual governo boliviano é composto por pessoas conservadores e religiosas e que, abertamente, rechaçam a influência indígena no país. Foi noticiado à exaustão que Luis Fernando Camacho, líder dos comitês cívicos de Santa Cruz, ao entrar no palácio do Governo, após a saída de Morales, estendeu uma Bíblia e uma bandeira tricolor nos corredores do palácio do Governo e um de seus seguidores exclamava à imprensa no lado de fora: “A Bíblia voltou a entrar no palácio. A Pachamama não voltará jamais” (CRIALES, 2019). Pachamama é a Mãe Terra, adorada como divindade nos Andes. Ou seja, o clima agora é totalmente hostil aos povos indígenas.

Já em 2014, Rosane Freire Lacerda percebia essa hostilidade e que o reconhecimento dos sistemas jurídicos indígenas na Bolívia e na Colômbia eram um campo de batalha (LACERDA, 2014). Em um dos capítulos de sua premiada tese, a pesquisadora faz uma análise dos sistemas jurídicos indígenas desses países, demonstrando haver uma plurijuridicidade resultante do reconhecimento de um estado plurinacional. Entretanto, ao final do capítulo alerta para as dificuldades de total implementação prática desses sistemas de justiça, mesmo com todo esse arcabouço constitucional favorável. Há em curso uma demonização dos sistemas de justiça indígenas, segundo a autora.

Foi a tenacidade da luta descolonial desses movimentos, inicialmente no sentido de fazer emergir, visibilizar aqueles saberes e práticas jurídicas não estatais e não ocidentais não como peças de museu, mas como diria Eugene Ehrlich, experiências de um direito vivo, ou, melhor dizendo, de “direitos vivos”, que levou aos reconhecimentos constitucionais das juridicidades indígenas e, com elas, à percepção de mais um bom motivo para a autodeclaração plurinacional daqueles Estados.

A prática, contudo, vem mostrando que a implementação dessa coexistência intercultural, além de contar com as dificuldades decorrentes de sua complexidade intrínseca, é também alvo de uma siste-

mática oposição de diversos setores. Se antes, na experiência anterior às atuais constituições daqueles países, se poderia atribuir a resistência às formas próprias de justiça indígena a governos abertamente de direita, conservadores, neoliberais, atualmente a oposição à plena concretização daquele modelo vem tanto destes quanto dos próprios governos e maiorias parlamentares, autoproclamadas de esquerda, “socialistas do século XXI”, anti-neoliberais e comprometidos com “processos de câmbio”. E vem também das mídias, televisivas, impressas e disponíveis na Rede Internet que, financiadas por ambos os lados, unem-se nas críticas àquelas formas de justiça. (LACERDA, 2014, p. 368).

Do lado de cá do continente não é diferente. Quando se diz que “não vai ter um centímetro demarcado para reserva indígena ou para quilombola”<sup>70</sup>, não está em jogo apenas a questão territorial. Há uma clara hostilidade a tudo que representa esses povos, sua cultura, sua cosmovisão, sua língua, seus modos de vida, seus sistemas de justiça, sua religião. Acrescente-se a isso o discurso repetido à exaustão de que índios e quilombolas são preguiçosos e um entrave ao desenvolvimento e exploração das terras que ocupam.

Um bom estudo realizado sob o ponto de vista da realidade brasileira é o de Sandro Lôbo, que descreve o sistema de justiça dos Xukuru de Ororubá (2017). Ele investiga a construção do sistema de justiça dos Xukuru traçando uma simultaneidade com a territorialização desse povo. A fixação do território e a construção do sistema de resolução de conflitos são concomitantes. Ele enfatiza que o paradigma para compreender o Direito como um aspecto da cultura de um povo é o processual, ou seja, os processos que resultam na criação dos mecanismos de resolução de conflitos. Também afirma que sejam enfocados os litigantes, e não apenas o litígio, empregando uma visão antropológica sobre os envolvidos numa demanda judicial.

A percepção desse autor sobre o sistema de justiça dos Xukuru é de que ele está intimamente ligado ao processo de tomada do território desse povo e relacionado aos conflitos dele decorrentes. Os casos criminais, por exemplo, não são julgados pelo seu sistema de justiça próprio, porque os Xukuru entendem que eles são mais bem resolvidos pelo sistema estatal. De qualquer forma, é uma descrição importante de um sistema de justiça indígena.

---

<sup>70</sup> Frase dita pelo então deputado federal Jair Bolsonaro em palestra no Clube Hebraica no Rio de Janeiro, no dia 03 de abril de 2017, e amplamente divulgada pela imprensa. A frase foi repetida várias outras vezes durante a campanha presidencial.

O presente trabalho pretendeu ir um pouco além, porque o sistema de justiça ingarikó julga casos de ordem criminal e aplica as sanções que a comunidade entende serem mais pertinentes.

### 5.3 Um país plurinacional e pluriétnico

O pluralismo jurídico é, por natureza, um tema interdisciplinar. Não deve ser estudado apenas sob o ponto de vista da ciência jurídica, tampouco apenas sob o ponto de vista antropológico. O diálogo entre as duas ciências se impõe se quisermos compreender esse fenômeno. Geertz diz que o

pluralismo jurídico, que atrai o advogado porque é jurídico e o antropólogo porque é plural, pareceria ser exatamente o tipo de fenômeno que nenhum dos dois poderia deixar, com segurança, aos cuidados do outro. (2014, p. 228).

O presente trabalho dança entre as duas áreas da ciência e, como já dito lá na introdução, corre o risco de não conseguir agradar nem os parceiros do bailado jurídico, nem do antropológico. Mas prossigo correndo o risco.

Se considerarmos o artigo 231 da Constituição da República como tem de ser, levando-se em conta o que realmente está escrito, o Estado brasileiro, ainda que teoricamente, reconhece uma pluralidade de nações em seu território. Entre os teóricos do Direito, um conceito muito bem aceito de nação foi desenvolvido por Pasquale Stanislao Mancini, em 1851, segundo o qual nação é a “sociedade natural de homens, com unidade de território, de origem, de costumes e de língua, configurados numa vida em comum e numa consciência social” (MANCINI apud RI JUNIOR; BIAZI, 2017). Sendo assim considerada uma nação, não há como negar, sob o ponto de vista desse conceito jurídico, que os povos indígenas são, na verdade, nações indígenas. O que força a concluir que no espaço geopolítico brasileiro há centenas de nações, com suas origens, seu território, seus costumes, sua língua, configurados numa vida em comum e com consciência social. A isso ainda podemos acrescentar que essas nações têm religiões, cosmologias e sistemas jurídicos próprios. Voltando ao artigo 231 da Constituição da República, ele dispõe que “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (BRASIL, 1988). Há aqui todos os elementos formadores de uma nação:

organização social, costumes, língua, crenças, tradições e território. Não é exagero afirmar que, constitucionalmente, o Brasil é um país plurinacional.

A despeito disso, por muito tempo, todo esse conjunto cultural formado por costumes, tradições e instituições indígenas têm sido ignorado e, o que é pior, destruído. Muitas dimensões da vida e da cultura dos povos indígenas sofrem resistência e são vistas como inferiores, “atrasadas”, e, por isso, desconsideradas. Essa intolerância está atrelada à própria imagem do índio que, ao longo da história tem sido visto como o “atraso” a ser superado (ARRUDA, 2001, p. 45). Rinaldo Sérgio Vieira Arruda diz que

o Estado e os governos que têm representado os povos indígenas relutam em aceitar a realidade pluricultural e multiétnica da sociedade brasileira. As sociedades indígenas têm sido vistas como um problema de segurança nacional e como entraves ao progresso. (ARRUDA, 2001, p. 46).

Agora mesmo, há um intenso debate sobre o suprimento de energia elétrica de Roraima, que não é interligado ao sistema nacional de energia. A “solução” seria uma linha de transmissão que passaria dentro da Terra Indígena Waimiri-Atroari. Sem demonstrar disposição para cumprir o que determina a Convenção 169 da OIT, sobre a consulta prévia, o governo brasileiro agora quer buscar uma tecnologia de transmissão de energia sem fio para não “pagar pedágio” para índio, nem sofrer “achaque de ONG” (VARGAS, 2020). Ora, há um desrespeito aos povos indígenas interessados nessa questão, a começar pela linguagem. A forma como as coisas são ditas realmente demonstra a intenção de colocar o índio como um entrave, algo que atrapalha o desenvolvimento.

Mesmo quando se considera que há uma cultura indígena em nosso país, há uma estratégia secular de considerar todos os povos indígenas como uma coisa só, todos são “índios”.

Esta determinação de considerar todos os povos indígenas numa única categoria é uma constante na história das relações dos colonizadores com os povos indígenas tendo gerado o termo único 'índio' em contraposição ao nome de cada uma das nações. (SOUZA FILHO, 2012, p. 73).

Mas os povos indígenas resistem. Eles mantêm, como podem, sua cultura, a língua, a cosmologia, a organização social, suas tradições. Entre esses elementos estão os sistemas jurídicos e os modos de resolução de conflitos. O Direito como

saber local, como afirmou Geertz. É preciso, assim, considerar o Direito como algo também construído pelos povos indígenas, parte inseparável de sua cultura, de sua organização social. Não é difícil considerar como fruto da cultura indígena a forma como se vestem, os utensílios que produzem, a culinária, a arte da pintura para a guerra ou para cerimônias especiais, os adereços, os cantos rituais. Mas parece haver uma dificuldade em colocar o direito no meio desses elementos, de considerá-lo também um saber local, fruto de uma construção comunitária e indissociável da vida social.

O direito une-se, uma vez mais, às outras grandes formações culturais da vida humana – a moral, a arte, a tecnologia, a ciência, a religião, a divisão de trabalho, a história (categorias que, por sua vez, não são nem mais unitárias, nem mais definidas, nem mais universais, do que o direito) sem ser tragado por elas, nem transformando-se em uma espécie de auxiliar de serviços gerais de sua força construtiva. (GEERTZ, 2014, p. 222).

O Direito, é, portanto, uma dimensão importante da vida dos povos indígenas tanto quanto a religião, a língua e a arte. Sob esse ponto de vista, há que se reconhecer não é possível insistir numa visão carregada de preconceito que enxerga todo o país como um bloco jurídico monolítico. Toda comunidade indígena tem seu próprio sistema normativo que regula os aspectos básicos da vida social. Então há, queiram os ocupantes do poder do Estado ou não, uma pluralidade de sistemas jurídicos operando em solo brasileiro. Marés pontua que:

As relações de família, propriedade, sucessão, casamento e definição de crime ou conduta antissocial, são, numa sociedade indígena, nitidamente reconhecidas por toda a comunidade, de tal forma que se estabelece um sistema jurídico complexo, com normas e sanções que derivam da própria comunidade que as estabelece no processo social, de acordo com as necessidades do grupo. (SOUZA FILHO, 2012, p. 71).

Enquanto viveram aqui sem serem importunados pelos invasores europeus, os indígenas eram povos autônomos, com suas leis, seus costumes, sua cultura, suas terras, suas instituições. Com a colonização e a expansão da ocupação pelos brancos, os índios viram não só seus sistemas jurídicos serem arrasados, mas toda sua cultura. Os remanescentes são os que conseguiram resistir e terem suas terras reconhecidas, demarcadas e homologadas. Foram contemplados, também, com avanços quanto à legislação que a eles se referem. Mas a dívida histórica ainda está

longe de ser quitada. Os que sobreviveram ao genocídio da primeira fase da colonização e que tiveram reconhecido o direito sobre suas terras tentam, com dificuldade, reconstruir sua identidade. Como afirma Arruda, os remanescentes

tendem a reconstruir sua sociedade, recriando os laços de continuidade com seu passado, mas já num contexto de reduzida autonomia política e econômica, forçados a se 'reinventarem' numa velocidade vertiginosa, desencadeando processos de reordenação sociocultural extremamente contraditórios e ambíguos. (ARRUDA, 2001, p. 51).

Todo esse processo histórico reforçou a posição dos povos indígenas como aqueles que foram dominados, vencidos numa "guerra" e que, uma vez derrotados, devem se submeter ao império do vencedor. Nem todos concordam que o sistema normativo próprio configure um direito próprio. Luiz Fernando Villares afirma que

esses sistemas normativos não podem ser chamados de direito, pois o que se chama de direito é um sistema normativo específico, criação de um período histórico, a modernidade, para o qual a existência do Estado é imprescindível. (VILLARES, 2009, p. 22).

Entretanto, esse mesmo autor entende que isso não rebaixa o sistema jurídico, pois na maioria das vezes são até mais legítimos que o direito por conta da coesão da coletividade que os utiliza (VILLARES, 2009). Já Marés deixa bem clara sua posição de que os povos indígenas têm o seu direito próprio. Afirma tal autor que:

por terem um Direito próprio e por se organizarem segundo os parâmetros de sua sociedade, conceitos como território e povo e relações com os não índios ou com outras comunidades, são compreendidos e vistos a partir de valores culturais que geram normas exigíveis e puníveis. (SOUZA FILHO, 2012, p. 72).

Prossegue, ainda, dizendo que "o Direito, em geral, não tem querido admitir que este conjunto de regras que organiza e mantém organizada uma sociedade indígena seja efetivamente Direito e, muito menos, que o Estado o acate" (2012, p. 74).

Uma comunidade indígena tem seu próprio Direito, seu próprio sistema jurídico e o vivencia de maneira autônoma. Isso vai gerar uma espécie de interlegalidade, posto que as instituições legais indígenas realizam atos que acabam tendo reflexos no sistema estatal. A adoção de uma criança havida na comunidade indígena, conforme o direito interno, gerará efeitos nas instituições não indígenas

que emitirão documentos de identidade e que reconhecerão direitos sucessórios, por exemplo. Esse é um exemplo de interlegalidade.

A ideia de porosidade jurídica, trazida por Boaventura, muito mais adequada aos pluralismos jurídicos urbanos, também pode ser aplicada quanto aos ordenamentos jurídicos indígenas. Essa expressão bem traduz a relação que se tem com as sociedades indígenas: porosidade. Sim, porque a partir do momento que há algum contato entre sociedades distintas, já há influência para ambos os lados. Nenhuma das duas sociedades, nem a indígena, nem a não indígena, serão as mesmas após o contato. Como escreveu o autor mencionado, estamos condenados a “constantes transações e passagens” (SANTOS, 2001, p. 216).

Para Wolkmer, o pluralismo jurídico expressa:

a coexistência de normatividades diferenciadas que define ou não relações entre si. O pluralismo pode ter como intento práticas normativas autônomas e autênticas, geradas por diferentes forças sociais ou manifestações legais plurais e complementares, podendo ou não ser reconhecidas, incorporadas ou controladas pelo Estado. (WOLKMER, 2010, p. 43).

Usa-se, também, o termo “jusdiversidade” para designar essa pluralidade de sistemas jurídicos que convivem num mesmo território. Seria o reconhecimento de uma diversidade de sistemas jurídicos coexistindo e adaptando-se mutuamente. Isso é corolário de um reconhecimento anterior, o da sociodiversidade. Há uma pluralidade de sociedades em um mesmo território. O Estado quer fazer de todas uma só, mas isso é impossível. As sociedades indígenas resistem! Estão presentes em todo o território nacional e, mesmo sob constantes ataques, mantêm a língua (em muitos casos, não em todos, infelizmente), as crenças, as tradições e o direito. Marés afirma que

os princípios universais de reconhecimento integral dos valores de cada povo somente podem ser formulados como liberdade de agir segundo suas próprias leis, o que significa, ter reconhecido o seu direito e sua jurisdição. Poderíamos chamar isto de jusdiversidade. (SOUZA FILHO, 2012, p. 195).

Voltando ao que Geertz falou sobre a complementaridade do Direito e da Antropologia no estudo de pluralismos jurídicos, é necessário perceber sensibilidades jurídicas distintas, aquela percepção do direito que há nos sistemas estatais e que, por certo, difere da percepção dos povos indígenas que possuem

seus sistemas de leis e de administração da justiça. Mas para isso, é necessário ter uma sensibilidade etnográfica. Uma penetração da sensibilidade jurídica na Antropologia e da sensibilidade etnográfica no Direito (GEERTZ, 2014).

O caso trazido por essa tese, o sistema de justiça ingarikó, que tem todo um conjunto de procedimentos operados por atores com autoridade na comunidade e que demonstra eficácia na resolução de conflitos e punição de infratores, é um exemplo de ordem jurídica alheia ao sistema estatal. O fato de estar alheio, de não se confundir com o sistema do Estado brasileiro, não quer dizer que não esteja operando e funcionando muito bem.

Utilizando os conceitos trabalhados neste capítulo, pode-se afirmar que o sistema de justiça ingarikó é um caso de interlegalidade, uma vez que há interação entre os dois sistemas, inclusive com repercussão mútua quanto às decisões. A adoção realizada sob autoridade do Pukkenak repercutiu no sistema estatal, uma vez que esse, depois de declarada válida a adoção realizada na comunidade, teve de emitir os documentos da criança já constando os pais adotantes. Da mesma forma uma decisão dessa natureza que fosse tomada pela justiça comum levaria suas consequências para dentro da comunidade indígena. Os casos criminais da mesma forma. Se o criminoso foi punido pelo sistema comunitário, pelas autoridades indígenas, o desejável é que isso seja reconhecido pelo sistema estatal e, como consequência, o Estado se abstenha de punir novamente a pessoa.

Mas o caso estudado também pode ser analisado sob o ponto de vista da porosidade jurídica, especialmente quando há a decisão da comunidade de “entregar” alguém que cometeu um crime para a polícia estatal. Ou quando um juiz, antes de decidir uma questão, pede a opinião das lideranças da comunidade de origem dos envolvidos. Há uma fluência de informações e procedimentos entre um sistema e outro, como se houvessem poros, no dizer de Boaventura.

Tudo isso leva ao reconhecimento de uma jusdiversidade, um florescimento de sistemas jurídicos, de sistemas de administração da justiça, de ordens legais que são bem distintos daquele estabelecido pela ordem nacional. São sociedades bem organizadas e autóctones que estão fora do sistema jurídico estatal, comunidades e povos que se regem por suas próprias leis e solucionam seus conflitos pelos meios próprios desenvolvidos ao longo do tempo. O povo ingarikó é um exemplo.

Não há como não concluir que o Brasil é um país plurinacional, posto que

centenas de nações habitam seu território. São comunidades unificadas pela língua, pela origem, pelas crenças e com uma profunda relação com a terra onde moram, nações, portanto. É um país pluriétnico, tendo em vista as mais de duas centenas de etnias catalogadas que compõem o diverso povo brasileiro.

É, também, o Brasil, um país pluricultural. Cada povo indígena, cada etnia e cada comunidade possuem sua própria cultura, seus saberes, sua arte, suas crenças, sua língua, seus ritos e seu direito.

Ora, se é um país plurinacional, pluriétnico e pluricultural é, também, plurijurídico. Não se pode dissociar o direito da cultura de um povo, como já dito, direito é saber local, é tecido no tear do correr dos anos, dos erros e acertos, das demandas a serem solucionadas, dos crimes que devem ser reprimidos, da paz que deve ser promovida.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A premissa de que os Ingarikó possuem um sistema de resolução de conflitos sofisticado não deve afastar a constatação de que as categorias que esse sistema emprega são problemáticas. Chamo tal sistema de sistema de justiça por razões de simplificação, mas nem mesmo isso possibilita a formulação de analogias capazes de facilitar o esforço explicativo.

O *Pukkenak* e *Esak* podem ser considerados os pilares desse sistema, em razão da função compositiva fundamental que desempenham. Em primeiro lugar, eles precisam ser explicados de forma autorreferencial. Qualquer tentativa de comparar essas categorias analíticas com outras mais familiares aos não indígenas nos levaria a uma dificuldade conceitual.

Deve ficar claro que o *Pukkenak* e o *Esak* são expressões bem elaboradas de autoridades investidas de poderes amplos e especiais de “dizer a justiça” e administrar a paz na comunidade. Nem por isso eles exercem um poder despótico, necessitando de legitimação desde o seu reconhecimento até o momento em que a palavra deles não encontra mais aceitação social.

O sistema de justiça dos Ingarikó não foge à regra de um modelo hierarquizado, embora essa hierarquia, como visto, não se possa expressar adequadamente por um prisma verticalizado. O *Pukkenak* está no ápice desse prisma. Apenas cede, excepcionalmente, à força assembleiana da comunidade. Como uma fonte de saber onicompreensiva, tendo juris-dicção sobre todos os domínios da vida social, ele é um “guardião da constituição”, isto é, um guardião dos elementos constitutivos da comunidade, inclusive do saber jurídico dela. A despeito de ser uma autoridade religiosa, o *Pukkenak* tem atuação para além da esfera religiosa, estendendo seu poder de decisão para todas as dimensões da vida social.

O modo de reconhecimento do *Pukkenak* não é imune a problemas. Atualmente, há o que se pode chamar de uma crise institucional, uma vez que há um *Pukkenak* reconhecido por boa parte dos Ingarikó, mas que não encontra respaldo em algumas lideranças locais. Para estes, não há *Pukkenak* atualmente. A dinâmica endógena de reconhecimento dessas figuras permite esse tipo de crise e essa legitimação pode ser alcançada paulatinamente, na medida em que o indivíduo apontado como *Pukkenak* vai sendo aceito por todas as comunidades ingarikó.

O *Esak* tem um papel social bastante semelhante ao do *Pukkenak* e também atua de modo amplo em todas as áreas da vida social. A diferença substancial é que o *Esak* é uma liderança local, de uma só comunidade e o *Pukkenak* tem aquilo que poderíamos chamar de jurisdição em todo o território ingarikó, sobre todas as comunidades.

Os conflitos mais graves, para os quais não há solução entre as famílias envolvidas ou com o auxílio do tuxaua, são sempre levados ao *Esak* e, em última instância, ao *Pukkenak*. Há a percepção de que essas autoridades têm elementos para solução de uma demanda, seja qual for a natureza. Esse mecanismo é utilizado para punir práticas graves, como homicídio, por exemplo, quando a voz que impõe a pena é a dessas altas autoridades comunitárias.

Não pude deixar de observar uma mudança histórica quanto à forma de resolução de conflitos entre os Ingarikó. Há algumas décadas, era bem comum a vingança de sangue, a resposta violenta aos crimes violentos, o que gerava guerras com consequências devastadoras. Nos últimos anos as lideranças têm privilegiado a construção de soluções pacíficas. Um dos vetores dessa mudança pode ter sido o contato com a sociedade envolvente, mas o que parece ter sido determinante foi a necessidade de se fortalecer enquanto povo, já que as guerras fratricidas enfraqueciam a comunidade. Diante disso, passaram a institucionalizar os conflitos de modo que fossem resolvidos por esses espaços institucionais, dentro dos mecanismos da ordem social existente.

Esse sistema tem sido eficiente, capaz de pacificar conflitos e de ressocializar pessoas que praticaram condutas graves e reprováveis. As fissuras sociais parecem ser bem costuradas a partir do método dialogal e circular de resolver os casos. É eficiente porque a comunidade participa do julgamento dos casos e depois da execução das penas aplicadas, que tem forte caráter social e, por isso mesmo, possibilita a ressocialização do indivíduo.

A religião Areruya tem papel fundamental na vida comunitária. Antes do sincretismo que originou o nome Areruya, a religião ingarikó é chamada de *Paata Ewan*, o coração do mundo, o centro nervoso de toda a vida ingarikó. O *Esak* e o *Pukkenak* são autoridades dentro da estrutura religiosa, mas o campo de influência dessas figuras ultrapassa a religião e atinge todas as dimensões da vida, inclusive a administração da justiça.

Foi necessário compreender que a história colonial coloca em segundo plano a ordem social dos povos indígenas, o que levou à invisibilização dos sistemas de justiça desses povos, ao apagamento de suas práticas e da negativa de validação de seus atos. A organização social dos ingarikó deve ser evidenciada em todas as suas dimensões e, aqui em especial, no seu sistema de administração da justiça e, como tal deve ser reconhecida.

Existe uma articulação dos povos indígenas para reivindicar o reconhecimento de seus sistemas de resolução de conflitos, como a que acontece nas Assembleias Gerais dos Povos Indígenas de Roraima, que tem sido enfática nesse ponto. Isso é particularmente importante no momento político que o país atravessa, pois é uma reafirmação dos povos indígenas envolvidos acerca de sua organização social, da validade de suas decisões internas e da necessidade de respeito de sua autodeterminação.

Os casos isolados de reconhecimento da jurisdição indígena demonstram que faz falta uma legislação que efetivamente declare a validade dos sistemas de justiça indígenas. Tal reconhecimento fica dependendo do voluntarismo de magistrados e membros do Ministério Público, o que não traz segurança jurídica para as pessoas e povos envolvidos.

O reconhecimento dos sistemas de justiça indígenas defluiu não sem desafios. Como um fenômeno no mundo, eles exigem uma lente capaz de interpretá-los sem reduzi-los a versões caricaturadas. Eles estão lá, vivos, funcionando por forças motrizes independentes, exercendo modelos de autoridades próprias. A dinâmica cultural, a diversidade, inclusive jurídica, das estruturas sociais, o sistema de crenças, tudo se encontra já estabelecido. São indiferentes à realidade do Estado; e muitas vezes contra esse. Suas bases são familiares e se reproduzem e se perpetuam nas estruturas de parentesco, na ordem social, a partir de fontes de legitimidade autocentradas.

É necessário prosseguir na pesquisa desses mecanismos do povo Ingarikó, das influências recebidas da sociedade envolvente e das influências que, eventualmente, eles possam exercer sobre o sistema estatal. Mesmo em relativo isolamento, estão sujeitos a transformações. Penso também que, um campo a ser estudado no futuro, seja todo o arcabouço jurídico dessa etnia e não somente seu sistema de justiça, como foi o caso do presente trabalho.

Descrever o sistema de justiça do povo Ingarikó é, sobretudo, desvelar o espaço institucional que é acionado quando um conflito se instala em decorrência da quebra de uma regra social. Essa descrição de uma certa representação da jurisdição indígena é um passo a mais no caminho de reconhecimento desses sistemas pelo Estado. Espero que esta pesquisa colabore para ampliar a discussão a respeito e para o reconhecimento da plurijuridicidade presente na diversidade de povos que habitam os limites territoriais do Brasil.

## REFERÊNCIAS

ALBEMAZ, Renata Ovenhausen; WOLKMER, Antonio Carlos. As questões delimitativas do Direito no pluralismo jurídico. *In*: WOLKMER, Antonio Carlos; NETO, Francisco Q. Veras; LIXA, Ivone M. (organizadores). **Pluralismo Jurídico: Os novos caminhos da contemporaneidade**. São Paulo: Saraiva, 2010. p. 217.

AMARAL, Maria Virgínia Ramos. **Os Ingarikó e a religião Areruya**. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

AMARAL, Virgínia; INGARICÓ, Dilson. Areruya: Religião sem Fronteiras. *In*: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Editores gerais). **POVOS Indígenas no Brasil: 2011-2016**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017. p. 33-329.

ARLÉ, Danielle de Guimarães Germano. **Mediação, negociação e práticas restaurativas no Ministério Público**. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2016.

ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. Imagens do Índio: Signos da Intolerância. *In*: GRUPIONI, Luis Donisete Benzi; VIDAL, Lux Boelitz; FISCHMANN, Roseli (organizadores). **Povos Indígenas e Tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p. 45-51.

ATHIAS, Renato. **Os missionários, os índios e o diabo**. (Blog). Olinda: Imagens & Palavras, 2020. Disponível em: <https://renatoathias.blogspot.com/2020/02/#8464130607430942706>. Acesso em: 16 fev. 2020.

AUGÉ, Marc. **Por uma antropologia dos mundos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BAUER, Martin W.; GASKELL, George; ALLUM, Nicholas C. (ed.). **Pesquisa qualitativa com texto: imagem e som: um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2002.

BEDINELLI, Talita. “Estamos tomando água poluída, de mercúrio. O povo yanomami vai sumir”. **El País**. São Paulo, abr. 2017. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2017/04/20/politica/1492722067\\_410462.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/04/20/politica/1492722067_410462.html). Acesso em: 18 jul. 2019.

NADER, Laura. **Law and the frontiers of illegalities**. *In* BENDA-BECKMANN, Franz von; BENDA-BECKMANN, Keebet von; GRIFFITHS, Anne (org.). **The power of law in a transnational world: anthropological enquiries**. New York: Berghahn Books, 2009.

BOAS, Franz. **A formação da antropologia americana**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **A produção da crença**: contribuição para uma economia de bens simbólicos. Porto Alegre: Zouk, 2006.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 1989.

BRASIL. **Código Penal Brasileiro**. Brasília, DF: Presidência da República, 1940.

\_\_\_\_\_. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**, Brasília, DF: Presidência da República, 1988.

\_\_\_\_\_. **Lei n. 6.001/73 de 19 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília, DF: Presidência da República, 1973.

\_\_\_\_\_. **Lei nº 7.210, de 11 de julho de 1984**. Institui a Lei de Execução Penal. Brasília, DF: Presidência da República, 1984.

\_\_\_\_\_. **Lei n. 8.069 de 13 de julho de 1990**. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente. Brasília, DF: Presidência da República, 1990.

\_\_\_\_\_. **Lei 12.010 de 03 de agosto de 2009**. Dispõe sobre adoção; altera as Leis nos 8.069, de 13 de julho de 1990 – Estatuto da Criança e do Adolescente, 8.560, de 29 de dezembro de 1992; revoga dispositivos da Lei no 10.406, de 10 de janeiro de 2002 - Código Civil, e da Consolidação das Leis do Trabalho - CLT, aprovada pelo Decreto-Lei no 5.452, de 1o de maio de 1943; e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 2009.

\_\_\_\_\_. **Lei n. 13.964 de 24 de dezembro de 2019**. Aperfeiçoa a legislação penal e processual penal. Brasília, DF: Presidência da República, 2019.

\_\_\_\_\_. Conselho Nacional do Ministério Público. **Resolução 181, de 7 de agosto de 2017**. Brasília, DF: Conselho Nacional do Ministério Público, 7 ago. 2017. Assunto: Dispõe sobre instauração e tramitação do procedimento investigatório criminal a cargo do Ministério Público.

\_\_\_\_\_. Conselho Nacional de Justiça. **Manual – Resolução 287/2019**. Brasília, DF: Conselho Nacional de Justiça, 2019.

\_\_\_\_\_. Conselho Nacional de Justiça. **Resolução 213, de 15 de dezembro de 2015**. Brasília, DF: Conselho Nacional de Justiça, 15 de. 2015. Assunto: Dispõe sobre a apresentação de toda pessoa presa à autoridade judicial no prazo de 24 horas.

\_\_\_\_\_. Conselho Nacional de Justiça. **Resolução 287 de 25 de junho de 2019**. Brasília, DF: Conselho Nacional de Justiça, 25 jun. 2019. Assunto: Estabelece procedimentos ao tratamento das pessoas indígenas acusadas, réis, condenadas ou

privadas de liberdade, e dá diretrizes para assegurar os direitos dessa população no âmbito criminal do Poder Judiciário.

BREWER, John D. **Ethnography**. Buckingham: Open University Press, 2000.

BURGARDT, Victor Hugo Veppo. Raposa Serra do Sol: Atas que contam histórias (1977-1998). *In*: XXVIII Simpósio Nacional de História, Florianópolis, 2015. **Anais [...]** Florianópolis: ANPUH, 2015. Disponível em: [http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1438565289\\_ARQUIVO\\_Textoparaapresentacao.pdf](http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1438565289_ARQUIVO_Textoparaapresentacao.pdf). Acesso em: 11 jan. 2020.

CALEFFI, Paula. “O que é ser índio hoje?": a questão indígena na América Latina/Brasil no início do século XXI. *In*: SIDEKUM, Antônio. **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003. p. 190.

CAMPOS, Ciro. DIVERSIDADE socioambiental de Roraima: subsídios para debater o futuro sustentável da região/[organização Ciro Campos]. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. 7. ed. Coimbra: Edições Almedina, 2003.

CARTA da 48ª Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima. Conselho Indígena de Roraima. TI Raposa Serra do Sol, mar. 2019. Disponível em: <https://www.ecoamazonia.org.br/2019/04/carta-48a-assembleia-geral-povos-indigenas-roraima>. Acesso em: 22 dez. 2019.

CARTA Final: 41ª Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima. **Conselho Indigenista Missionário**. TI Raposa Serra do Sol, mar. 2012. Disponível em: <https://cimi.org.br/2012/03/33312>. Acesso em 23 dez. 2019.

CASSIRER, Ernest. **Ensaio sobre o homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

CHENAUT, Victoria; GÓMEZ, Magdalena; ORTIZ, Héctor; SIERRA, María Teresa (Coord). **Justicia y diversidad em América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización**. Quito: Faculdade Latinoamericana de Ciencia Sociales, 2011.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. **Criminalização de práticas culturais indígenas: o caso yanomami**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Direito). Faculdade Atual da Amazônia, Boa Vista, 2009.

\_\_\_\_\_. Criminalização de práticas culturais indígenas: o caso Yanomami. *In* “**Para quê serve o conhecimento se eu não posso dividi-lo**”, Berlim: Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz/Gebr. Mann Verlag, 2013.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho; SILVEIRA, Edson Damas. **Perícia Antropológica: teoria e prática forense (o caso dos Waimiri Atroari e o controle da BR 174**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2016.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2004.

\_\_\_\_\_. **A sociedade contra o Estado** – pesquisas de antropologia política. Porto: Edições Afrontamento, 1979.

COHN, Clarice. Culturas em transformação: os índios e a civilização. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, volume 15, número 02, abr./jun. 2001.

\_\_\_\_\_. **Antropologia da Criança**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

COLOMBIA. [Constitución Política (1991)]. **Constitución Política de Colombia**. Bogotá: Leyer, 1991.

CORREIA, Luan Guilherme. Projetos do TJRR são selecionados para concorrer ao Prêmio 'Innovare'. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, jul. 2017. Disponível em: [www.folhabv.com.br/noticia/-Projetos-do-TJRR-sao-selecionados-para-concorrer-ao-Premio-Innovare-/30447](http://www.folhabv.com.br/noticia/-Projetos-do-TJRR-sao-selecionados-para-concorrer-ao-Premio-Innovare-/30447). Acesso em: 14 nov. 2017.

COSTA, Emily. Em RR, índios denunciam erros em laudo antropológico de júri indígena. **G1**, Boa Vista, mai. 2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2015/05/em-rr-indios-denunciam-erros-em-laudo-antropologico-de-juri-indigena.html>. Acesso em: 18 jan. 2020.

CRIALES, José Pablo. Queima de bandeiras indígenas alimenta fratura da Bolívia depois da renúncia de Evo Morales. **EL PAÍS**, Cidade do México, nov. 2019. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/12/internacional/1573524533\\_320421.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/12/internacional/1573524533_320421.html). Acesso em: 06 jan. 2020.

CRUZ, Maria Odileiz Sousa. **Fonologia e Gramática Ingarikó – Kapon Brasil**. Tese (Doutorado em Letras). Vrije Universiteit Amsterdam, Amsterdam, 2005.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DAVIS, Shelton H. **Antropologia do Direito**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

DONNE, John. **Meditações**. São Paulo: Landmark, 2007.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador, volume 1**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994.

FAJARDO, Raquel Yrigoyen. Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial em los países andinos. **Revista El Otro Derecho**, Bogotá, n. 30, p. 3-19, 2004.

FALCÃO, Márcia Teixeira. **Ambiente e Conhecimento Tradicional da Etnia Ingarikó na Terra Indígena Raposa Serra do Sol – Roraima**: Abordagem Etnocientífica no Estudo do Uso da Terra. Tese (Doutorado em Biodiversidade e

Conservação), Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), Belém, 2016.

FUNAI restringe ingresso em nova área de índios isolados em Roraima. **FUNAI**, Brasília, dez. 2012. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/1858-funai-restringe-ingresso-em-nova-area-de-indios-isolados-em-roraima>. Acesso em: 21 dez. 2019.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Tradução: George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HOLANDA, Marianna Assunção Figueiredo. **Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do infanticídio indígena**. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade de Brasília, 2008.

JACCOUD, Mylène; MAYER, Robert. A observação direta e a pesquisa qualitativa. In: POUPART, Jean et al. **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Do Roraima ao Orinoco**: v. 1: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LACERDA, Rosane Freire. “**Volveré, y Seré Millones**”: Contribuições Descoloniais dos Movimentos Indígenas Latino Americanos para a Superação do Mito do Estado-Nação. Tese (Doutorado em Direito), Universidade de Brasília, 2014.

LEVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Tradução: Mariano Ferreira. 5. ed. Petrópolis: Vozes: 2009.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Tradução: Pergentino Stefano Pivatto (coord.), Evaldo Antônio Kuiava, José Nedel, Luiz Pedro Wagner e Marcelo Luiz Pelizolli. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

LIMA, Antonio Carlos de Souza (coord). **Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos**. Brasília/Rio de Janeiro /Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

LÔBO, Sandro Henrique Calheiros. Resolvendo seus próprios conflitos: a construção do sistema de justiça indígena Xukuru de Ororubá. **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, Recife, v. 2, p. 152, 2017.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. 3. ed. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1984.

\_\_\_\_\_. **Crime e costume na sociedade selvagem**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

MARTINS, Luísa. 'Presídios do País são masmorras medievais', diz ministro da Justiça. **O Estado de S. Paulo**, nov. 2015. Disponível em: <https://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,presidios-brasileiros-sao-masmorras-medievais-diz-ministro-da-justica,10000001226>. Acesso em: 20 jan. 2020.

MATURUCA: TJ cria condições para indígenas realizarem trabalho de conciliação. **Tribunal de Justiça de Roraima**, Boa Vista, nov. 2016. Disponível em: <https://www.tjrr.jus.br/index.php/noticias/noticias/853-maturuca-tj-cria-condicoes-para-indigenas-realizarem-trabalho-de-conciliacao>. Acesso em: 03 fev. 2020.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MIRSKY, Laura. Restorative Justice Practices of Native American, First Nation and Other Indigenous People of North America: Part One. EFORUM. **Revista científica do International Institute for Restorative Practices**, abril 2004. Disponível em: <https://www.iirp.edu/news/restorative-justice-practices-of-native-american-first-nation-and-other-indigenous-people-of-north-america-part-two>. Acesso em: 31 dez. 2019.

MLYNARZ, Ricardo Burg. **Processos Participativos em Comunidade Indígena: Um estudo sobre a ação política dos Ingarikó face à conservação ambiental do Parque Nacional do Monte Roraima**. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciência Ambiental). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

MONTANARI JUNIOR, Isaías, **Demarcação de Terras Indígenas na Faixa de Fronteira sob o Enfoque da Defesa Nacional**. 2005. Dissertação (Mestrado em Direito), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

MONTENEGRO, Manuel Carlos. Ministro Lewandowski entrega diplomas à 1ª turma de mediadores indígenas. **Agência CNJ de notícias**, set. 2015. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/ministro-lewandowski-entrega-diplomas-a-1-turma-de-mediadores-indigenas/>. Acesso em: em 14 nov. 2017.

MOURÃO compara cadeia a masmorra e 'colônia' do crime. **Estado de Minas**, Belo Horizonte, abr. 2019. Disponível em: [https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2019/04/08/interna\\_nacional,1044625/mourao-compara-cadeia-a-masmorra-e-colonia-do-crime.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2019/04/08/interna_nacional,1044625/mourao-compara-cadeia-a-masmorra-e-colonia-do-crime.shtml). Acesso em: 20 jan. 2020

"NEM um centímetro para quilombola ou reserva indígena", diz Bolsonaro. **Instituto Socioambiental**, São Paulo, abr. 2017. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/nem-um-centimetro-para-quilombola-ou-reserva-indigena-diz-bolsonaro>. Acesso em: 18 jul. 2019.

NOBEL alternativo: líder yanomami Davi Kopenawa é o sétimo brasileiro a ganhar o prêmio. **BBC News**, set. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/natureza/noticia/2019/09/25/nobel-alternativo-lider-yanomami->

davi-kopenawa-e-o-setimo-brasileiro-a-ganhar-o-premio.ghtml. Acesso em: 21 dez. 2019.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 169, de 07 de junho de 1989**. Sobre povos Indígenas e Tribais em Países Independentes. Brasília: OIT, [2011]. Disponível em:  
[http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao\\_169\\_OIT.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf).

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso. A dimensão simbólica dos direitos e a análise de conflitos. **Revista de Antropologia**, USP, v. 53, nº 2. São Paulo, 2010.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Paris: Assembléia Geral das Nações Unidas, [1948]. Disponível em:  
[https://trello-attachments.s3.amazonaws.com/56144c98a4fd31edb5227151/5a207fd955d08cf17478f15a/375438e219c466a9e5a0c3a98d539a57/Na%C3%A7%C3%B5es\\_Unidas\\_Livreto\\_70\\_Anos.pdf](https://trello-attachments.s3.amazonaws.com/56144c98a4fd31edb5227151/5a207fd955d08cf17478f15a/375438e219c466a9e5a0c3a98d539a57/Na%C3%A7%C3%B5es_Unidas_Livreto_70_Anos.pdf).

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007)**. Rio de Janeiro: Nações Unidas, [2008]. Disponível em:  
[https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao\\_das\\_Nacoes\\_Unidas\\_sobre\\_os\\_Direitos\\_dos\\_Povos\\_Indigenas.pdf](https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf).

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PEREIRA, André Paulo dos Santos. **O povo indígena warao: um caso de imigração para o Brasil**. São Paulo: CONJUR, 2019. Disponível em:  
<https://www.conjur.com.br/2019-jan-21/mp-debate-povo-indigena-warao-imigracao-brasil>. Acesso em: 20 jan. 2020.

PEREIRA, Deborah Macedo Duprat de Britto. **O estado pluriétnico**. Disponível na Biblioteca Virtual do MPF,  
<http://bibliotecadigital.mpf.mp.br/bdmpf/handle/11549/83418>. Acesso em 20 de jan. 2020.

PRIMEIRO Polo Indígena de Conciliação do Brasil volta a funcionar na Raposa Serra do Sol. **Tribunal de Justiça de Roraima**, out. 2019. Disponível em:  
<https://www.tjrr.jus.br/index.php/noticias/noticias/3932-primeiro-polo-indigena-de-conciliacao-do-brasil-volta-a-funcionar-na-raposa-serra-do-sol>. Acesso em: 3 fev. 2020.

QUADRO geral dos povos. **Instituto Socioambiental**, Boa Vista, ago. 2018. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro\\_Geral\\_dos\\_Povos](https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos). Acesso em: 21 dez. 2019.

RABELO FILHO, Manoel Gomes; ARAÚJO, Jacilda Barreto. A representação social do Kanaimî, do Piya'san e do Tarenpokon. Olhares Amazônicos. **Revista Científica do Núcleo de Pesquisas Eleitorais e Políticas da Amazônia**, Boa Vista, Volume

03, número 02, 2015.

RAI – REAL INSTITUTO DE ANTROPOLOGIA DA GRÃ-BRETANHA E DA IRLANDA **Guia prático de antropologia**. São Paulo: Cultrix, 1971.

RAPOSA Serra do Sol – Primeiro Polo Indígena de Conciliação do Brasil será reativado em Roraima. **Tribunal de Justiça de Roraima**, out. 2019. Disponível em: <https://www.tjrr.jus.br/index.php/noticias/noticias/3927-raposa-serra-do-sol-primeiro-polo-indigena-de-conciliacao-do-brasil-sera-reativado-em-roraima>. Acesso em: 03 fev. 2020.

REALE, Miguel. **Lições preliminares de direito**. ed. 27. São Paulo: Saraiva, 2002.

RESENDE, Mota Sarah. 'No que depender de mim, não tem mais demarcação de terra indígena', diz Bolsonaro a TV. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, nov. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/11/no-que-depender-de-mim-nao-tem-mais-demarcacao-de-terra-indigena-diz-bolsonaro-a-tv.shtml>. Acesso em: 18 jul. 2019.

RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (EE.). **Povos Indígenas no Brasil: 2011-2016**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017.

RICHTER, André. Pesquisa do CNJ aponta 80 milhões de processos em tramitação no país. **Agência Brasil**, Brasília, ago. 2018. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/justica/noticia/2018-08/pesquisa-do-cnj-aponta-80-milhoes-de-processos-em-tramitacao-no-pais>. Acesso em 14 jul. 2019.

RI JUNIOR, Arno Dal; BIAZI, Chiara Antonia Sofia Mafrica. Debates a respeito do princípio de nacionalidade na doutrina italiana de direito internacional da segunda metade do século XIX. **Revista da Faculdade de Direito – UFMG**, Belo Horizonte, n. 70, p. 145-175, jan./jun. 2017.

RODRIGUES, Emerson da Silva. **Economia e Produção Ingarikó**. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

RORAIMA. Tribunal de Justiça do Estado de Roraima (Comarca de Bonfim). Processo n. 0090.10.000302-0. Trecho de decisão judicial. Salvador: Jusbrasil, 2016.

\_\_\_\_\_. Tribunal de Justiça do Estado de Roraima. Divisão de Proteção do Juizado da Infância e da Juventude. Processo 0002817-11.2011.8.23.0010. Boa Vista, 2011.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Edição digital. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

\_\_\_\_\_. **What is Kinship – and is Not**. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

SÁNCHEZ BOTERO, Esther. Reflexiones antropológicas en torno a la justicia y la jurisdicción especial indígenas em una nación multicultural y multiétnica. *In*: GARCÍA, Fernando et al. **Las sociedades interculturales: un desafío para el Siglo XXI**. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Ecuador, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 13. ed. Porto: Edições Afrontamente, 2002.

\_\_\_\_\_. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

\_\_\_\_\_. **A Crítica da Razão Indolente**: Contra o desperdício da experiência. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

\_\_\_\_\_. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

SEGATO, Rita. Que cada pueblo teja los hilos de su historia: El argumento del Pluralismo Jurídico en diálogo didáctico con legisladores. *In*: CHENAUT, Victoria; GÓMEZ, Magdalena; ORTIZ, Héctor; SIERRA, María Teresa (Coords.). **Justicia y diversidad en tiempos de globalización. México**: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores em Antropología Social: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Ecuador: Flacso Andes, 2011.

SERVA, Leão. Fortes, livre e suicidas: Sebastião Salgado fotografa os Suruwaha na Amazônia. **Amazônia: notícia e informação**. São Paulo, set. 2018. Disponível em: <https://amazonia.org.br/2018/09/fortes-livre-e-suicidas-sebastiao-salgado-fotografa-os-suruwaha-na-amazonia>. Acesso em 16 fev. 2020.

SILVA, Márcio Rosa. **O instituto da adoção em comunidades indígenas e seu reconhecimento pelo ordenamento jurídico brasileiro**. 2012. Dissertação (Mestrado em Direito Ambiental). Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2012.

\_\_\_\_\_. Diálogo com sistemas de Justiça indígenas como forma de resolução de conflitos. **Consultor Jurídico (versão on-line)**, São Paulo, v. 01, p. 1, 2017.

SIMMONDS, Carlos César Perafán; GARCÍA, Luis José Azcárate; SJOBERG, Hildur Zea. **Sistemas jurídicos Tukano, Chamí, Guambiano y Sikuni**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e História, 2000.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá Editora, 2012.

SOUZA, Janaina. Maturuca: Primeiro júri popular indígena realizado pelo Tribunal de Justiça dentro de uma comunidade absolve um dos réus. Instituto Socioambiental, São Paulo, abr. 2015. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Not%c3%adcias?id=150199&id\\_pov=148](https://pib.socioambiental.org/pt/Not%c3%adcias?id=150199&id_pov=148). Acesso em: 18 jan. 2020.

SOUZA, Marcos de Moura e. Ministro diz que governo planeja liberar mineração em terras indígenas. **Valor Econômico**, Rio de Janeiro, mar. 2019. Disponível em: <https://www.valor.com.br/empresas/6145777/ministro-diz-que-governo-planeja-liberar-mineracao-em-terras-indigenas>. Acesso em: 18 jul. 2019.

SPEZIA, Adilvane. Indígenas de 241 aldeias divulgam carta da 48ª Assembleia dos Povos Indígenas do Estado de Roraima. **Conselho Indigenista Missionário**. Brasília, abr. 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/04/indigenas-de-241-aldeias-divulgam-carta-da-48a-assembleia-dos-povos-indigenas-do-estado-de-roraima>. Acesso em: 22 dez. 2019.

THAIZA, Pauluze. Facções controlam terras indígenas e recrutam índios para o crime no CE. **Folha de S. Paulo**, Maracanaú, jan. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/01/faccoes-controlam-terras-indigenas-e-recrutam-indios-para-o-crime-no-ce.shtml>. Acesso em: 06 jan.2020.

TEVÊ Australiana mostra tribo brasileira como assassina de crianças. **Carta Capital**, mar. 2012. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/mundo/tv-australiana-mostra-tribo-brasileira-como-assassina-de-criancas>. Acesso em: 24 jan. 2020.

THIAGO, Amâncio. “É preciso adiar o fim do mundo para contar mais história”, diz autor indígena. **Folha de São Paulo**. São Paulo, jul. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2019/07/e-preciso-adiar-o-fim-do-mundo-para-contar-mais-historia-diz-autor-indigena.shtml>. Acesso em: 18 jul. 2019.

VARGAS, Mateus. Energia sem fio em Roraima acabaria com pedágio para índio e achaque de ONGs, diz Bolsonaro. **Estadão**, jan. 2020. Disponível em: <https://economia.estadao.com.br/noticias/geral,energia-sem-fio-em-roraima-acabaria-com-pedagio-para-indio-e-achaque-de-ongs-diz-bolsonaro,70003159900>. Acesso em: 19 jan. 2019.

VIEIRA, Aluizio Ferreira. **As condições de possibilidade do duplo *jus puniendi* à luz do ordenamento jurídico brasileiro**. 2016. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Direito). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

VILLARES, Luiz Fernando. **Direito e povos indígenas**. Curitiba: Juruá, 2009.

WOLKMER, Antonio Carlos. Pluralismo Jurídico: Um espaço de resistência na Construção de Direitos Humanos. *In*: WOLKMER, Antonio Carlos; NETO, Francisco Q. Veras; LIXA, Ivone M. (orgs.). **Pluralismo Jurídico: Os novos caminhos da contemporaneidade**. São Paulo: Saraiva, 2010. p. 43.

XAVIER, Fernando César Costa. Questão de concurso aborda direito de punir de comunidade indígena. **Empório do Direito**, São Paulo, jun. 2017. Disponível em: <http://emporiiododireito.com.br>.

**APÊNDICE A – Entrevista com Dilson Domente Ingaricó, realizada no dia 30 de janeiro de 2017.**

**Márcio** – Quando as regras são quebradas, violadas, quais os mecanismos de solução de conflitos que eles têm, entre os Ingarikó. Também sobre as autoridades que são constituídas entre o povo, como são constituídas, como são escolhidas, como as leis são criadas e votadas. Também isso será tema da conversa. Bom dia.

**Márcio** – Dilson, o seu nome Ingarikó é com 'c' ou com 'k' no final?

Dilson – É com 'c'. Eu na verdade registrei errado.

**Márcio** – Mas é com 'k', a língua?

Dilson – É com 'k' a língua, é.

**Márcio** – Mas o seu nome é com 'c'?

Dilson – “C”.

**Márcio** – E é só Dilson Ingaricó mesmo?

Dilson – Não, tem Domente no meio. Dilson Domente.

**Márcio** – Domente?

Dilson – Isso.

**Márcio** – Assim?

Dilson – É.

**Márcio** – Então Dilson, primeiro, você nasceu em qual das comunidades Ingarikó? O mapa lá tem sete e algumas mostram oito. São exatamente quantas lá na Serra do Sol?

Dilson – Hoje nós temos onze comunidades.

**Márcio** – Onze?

Dilson – É.

**Márcio** – E você nasceu em qual?

Dilson – Manalai.

**Márcio** – Quando quiser interromper você fala, tá!? O tempo é seu. E você deve estar cheio de coisas também pra fazer.

Dilson – Tranquilo.

**Márcio** – Você cursa Direito, né?

Dilson – É.

**Márcio** – Na UFRR. É Secretário do Índio desde?

Dilson – Setembro.

**Márcio** – Setembro de dois mil e?

Dilson – 2015.

**Márcio** – Então já tem mais de um ano, né?

Dilson – Não. Estou com cinco meses. Agora vou completar cinco meses.

**Márcio** – Então foi 2016?

Dilson – Estamos em 2017.

**Márcio** – É. Então foi setembro de 2016 que você assumiu?

Dilson – É. 2016.

**Márcio** – Bom, como eu falei meu interesse de pesquisa é saber a questão de como se fazem as regras nas comunidades ingarikó. Primeiro eu pergunto: existe algum conjunto de regras, escritas ou não, que seja específica do povo ingarikó?

Dilson – As normas de vida, as regras, não têm escrita. Nos ingarikó a maior parte é tudo oral. Mas é reconhecido porque se repete por várias vezes. Então se torna como se fosse alguma coisa escrita, mas que é repassado de geração a

geração e muitos sabem o que tem que ser feito.

**Márcio** – Muitos?

Dilson – Muitos sabem o que é que tem que ser feito. Principal responsável pra socioeducativa é a religião Aleluia. A religião Aleluia é um espaço político onde se dialoga os conflitos além das assembleias gerais dos povos Ingarikó. Tem a religião que é permanente, acontece no dia a dia. E tem a assembleia geral, ordinária e extraordinária, que é promovido pela organização, que é o Conselho do Povo Indígena Ingarikó - Coping. É uma organização que discute entendimento em relação a cultura não indígena e cultura Ingarikó. Já a religião, ele é especificamente cuida conhecimento e saberes Ingarikó. Não tem interferência de outra cultura. Como é que é decidido? Não existe a escrita. As normas são estabelecidas através de análise do dia a dia. Por exemplo, roubo, acontece o roubo. Primeira coisa que se faz é análise. Por que que a pessoa foi roubar? Precisou por algum motivo? Alguém tava precisando ou tava devendo alguém e foi pegar o gado de alguma família pra poder pagar a dívida que tava lá? Então, aquele momento se torna como diálogo entre a comunidade. Em vez de visar só o problema e penalizar ele se torna naquele momento como oportunidade pra dialogar o que aconteceu com aquela família. Então em vez de penalizar o povo chama a partir do acontecimento eles começam a resolver em conjunto. A morte na época, logo quando eu era criança, hoje não tem mais, mas quando eu era criança na época, a penalização, a melhor forma era matar também.

**Márcio** – O homicídio, no caso?

Dilson – O homicídio, no caso! Ele matou alguém porque teve intenção de matar mesmo e a forma de essa pessoa pagar também era matando.

**Márcio** – Na sua infância você ainda pegou isso?

Dilson – Peguei isso ainda! Então era matar mesmo naquele momento. Só que não podia passar por muito tempo. Alguém viu fulano de tal matando alguém, então a família tinha o direito de matar essa pessoa também. Até ali era justiça.

**Márcio** – E agora, como é?

Dilson – Agora é a religião. Agora é oportunidade. Até porque é muito difícil.

**Márcio** – Mas na sua época de infância já tinha o Aleluia?

Dilson – Já.

**Márcio** – Mas era uma outra abordagem, então?

Dilson – Era outra abordagem! Mas é porque na época os Ingarikó eram considerados violentos. Eram capaz de enfrentar qualquer situação, mas com guerra. Hoje não tem mais isso. Como eu falei a religião é que toma a frente, dialoga. Só que a morte dificilmente acontece. Agora. Se houvesse mortes assim, homicídio ou alguma coisa, eu acho que poderia surgir, por necessidade, como seriam as regras. Como não acontece frequentemente não tem norma que diga como tem que ser resolvido esse problema.

**Márcio** – Entendi. Então, como você tá falando, a religião Aleluia, é esse espaço, né!? Quando acontece uma quebra de regras é a religião que é acionada. É isso?

Dilson – É.

**Márcio** – Agora, quem é que comanda isso? Tem uma autoridade central?

Dilson – Tem.

**Márcio** – Quem é?

Dilson – Chamado Pukkenak.

**Márcio** – Como é que escreve pokenak?

Dilson – Pukkenak. P-U-K-K-E-N-A-K. Pukkenak quer dizer sábio, conhecedor, líder.

**Márcio** – Eu vi pouca coisa escrita sobre Pukkenak. Mesmo no Aleluia, nos poucos textos.

Dilson – É, mas poucos falam, poucos falam disso aí, mas tem pukkenak.

**Márcio** – Sim, eu sei que tem. O pukkenak é essa autoridade central da religião Aleluia, certo?

Dilson – Da religião Aleluia. Nós temos na Serra do Sol que é o Marcos. Marcos da Silva, que é o nosso líder.

**Márcio** – De todas as comunidades?

Dilson – De todas as comunidades!

**Márcio** – Mas existe só um pukkenak ou existem vários?

Dilson – Na nossa religião só tem ele de pukkenak. Depois dele tem sub-líderes que tem cada comunidade que são responsáveis pelas religiões.

**Márcio** – Então é um que é responsável por todas as onze. E em cada uma das onze tem um sub-líder!?

Dilson – Tem um sub-líder!

**Márcio** – Tem um nome, um título, esse sub-líder?

Dilson – Não. Eles são... Eu acho que só são chamados de líder mesmo.

**Márcio** – Líder!?

Dilson – É!

**Márcio** – Na língua portuguesa mesmo? Não tem um nome ingarikó pra ele?

Dilson – Não é esak. Esak, como se fosse responsável das igrejas.

**Márcio** – Você pode soletrar pra mim?

Dilson – E-S-A-K.

**Márcio** – O 'k' sempre dá a entonação?

Dilson – Isso. Esak é responsável, líder, transmissor de conhecimento.

**Márcio** – Eu vou melhorar meu ingarikó. Eu não estudei ainda. Até o final da

tese eu já vou estar falando alguma coisa pra dialogar melhor. Então, quando alguém rouba a cabeça de gado, o Pukkenak convoca uma reunião?

Dilson – Não.

**Márcio** – Como é que funciona?

Dilson – São tuxauas.

**Márcio** – Existe uma coisa na religião e outra coisa são os tuxauas!?

Dilson – É. Exatamente. O tuxaua é quem tem esse conhecimento de como resolver essa situação. Eles que primeiro puxam o assunto e acabam encaminhando pra igreja resolver essa situação. Porque a igreja defende que não tem que haver conflito. Primeiro tem que entender o porquê essa pessoa roubou ou fez alguma coisa. Isso fora a morte. De matança.

**Márcio** – O assassinato!?

Dilson – É, assassinato. Aí já é uma coisa mais complicada, mas a questão de roubo, alguma coisa diferente, que não é bom na concepção ingarikó, entendido como conflito, como ruim, é resolvido, primeiro os tuxauas convocam, discutem e encaminham pra a decisão final, além dos tuxaua e pukkenak e líderes.

**Márcio** – E Esak!?

Dilson – E Esak!

**Márcio** – Agora a decisão final é sempre do pukkenak?

Dilson – É sempre.

**Márcio** – Ou do Esak!?

Dilson – Esak são as comunidades pequenas.

**Márcio** – Exatamente, às vezes não precisa chegar no pukkenak!?

Dilson – Não, não. Primeiro tenta se resolver nas comunidades.

**Márcio** – O Tuxaua sempre vai passar pro líder da religião? Ou tem coisa que

ele resolve sozinho nesse contexto?

Dilson – Tudo é degrau né!? É como se fosse degrau. Primeiro os Tuxauas tentam resolver convocando somente as partes envolvidas. Já chegando no Esak já envolve toda a comunidade.

**Márcio** – Mas se ele conseguir resolver aqui, só com os envolvidos, tem que passar por Esak?

Dilson – Não. Não passa.

**Márcio** – Só quando não tem solução aqui?

Dilson – Só quando não tem solução aqui!

**Márcio** – É uma instância, então, né!?

Dilson – É uma instância! Só que assim, se o problema é muito amplo, tá puxando muitas famílias. Porque sempre pessoas procuram se justificar envolvendo um monte de gente, né!? Aí cabe então o Tuxaua acionar a igreja, que é uma instituição que tenta abranger além do Tuxaua, porque a religião também discute também o problema do Tuxaua.

**Márcio** – Então tá acima do Tuxaua, né!?

Dilson – Acima do Tuxaua!

**Márcio** – O Pukkenak está acima de todos os Tuxauas?

Dilson – Exatamente!

**Márcio** – E esse Pukkenak é escolhido como?

Dilson – Ninguém escolhe.

**Márcio** – Como é que surge?

Dilson – Ele se auto determina.

**Márcio** – Mas as pessoas não precisam aceitá-lo como Pukkenak?

Dilson – Aceitam, desde que aquele comando, palavras sábias, se tornem

como saber. Por exemplo, eu sou líder e aí pra mim mostrar que sou Pukkenak, as palavras que eu repassei ou algum plano tá dando certo durante a minha vida, muita gente participa da minha vida, do meu movimento, da minha articulação, aceitam como parte de sensibilização, como parte de cultura, eu sou líder. Então não tem como eles negarem. Se eles participam automaticamente eu sou líder. Não precisa eles levarem pra votação.

**Márcio** – O Esak também?

Dilson – O Esak também!

**Márcio** – Não é o Pukkenak que nomeia o Esak?

Dilson – Não. Mas pra ser Esak tem que estar fazendo alguma coisa que o povo aceite. Reconhece. Por exemplo eu, eu não sou Tuxaua, eu nunca fui Tuxaua, mas eu fui vereador pela cultura karaiwa. Por eles estarem entendendo que eu sou líder, o que aconteceu, eles votaram. Tanto é que eu fui questionado dizendo que lá era meu curral eleitoral. Nem fiz campanha, nem nada. Tava viajando pra São Paulo, cheguei, aí teve eleição no dia seguinte e eles votaram.

**Márcio** – Para vereador de Uiramutã?

Dilson – Pra vereador de Uiramutã! Mas por que que eles votaram ali cem por cento? É porque é o único líder que tava lá, tava visitando, tava acompanhando, tava se preocupando, tava projetando, mas eu não tinha intenção de sair candidato nenhum, na época. A minha preocupação era organizar a comunidade. Isso permitiu que eu fosse o vereador mais votado e teve cem por cento dos votos. E já justiça eleitoral entendeu que aquilo ali era curral eleitoral. Não fui analisado essa questão.

**Márcio** – O nome do Pukkenak atual é Marcos?

Dilson – Isso!

**Márcio** – Ele vem pra cidade de vez em quando?

Dilson – Vem!

**Márcio** – Poxa, eu queria conversar com ele um dia.

Dilson – Ele vem sim.

**Márcio** – Mas ele falaria comigo?

Dilson – Com certeza!

**Márcio** – Tem previsão de quando ele vem pra cá?

Dilson – Tu sabe com quem tu tem que conversar? Virgínia.

**Márcio** – Já me falaram da Virgínia. Ela tá fazendo uma pesquisa, né!?

Dilson – Isso!

**Márcio** – Qual é a pesquisa dela mesmo?

Dilson – É sobre cultura também.

**Márcio** – Mas qual é o enfoque dela?

Dilson – Eu não sei muito bem o enfoque, mas é na área de antropologia também.

**Márcio** – É, tô sabendo.

Dilson – Mas ela tá escrevendo os cantos, o significado dos cantos, o que é que diz aquilo. Ela vai te dizer. Ela tá com os mesmos três anos já.

**Márcio** – Eu estou começando agora e o meu raciocínio é muito jurídico, então eu tô tentando sair desse raciocínio pra dar um enfoque mais antropológico. E o Tuxaua é escolhido como?

Dilson – Tuxaua é por eleição mesmo.

**Márcio** – Eleição de quanto em quanto tempo? Tem mandato?

Dilson – De três em três anos.

**Márcio** – A cada três anos!? Todas as comunidades escolhem?

Dilson – Todas as comunidades!

**APÊNDICE B – Entrevista com Dilson Domete Ingarikó, REALIZADA em 07 de fevereiro de 2017.**

**Márcio** – Dilson, só recapitulando um pouco do que a gente falou na primeira conversa, você falou um pouco sobre o Pukkenak, o Esak, que é o líder, né!? E a gente começou a falar um pouco também sobre a diferença entre o papel do Tuxaua e do Pukkenak que, pelo que eu entendi, o Tuxaua ele, até um certo ponto ele vai, dependendo da gravidade do caso ele aciona, digamos assim, o Pukkenak.

Dilson – Isso. Na verdade, a competência é igual, só que se ajudam. O Tuxaua recorre, caso o Tuxaua não consiga resolver sozinho, recorre pra Pukkenak. E o Pukkenak também recorre, caso não consiga resolver, pro Tuxaua, então os dois se juntam pra resolver. Não tem, nesse caso, não há quem é maior ou menor, assim, no sentido das competências. Eu tava analisando ali umas antigas histórias pra hoje, então o Pukkenak de fato, até porque na época não existia Tuxaua.

**Márcio** – O Pukkenak sempre existiu!?

Dilson – O Pukkenak sempre existiu! Pukkenak sempre foi líder e Esak sempre acompanhou o Pukkenak.

**Márcio** – Quando é que foi introduzida essa figura do Tuxaua e por quê?

Dilson – Creio eu que em 1913, 1914, mais ou menos, entrou essa questão do Tuxaua.

**Márcio** – Mas por influência das comunidades do sul, no caso os Macuxi!?

Dilson – É, essa influência vem dos colonizadores, dos próprios fazendeiros. Tipo, Tuxaua não é da língua. Capataz também existe na comunidade. Não tinha esses nomes.

**Márcio** – Tem o capataz também?

Dilson – Tem o capataz!

**Márcio** – E o capataz faz o que?

Dilson – O capataz é hoje como se fosse um responsável pelo trabalho. Como

se fosse prefeito da cidade. É a pessoa que cuida, entra em ação. O Tuxaua planeja junto com a comunidade e quem executa é o capataz.

**Márcio** – É eleito também?

Dilson – Também é eleito!

**Márcio** – Assim como o Tuxaua?

Dilson – Isso!

**Márcio** – Na mesma eleição!? No mesmo dia!?

Dilson – Pode ser na mesma ou pode ser separado.

**Márcio** – Tem mandato também? Um prazo?

Dilson – Não. Aí depende. Se o capataz não quer continuar tem liberdade.

**Márcio** – Porque o Tuxaua tem um mandato.

Dilson – Tuxaua tem mandato.

**Márcio** – Interessante. O capataz então é aquele cara que vai cumprir o planejamento feito pelo Tuxaua que é feito junto com a comunidade!?

Dilson – Exatamente. E também o Pukkenak.

**Márcio** – O Pukkenak tá acima, né!?

Dilson – É. O Pukkenak é um espaço mais amplo. Ele busca planejar a vida mesmo dos Ingarikó. Mexe muito com a vida Ingarikó.

**Márcio** – Que dimensão da vida?

Dilson – Sim, a vida relacionado casamento, a pescaria, a produção, organização social, questão de respeito, questão do homem/natureza, a espiritualidade, inclusive se acredita que o sol é um anjo, a água também, serras, luas, então cada qual tem seu representante e Pukkenak sempre diz que tem que se comunicar com essa natureza e agradecê-las. E existem festas de agradecimento de toda a natureza. A festa da natureza.

**Márcio** – O Pukkenak é um xamã?

Dilson – Não. O nome é Pukkenak, não é xamã.

**Márcio** – Eu sei, eu entendo, mas como é que eu posso dizer então? Vou perguntar de outra forma. Eu fiz essa pergunta porque, por exemplo, com os Yanomami o xamanismo é uma coisa muito forte que existe, eles bebem o yãkoana e aí entram numa dimensão espiritual de natureza, de enxergar os espíritos da floresta que são os espíritos de árvores, de bicho ou mesmo de antepassados. É isso que eu perguntei, nesse sentido, o Pukkenak tem essa...

Dilson – Não, não. O Pukkenak não precisa ingerir nada pra ver, pra enxergar as coisas. O Pukkenak sempre tá vendo, não é momentâneo, não é um ritual do momento. Pukkenak sempre é ligado o tempo todo com essa diversidade. Só que não tem momento que ele diz “olha eu tô falando agora com o sol”, não tem isso.

**Márcio** – Mas ele se conecta com a natureza?

Dilson – Se conecta o tempo todo, com a natureza, mas tem evento, a época que convida todo mundo pra falar da importância do sol, do rio, de toda a natureza. Porque que tem que ser cuidado, porque tem que ser respeitado, enfim, é como se fosse uma educação ambiental, só que ele acontece o tempo todo, não tem um momento certo.

**Márcio** – Entendi. Então há uma conexão com a natureza contínua?

Dilson – Contínua!

**Márcio** – Também da outra conversa, eu comecei a perguntar, mas não deu pra gente estender o assunto: não há leis escritas, né, como você já disse?

Dilson – Não!

**Márcio** – Mas elas existem?

Dilson – Existem normas.

**Márcio** – Que todo mundo sabe que existe e quais são, é bem claro!

Dilson – E que devem ser respeitadas.

**Márcio** – A minha pergunta é: quem faz as normas?

Dilson – É o Pukkenak.

**Márcio** – Quem diz o que é certo e o que é errado?

Dilson – Vem tudo de Pukkenak.

**Márcio** – Há uma consulta do Pukkenak com alguma instância pra deliberar sobre o que é certo e o que é errado?

Dilson – Não. A instância maior é Pukkenak.

**Márcio** – Maior! Mas ele consulta, por exemplo, ele consulta os Esak?

Dilson – Os Esak são seguidores, que seguem Pukkenak.

**Márcio** – Mas existe alguma espécie de conselho ou de grupo que decide “oh, nós vamos decidir o que é certo e o que é errado aqui” ou é ele sozinho?

Dilson – Existe um momento de transmissão.

**Márcio** – Transmissão de que?

Dilson – Transmissão de conhecimento. Ele não fala o que é errado ou o que é certo. Ele faz com que aquilo aconteça. O momento. Se o povo entender que aquilo é bom, todos vão seguir aquilo, mas ele não precisa dizer, ele não precisa dizer. Então, se o povo ver que aquilo é errado, então é o povo que diz e aquela pessoa não é Pukkenak, não é líder.

**Márcio** – Mas quando o Pukkenak é Pukkenak mesmo as pessoas acabam...

Dilson – Aceitando tudo aquilo que faz. É o povo que sabe o que é certo o que é errado.

**Márcio** – Então, na verdade, a instância máxima mesmo é o próprio povo?

Dilson – É o próprio povo!

**Márcio** – Porque se o Pukkenak diz alguma coisa que tem que ser feita ou deixar de ser feita e o povo disser “não, não aceitamos isso” ele tá destituído, ele não é mais Pukkenak!?

Dilson – É. Exatamente. Não é Pukkenak. Tudo o que aquela pessoa disse que é bom o caminho pra se viver de forma harmoniosa, com respeito e tudo, por exemplo, “olha, você tem que matar líder de fulano de tal, pra gente poder se fortalecer”. Se isso for ruim pra população o povo não vai, não vão aceitar essa norma, vamo dizer, criado, estabelecido pelo próprio Pukkenak.

**Márcio** – E que momentos de transmissão são esses? Como é que é? É uma assembleia?

Dilson – São as festas. São festas. Existe natal que entrou há, se eu não me engano, tá com uns 80 anos.

**Márcio** – Por influência dos missionários?

Dilson – Por influência porque na época não tinha natal.

**Márcio** – É. Porque o natal é uma festa cristã.

Dilson – É. Exatamente. Entrou, então se tornou como festa. Hoje tem natal coletivo. É o encontro de vários Pukkenak que vêm pra festejar e transmitir conhecimento. Podem acontecer através de cantos, de comportamentos e a forma de agir, como um todo. É a festa do natal. E existe a festa de mandioca verde.

**Márcio** – O natal é no natal mesmo? Dia 25 de dezembro.

Dilson – Isso. E a festa da mandioca verde acontece uma vez por ano, em qualquer época, dependendo da produção, da colheita. Esse é o objetivo de agradecer tudo que é de alimento. Aí eles vêm pra falar do alimento e de onde que vem. Eu fiquei uma vez impressionado com uma história durante evento que eles estavam fazendo. E meu pai era líder, Pukkenak. Inicialmente ele falava do nome de cada produto, dizia mandioca, enfim, outras coisas. Tem um nome ele crua e tem nome bebida, alguma coisa preparada, mas não e caxiri, caxiri é nome genérico, mas o nome mesmo que o Pukkenak dá é pleri.

**Márcio** – Pleri. Você pode soletrar?

Dilson – Pleri. P-R-Ê-R-I.

**Márcio** – Ah, prêri?

Dilson – Isso!

**Márcio** – É uma bebida da mandioca?

Dilson – É, da mandioca, mas pode ser outro tipo de bebida gerado pelo próprio povo. Esse nome aqui ele não é falado durante a fala. Só pode ser falado durante cantos e rezas.

**Márcio** – E ele dava esses nomes todos nos cantos, o seu pai?

Dilson – É. Só durante os cantos.

**Márcio** – E quais outras festas que tem além do natal e da mandioca verde?

Dilson – Tem dia dos idosos.

**Márcio** – Dia dos idosos?

Dilson – É.

**Márcio** – Que é quando?

Dilson – Sempre acontece setembro, outubro, mais ou menos.

**Márcio** – Como é que é essa festa dos idosos?

Dilson – Idosos é onde idosos não trabalham em reconhecimento e agradecimento. Como se fosse dia das mães só que envolve umas senhoras, uns senhores que já são velhinhos. É tempo de agradecer pelo dia, pelo cuidado, pela educação, transmissão de conhecimento. Nesse dia, idosos e idosas não trabalham.

**Márcio** – É uma reverência que vocês fazem?

Dilson – É uma reverência. É agradecimento pelas palavras, aquelas palavras que são de respeito, porque que alguma coisa é chamada daquele jeito, uma coisa que eu não sabia eu aprendi com meu avô. Então é o momento de eu agradecer,

prestar atenção nesse dia pra o dia dos idosos. E pode acontecer qualquer época, não necessariamente naquele mês, mas sempre tem que existir.

**Márcio** – Temos três festas?

Dilson – Isso. Temos mais.

**Márcio** – Quais mais?

Dilson – Nós temos das mulheres.

**Márcio** – Como é que é? Qual o nome dessa festa?

Dilson – Dia das mulheres é san wêiú, né!

**Márcio** – E quando é?

Dilson – San, san wêiú também qualquer época, dependendo da produção, a disponibilidade de coisas. Esse especificamente pra cuidar da mulher, a mulher não trabalha naquele dia, quem trabalha são os homens. Os homens que vão preparar comida, vão servir as comidas. Esses são principais e em qualquer época dependendo da situação, o surgimento de pragas, doença, alguma coisa acontece uma festa grande também.

**Márcio** – Você disse que, por exemplo, na mandioca verde é uma gratidão pela colheita e tal. A quem vocês agradecem, quais são as divindades que vocês agradecem?

Dilson – A terra, o sol e a chuva, rios, as plantas. Nós chamamos de eknossoró. Eknossoró quer dizer a mãe da mandioca. É a vó da mandioca. É o que permite surgimento da mandioca. A criação, fortalecimento, manutenção da mandioca. Então é naquele momento agradecer a ela.

**Márcio** – E o ritual Aleluia? Houve o sincretismo, né, do cristianismo, tanto é que a palavra Aleluia...

Dilson – Sim!

**Márcio** – E essa religião acabou sendo uma coisa muito própria dos Ingarikó,

né!? É uma mistura, né!?

Dilson – Inicialmente quando houve as visitas do cristianismo até mesmo de evangelização por parte dos adventistas que vieram de lá da Venezuela. Eles encontraram essa convivência do povo ingarikó com essa cultura de dança, de oferecer as coisas, de aceitar as coisas, de acreditar as coisas e deram o nome de Aleluia, mas já era denominada há muito tempo de paraeuã.

**Márcio** – Paraeuã?

Dilson – É. Paraeuã significa coração do mundo. Esse é o nome original que ainda não foi registrado, mas a gente pesquisando como era chamado antigamente, então esse é nome antes de Aleluia.

**Márcio** – É um nome bonito. Vocês pretendem resgatar esse nome?

Dilson – Sim. Já tem alguns documentários, agora, né!?

**Márcio** – Não, mas na prática de vocês, eu digo, em vez de chamar de Aleluia, chamar de Paraeuã. Vocês já fazem isso?

Dilson – Já. Até hoje as casas estão sendo denominado pelas palavras dadas pelo Pukkenak. Lá no Manalai, onde eu moro, o nome da igreja, igreja é um centro cultural, é denominado de Paraeuã, “coração do mundo”. Lá na Serra do Sol, onde mora Pukkenak, lá é “alma de todas as coisas”, que é tamborolakuare. Em outros lugares tem kiariabon, é “banco de alimentos”.

**Márcio** – E o nome igreja também vocês estão usando que é uma expressão fora, mas...

Dilson – É uma forma de traduzir pras pessoas entenderem.

**Márcio** – Que é uma casa, né!?

Dilson – É, na verdade seria casas de rituais da cultura Ingarikós.

**Márcio** – Muito bonito. Deixa eu perguntar sobre, você falou que o Pukkenak trata da organização social, né, casamento!? Quem faz as regras de casamento é o Pukkenak. Aí eu pergunto: quem pode casar? Com que idade se casa e quem

decide quem vai casar com quem?

Dilson – O casamento não é uma coisa específico do Pukkenak. O Pukkenak é final, é pra executar o que está determinado entre a família.

**Márcio** – Ele celebra o casamento!?

Dilson – Celebra o casamento! Mas também tem processo educacional. Primeiro fala da importância do que é casamento, aquela história toda da vida, mas quem realmente decide, aceita, é a própria família. Até um certo ponto a regra do casamento era o rapaz tinha que ter uma roça, grande, e o cara tinha que saber trabalhar, fazer outras coisas, saber caçar, pescar e ter roça e a casa. Isso era a regra pra poder casar. E a moça tinha que saber fazer certo tipo de bebida, certo tipo de comida, saber plantar, saber diagnosticar tipo de doenças das plantas e ter conhecimento básico pra poder casar. E esses eram as regras. E aí o pai e a mãe tinha que gostar da pessoa, vice-versa, tanto da moça quanto do rapaz.

**Márcio** – Ainda é assim?

Dilson – Ainda é assim. Mas a maior parte agora casa por conta própria. Jovens casam muito cedo, com 14 anos, com 16, com 15 anos.

**Márcio** – As moças!? Os rapazes mais velhos! Ou não?

Dilson – Os rapazes mais velhos. De 18, 17, mais ou menos. Tem gente até casando com 12 anos de idade. As moças, né!? E a regra é determinado por eles mesmo. Não é que tenha regra, acho que aquele casamento não tem mais regra, apenas é o contato. Aquela regra que tem que é dado pela igreja ou pela Pukkenak, pela liderança, como regra esse não é respeitado. Por que que não se respeita? Pela quantidade de jovens que tem hoje e é difícil acompanhar essa transição cultural. Tá mudando.

**Márcio** – Você tá falando de terem relações sexuais ou de se casarem efetivamente?

Dilson – De casarem porque pro indígena não tem tempo de namorar. Já namora, já tá tendo relação sexual.

**Márcio** – Então, pois é. Mas aí não tá casado ainda, ou tá?

Dilson – Não, pro índio, fez relação sexual tá casado.

**Márcio** – Ah, é?

Dilson – É. Não tem “não, a gente teve só caso, ou foi alguma coisa”. Não. Teve relação já era, já é considerado como casado.

**Márcio** – Mas aí não vai ter uma cerimônia, um ritual pra selar esse casamento?

Dilson – Vai, vai. Desde que essa pessoa permite. Em que sentido permitir? Se o jovem tá preparado pra convidar demais grupos, parentes, aí vai pro Pukkenak.

**Márcio** – Preparado como assim? Ter a condição pra fazer a festa.

Dilson – É. Condição de fazer a festa.

**Márcio** – Tem que fazer a festa!?

Dilson – Tem que fazer a festa!

**Márcio** – Não tem casamento sem festa?

Dilson – Não tem.

**Márcio** – E como é que é essa festa?

Dilson – Não. Casamento sem Pukkenak, eles mesmo decidem, mas não tem festa. Mas é considerado como casamento. Eles podem casar independente do Pukkenak.

**Márcio** – E é considerado casado!? A aldeia reconhece!?

Dilson – Reconhece como casado.

**Márcio** – Mas se ele quiser a benção do Pukkenak.

Dilson – Pode.

**Márcio** – Mas aí tem que fazer a festa!?

Dilson – A mãe, ou o pai, ou o próprio casal solicita a bença do Pukkenak.

**Márcio** – E tem que dar a festa?

Dilson – Tem que dar. Mas, tem um porém. Cada ano convocado um ritual de banho de luz. Que atende inclusive esses jovens que casaram, ou perderam família, que recebem banho de luz. Que que é o banho de luz? Eles recebem como se fosse o batismo. A benção do Pukkenak. A cada um ano acontece isso, antes do natal. Todos recebem banho de luz e naquele momento reconhecem aqueles casais que casaram no início, no meio...

**Márcio** – Que não tiveram ainda a benção do Pukkenak!?

Dilson – Exatamente, que não fizeram a festa. Então o Pukkenak reconhece todo mundo, casais, ou os que perderam a família, naquele momento, pra passar o ano que vem todos casados.

**Márcio** – É um casamento coletivo?

Dilson – Casamento coletivo! Aí o ano que vem pode acontecer casamento independente do Tuxaua, independente do Pukkenak, antes de natal ele faz encontro pra fazer esse banho de luz.

**Márcio** – Mas e se o casal quiser seguir as regras...

Dilson – Mas a maioria segue.

**Márcio** – A maioria segue as regras?

Dilson – A maioria segue!

**Márcio** – Então, se ele quiser, a benção quem dá, a cerimônia quem faz é o Pukkenak?

Dilson – É o Pukkenak!

**Márcio** – Não é o Tuxaua!?

Dilson – Não!

**Márcio** – Nem o capataz?

Dilson – Não!

**Márcio** – Mas o Esak pode fazer?

Dilson – O Esak pode. Não, Esak é mais pra, como se fosse a pessoa mediadora.

**Márcio** – Mas quem pode fazer mesmo é o Pukkenak!?

Dilson – É o Pukkenak.

**Márcio** – E o que que as pessoas quando o casal vai chegar no Pukkenak o que ele vai exigir pra que ele realmente faça o casamento. Precisa ter essas questões que você falou, a roça, habilidade pra trabalhar e também disposição ou tem alguma outra?

Dilson – É. Pukkenak exige... Quem exige essas coisas que a pessoa tem que ter condição é a família. Pukkenak exige mais compromisso com a vida. Assim, ter respeito com a mulher, cuidar bem dos filhos, cuidar da saúde, saber conviver socialmente, sempre participar dos eventos dos Pukkenak, as festas e nunca esquecer da língua, da cultura, da sabedoria indígena. Essa é o Pukkenak que diz.

**Márcio** – E a cerimônia de casamento, como é? De um casal que chega pra fazer a cerimônia. Como é a cerimônia?

Dilson – A cerimônia é a festa basicamente. Com bebida, comida.

**Márcio** – Mas tem o momento que o Pukkenak vai...

Dilson – Pukkenak vai dizer, vai pegar na mão, vai trazer as famílias, como se fosse um casamento de família, todo mundo, tio, sogro, toda família do casal que está casando tem que estar presente, dos dois lados. Porque é um ato de aceitação da família, de convivência. E eles têm que dizer se eles aceitam ou não naquele momento. Mas é só a família.

**Márcio** – Naquele momento do ritual. Mas tem convidados de outras famílias?

Dilson – Tem convidados e é muita gente que acompanha.

**Márcio** – Mas o ritual em si, tem alguma coisa, algum gesto, algum símbolo que ele faz, que os noivos têm que fazer na hora do ritual do casamento?

Dilson – Tem, mas eu não tenho como descrever como que acontece. Existe o momento.

**Márcio** – Bom, feita essa cerimônia, esse ritual, o casamento está feito. Existem casos de separação?

Dilson – Raramente tem separação.

**Márcio** – E como é que, quando um casal se separa, quem é que... tem alguma tentativa de conciliação?

Dilson – Tem. Tudo é papel dos Esak.

**Márcio** – O Esak que faz?

Dilson – É.

**Márcio** – Não é Pukkenak?

Dilson – Não. Inicialmente sim. Pukkenak, ele apenas vai concretizar o que aconteceu, mas ele não tem o papel de descasar.

**Márcio** – Nem o Tuxaua?

Dilson – Não.

**Márcio** – Nem o Tuxaua!

Dilson – Se existisse a lei, não existiria norma descasando. Não existe.

**Márcio** – Mas e quando o casal não tem condição de viver mais?

Dilson – É porque é considerado como a quebra de acordo. Quebra de alguma coisa. Quebra de ligação com a família, mas o Pukkenak não luta pra que isso seja efetivado, vamos dizer “olha, vocês querem separar e eu vou separar vocês”. Não existe isso. Se é de interesse, a vontade do casal, eles se separam, mas eles têm que demonstrar que eles estão separando de forma pacífica, vamos

dizer, mas o Pukkenak não se mete com separação.

**Márcio** – E uma vez separados pode casar de novo?

Dilson – Pode, mas Pukkenak não vai fazer ritual.

**Márcio** – Ele só faz o ritual se for o primeiro casamento?

Dilson – Só o primeiro casamento!

**Márcio** – Mas aí a pessoa pode buscar, assim, morar junto?

Dilson – Pode.

**Márcio** – Mas esse, por exemplo, já aconteceu de alguém que estava separado, que casou de novo, receber o banho de luz?

Dilson – Não.

**Márcio** – Nem o banho de luz pode receber? Coletivo?

Dilson – Só quando é, como é que diz? Marido ou esposa morre.

**Márcio** – Ah, sim, viúvos. Aí sim. No caso de viúvo pode ter outro casamento?

Dilson – Pode.

**Márcio** – E só pode casar com uma pessoa?

Dilson – Pode.

**Márcio** – Só com uma pessoa?

Dilson – Só com uma.

**Márcio** – Não há casamento de mais?

Dilson – Não, não. Se tem casamento, por exemplo, aí é com Tuxaua. Se tem um casamento duas vezes, vamos dizer, um homem ter duas mulheres, uma mulher ter dois esposos ao mesmo tempo, é o Tuxaua que decide, porque isso não faz parte da religião. Faz parte do desejo pessoal, vamos dizer.

**Márcio** – E não faz parte da cultura Ingarikó também não?

Dilson – Não, é cultural.

**Márcio** – Ter dois maridos!?

Dilson – É, ter dois maridos, duas mulheres. Ou mais. Só que isso diminuiu não é frequente acontecer isso, mas existe. Existe ainda.

**Márcio** – Tanto na mulher ter dois maridos quanto o contrário?

Dilson – Exatamente. Só que o Pukkenak, a regra dele é, se é do consentimento de todos, de quem está casando, de quem quer viver dessa forma, é de consciência de vocês.

**Márcio** – Mas ele não faz uma celebração de casamento!?

Dilson – Ele não faz uma celebração de casamento!

**Márcio** – Mas então tem né!? Tem casos assim!?

Dilson – Tem!

**Márcio** – Até hoje!?

Dilson – Tem!

**Márcio** – E você diz que o Tuxaua decide. Decide o que?

Dilson – Não, ele articula entre casais essa situação.

**Márcio** – Pra ver se vai ficar assim, se estão de comum acordo?

Dilson – Exatamente. Se todo mundo concorda com viver assim. Se interessados aceitam viver daquele jeito, então não vai ter problema nenhum pro Tuxaua nem pra vida convivência social da comunidade e nem pra o Pukkenak que é quem lidera o espírito, vamos dizer, de todos.

**Márcio** – Partindo agora pros filhos, né!? Quando nasce uma criança, um casal, uma mulher tem um filho. Existe algum, depois do nascimento, algum ritual pra essa criança fazer efetivamente parte da comunidade, ou nascendo ela já é parte e não precisa de nenhum ritual posterior ao nascimento? Tem algum ritual?

Dilson – Não.

**Márcio** – Uma espécie de batismo?

Dilson – Não. Só depois de alguns dias.

**Márcio** – Sim. Não no momento do nascimento, mas a criança ainda bebê tem algum tipo de batismo, o Pukkenak faz alguma coisa?

Dilson – Fazem. Tem aí o batismo das crianças.

**Márcio** – Como é que é esse batismo? E assim, antes de dizer como é que é, o que, qual o papel do batismo? É só um ritual, mero ritual? Ou tem, qual o significado dele? Pra vocês.

Dilson – Pukkenak sempre disse que a criança, ela vem de outro mundo, com outro pensamento e precisa agora receber a alma da terra. Daqui. A criança precisa estar preparada pra as coisas diversas da nossa terra, então a criança precisa receber esse banho, sempre falamos banho de luz. Nosso líder sempre fala que existem dois bancos: banco de escuridão e banco de luz. Banco de escuridão é a pessoa quando nasce e você não tá nem aí. Então a criança se vira pra aprender e acaba aprendendo coisas erradas. A pessoa que vai ser maldosa, a pessoa que vai destruir o seu povo e fazer de qualquer jeito. Viver de qualquer forma, de qualquer jeito como bem entender. Esse é banco de escuridão. Banco de luz é quando fazem o batismo, é livrar possibilidade de essa criança participar de coisas maldosas, coisas ruins. Então naquele momento que você diz que ali é banco de luz a criança vai crescer, vai ajudar, e vai se educar e vai educar alguém. Esse é banho de luz.

**Márcio** – E é o batismo?

Dilson – Que é o batismo!

**Márcio** – Aí é nesse momento, então, que a criança vem de outro mundo e recebe a alma da terra!?

Dilson – Alma da terra, sabendo que, naquele momento, o ritual é pra receber coisa boa. A luz. E tentar bloquear o caminho de escuridão.

**Márcio** – Mais ou menos quanto tempo depois do nascimento isso é feito? Alguns meses? Semanas?

Dilson – Isso depende muito do momento. A criança pode ser recém-nascida, pode ser de cinco anos, pode ser de três anos. Porque não é sempre que acontece. Acontece em... de cinco, em três, de três, de cinco em cinco anos, de três em três anos. Dependendo da quantidade de criança que nascer acontece isso. E não é feito, como nós temos somente um Pukkenak, não dá pra andar em cada nascida, não dá pra ele ir. Junta as crianças e faz esse rito.

**Márcio** – Os pais têm que participar do rito?

Dilson – Todos.

**Márcio** – Eu até acho que cheguei a, não sei se cheguei a comentar contigo, naquela primeira conversa, que o meu interesse na cultura Ingarikó, despertou em mim quando eu peguei um caso, ainda na promotoria da infância, de um casal que veio pra adotar uma criança. E até a gente disse, eu na época estava no mestrado e a minha dissertação era que se foi feita uma adoção na comunidade, na aldeia, não precisa repetir ela aqui na cidade, você tem que respeitar lá. E foi isso que foi feito nesse caso, inclusive. Mas eles descreveram esse ritual que agora eu estou sabendo que é esse banho de luz, que é essa forma de batismo. O Pukkenak pegava uma água, e essa água ele lavava o rosto e as mãos dos pais. Aí você me corrige se eu estiver errado, se eu não me lembrar direito. E com essa mesma água lavava o rosto e as mãos da criança. É isso mesmo? É assim que acontece?

Dilson – É. Eu não descrevi o que acontece.

**Márcio** – Você não pode descrever?

Dilson – Não, eu posso descrever, só que eu não descrevi. Mas é isso mesmo. A criança pode ser batizado no rio, pode ser batizado fora do rio. Isso depois de muitas orações, depois de muitos cantos. Então ali todos cantam fortemente, abençoam água e depois que água é derramada na criança. As mães, os pais, as famílias, todos recebem, lavam as mãos, os pés e a boca também.

**Márcio** – Boca, mãos e pés?

Dilson – Isso. Mas aí, isso aí é o batismo mesmo. E existe banho de luz que é no rio, onde todo corpo é lavado.

**Márcio** – E o nome dessa cerimônia da criança é batismo mesmo!?

Dilson – É batismo mesmo.

**Márcio** – Bom, tem o nome Ingarikó, ok! Mas se você for traduzir é batismo?

Dilson – Embarakwa. É batismo. Só que a gente dá o nome batismo pra traduzir, porque não seria...

**Márcio** – Porque não é batismo, propriamente. É uma outra coisa!?

Dilson – É. Embarakwa.

**Márcio** – E essa cerimônia dessa água que é abençoada pelas orações, que lava mãos, pés e boca, acontece apenas nessa cerimônia do batismo ou em algum outro ritual ou cerimônia acontece?

Dilson – Não, nos casais também.

**Márcio** – Nos casamentos também?

Dilson – É. Casamentos também.

**Márcio** – Naquele casamento que eu tava falando, o Pukkenak faz isso com o casal?

Dilson – Faz.

**Márcio** – Só com o casal?

Dilson – Só com o casal!

**Márcio** – Ou seja, a mulher e... O marido e a mulher. Os noivos, melhor dizer, tem que compartilhar essa água.

Dilson – E a família.

**Márcio** – A família também?

Dilson – Participa.

**Márcio** – Então é muita gente. A água passa por muita gente.

Dilson – É. Passa, mas é trocado. Existe um grupo que a água vai ficando suja e vai trocando.

**Márcio** – Que bonito. Quando você... Fugindo um pouquinho do assunto aqui, você falou várias vezes de rezas, de orações e cantos, né. Eu tô entendendo que esses cantos, rezas e orações são para esses entes da natureza. Pra lua, pro sol, pra água, pra terra. Mas existe alguma divindade fora desses elementos, pra quem você rezam, ou oram ou cantam?

Dilson – Existe. É, aí é papay mesmo, né. Que é, traduzindo, Deus.

**Márcio** – É um ser superior?

Dilson – Pabay. É. Assim, os Ingarikó adoram. Adoram a lua, o sol, a água, o rio, serra, floresta.

**Márcio** – São deuses?

Dilson – São os deus. Na verdade, cada coisa tem o seu representante e pra existir objeto, pra existir o representante é claro que existe alguém que comanda tudo isso, que é o Papay. Que é o deus e o povo acredita. Todos os cantos é falado Papay e Ebrum. Ebrum é quase que é parecido com o inglês, o céu né! Mas é Ebrum.

**Márcio** – É. Parece mesmo. Esses nomes já é fruto do contato com o missionários? Por exemplo, o Papa parece papai e o Ebrum parece *heaven*. É fruto desse contato com missionários ou sempre foram esses nomes.

Dilson – Bom, aí eu não sei te responder, porque já vem sendo falado há muito tempo. Aí eu não posso dizer se é origem inglês ou inglês que adotou a língua indígena.

**Márcio** – É. Pode ser também. Bom, sobre... Eu tô, você viu que eu tô tentando concentrar na questão, hoje né, que eu espero que não seja a última, nas

questões relacionadas à família. Então nós falamos aqui do casamento, do divórcio e dos filhos. Com relação às regras dos filhos com relação aos pais e vice-versa, ou seja, é exigido que os filhos tenham, guardem obediência dos pais? Os pais têm direito de castigar os filhos quando eles desobedecem? Os pais podem castigar os filhos que desobedecem, como é que funciona essa questão da educação dos filhos?

Dilson – É, não tem castigo, propriamente dito. Assim, pelo que eu saiba, eu já fui criança, né. Eu já fiz algumas coisas que meu pai e minha mãe não gostava, mas eu nunca fui castigado com... a única, o que eu lembre, parece que eu tinha oito anos pra nove anos, eu me zanguei, não sei por qual motivo, talvez eu estava querendo alguma coisa aí meu pai e minha mãe não atendeu minha vontade. Eu fiquei chorando, chorando, meu pai me pegou e ele disse que aquilo ali era um bicho que tava querendo se manifestar comigo e que eu não queria comer. Eu tava jogando comida que ele me dava e eu jogava, aí eu não queria comer. Então era manifestação de algum maldade, enfim. E aí, o que que ele fez, ele pegou pimenta seca, colocou numa tampa de panela, panela de barro, queimou, tocou fogo e pimenta pegou fogo e ele ficou me segurando em cima, né! Eu fiquei sem folego. Aí depois, talvez eu tenha desmaiado com pimenta. Mas depois eu acordei com banho, com sabe, parecia que eu tinha nascido de novo. E aí eu não quis mais saber de brigar, não quis saber mais...

**Márcio** – Ele te segurou pra respirar aquele negócio, foi isso? Respirar aquela pimenta.

Dilson – Isso. Mas eu acho que com aquilo ali eu desmaiei. E aí eu não sei que tipo de ritual fizeram, não sei se deu banho, ou alguma coisa aconteceu, mas que eu acordei livre de qualquer briga, assim maldade de fazer alguma coisa.

**Márcio** – E esse tipo de castigo que se dá, por exemplo, na cidade de bater, dar uma surra? Isso acontece?

Dilson – Muito não.

**Márcio** – Não faz parte da cultura?

Dilson – Não. Existe sim, não é bem castigo, mas é uma chamada de atenção

“vem pra cá, vamo cuidar”. Eu não diria que isso é castigo. Mas castigo mesmo de trancar a pessoa, de bater na pessoa, difícil, muito difícil.

**Márcio** – E até quando a criança deve obediência ao pai e à mãe? É só o pai ou a mãe? Tem que obedecer os dois? A quem a criança tem que obedecer?

Dilson – A criança obedece principalmente à mãe.

**Márcio** – Mais a mãe!?

Dilson – Mais a mãe do que o pai.

**Márcio** – E até quando ele é obrigado a obedecer? Até casar?

Dilson – Até a velhice.

**Márcio** – Até a velhice!? Depois que casa não...

Dilson – Continua respeitando a mãe.

**Márcio** – Respeitando, mas obedecendo? Essa é a palavra. Tem que obedecer.

Dilson – Sim, respeitar é obedecer, pros Ingarikó respeitar é obedecer.

**Márcio** – Então mesmo você sendo casado se o pai e a mãe disser, especialmente a mãe, tem que cumprir?

Dilson – Exatamente. Tanto é que na cultura Ingarikó, os casais, quem mantém a família perto, é a mãe. Sempre é a mãe que diz, olha, se ela tem, vamos dizer, três mulheres, essas três mulheres é obrigada morar junto com ela, os homens do mesmo jeito, mas permitindo que eles vão por algum dia visitar mulher ou o marido, mas sempre a mãe mantém perto.

**Márcio** – Isso você está dizendo as filhas, né?

Dilson – Isso.

**Márcio** – As filhas têm que morar perto da mãe?

Dilson – Da mãe.

**Márcio** – E os filhos?

Dilson – Também.

**Márcio** – E os filhos que casam?

Dilson – É permitido a visita.

**Márcio** – Não, mas ele não tem que ir morar... essas filhas que estão com essa mãe, se ela se casar o marido vem morar com ela, perto da mãe.

Dilson – Pois é.

**Márcio** – Mas aí se o filho casa com outra mulher vai ter que morar lá...

Dilson – De outro lugar.

**Márcio** – Ah, é. Porque se for da mesma comunidade é tudo perto.

Dilson – É.

**Márcio** – Mas e se for de outra comunidade?

Dilson – Se for de outra comunidade aí é o acordo, tantos meses lá tantos meses aqui. É um acordo que fecham entre famílias.

**Márcio** – Pra ver onde é que vai morar!?

Dilson – Isso.

**Márcio** – E quando acontece, eu não sei se acontece, vou perguntar e você vai me dizer. E vai ser a última pergunta já pra te deixar em paz por hoje. Uma ruptura no casamento, por exemplo, um adultério. Acontece adultério? Primeira pergunta. Se acontece, quais as consequências?

Dilson – Adultério é muito difícil na comunidade. Assim tem acúmulo de pessoas pra ver isso. Porque quem... existe as mulheres e os jovens, os homens, são poucos e a família consegue controlar. Dá educação, essa coisa, não tem esse acúmulo de gente pra gerar esse tipo de problema.

**Márcio** – Mas há! Acontece!?

Dilson – Não. É difícil. Eu nunca vi na comunidade. Até no presente momento eu nunca vi e, o que acontece, talvez se existisse teria claro que o Pukkenak vai agir, vai ter que resolver, vai ter que gerar alguma norma, mas enquanto não existir, não se cria a norma.

**Márcio** – E agora sim, a última que eu lembrei que é muito importante: quem pode casar com quem? Por exemplo, os irmãos podem casar entre si?

Dilson – Não.

**Márcio** – Então primeiro de tudo, irmão não se casa com irmão. Primo casa?

Dilson – Primo... Se casam. Deixa eu ver como que eu vou explicar isso.

**Márcio** – Porque a família é a estrutura, é pai e mãe, né, e filho e filha. Esses aqui não podem casar entre si, de jeito nenhum?

Dilson – Eu nunca entendi essa situação assim. Até eu nunca entendi essa questão de tio, tia.

**Márcio** – Tio pode casar com a sobrinha, por exemplo?

Dilson – Depende. Depende muito.

**Márcio** – Depende do que?

Dilson – Se, assim, o amor próximo que nunca vai, nunca vão se largar, nunca vão brigar eles podem casar.

**Márcio** – É igual casamento normal, né, tem que ter isso também.

Dilson – É, também. Assim, por exemplo, eu tenho meu pai e tenho irmão, né!?

**Márcio** – O irmão do seu pai é o que pra você, na cultura Ingarikó?

Dilson – É também, também é pai. Eu não posso casar com a filha dele.

**Márcio** – Então você não pode casar com a prima.

Dilson – Não posso casar. Mas aí meu pai tem a irmã, casado com outro homem, aí eu posso.

**Márcio** – Com a filha dela você pode?

Dilson – Posso.

**Márcio** – Você não pode casar com a filha do seu tio!?

Dilson – Exatamente.

**Márcio** – Que é irmão do seu pai.

Dilson – Exatamente. Aí eu não posso.

**Márcio** – Então, todos os irmãos homem do seu pai têm o mesmo grau de parentesco?

Dilson – Isso!

**Márcio** – É considerado pai!?

Dilson – Isso!

**Márcio** – Mas você tem que obedecer ele também?

Dilson – Tem que obedecer!

**Márcio** – E se acontecer alguma coisa com o seu pai biológico é ele que te assume, tem que te sustentar? Como é que funciona isso?

Dilson – Não, não. Continuo sem pai, mas não tem nada a ver de irmão assumir como pai, mas eu tenho uma ligação como pai por ser irmão do meu pai.

**Márcio** – E quem te assume se você ficar órfão? Se uma criança ficar órfã quem assume?

Dilson – É a família da minha mãe.

**Márcio** – Da mãe!?

Dilson – Da minha mãe. Foi o que aconteceu com aquele caso.

**Márcio** – Ok. Você pode casar com a filha da irmã do seu pai. E você pode casar com... E o irmão da sua mãe? É o que pra você?

Dilson – Irmão da minha mãe eu posso casar.

**Márcio** – Com a filha dele?

Dilson – Com a filha dele!

**Márcio** – Porque é como se fosse... Porque não tem o mesmo grau do pai lá, do irmão do seu pai.

Dilson – Agora é contrário, com a filha da irmã da minha mãe eu não posso.

**Márcio** – Porque a irmã da sua mãe é mãe!?

Dilson – É mãe!

**Márcio** – Interessante. Interessantíssimo. E o tio, por exemplo, o irmão do seu pai pode casar com a filha do seu pai?

Dilson – Não!

**Márcio** – Porque é como se fosse filha!?

Dilson – Filha!

**Márcio** – Agora, o irmão do seu pai. Pera lá. Agora eu fiquei confuso. Eu vou ter que fazer um gráfico. Da próxima vez vou trazer um gráfico, com base nisso que você tá falando. Por exemplo, aqui, achei uma situação, a sua mãe tem uma filha e o irmão da sua mãe quer se casar com essa filha da sua mãe, que é sobrinha dele, pode?

Dilson – Não.

**Márcio** – O tio nunca pode casar com a sobrinha? Mas você disse que algumas situações quando o amor é muito, pode.

Dilson – Por uma questão acidental pode, mas não é comum. E aí já é a

quebra de nome.

**Márcio** – Cria um conflito entre as famílias?

Dilson – Cria. Cria, mas aí, se criar mesmo de forma contínua não pode casar, não é permitido. Agora cria conflito naquele momento e depois se torna pacífico, a família sempre vai ser marcada “ah, fulano de tal casou, é casado com fulano de tal”. É falada a família.

**Márcio** – É marcada de um jeito negativo.

Dilson – De um jeito negativo. O tempo todo, então a pessoa não vai se dar bem convivendo no povo.

**APÊNDICE C – Entrevista com Dilson Domete Ingaricó, realizada no dia 10 de agosto de 2017.**

**Márcio** – Bem, você lembra mais ou menos onde a gente parou? A gente tava falando dos conflitos, como é que são resolvidos os conflitos, as demandas. Você me explicou aquilo que eu chamei naquela palestra de quatro instâncias, a família, o tuxaua, o Esak e o Pukkenak.

**Dilson** – Isso.

**Márcio** – Mas, nos meus estudos, surgiram algumas dúvidas, por exemplo: algumas questões são resolvidas só no âmbito da família, certo?! Quando é, que tipo de regra quebrada, leva a pessoa a buscar alguma autoridade superior à família, por exemplo o tuxaua ou o Esak? Não é todo tipo de regra? Ou é?

**Dilson** – Não.

**Márcio** – Então você poderia me dar um exemplo de um tipo de regra que merece, quando quebrada, quando violada, porque não qualquer discussõzinha que você vai incomodar autoridades da comunidade. Você tem algum exemplo?

**Dilson** – Olha, na década de 70, historicamente, a regra de punir alguém era cada qual tinha que mostrar força, mas a força de matar e eles formavam os grupos de vingança, aí quem matava mais é que ganhava. Essa era a regra! E principal a regra, o que não pode ser violado é o direito de vida mesmo, principal. É a luta pela vida, a manutenção da vida. Enquanto estiver em atividade não pode intervir. Ou seja, a pessoa vivendo. E aí, o que que faz a intervenção de forma negativa? Enquanto a vida tá acontecendo, isso surge um problema. Então líderes vão entender que aquele trabalho estava sendo feito, cada um tava vivendo, e de repente surge um problema, aí quebra a regra da vida.

**Márcio** – Que tipo de problema? Alguém matar ele?

**Dilson** – Alguém matar. É... surge um problema, ali da família ou comunitária, e ainda tem aquela peça de Canaimé, o cara procura agir de má-fé, essas coisas. Então, pra ser mais claro, a década de 70, a guerra acontecia com a guerra. A resposta a qualquer situação era respondida por guerra. E como é que se originava

isso? Através de bens. Coisas. Se a pessoa vai lá para trocar com alguma coisa e a pessoa que tem aquele produto não quer trocar, então a pessoa que queria mas não conseguiu o que queria, então ele vai se vingar, vai matar a pessoa só por causa do produto. Entendeu? E aquela regra, sempre visando a vida. Se a vida foi interrompida, ou alguém matou, então essa regra não pode ser violado.

**Márcio** – Aí haveria uma guerra para vingar essa morte?

**Dilson** – Exatamente. Tudo em volta da vida.

**Márcio** – Mas mesmo dentro de uma mesma comunidade? Ou isso acontecia só entre comunidades diferentes?

**Dilson** – Pra ambas as partes. Tanto pra comunidade interna, quanto pra as comunidades diferentes. Tá relacionado à vida, no sentido de vida. Mas troca de coisas, tanto por ser interno e externo.

**Márcio** – Tanto a vida quanto a troca de coisas pode ser interno ou externo?

**Dilson** – Pode.

**Márcio** – Mas quando era interno, era uma guerra entre famílias, daí?

**Dilson** – A da família mesmo? Internamente?

**Márcio** – Por exemplo, vindo de uma mesma comunidade, de uma família, e matou alguém de outra família. E aí?

**Dilson** – Aí depende do tipo de problema. Depende do tipo de crime que é entendido pelas lideranças, entre própria família. Quais são? Internamente dentro da própria família, por exemplo, o cara ficou com a mulher do outro.

**Márcio** – Um adultério.

**Dilson** – É. A nossa religião proíbe que nenhum pode mexer com a mulher do outro. E culturalmente. Mas os mais velhos não podem mexer com as crianças. Assim, sexualmente falando. É mais permitido, assim criança, de menor idade, com menor idade, adolescentes. Assim é mais permitido. Não tem regra pra punição. Mas agora a pessoa mais velha com adolescência, aí é entendido como negativo. Entre

famílias! Aí quando uma coisa dessas, os jovens é que vão tentar maltratar a pessoa mais velha. Entendeu? É isso. E a defesa da existência da vida vem pra defender o direito dele, do mais velho. Mas antes de chegar lá no Pukkenak, eles têm que tentar resolver isso. Se isso vai acontecer, vai continuar acontecendo isso? Ou se essa pessoa vai se endireitar nesse momento aqui e aí eles têm um tempo, o tempo, “olha se não acontecer em determinado tempo, significa que nós estamos ainda unidos”, então nem por isso essa pessoa vai ser punida. Então, primeiro a reeducação, se essa pessoa não consegue se reeducar, aí vai mexer com autoridades maiores.

**Márcio** – Mas quem conduz esse primeiro momento é o tuxaua?

Dilson – É a família!

**Márcio** – Só a família?

Dilson – Só a família! Não vai chegar lá com o tuxaua, não. Tuxaua tem mesmo nível que o Pukkenak, só que as decisões é que são diferentes.

**Márcio** – Por que são diferentes?

Dilson – Porque o tuxaua, conforme algumas regras desenhadas na comunidade, ele vai tentar resolver, ele não pode punir. Ele não dá uma decisão de punição. Ele vai tentar resolver, ele não consegue, junto com a família, aí vai pra Epuru, né, que é, tá na religião.

**Márcio** – Vai pra quem?

Dilson – Epuru!

**Márcio** – Epuru é o quê?

Dilson – É o líder, é o segundo líder.

**Márcio** – Não é o Esak?

Dilson – É o mesmo Esak.

**Márcio** – Esak e Epuru é a mesma coisa?

Dilson – É a mesma coisa.

**Márcio** – Mas por que esses nomes diferentes?

Dilson – Não. É o mesmo nome mesmo. Esak é o “dono” da igreja, é como se fosse dono, dirigente, mas Epuru...

**Márcio** – Como é que escreve?

Dilson – E-P-U-R-U.

**Márcio** – E significa o quê?

Dilson – Líder!

**Márcio** – E Esak, significa o quê?

Dilson – É como se fosse “dono”, ou responsável.

**Márcio** – Mas é a mesma coisa?

Dilson – A mesma coisa.

**Márcio** – O Epuru é sempre o Esak?

Dilson – Sempre.

**Márcio** – E o Esak é sempre o Epuru?

Dilson – Sim.

**Márcio** – E quando chega pro Epuru, quais são as punições que ele pode aplicar?

Dilson – Epuru, ele vai tentar tirar essa pessoa da família e vai mandar pra outro lugar.

**Márcio** – Seria o banimento?

**Dilson** – É! Ele vai definir algumas atividades pra essa pessoa fazer naquela comunidade.

**Márcio** – Na outra?

Dilson – Na outra comunidade.

**Márcio** – Ele fica um tempo lá?

Dilson – Fica um tempo lá e é claro que tem as regras, o que que ele pode fazer, o que ele não pode fazer. Se ele quebrar regra, então aí vai chegar lá no Pukkenak, que é o “top”.

**Márcio** – E o Pukkenak pode aplicar que punição, caso ele não cumpra essa primeira punição?

Dilson – Isolar ele. Isolar a pessoa. Aí não vai fazer parte da família de nenhum, nem de outra comunidade.

**Márcio** – Isola onde?

Dilson – Isola na mesma comunidade, mas ele não tem acesso, não tem convivência social, mas vai fazer trabalho pra comunidade.

**Márcio** – Como se fosse um escravo?

Dilson – É. Eles tem rede, vai receber alimentação, essas coisas assim.

**Márcio** – Mas ninguém pode falar com ele?

Dilson – Ninguém pode falar com ele. Daí tem um tempo de ele se reeducar também.

**Márcio** – Ah, tá. Então não é pra sempre?

Dilson – Não, não é pra sempre. Mas a maioria já na família mesmo já é isolado. Porque ele sabe que chegando lá no Pukkenak aumenta as regras não de punir, mas de reeducar. Aumenta o tempo e quantidade de coisas, então a pessoa já se sensibiliza e não quer chegar lá no Pukkenak.

**Márcio** – Além desse banimento, colocar em outra comunidade, e do isolamento, que é isolar na própria comunidade – talvez seja até pior, né, é mais dolorido – que outras punições o Esak e o Pukkenak podem aplicar? O Esak não

pode aplicar o isolamento?

Dilson – Não!

**Márcio** – Só o Pukkenak?

Dilson – Só o Pukkenak! O Esak, o Epuru, eles são pessoas que catalisam informações, se é real, se é aquilo mesmo.

**Márcio** – Ele faz um julgamento, então?

Dilson – Eles fazem tudo a informação.

**Márcio** – Com quem que ele pega essas informações?

Dilson – Com as famílias.

**Márcio** – E aí ele julga sozinho?

Dilson – Não!

**Márcio** – Ele decide sozinho?

Dilson – Quem julga é o Pukkenak, mediante apresentações.

**Márcio** – Eu digo assim, antes de chegar no Pukkenak, o Epuru já mandou ele pra outra comunidade, então ele decidiu de alguma maneira. Com base nas informações que ele tem.

Dilson – Sim, mas aí é com a família.

**Márcio** – Mas quem “bate o martelo” é Epuru?

Dilson – É o Epuru.

**Márcio** – Tem um conselho que decide ou ele decide depois de ouvir todo mundo ele dá a palavra final?

Dilson – É composto. Às vezes cria-se uma comissão que vai cuidar disso.

**Márcio** – Mas ele preside a comissão?

Dilson – Ele preside a comissão.

**Márcio** – No fim das contas ele dá a última palavra.

Dilson – Sim!

**Márcio** – E aí aplicou a pena e não deu certo, então é uma coisa mais grave. Ele pega todas essas informações e ele (o Epuru) leva para o Pukkenak. Certo?

Dilson – Exatamente.

**Márcio** – O Pukkenak não precisa pegar mais informações?

Dilson – Ele vai ouvir a família, vai ouvir esses três, tuxaua, Epuru e família. Vai ouvir e vai dizer quais foram os tipos de castigos, reeducação... Vai entrar mais reeducação do que castigo.

**Márcio** – É que o castigo pode ser visto como reedução.

Dilson – É, sim!

**Márcio** – Pelo menos deveria, né?

Dilson – É. Um exemplo disso é o... falar pra tentar explicar... mas eu vou explicar por um fato que aconteceu.

**Márcio** – Daí é mais fácil até de entender

Dilson – Um cara matou a mulher dele.

**Márcio** – Em que comunidade?

Dilson – Do Awendei. E ele foi encaminhado para a justiça comum. A comunidade se reuniu.

**Márcio** – Ele matou a mulher dele?

Dilson – É, a mulher dele. Mas ele matou sem querer. Querendo e não querendo ao mesmo tempo. Porque ele queria atirar fora da casa, só que a mulher pegou a arma e aí atirou. Partiu a cabeça dela. E aí o que que as famílias se reuniram primeiro... a família queria matar o rapaz.

**Márcio** – A família dela?

Dilson – A família dela! Isso entre famílias. Eles queriam resolver desse jeito. Como eu estava dirigindo a educação escolar no local, eu fui considerado como o Epuru da comunidade naquele momento. E eu chamei todo mundo, os tuxauas, as famílias e eu falei:

\_ “Nós perdemos sim uma mulher, uma vida, mas qual o início do problema e por que que aconteceu?”. Daí eles explicaram que ele tava meio bêbado e sempre que bebe fica violento e tal.

\_ “Então, vocês querem fazer o que, na verdade”?

\_ “A gente gostaria de matar ele, a gente só veio pedir autorização pra matar ele”.

\_ “Vocês acham que essa é a melhor alternativa? E essa criança não tem filhos? Ele não é pai”?

\_ “É sim. Mas a gente quer vingança, matar”.

\_ “Mas vocês matando ele, se a família dele se juntar e matar a família de vocês também, isso vai resolver o problema”?

Aí cada qual se foi:

\_ “Não, isso não vai resolver”.

\_ “Pois é, isso é uma abertura pra guerra. Vocês vão abrir a porta pra guerra. Já perdemos uma vida, pela ação negativa dele. Entendo a preocupação de vocês, mas que a gente precisa salvar essa vida, pra cobrir com todas as despesas. Ele vai pagar do que ele fez com trabalho, criando os filhos, caçando, pescando, produzindo e plantando”.

Mas aí eles não queriam isso.

\_ “Não, vamos apresentar pra justiça comum”.

Foi apresentado. A polícia civil foi lá, fizeram levantamento e, resultado, não deu em nada. Ele veio pra cá, porque se ele ficasse eles iam matar. Eu fiquei lá mediando o conflito. E encaminhei pra Pukkenak a situação porque tava muito pesado pra mim resolver. O que que ele disse? “Se você pensa manter mais uma vida, mesmo ele, essa pessoa, ter cometido um erro, ajude ele viver”. Foi a única coisa que ele me disse, “ajuda ele viver”. “Você ajudando ele viver, todos nós viveremos, porque não vai gerar conflito. A melhor forma de você trancar a continuidade da violência, é mantendo a vida dele”.

**Márcio** – E o que você fez?

Dilson – É o que eu fiz.

**Márcio** – Como?

Dilson – Eu falei, convoquei todo mundo de novo, e falei, olha: “Ele não vai preso, nós não podemos prender ele, e ele vai continuar aqui conosco, mas a regra é, ele não vai casar agora, ele tem um ano de prazo pra ele conviver com os filhos, cuidar dos filhos, mas ele não pode casar, essa é a regra!” Ele não podia casar, ele não podia ter essa vida como era antes. Diminuiu os espaços dele. Mas pra ele ter mais atenção pros filhos. Aí o Pukkenak veio e o que que ele determinou de novo? Ele vai ficar, lá no final de um ano, que que vocês vão fazer? Vejam como é que vai agir. Aquela família que tava querendo matar, se eles vão continuar com isso ou não. Pra gente perceber isso, chamamos pra reeducação. Ele e a família da esposa. E fizemos com que ele confessasse tudo o que que ele sentia. Quando bebia. Porque que que ele fazia isso.

**Márcio** – E ele se abriu, ele falou?

Dilson – Ele falou.

**Márcio** – Isso junto com a outra família?

Dilson – Com todo mundo, a família dele, desse rapaz, e a família da moça, né, que ele tinha matado.

**Márcio** – Isso é uma reunião?

Dilson – É uma reunião.

**Márcio** – Com a presença sua, que era o Epuru?

Dilson – Isso.

**Márcio** – Tuxaua, Pukkenak também?

Dilson – Só os líderes. Não, eu fiz isso a pedido do Pukkenak, ele não estava presente. Aí nós conversamos, “olha a situação é essa, nós gostaríamos que você

falasse o que é que você sente, sentia mesmo assim, era ódio? Por que quando tá bêbado, por que que você faz isso?” Ele nos explicou que realmente ficava nervoso quando bebia. “E tem como tu controlar isso e não atender esse desejo de brigar, desejo de bater alguém? Tem como controlar, você mesmo tem como controlar isso?”. Aí ele disse que sim, que conseguia, mas naquele momento quando ele bebia, ele queria mostrar que ele tinha força, de brigar, aquela capacidade de brigar. Eu falei: “você não pode usar isso, essa raiva pra bater, pra machucar alguém. Você pode usar pra outras coisas”. Eu não sou psicólogo, eu não sei como é que surgiram essas conversas (risos).

**Márcio** – E aí?

Dilson – Decidimos, então.

**Márcio** – Mas nesse dia que ele se abriu, a família dela também pôde falar?

Dilson – Todos!

**Márcio** – O que que eles falaram?

Dilson – Pois é, ele falou do que ele sentia. Aí a pergunta que eu fiz pra todo mundo: “Nessa família, tem esse mesmo problema, igual ao dele?” Aí cada qual falou dos seus problemas. E, se tem problemas, como é que... aí eu joguei tudo os problemas para eles resolverem.

**Márcio** – Aí a família também foi ouvida?

Dilson – É, a família, a última pergunta que eu fiz depois de muita conversa, o que que eles... se eles tinham intenção ainda de matar, mesmo ele tendo confessado o que ele tinha feito... mais pra família da moça. Aí eles, em vez de brigar com ele, a família da moça entraram com reeducação. “Não faça mais isso, isso foi doloroso pra nós aqui. Temos certeza que você também tá sentindo o que nós estamos sentindo. Então a gente não pode agir simplesmente porque a gente tá com raiva, a gente tá fazendo... a gente é forte, a gente é macho. Por mais que você seja, você demonstra sua fraqueza. O que você fez não foi fraqueza... não foi a força não”. Isso eles dizendo pra ele: “Isso é uma fraqueza, acabar a vida de alguém é uma fraqueza. Você não demonstrou nada de força. Pra gente isso é o final. Você

quer isso pra sua família?” Aí fizeram várias perguntas. Aí eu falei pras moças: “Olha, pode soltar a raiva de vocês na conversa. Podem falar o que vocês quiserem falar pra ele. Pode falar. Só não pode bater, mas pode falar, pode gritar com ele, pode soltar”.

**Márcio** – Isso tudo feito na língua ingarikó?

Dilson – Tudo na língua ingarikó.

**Márcio** – E depois dessa sessão de conversa e tal, que que aconteceu?

Dilson – Não, aí não teve nenhuma decisão concreta.

**Márcio** – Mas ele ficou lá na comunidade?

Dilson – Ficou lá na mesma comunidade.

**Márcio** – Houve hostilidades, agressões entre a família e ele?

Dilson – Não. Não. Não teve mais, porque todos eles tiveram vozes de falar.

**Márcio** – Desabafar?

Dilson – É, desabafar. Naquele momento pedi para que cada um falasse, esgotasse a raiva naquele momento. Mas no sentido de educar.

**Márcio** – E deu certo?

Dilson – E deu certo!

**Márcio** – Quando foi esse fato? Que ano? Só o ano?

Dilson – Eu não me lembro, não sei se foi...

**Márcio** – Você disse que era diretor lá da escola...

Dilson – Não sei se foi 2008... Deve ter sido entre 2006 e 2007.

**Márcio** – E entre a morte da pessoa, da moça, e essa reunião final, que parece que colocou um ponto final, foi quanto tempo? Mais de um ano, menos de um ano?

Dilson – Essa decisão aconteceu entre três meses, mais ou menos, depois.

**Márcio** – Então foi bem rápido? Entre o fato da morte e essa decisão.

Dilson – Sim, sim.

**Márcio** – Mas ele chegou a vir até a cidade, “não deu em nada”, né, mas tinha voltado?

Dilson – É. O rapaz já tinha vindo, mas já tinha voltado. Então meu medo era que eles se vingassem, eu trouxe pra cidade, enquanto se acalmassem. Eu deixei ele aqui, voltei sem ele, conversei com as famílias, que ia retornar com a pessoa. E fizemos essa reunião. E até agora...

**Márcio** – E ele cumpriu um ano sem casar?

Dilson – Cumpriu.

**Márcio** – Depois casou de novo?

Dilson – Depois casou de novo. Então hoje ele é uma das pessoas que tenta reeducar.

**Márcio** – Ele venceu essa agressividade do álcool?

Dilson – É. Não bate mais na mulher dele. Na atual. E contribui com a comunidade naquilo que ele puder. Mas ele é calmo, assim.

**Márcio** – Além do homicídio e dessa questão da troca quando não aceita, você disse que pode gerar uma guerra... mesmo na troca, havendo a possibilidade de guerra, pode haver intervenção do Epuru, do Pukkenak, pra não haver a guerra? Ou isso foi na década de 70 e hoje não acontece mais? Pode acontecer ainda, né?

Dilson – Pode! Pode acontecer.

**Márcio** – Pois é, e aí, pra evitar essa guerra, tem jeito?

Dilson – Não! Depois de declarar, não tem jeito.

**Márcio** – Mas, e antes de declarar? Não tem jeito também, né, porque você

não sabe se a pessoa vai declarar... É isso?

Dilson – É.

**Márcio** – E como é que põe fim a essa guerra? Uma vez declarada vai ter a guerra. Como é que termina essa guerra? Quem que declara quem venceu, quem perdeu? Tem isso?

Dilson – Não. Não pode colocar quem vence, quem ganha. Se é a perca, é todo mundo que perde, se é ganhar, é tomo mundo que ganha. Por que nós vamos dividir essa questão, quem perde e quem ganha? A vida são duas? Se você morrer, vai ter outra?

**Márcio** – Não sei. Como é que é a crença de vocês?

Dilson – Não, assim, fisicamente? Vai continuar existindo a pessoa?

**Márcio** – Não.

Dilson – Não! Então, a vida é isso.

**Márcio** – Ou seja, quem morreu perdeu.

Dilson – Quem morreu, perdeu. Então todos nós perdemos.

**Márcio** – Quando morre um, todos perdem.

Dilson – Todos perdem! Pelo menos é o que diz nossa religião.

**Márcio** – Na sua religião diz isso?

Dilson – Sim. Que, se perdermos um, perdemos uma vida. Todo mundo perdeu. Ganhamos? Todos nós ganhamos uma vida, porque a ciência explica, nós somos formados por células, nosso corpo é formado por células. Cada célula que nasce, quando a gente cresce ele vai esticando a pele, não vai? Vai engordando, vai ficando forte, vai crescendo. A mesma coisa. Quando uma pessoa nasce, é uma vida que nós ganhamos e está cada vez mais crescendo. Quando morre uma célula, está reduzindo. Então a vida é isso. A gente tem que defender ela.

**Márcio** – A vida de uma pessoa é uma célula do corpo ingarikó?

Dilson – Exato. Por isso todo mundo defende. Por isso que tem que resolver com reeducação.

**Márcio** – Pois é, mas a guerra não é a negação disso? Quando alguém declara guerra, não tá indo contra a vida?

Dilson – Pois é, mas aí são as regras antigas. A regra era matar mesmo, todo mundo se acabar. Não tinha regra pra frear.

**Márcio** – Mas agora tem?

Dilson – Agora tem.

**Márcio** – Então é isso que eu tô... querendo assim...você pode me dizer, né... Pode haver a guerra, mas como é que você tenta parar? Eu sei que nesse caso que você me contou agora, você conseguiu frear uma guerra. Porque ia a ser uma guerra.

Dilson – Sim!

**Márcio** – Mas me deixou curioso a questão da troca, porque a troca não depende muito... às vezes a outra pessoa não quer trocar, não tá interessado naquele... Você tem um exemplo pra me dar, pra eu entender melhor? De algo que, efetivamente, aconteceu?

Dilson – Olha, o que para guerras, década de 70 a 90...

**Márcio** – Eu tô falando de guerras internas, entre os ingarikó.

Dilson – Entre as décadas de 70 a 90, o que que acontecia, líderes, mas isso aqui era tribais, não era interno, era tribais. Dos macuxi com os ingarikó, ingarikó com macuxi, com os arekuna, enfim... como é que se resolvia... mesmo sendo inimigo, líderes eles se reuniam pra discutir se isso que eles queriam mesmo pra vida deles. Aí eles entravam com acordos territoriais. Acordos territoriais determinado por eles, libertou a vida deles. “Olha, o território de vocês vai ser de tal até tal, então nós vamos cuidar. Se vocês querem entrar em nosso território, nos consultem. Se nós queremos entrar no território de vocês, nós vamos consultar vocês também. Então nós vamos viver dessa forma”.

**Márcio** – É um tratado?

Dilson – É um tratado! Então, não vai haver guerra por causa de terra, por causa de mulher, por causa de... porque a briga era também, na época, por causa de mulher. Muito! Muitos morreram por causa de mulher. Se tiver que casar com a mulher, o acordo tem que ser... tem que pedir, tem que conversar, então, nós temos que formar esse laço. Ai vem, entra de novo essa questão da célula...

**Márcio** – As alianças.

Dilson – Alianças... formar mais pessoas. Porque que isso surgiu? Eles entenderam que se matar entre próprios parentes é um sinal de fraqueza. Porque eles não ter mais um outro pra lutar contra outro grupo grande. Então eles entraram em acordo pra não eles terem mais conflitos entre eles com relação à vida. Isso é mais relacionado à morte, né, homicídio. Outras coisas, de roubo, essa coisa, é mais reeducação mesmo.

**Márcio** – E sempre aplicado pelo tuxaua, pela família ou Epuru...

Dilson – Exatamente.

**Márcio** – Mas você não voltou ao assunto da troca interna, né. Então tem duas comunidades ingarikó e um vai lá e quer oferecer... Me dá um exemplo... Que que seria essa troca? De quê? Ainda é um prática que existe? As trocas?

Dilson – Sim! Por exemplo, a história mais recente... eu não sei os nomes das pessoas...

**Márcio** – Mas se você puder dizer só o ano que foi, mais ou menos...

Dilson – Eu não sei... é uma história contada de geração em geração... Mas a minha avó que viu o problema! Algumas pessoas, eles queriam panelas, uma panelinha pequena, na época era muito valioso qualquer panelinha que tivesse, né. E certa pessoa foi lá pra pedir essa panela. Só que era a única panela que a pessoa tinha, não tinha como trocar, né. E a pessoa que queria trocar a panela não era um objeto que a pessoa queria também, então não tinha como trocar. Então eles foram fazer vingança só por causa disso. Da panelinha. Cercaram uma família que tinha

viajado, sabiam, mais ou menos, o dia que dia eles iam voltar, cercaram lá no caminho e atacaram. Cortaram essas pessoas em partes.

**Márcio** – Esquartejaram. Mas hoje em dia não acontece mais isso?

**Dilson** – Não. Por isso que eu tô falando. Até os anos 90 ainda tinha isso. Com o tempo, com essas guerras entre próprios grupos, o que aconteceu que convidaram esses líderes macuxi, taurepang, ingarikó, pra entrar em acordo, pra não haver mais guerra entre eles.

**Márcio** - Mas eles mesmos se convidaram ou alguém de fora?

**Dilson** – Não! Eles mesmos! Eles mesmos.

**Márcio** – Mas hoje em dia ainda pode acontecer vingança de sangue?

**Dilson** – Pode acontecer se o Pukkenak disser que... autorizar. Pode começar de novo. E aí não tem parada, não vai parar. Alguém mata minha família, daí eu junto meu grupo e ataco aquela comunidade.

**Márcio** – O Pukkenak tem poder pra autorizar uma vingança de sangue?

**Dilson** - Tem!

**Márcio** – O Epuru também!?

**Dilson** - Sim!

**Márcio** – Porque eles pediram pra você naquele caso lá.

**Dilson** – Sim!

**Márcio** – Mas tem tido isso ultimamente, ou tem sido evitado?

**Dilson** – Esses são mais fatos que aconteceram muito distante demais, assim. Não acontece frequentemente.

**Márcio** – Porque hoje em dia, a tendência é mais pela paz, né?

**Dilson** – É mais reeducação. Pela paz, é. Hoje os ingarikó eles são muito assim, cristãos, eu diria.

**Márcio** – Na igreja, né. Se bem que a igreja não exatamente cristã, né?

**Dilson** – Não necessariamente.

**Márcio** – Porque você que tem os elementos cristãos e os elementos...

**Dilson** – Isso, isso.

**Márcio** – Porque a religião ela é anterior aos missionários, né?

**Dilson** – Muito anterior. Foi registrado em 1911, já existia.

**Márcio** – Pois é. O Aleluia, né.

**Dilson** – O Aleluia!

**Márcio** – Tem mais alguém aqui em Boa Vista, lá na Coping, enfim, que eu possa entrevistar, que você me apresentaria, que você me indicaria, me daria autorização pra eu entrevistar sobre esse tema?

**Dilson** – Não sei se o Samuel tá aqui...

**Márcio** – E também não precisa ser liderança, pode ser alguém... desde que fale português, mais ou menos, porque infelizmente eu não falo ingarikó. Se a pessoa conseguir se comunicar um pouco em português... seria até bom se fosse... claro, se for liderança, ótimo, mas alguém que pode... que talvez tenha uma outra perspectiva, né, de quem viu, por exemplo, uma negociação dessas, sem estar no lugar da liderança. Então, tem que alguém que eu possa entrar em contato? Eu posso entrar em contato, telefonar.

**Dilson** – Eu vou te passar os contatos aqui. Assim, esses problemas conflituosos...

**Márcio** – E eu também não quero entrar muito nos conflitos, não quero ficar falando coisas que gerem desconforto, eu quero saber como é que funciona essa questão...

**Dilson** – Agora, sim, nós temos trabalhado muito pra não acontecer. Não acontecer, graças a Deus, tem segurado muito. Mas as comunidades que vem pra

cidade já se perdem. É diferente da comunidade, né. Eles estão lá, a regra é diferente, eles estão aqui...

**Márcio** – Aí tem que entrar no ritmo daqui...

**Dilson** – É daqui... e querem fazer besteira...

**Márcio** – E quando voltam pra lá, não levam, daqui pra lá alguma coisa ruim?

**Dilson** – Às vezes levam. Destrói a comunidade. Vou te passar contato do Samuel.

**Márcio** – O Samuel é líder?

**Dilson** – Hoje ele responde como presidente da Coping.

**Márcio** – E ele fica aqui na cidade?

**Dilson** – Fica. 99156-3690.

**Márcio** – E com ele eu tenho abertura? Posso falar que você me indicou?

**Dilson** – Pode. Ele vai ter um pouco de dificuldade porque ele nunca participou dessas decisões... Mas ele participou sim desse caso que eu te contei.

**Márcio** – Do rapaz que atirou na esposa, né.

**Dilson** – Isso.

**Márcio** – E os nomes desse casal, você pode falar ou não? Se não puder, também não precisa

**Dilson** – Eu não sei de cor, o nome.

**Márcio** – Quem mais? Tem mais que você conheça, que esteja aqui pela cidade...

**Dilson** – Não sei... da liderança...

**Márcio** – Não, sem ser da liderança mesmo... Lá na coping sempre fica bastante gente, né. Onde é que tá a Coping agora?

**Dilson** – Lá no Samuel.

**Márcio** – E onde é que é?

**Dilson** – Lá no Jardim Floresta.

**Márcio** – Não é onde eu fui aquela vez, né, falar contigo, lá longe, perto da BR?

**Dilson** – Não, não. Mudou.

**Márcio** – Você tem o endereço? Eu ligo pra ele!

**Dilson** – Liga pra ele, ele te passa! E lá eu acho que tem pessoas, tem mais pessoas.

**Márcio** – E ele tá sempre por aqui, pela cidade?

**Dilson** – Tá, tá. Tava aqui essa semana, parece que já vai embora sábado.

**Márcio** – Mas ele volta depois?

**Dilson** – Volta em setembro, por aí, outubro.

**Márcio** – Nossa, vai demorar. Eu vou ligar pra ele, então.

**Dilson** – Liga! Eu acho que lá tem mais pessoas.

**Márcio** – Tá bom! E, bom, você disse que vai viajar também, né. Quando é que a gente pode marcar um novo encontro?

**Dilson** – Setembro eu tô de volta.

**Márcio** – Setembro. Nós estamos em agosto. Você vai pra área ou não? Vai pra comunidade?

**Dilson** – Vou pra área.

**Márcio** – E fica até setembro?

**Dilson** – Eu tô de férias. Eu só vim pra cá te atender (risos).

**Márcio** – Opa! Obrigado! Obrigado mesmo. E, enfim, legal! Inclusive, na volta, se você já tiver alguma... vai que aconteceu algum caso lá... fica sabendo lá e me conta!

**Dilson** – Lá vai ter... na verdade eu vou dirigir ritual de mandioca verde.

**Márcio** – Que que é o ritual da mandioca verde?

**Dilson** – Ritual da mandioca verde é o período que o povo se reúne e fazem beiju, vários tipos de beiju de mandioca verde.

**Márcio** – É a colheita?

**Dilson** – Não. É a abertura de produção. Mas é pro ano que vem. Não é pra esse ano, não.

**Márcio** – Ah, você começa plantar, então, pro ano que vem?

**Dilson** – Não. Vai usar o que eles plantaram esse ano, nesse período, no ano passado. O que vão plantar o ano que vem.

**Márcio** – É o meio das duas.

**Dilson** – É. Então aí tem que... é um ritual que agradecem o sol, a lua, a chuva, a terra, a água, tudo.

**Márcio** – E é feito... faz beiju? Faz bebida? Caxiri?

**Dilson** – Tudo! Tudo o que relacionado.

**Márcio** – Vocês chamam caxiri também, ou tem outro nome?

**Dilson** – Chamamos. Não.

**Márcio** – Pajuaru?

**Dilson** – Pajuaru! E aí eu vou tá dirigindo lá. Na semana que vai acontecer.

**Márcio** – Você volta quando?

**Dilson** – Eu devo estar aqui lá pelo dia sete.

**Márcio** – De setembro? No feriado? Mas não é feriado, parece que vai ser num domingo.

**Dilson** – Sei lá (risos).

**Márcio** – Eu te ligo, então, no início de setembro, pra gente marcar um outro bate papo e assim a gente vai continuando a conversa.

**Dilson** – E tem muita gente interessado, tão me ligando esses dias.

**Márcio** – Ah, é?

**Dilson** – Parece que gostaram lá da tua palestra... e agora temos estudantes querendo saber... eles acharam diferente.

**Márcio** – Ah, que bom, sinal que deu resultado, né.

**Dilson** – Essa questão de direito é muito fechado, né. Tem que ser aqui.

**Márcio** – Eu vou dar uma palestra em São Paulo daqui a alguns dias... daqui uns dias não, lá por novembro, sobre sistemas de justiça indígenas, e eu vou levar o exemplo ingarikó também, dentro disso que você tem me falado. E acho que eles vão achar interessante também (risos).

**Dilson** – Inicialmente, agora, como te falei, nós estamos trabalhando mais com reeducação, pra não correu muito...

**Márcio** – Mas isso é muito interessante, porque é aquilo que funciona, ou seja, nesse caso que você me contou, as partes se resolveram, né. E o rapaz não voltou a praticar, né, as coisas. E a família não começou uma guerra. Ou seja, é a justiça que deu certo.

**Dilson** – E contribui com a família, né. A convivência, o dia a dia com a família. Se eu tivesse matado ele, autorizado a morte dele...

**Márcio** – Mas o Pukkenak e o Esak podem executar? Ele mesmo matar?

**Dilson** – Não!

**Márcio** – Nem no passado acontecia?

**Dilson** – Não! Quem mata são os interessados.

**Márcio** – Os ingarikó tem... tinham uma fama de povo guerreiro, né...

**Dilson** – Chamados de Canaimé. Até hoje os macuxi tem medo dos ingarikó.

**Márcio** – Os ingarikó tem estatura mais alta também, não tem?

**Dilson** – Tinha! Mas eu acho que reduziu.

**Márcio** – Sério?

Dilson – É!

**Márcio** – Por que será? Alimentação, o que foi?

**Dilson** – Deve ser. Alimentação e genética também.

**Márcio** – Porque deu uma misturada com os macuxi.

**Dilson** – Não! Reduziu a mistura, porque eles não queriam mais a mistura de grupos, queriam ser só ingarikó mesmo.

**Márcio** – E aí, então, deu uma reduzida na estatura.

**Dilson** – Sim, mas eles têm o espírito de guerreiros, de brigar. Só que isso aí, no trabalho que eu faço, eu falo pra eles que a gente pode guerrear com palavras boas e não com violência.

**Márcio** – É uma guerra melhor, né?

**Dilson** – É uma guerra melhor!

**Márcio** – E a lenda do Canaimé. Ops, eu tô usando lenda, né. O Canaimé, que é muito comum entre os macuxi, vocês eram vistos pelos macuxi como Canaimé, mas dentro das comunidades ingarikó vocês temem o Canaimé?

**Dilson** – Dizem que tem.

**Márcio** – Mas o medo do Canaimé?

**Dilson** – Sim!

**Márcio** – O pessoal tem medo?

**Dilson** – Sim! Eu tenho medo de Canaimé! O Canaimé é uma pessoa maldosa.

**Márcio** – Sim, sim, entendi.

**Dilson** – Ele tem conhecimento sobre ervas medicinais tanto pra curar quanto pra matar. Então transforma em pó. Quando você estiver dormindo, eles colocam esse pó, você ingere, aquilo ali vai destruir seu organismo dentro de 24 ou 48 horas.

**Márcio** – Já aconteceu?

**Dilson** – Já!

**Márcio** – Que você tenha visto?

**Dilson** – Sim.

**Márcio** – Mas quando vocês identificam quem é o Canaimé, não tem que matar o Canaimé?

**Dilson** – Não. Eles desconfiam.

**Márcio** – Nunca se sabe?

**Dilson** – Não. E por isso que eles dizem que se transformam em animais. Não é que eles transformam, eles usam aquilo ali pra esconder o rosto, pra não ver.

**Márcio** – Mas nunca aconteceu de vocês descobrirem quem é e...

**Dilson** – Não. Mataram meu primo, que era filho do meu tio. Diziam que ele era Canaimé, mataram ele. Isso foi um processo que teve também. Porque o pai queria vingança. Eu fiquei segurando.

**Márcio** – Fica pra próxima conversa então, esse aí.

**Dilson** – (risos)

**Márcio** – Bem, encerrando a entrevista, com Dilson Ingaricó, dia 10 de

agosto.

**APÊNDICE D – Entrevista com Dilson Domete Ingaricó, realizada no dia 07 de novembro de 2017.**

**Márcio** – Entrevista com Dilson Ingaricó, hoje, dia 07 de novembro de 2017, aqui na Secretaria Estadual do Índio. Ô Dilson, antes até, eu tô precisando trazer um documento aqui, que é um termo livre e esclarecido de consentimento de você participar do estudo que eu tô fazendo. Sabe aquele de pesquisa que a gente faz? E eu acabei não trazendo ainda. Mas é assim, a gente pode gravar de viva voz que você consente, aceita participar desse trabalho, da pesquisa de doutorado que estou fazendo, que é pra conversar sobre sistemas de justiça indígenas, ordenamento jurídico indígena, especialmente do povo ingarikó. Tudo bem?

**Dilson** – Tudo bem! A gente iniciou o trabalho, temos que concluir.

**Márcio** – Você se importa de eu citar o seu nome nessa pesquisa? Dizer “Dilson me falou...”?

**Dilson** – Não, não tem problema.

**Márcio** – Obrigado! Aí depois eu trago o documento só pra formalizar, porque que preciso apresentar lá na comissão. Então, eu tava lendo esse... na verdade não só sobre os ingarikó, mas... porque esse livro... olha só esse mapa eu acho incrível, né. É um mapa das terras indígenas no Brasil todo. Você que quase todas estão na Amazônia. E onde tem em outros lugares, é muito pequena. São pontinhos. As grandes terras indígenas estão na Amazônia, tá aqui a Raposa/Serra do Sol, e depois tem o mapa só da Amazônia. Mas eu tava lendo aqui, inclusive esse texto que fala da religião e ela fala dos ingarikó presentes além-fronteira, ou seja, os ingarikó da Guiana e da Venezuela. Como é que eles se autodenominam?

**Dilson** – Kapon!

**Márcio** – Venezuelanos e guianenses?

**Dilson** – Venezuelanos e guianenses!

**Márcio** – E vocês, como se autodenominam?

**Dilson** – Nós somos kapon, também!

**Márcio** – Vocês se autodenominam kapon?

**Dilson** – Kapon!

**Márcio** – Entre vocês, é kapon?

**Dilson** – Kapon!

**Márcio** – E o nome ingarikó, quem deu?

**Dilson** – O nome ingarikó já é uma imposta pelos outros grupos etnicos.

**Márcio** – Outros grupos indígenas?

**Dilson** – Outros grupos indígenas.

**Márcio** – Não foram os brancos?

**Dilson** – Não! Ingarikó foi dado pelo povo macuxi.

**Márcio** – E o que significa?

**Dilson** – Ingarikó é moradores da serra, da ponta da serra, do lugar serrado, úmida, mais ou menos isso. “Ingá” quer dizer “ponta”, “de cima”.

**Márcio** – É porque vocês estão lá perto do Monte Roraima?

**Dilson** – É, nós estamos nas serras, né. Somos o povo das serras, da ponta. E além disso é um lugar frio, terra úmida e serrado. Tem esse significado.

**Márcio** – A temperatura lá é como o quê? Pacaraima?

**Dilson** – É igual a Pacaraima, mais frio ainda.

**Márcio** – Melhor que aqui, então? Mais agradável?

**Dilson** – Mais agradável (risos)!

**Márcio** – E kapon significa o quê?

**Dilson** – Kapon é o nome muito antigo. “Ka” quer dizer o céu, “pon” quer dizer “do céu”. Então é o povo do céu.

**Márcio** – No idioma ingarikó, no idioma kapon?

**Dilson** – Isso! Kapon!

**Márcio** – Que é do tronco karib?

**Dilson** – Karib! Isso!

**Márcio** – Muito bem. Aí ela fala, então, dessa religião, que é compartilhada, de certa forma, pelos três povos... três povos, não... povo que está em regiões diferentes. Agora, na Guiana são numerosos os kapon, do que aqui no Brasil?

**Dilson** – É. Na Guiana eles não são chamados de ingarikó, eles são chamados de Akawaio. Pela interferência de outras línguas, tipo inglês, é uma mistura, outros nomes. Na Venezuela também, alguns empréstimos espanhóis, tem uma mistura de língua. Do lado brasileiro, nós temos... é igualzinho... mas em alguns momentos são bem diferentes. Os verbos, praticamente, são diferentes.

**Márcio** – Mas eu digo assim, lá eles são mais numerosos do que os ingarikó brasileiros.

**Dilson** – São muitos! Na Guiana tem mais.

**Márcio** – E na Venezuela?

**Dilson** – Menos!

**Márcio** – Menos do que no Brasil?

**Dilson** – Isso! Menos do que no Brasil.

**Márcio** – Só que não tem dados confiáveis, né?

**Dilson** – Não, não.

**Márcio** – E vocês se comunicam?

**Dilson** – Nós temos contato direto.

**Márcio** – Tem contato?

**Dilson** – Temos! Principalmente por causa da religião.

**Márcio** – A religião é a mesma?

**Dilson** – A religião Aleluia. É a mesma! Igualzinho. Sem contar que existem também outros kapon que tem outras religiões.

**Márcio** – Mas os akawaio é a mesma religião?

**Dilson** – É exatamente. Não tem essa... mostra aí o mapa... o mapa lá... essa região aqui, da Venezuela, até aqui, né... Guiana, tá aqui... nós estamos aqui... Venezuela tá aqui, fronteira... então toda essa faixa de fronteira aqui, toda essa faixa de fronteira até aqui, é o povo... pra cá é Arekuna, Taurepang e tem os Ingarikó lá também. Aqui é o povo akawaio. Aqui mais embaixo é o povo macuxi, na Guiana também tem macuxi. E aqui tem o povo akawaio. Idas e vindas nessa região aqui é livre! É livre.

**Márcio** – É como se não tivesse fronteiras?

**Dilson** – É. No conhecimento ingarikó, o kapon é considerando como território da religião Aleluia.

**Márcio** – Aqui tem um mapa mais... aqui tá a Raposa/Serra do Sol... vocês estão bem aqui assim, né...

**Dilson** – Isso.

**Márcio** – Tem essa dupla afetação aqui.

**Dilson** – Na verdade estamos tudo dentro disso aqui. Esse parque nacional foi uma invenção (risos).

**Márcio** – Estou sabendo dessa discussão... li uma tese de doutorado a respeito... Nossa! Uiramutã fica aqui embaixo!

**Dilson** – Aqui embaixo.

**Márcio** – Ainda tem que andar muito pra chegar lá.

**Dilson** – Muito! Isso é uma semana, mais ou menos pra chegar lá.

**Márcio** – De carro, um dia?

**Dilson** – Agora estamos chegando de carro até o Centro Nutrir. Manalai não chega não, mas diminuiu a distância.

**Márcio** – Mas o avião vai até o Manalai?

**Dilson** – Vai! Então os akawaio estão aqui, nessa região todinha, até aqui. Pra cá são os Patamona, mais embaixo são os Macuxi.

**Márcio** – É que aqui na região da sede do município (de Uiramutã) é dominado por macuxis.

**Dilson** – Patamona também são chamados de kapon. E os akawaio aqui, é kapon também. E o pouco aqui desse lado da Venezuela tem os taurepang, arekuna e tem os ingarikó no meio.

**Márcio** – Mas lá eles são chamados de pemon?

**Dilson** – São pemon. Não! Os pemon são taurepang e arekuna.

**Márcio** – Desculpa, kapon!

**Dilson** – Kapon, isso.

**Márcio** – Sim, eu estava perguntando, a Virgínia ficou lá, então, um tempo?

**Dilson** – Ela passou toda a pesquisa que ela fez, ela ficou três meses, de três em três meses.

**Márcio** – Então, se eu quiser ficar lá alguns dias, assim? Eu não vou ficar três meses. Não tenho nem condições...

**Dilson** – Bem que poderia, né (risos).

**Márcio** – Poderia, sim. Mas eu não tenho condições por causa do trabalho. Infelizmente eu não estou só pesquisando, eu faço um monte de coisas ao mesmo tempo e tenho que fazer a pesquisa também. Gostaria, até. Mas se eu quiser ficar lá uma semana, uns dez dias, qual a melhor época do ano pra viajar pra lá? Tem que

ser na época que não chove, né?

**Dilson** – Março!

**Márcio** – Março é a melhor época? Não tá chovendo?

**Dilson** – Não. Março, abril, esses dois meses é melhor. É melhor até porque nesse período tem colheita...

**Márcio** – Hum... Então tá mais dinâmico, né, a vida?

**Dilson** – É, é. Tem mais planta. E estão plantando nesse período também. E estão preparando roças, uma série de coisas.

**Márcio** – Quando você vai pra lá, você fica quanto tempo lá?

**Dilson** – Eu vou pra lá mais nos eventos mesmo. Porque eu não tô podendo sair também.

**Márcio** – Eu sei, porque você é secretário aqui.

Dilson – É.

**Márcio** – Em março você pretende ir pra lá?

**Dilson** – Março eu vou pra lá, pro Manalai, entre os dias 21, não, 23 de março. Aí eu fica 24, 25, 26, 27, eu volto 28.

**Márcio** – Se eu quiser ir junto, como é que faz? Tem que pedir pra quem? Pra ti mesmo?

**Dilson** – Não. Tem que pedir pro Samuel Camilo Williams, ele é o presidente do Coping.

**Márcio** – Ah, o Samuel, presidente do Coping, aqui na cidade?

**Dilson** – É. Solicita pra ele a visita...

**Márcio** – Mas quando você vai, você no avião do governo, né?

**Dilson** – Sim!

**Márcio** – Aí como é que eu faço pra ir? Eu pago? Pra quem? Vou de carona?

**Dilson** – Na verdade, quando eu for pra lá, eu não vou... porque eu vou por conta.

**Márcio** – Aí você paga? A instituição paga? Como é que é esse voo?

**Dilson** – Não. É eu que pago. É por conta?

**Márcio** – Sim, mas se eu quiser ir, dividir, pagar uma parte desse voo?

**Dilson** – Divide.

**Márcio** – Quanto fica, mais ou menos, só pra eu ter uma ideia?

**Dilson** – Avião, pra lá, nos voos particulares menores, eles tão cobrando quatro mil, só pra ir deixar.

**Márcio** – Pra ir deixar e trazer de volta?

**Dilson** – Não. É só pra deixar.

**Márcio** – Deixa lá?!

**Dilson** – É! Se o avião for buscar, é mais quatro mil, por isso que eu vejo que é mais em conta indo de carro. Só que a gente pode até entrar de carro, aliás, de avião, mas saímos de carro. A gente caminha um dia e meio do Manalai até o Nutrir, onde pega o carro.

**Márcio** – Quanto tempo de carro?

**Dilson** – De carro até aqui é um dia.

**Márcio** – Dá pra chegar então até o Uiramutã...

**Dilson** – Ainda passa o Uiramutã!

**Márcio** – Porque do Uiramutã até aqui, são cinco ou seis horas.

**Dilson** – Eu sei, mas eu tô falando do centro Nutrir.

**Márcio** – Então, aí do centro Nutrir até o Uiramutã é o que, umas quatro

horas?

**Dilson** – São umas três horas.

**Márcio** – Ah, então é perto. Não é tão longe.

**Dilson** – Não. Mas por causa da condição da...

**Márcio** – Um dia e meio?! Aí dorme onde?

**Dilson** – Dorme no caminho mesmo. Mas tem barracas, tem casas aonde...

**Márcio** – Aí você pretende ir de avião?

**Dilson** – E volta caminhando até Nutrir.

**Márcio** – Posso agendar pra ir contigo?

**Dilson** – Pode!

**Márcio** – Vai ser o que lá esse dia, essa época?

**Dilson** – Nesse dia, eu estou sendo convidado para dirigir uma dança sobre o encontro de várias igrejas. Aí vem pessoas da Guiana, da Venezuela, os Patamona. Só os líderes.

**Márcio** – É no Manalai?

**Dilson** – É! No Manalai.

**Márcio** – Eu quero ir. Eu vou, eu pago, eu divido com você esse voo aí. A gente paga.

**Dilson** – A gente pode se programar sim.

(...) - Detalhes sobre o voo.

**Dilson** – É porque eu, não era pra ser eu, era pra ser outras pessoas, mas eu não sou escolhido pra dirigir religião, ninguém me escolheu, mas a minha atenção, o meu compromisso pessoal me leva a fazer isso. Algo diz que eu tenho que fazer isso. Então eu tô num processo de transmissão de conhecimento para o povo que tá

lá. Porque meu pai era o líder, era Pukkenak, faleceu e não conseguiu formar demais pessoas, e demais pessoas não se identificaram pra dirigir. Aí eu que faço. E eu aprendo também com os demais Pukkenak que vem de outros lugares, esses que são Akawaio, Patamona, da Venezuela. A gente troca, a gente não conversa, assim faz reunião, mas o dia a dia é que se percebe as diferenças.

**Márcio** – Isso é que mais legal. E aí tem... é uma celebração, então, sim, mas os três dias? São quantos dias?

**Dilson** – Uma dança. Três dias.

**Márcio** – Mas o que acontece? Não só a dança tempo todo?

**Dilson** – Não. Tem comida, tem conversas, tem distribuição de atividades.

**Márcio** – Algumas dessas pessoas obviamente falam português.

**Dilson** – Falam!

**Márcio** – E outras falam inglês.

**Dilson** – Com certeza. Os Akawaio.

**Márcio** – Então dá pra comunicar em inglês, português...

**Dilson** – Inglês, português, ingarikó (risos).

**Márcio** – Ingarikó pra mim fica difícil (risos). É, os que falam outras línguas falam inglês, português e alguns devem falar espanhol também, os que vêm da Venezuela.

**Dilson** – Sim, sim!

**Márcio** – Outra coisa que eu queria te perguntar nessa nossa conversa: você já ouviu falar do Polo de Conciliação Indígena do Maturuca?

**Dilson** – Polo de Conciliação de Maturuca? Eu estou... eu acompanho de longe, mas eu ainda não mergulhei fundo assim pra acompanhar.

**Márcio** – Então, eu conversei com o juiz responsável, Dr. Alúzio, e ele me

disse que é um... porque a Justiça nas Comarcas têm o centro de conciliação, centros de conciliação, a Justiça comum, normal, pra tentar promover conciliação em tudo o que for possível, pra evitar que o judiciário fique com muitas demandas.

**Dilson** – É diferente do... a gente não tem centro, os centros já são esses...

**Márcio** – Então, pois é, aí eu perguntando pra ele sobre isso e ele disse exatamente isso, que nas comunidades já tinha uma... esses espaços de conciliação e de aplicação do Direito tradicional, das comunidades, mas ele disse que ali na região do Maturuca, que é basicamente macuxi, então eu acho que o contato já com a comunidade nacional é muito maior que os ingarikó, já que os ingarikó geograficamente estão mais distantes, né, e o acesso é mais difícil, como a gente sabe, eles mesmos pediram que o tribunal fosse lá e desse uma capacitação pra eles serem conciliadores. E aí lá, então foi feito um polo de conciliação indígena pra que esses conciliadores treinados, indígenas, resolvessem as questões que aparecessem ali e nem trazem pra justiça, resolvem ali mesmo. Aí eu tô perguntando por que, assim, eu perguntei a ele quais são as etnias que participam, e ele disse que realmente, basicamente macuxi, wapichana... mas ingarikó não. Aí eu falei assim, bom, de fato porque tá bem distante também e talvez não surgiu essa demanda ainda pra vocês, né?

**Dilson** – É. Não a gente... é, até participa... a gente quer fazer diferente.

**Márcio** – Como é que vocês querem fazer?

**Dilson** – A gente quer chamar o poder judiciário pra nós ensinarmos, não o poder judiciário nos ensinar.

**Márcio** – E vocês ensinariam o quê?

**Dilson** – A gente quer dizer como é que nós queremos receber o apoio do Estado, pra fortalecer o sistema que os indígenas fazem.

**Márcio** – Entendi. O sistema, inclusive, de resolução de conflitos?

**Dilson** – De conflitos, como é que o poder judiciário pode entrar como processo educativo também, como é que ele pode fazer parte do dia a dia de ensino na educação escolar, nas igrejas... porque nossa religião, ele é amplo, ele é um

espaço socioeducativo que trata da questão tanto do casamento, trata da produção, conflitos...

**Márcio** – Acaba sendo, e aí você me corrija se eu estiver errado, mas o Aleluia acaba sendo um espaço central na organização social de vocês.

**Dilson** – Exatamente!

**Márcio** – Onde há espaço, inclusive pra tomada de decisões políticas internas, é isso?

**Dilson** – Exatamente!

**Márcio** – E tomada de decisão também no que pertine a questões de justiça, já que você disse que o Pukkenak e o Epuru ou Esak tomam decisões também?

**Dilson** – Isso! Também!

**Márcio** – E eles são, o Epuru que é o mesmo Esak, eles são líderes religiosos, com poderes políticos também?

**Dilson** – Políticos, deliberados inclusive pela religião. Na verdade a religião é quase que é conciliadora, né, a conciliadora, porque pega os perigos e aí diz “olha, se vai ter esse problema, a gente tem que resolver dessa forma. Não tem problema, a gente precisa se fortalecer dessa forma”. Então o tempo todo tá presente na saúde, na educação, na produção, na ligação, conexão, como a gente fala, entre natureza e o homem e o tempo todo. Então eu não vejo assim isolado, separado.

**Márcio** – Não é separado. Não existe a separação entre a religião, a política, a educação...

**Dilson** – Tudo! É a vida! Ta resumida ali...

**Márcio** – A dinâmica da vida tá tudo junto?

**Dilson** – Isso!

**Márcio** – Assim, usando um pensamento análogo ao da comunidade nacional, aqui da cidade. Aqui na cidade quem não quer ter religião, tudo bem, ele

não é obrigado. Como é que funciona lá? Se a pessoa não quer participar dos ritos, existe isso?

**Dilson** – Não participar dos ritos, de cantar, de dançar, de falar, mas ele se preocupa de trazer uma madeira pra fazer a casa, ajuda a tirar madeira, ajuda a fazer roça, ajuda. Então disso ele participa de qualquer jeito, da vida. Então está dentro da religião. Ele não é julgado por causa disso. Ele já faz parte do dia a dia.

**Márcio** – Independente de participar dos ritos?

**Dilson** – De ele cantar, de ele participar de ritual, porque ritual é uma demonstração do que a gente faz na prática. Isso é o que na nossa religião ensina. Então se a pessoa ajuda em alguma coisa, pra fazer a canoa, ou a flecha, que vai ser utilizado para rito ou pra caçada ou pra ritual ou pra festa, então a pessoa já tem a participação. Não é todo mundo que vai fazer o ritual pra dizer são membros. As atividades estão distribuídas e que fazem parte. Essa é a nossa leitura.

**Márcio** – Entendi. Então acaba que não tem essa... Acaba não existindo a possibilidade do cara dizer: não quero me envolver com nada da religião. É impossível?

**Dilson** – É impossível.

**Márcio** – Porque a religião está presente em tudo.

**Dilson** – Não tem como ele se isolar e dizer que não quer ficar sem plantar, sem fazer nada. Não existe pessoa sem fazer nada. Então se tá fazendo alguma coisa, por mais que a pessoa diga que não tem a ver com a religião, algum momento ele se sente membro. Ao fazer parte de alguma atividade. Só que muitas pessoas dizem, como revolta.

**Márcio** – Como assim?

**Dilson** – Revolta, às vezes, contra um líder, um político, a imposição. A nossa religião não impõe muito.

**Márcio** – Você quer dizer que mesmo assim tem pessoas que se revoltam contra a religião? É isso?

**Dilson** – Não. Eu estou dizendo assim: fora, aqui na cidade.

**Márcio** – Ah, aqui na cidade?

**Dilson** – Isso, aqui na cidade!

**Márcio** – Ah, não quero saber de saber de ir para a religião porque o pastor disse tal coisa, porque o padre disse tal coisa...

**Dilson** – Exatamente.

**Márcio** – Então lá não existe esse tipo de coisa, porque é uma dinâmica diferente, né?

**Dilson** – É porque tudo que alguma pessoa diz, começa a ser investigado, se torna como algo de estudo, como tema de estudo. Por exemplo, “eu não vou participar do ritual porque eu não quero”. Aí, então, a partir dali o líder vai pegar a frase que foi usada: “eu não quero participar do ritual porque eu não quero”. Então mostre pra nós o que você quer, porque nós daremos apoio. Entendeu? Então a pessoa tem que demonstrar a vontade dele de querer fazer algo diferente, o que que tá fazendo com que ele desista de formar o grupo. Então ele tem que mostrar. Faz, pra ver se a gente vai apoiar ou não. Então a pessoa, naquele momento sabe que não vai levar... que em momento nenhum ele vai ficar só. Sempre vai precisar de alguém. Pelo menos é o processo que aprendi com meu pai, com minha avó e com o Pukkenak que nós temos. Nós temos um Pukkenak, que é o Marcos. Ele fica na Serra do Sol. Ele veio pra cá, eu ligar pra ti. Só que ele veio e voltou. Veio muito rápido. Ele é único, então eu ainda aprendo algumas coisas com ele.

**Márcio** – Ele é único. E se acontecer alguma coisa ele e ele morre? Como é que surge outro Pukkenak?

**Dilson** – Não surge.

**Márcio** – Mas tem que surgir em algum momento?

**Dilson** – É. O que pode acontecer é fazer a mesma coisa que ele fazia, alguém que conviveu, acompanhando, e aprendeu, vai ter que repetir até o final da vida dela. No meio disso tem que aparecer alguém. Ou nasce uma criança com esse

dom...

**Márcio** – Mas é a comunidade que reconhece que ele é um Pukkenak?

**Dilson** – A partir do momento que essa pessoa começa a dirigir e tem as palavras sábias e que tem argumentação e que consegue fazer a leitura sobre o mundo, ou a vida mesmo, começam a aceitar com líder. Mas não é escolhido. É um reconhecimento. Mas isso ficou um pouquinho fraco. Essa forma de reconhecer o líder. Agora entrou a questão de fazer eleição, aquelas coisas todas. Isso chegou por meio do povo macuxi. Até entrar na fila pra poder pegar comida, essas coisas, entrou.

**Márcio** – Não tinha fila?

**Dilson** – Não!

**Márcio** – E faz eleição pra escolher que cargos?

**Dilson** – Tuxaua, capataz, o povo não sabia nem o que que é isso. Capataz, é...

**Márcio** – Capataz é um auxiliar do tuxaua?

**Dilson** – Do tuxaua. É o que cuida da comunidade.

**Márcio** – Então vocês elegem o tuxaua?

**Dilson** – É. Hoje nós trabalhamos com eleição.

**Márcio** – E elegem Epuru também?

**Dilson** – Não.

**Márcio** – Nem Pukkenak?

**Dilson** – Pukkenak não.

**Márcio** – Mas esses estão acima do tuxaua?

**Dilson** – Eles estão acima do tuxaua.

**Márcio** – É uma organização um pouco complexa, né?

**Dilson** – É. E é muito dinâmico.

**Márcio** – Como assim?

**Dilson** – Não para, assim, só fazendo isso. Mudou alguma realidade, é o Pukkenak que vai dizer, “olha nossa realidade tá desse jeito, então a nossa vida será dessa forma”. Aí cada mudança, ele vai mudando, sem esquecer a origem, claro. Do primeiro que aconteceu, nunca pode esquecer. Ele se embasa, respeitando do primeiro, vai mantendo aquilo, o tempo todo. Muito complexa essa... do Pukkenak é muito complexo. Mas o que acontece hoje é esse sistema de o povo escolher votando tuxauas. Apenas tuxauas. De vez em quando ainda é escolhido líderes, Epurus, de vez em quando eles escolhem. Eles escolhem por quê? Porque às vezes tem quatro, cinco líderes. Então pra não haver conflitos, quem vai dirigir, quem é mais responsável e tal, então o que que eles fazem? Seleccionam. Eles indicam. Queremos acompanhar esse líder. Não é que eles vão pra votação. Eles apenas indicam. “Olha, queremos que você seja o líder para o povo, determinado tempo ou por tempo indeterminado. Seu trabalho vai ser isso, isso, isso, como você já conhece e tal, e outros do grupo vão fazer isso e isso. Então vamos distribuir o trabalho. Não vai entrar pra votação. A única coisa que vai pra votação mesmo é o tuxaua.

**Márcio** – Que já foi uma influência dos Macuxi.

**Dilson** – É. E a forma de comer...

**Márcio** – Como é que era a forma de comer antes? Antes da fila?

**Dilson** – Era um círculo. A comida vem no centro. O povo quando estão unidos, eles não comem dentro de casa, eles comem fora. Não estão nem aí com sol, com chuva, mas se juntam num pátio. Ali cada qual traz o que tem e junta ali. Eles vão dividir.

**Márcio** – E, basicamente, qual o tipo de alimentação nessas ocasiões?

**Dilson** – Caça, pesca, beiju, pimenta, caxiri e outros tipos de bebidas. Tem caldo de cana-de-açúcar fermentado, caxiri de batata, pajuaru e outras bebidas

também.

**Márcio** – Pajuaru é mais forte que caxiri, né?

**Dilson** – Depende da forma como foi preparado.

**Márcio** – Tem umas bebidas bem fortes, né?

**Dilson** – Então esse caxiri, eles sentam em formato de círculo. Aqui tá o caxiri, o conjunto de caxiri, tá tudo aqui (fala fazendo um círculo imaginário na mesa e apontando para o centro desse círculo). O povo aqui serve. Tem uns nomes aqui, que só indo lá você vai saber quem são essas pessoas. Tem a pessoa que corta a carne, distribui nos pratos, todo tipo de prato. Aí eles vão distribuindo, quem não tem prato vai receber na mão o beiju... o povo tá aqui sentado, depois aqui tem a mesa aqui, aqui, a comida fica no meio, e eles vão distribuindo pra essas pessoas. Pedacinho de carne, cortado bem miudinho. Por exemplo, você matou uma paca mas você comeu a metade, como se diz, uma banda. Aí você entrega pra igreja uma banda, e essa uma banda tem que dar pra duzentas pessoas, então tem cortar em pedacinhos. E outro traz um pedaço de anta, um pedaço de mutum, ou um mutum inteiro mesmo. Eles vão cortando pequenos pedaços e esses pequenos pedaços formam um prato de comida.

**Márcio** – E a bebida também por ali?

**Dilson** – A bebida a mesma coisa. A bebida vai rodar. Tem pessoas servindo. Depois de alimentar um grupão, muito, aí sentam os que trabalharam, aí eles comem aqui no centro ou no canto. Depois volta para a igreja, que é casa de ritual. Canta, dança, e sai de novo, o mesmo ritual.

**Márcio** – Não tem gente que exagera no caxiri, não, nessas ocasiões?

**Dilson** – Tem!

**Márcio** – E aí, como é que vocês administram isso?

**Dilson** – Só que assim, dentro da casa aqui, difícil acontecer conflito.

**Márcio** – Não um conflito, às vezes a pessoa fica meio, né... toma caxiri, fica

meio tonta...

**Dilson** – Não, não. Eles não bebem tanto assim, pra ficar até nesse ponto. As pessoas que não participam do ritual, eles ficam ali parados, contando história, rindo, conversando, eles ficam bêbados, mas sem violência. Às vezes surge a violência, mais por parte dos jovens.

**Márcio** – Aí tem que entrar alguém no meio?

**Dilson** – É. Aí, mas às vezes não aqui no pátio, mas aqui fora, numa roça próxima.

**Márcio** – E quando tem ritual, tipo esse que você vai liderar, esse que você vai fazer, é tipo esse aí?

**Dilson** – É. Eu só tenho a metade do dia.

**Márcio** – Depois são outras pessoas?

**Dilson** – Aí são outras pessoas.

**Márcio** – Mas, então, é essa dinâmica aí?

**Dilson** – É o tempo todo assim.

**Márcio** – E como é que... qual é a vestimenta, a roupa?

**Dilson** – Não, a roupa normal mesmo.

**Márcio** – Normal. Não tem uma pro ritual, específica?

**Dilson** – Não, não. Pintura, essas coisas assim, os ingarikó não fazem. Pintura é só no caso de guerra mesmo.

**Márcio** – Guerra?

**Dilson** – É. A pintura, ela representa guerra. Pintura, na cultura indígena se originou como forma de identificar o grupo.

**Márcio** – Uma marca distintiva, né?

**Dilson** – Isso. Como os indígenas são todos parecidos, então cada grupo

tinha sua pintura.

**Márcio** – E adereços, do tipo cordões, cocares...

**Dilson** – Algumas senhoras usam, alguns jovens utilizam, mas isso...

**Márcio** – Os mais velhos não, nem nos rituais?

**Dilson** – Os mais velhos também.

**Márcio** – Na nossa última conversa, você contou aquela história, que depois eu pedi de novo pra você dar mais alguns detalhes, muito interessante, daquela conciliação que você promoveu, do caso homem que matou a esposa. E eu achei bem interessante aquele caso, até porque era um caso grave, né, havia uma morte.

**Dilson** – Achou o processo?

**Márcio** – Eu nem fui atrás, até porque esse processo deve estar muito... como não teve seguimento... e eu teria que ter dados muito completos das pessoas, exatamente, tal. E hoje está tudo virtualizado, esse processo já tem um tempo, já deve estar arquivado no processo físico, já no arquivo morto e tal. Deve ser bem difícil.

Mas o que eu queria saber de você é que você me contasse um outro caso. Ou que você tivesse atuado, ou que alguma pessoa que você conhece promoveu uma conciliação desse tipo. Ou se não a conciliação, a aplicação de uma pena, enfim, um conflito desse, que foi de alguma maneira resolvido, de maneira consensual, ou não. Você tem mais algum caso?

**Dilson** – Não. Mas caso... eu não sei se eu já havia contado, aquela questão do Canaimé, né, que mataram. Mataram um e aí o pai queria vingança, tanto a família...

**Márcio** – Não tô lembrado de você ter dito isso. Foi aquele caso que chegou pra justiça aqui?

**Dilson** – Chegou.

**Márcio** – Aqui em Boa Vista? E era ingarikó?

**Dilson** – Não, mas era lá de Maturuca não. É lá da região ingarikó mesmo.

**Márcio** – Qual que é o nome da pessoa envolvida?

**Dilson** – É Rosemildo Soares

**Márcio** – Não, então eu não conheço esse caso.

**Dilson** – O que atirou.

**Márcio** – E o que morreu?

**Dilson** – Lourenço “não sei o quê” Quiares, Sales.

**Márcio** – Mas veio, foi resolvido aqui na justiça da cidade?

**Dilson** – Não. Ele chegou até... abriram um processo, mas aí encerrou. Isso ficou lá em Pacaraima. Na Comarca de Pacaraima.

**Márcio** – Mas a comunidade deu alguma solução, algum encaminhamento?

**Dilson** – Não. Parece que eu contei um pouco dessa história. O que que eu fiz? É... a pessoa que matou, eles saíram da comunidade por conta própria, com medo de vingança, porque culturalmente, mais antigamente, o povo resolvia por vingança.

**Márcio** – Vingança de sangue. Isso você me contou bem, a gente conversou bastante sobre isso. Eu me lembro bem.

**Dilson** – Então eles queriam voltar esse sistema nesse dia. Da vingança.

**Márcio** – Isso foi quando, que ano?

**Dilson** – Eu não me lembro se foi 2008. Entre 2007 e 2008. É, por aí. Meu pai faleceu em 2009. Ela já vinha enfrentando o problema, então devia ser 2007 para 2008. Ele tava muito assustado com isso.

**Márcio** – Seu pai?

**Dilson** – É. Eles queriam voltar com esse sistema. E foi denunciado sim para a polícia civil e o caso parou na polícia federal mesmo, na comarca de Pacaraima. O

que eu fiz? Eu acompanhei na polícia civil. Eles foram lá pra fazer investigação. Não me lembro se eles foram... Não foram não! Tô misturando com aquela mulher que... É porque eu me confundo com esse problema, que é um pouco parecido, mas a polícia não foi, mas o processo foi aberto e esse processo foi aberto pelo próprio tuxaua que trouxe causa e tudo.

**Márcio** – Foi em qual comunidade?

**Dilson** – Manalai. Aí... só pra gente entender. Inicialmente havia uma desconfiança de que esta pessoa estava matando as pessoas na comunidade como Canaimé. E depois do Natal ele tava retornando para a Serra do Sol, porque ele morava na Serra do Sol. Eles pararam no caminho e o rapaz entendia que ele realmente era o Canaimé durante... eles serviram a comida e tudo e quando ele tava comendo ele atirou na cabeça dele, matou. E passou um dia...

**Márcio** – O que matou acreditava que o que morreu era o Canaimé?

**Dilson** – Canaimé. Passou um dia sem a gente sair... eu tava na comunidade quando aconteceu. E imaginava que ele já estaria na Serra do Sol. Não. Quando a gente foi procurar, um dia depois, outras pessoas que estavam presenciaram não aguentaram e vieram contar pra nós. Aí então eu tive que tirar meus pais de lá porque eu sabia que eles iam fazer isso, tentar fazer vingança. E depois de fazer vingança, eles iam pagar de novo com a vingança, sempre iria ser vingança. Então eu falei assim, vou tirar minha família toda, principalmente líderes, porque a nível de grupos a guerra declarada, os primeiros que morrem são os líderes, mesmo não tendo envolvimento. Mas os primeiros que morrem são os líderes, porque os líderes que intervêm no grupo. Então morrem os líderes pra eles terem liberdade de agir como eles quiserem. O problema era resolvido dessa forma antigamente. Então eles queriam voltar com isso. Tirei minha família toda. Avião foi buscar e trouxe. Uma semana depois o pai soube que ele tinha sido assassinado por causa disso aí ele me ligou, o pai do rapaz que foi morto. Aí, pelo telefone ele pediu autorização para matar cinco pessoas da família, ou pelo menos um. Se não fosse a pessoa que matou ou então a família dele. Aquilo ali... eu fiquei tão frio assim no telefone... aí eu falei pra ele falar tudo o que ele quisesse, né, até enquanto eu encontrasse alguma solução mental... eu sofri naquele momento, eu não sabia pra que lado eu ia,

porque todos os dois lados era minha família, a família que morreu e a família que matou. Então, eu me senti, naquele momento é... eu falei que... é, eu sou líder, eu preciso tomar uma decisão, não favorecendo nem um lado, nem o outro. Naquele momento eu pensei... daí consultei meu pai. Meu pai já ficou meio assustado com a situação, pelo telefone. Aí ele (a pessoa pelo telefone) “não, eu vou matar, porque eu já tô com o machado, o terçado, tudo amolado aqui. Eu posso atacar à noite, eu vou atacar a casa”. Aí eu conversei dizendo que ele teria que aguardar e que nós iríamos resolver isso com calma que ele não poderia colocar a vida dele em risco também. Eu acalmei ele. E aí ele esperou. Ele esperou. “Daqui quantos dias vocês vêm aqui” (a pessoa perguntou). Eu vou aí dentro de uma semana pra gente conversar. Aí fretei um voo, eu fui lá, chamei todo mundo, expliquei o que aconteceu, como aconteceu, eles me contaram. Eu falei, olha eu queria ouvir vocês, como é que aconteceu isso. Isso era uma forma de eles jogarem fora a conversa, né. Eu pedi pra eles conversarem. Conversem! Podem falar! Eles falaram até que cansaram de falar. E aí eu entrei com educação.

**Márcio** – Isso lá no Manalai, com a família do rapaz morto.

**Dilson** – Isso. Só com o pai. Ele não tinha mãe. A mãe já tinha falecido.

**Márcio** – E além do pai, outras pessoas da família participaram da conversa?

**Dilson** – Sim, também estavam juntos, irmãos, tios...

**Márcio** – E a família do que matou, estava junto também?

**Dilson** – Não. Eles tinham fugido.

**Márcio** – E como foi?

**Dilson** – Eles pediram, naquele momento a vingança. Aí eu falei pra eles, olha é o seguinte, vocês sabem que se a gente abrir, se eu autorizar a morte, a vingança de vocês, outros grupos daquela família também irão fazer vingança contra a família de vocês. E nós que somos líderes, que a gente não tem nada a ver com o problema de vocês, mas nós já estamos envolvidos por sermos líderes, e somos os primeiros a morrer também. Então, ele morreu, mas também nós vamos encaminhar a situação pra justiça comum que é pra cidade. Isso foi uma forma de eu acalmar, até

o tempo de eles se acalmarem, enquanto eu encontrasse algumas alternativas pra falar. Aí eles se acalmaram, se vai pra justiça comum então o cara vai preso. Embora eu soubesse que ele não ia preso, porque tem que ter aquele levantamento, aquelas coisas todas. Isso foi uma forma de eu acalmar. E trouxe todo o processo pra Boa Vista. Depois de uma semana, voltei de novo, já pra trazer o pai, o pai de quem faleceu. Aí eu comecei a entrar com processo educativo, que a gente não iria... lá no Manalai... eu trouxe o pai do que foi morto e ficou aqui (em Boa Vista). Isso foi uma forma de eu ganhar um tempo pra que eu educasse o restante. Aí eu voltei pra lá e ele ficou aqui. Eu trouxe ele pra cá (Boa Vista) pra apresentar pra polícia, pra ele contar, isso foi uma forma de eu trazer ele. E de fato ele apresentou, eu não enganei ele, eu levei. Aí eu falei pra ele, olha, a gente vai ficar um tempo aqui enquanto converso lá com o povo. Aí fui conversar com o povo lá, eu pedi que a família que até hoje tá lá enfrentasse o problema lá, porque não foi desejo nem vontade da família querer matar o uma pessoa. Uma pessoa agiu, foi a vontade dele, então uma família não pode se envolver com todo esse problema que tem. Eu sei que nós somos... todos nós somos famílias, agora eu não posso dizer que eu vou apoiar a família de quem foi morto por vocês e nem vocês que mataram. Eu não vou favorecer ninguém aqui. Então todos nós estamos envolvidos com o problema, e o problema tem que ser resolvido por nós. "Mas aí, se ele vier aqui de volta e quiser matar nós?". Ele não vai matar vocês. Ele não vai matar. Aí trabalhei lá, a educação, que tem que ser assim, a gente tem que parar com esse sistema, que já houve antigamente, que começou grupos tribais contra outros grupos e agora se vocês começarem isso, nós somos ligados a outros grupos étnicos, temos Arekuna, temos Akawai, temos Patamona, temos Macuxi, se a gente começar a brigar, declarar vingança, nós vamos estar declarando a morte de muita gente, então isso não é uma forma de resolver o problema, a gente não pode fortalecer esse olhar. Até aí. Vim embora e aí o pai... a gente já foi pra Pacaraima, a gente já conversou... ele queria que fosse preso a pessoa que matou e tal... ele falou tudo o que ele tava sentindo. E aí a polícia federal disse que não poderia porque tinha que ver ossada da pessoa, tinha que trazer o corpo pra fazer os exames, essas coisas todas, e aí ele diz não, mas não tem como, eu não quero negar, porque o corpo não existe mais, deve ter só as ossadas, e cara foi todo esquartejado, cortado, mataram e aí cortaram em pedaços. E aí, eu não queria falar, eu fiquei segurando, fiquei

segurando... até que ele começou a se acalmar. Eu falava isso, você quer continuar com guerra? Você quer viver? Então, não é vingança que vai fazer a gente se sentir feliz, a gente se sentir com o problema resolvido. Não, isso vai gerar mais problema, virão mais dores, sofrimento pra sua família, pra você mesmo e nós vamos sofrer com isso. Então a gente não pode contar com essa violência toda. “Não, mas eu quero vingança porque eu me senti... como eu estou sofrendo a família também tem que sofrer”. Então, mas isso não resolve o problema. O sofrimento deles também pode gerar outro sofrimento e assim vai ser. Isso vai ser consequência. Até que enfim ele aceitou de não fazer. E aí o meu pai entrou na vida dele, acompanhou, aproximou, o tempo todo eles conversando. E hoje ele é o líder. Algumas pessoas respeitam quando ele for falar, o pai do que faleceu. Ele diz que “eu fui o caso de problema, eu queria vingança”.

**APÊNDICE E – Entrevista com Larangera Maurício Sales Ingaricó, realizada no dia 08 de dezembro de 2018.**

MÁRCIO: Voltando a esse caso mais recente de arma de fogo, foi quando isso, você se lembra?

LARANGERA: Foi esse ano (2018)

MÁRCIO: E a pessoa mudou pra outra comunidade, ou continua na mesma?

LARANGERA: Continua lá na comunidade. Ainda não resolveram direito. Eu conversei com o professor de lá, com o Tuxuaua, pra eles se reunirem, pra decidirem o que têm que fazer, porque é um jovem, uma criança...

MÁRCIO: Foi na sua comunidade, o Manalai?

LARANGERA: Não. Foi em outra comunidade.

MÁRCIO: Quem é jovem, o que morreu ou que atirou?

LARANGERA: O que atirou. Tem 12 anos.

MÁRCIO: Mas foi de propósito ou foi acidente?

LARANGERA: Ainda não foi investigado, ainda não tem... porque a família escondeu... não queriam dizer como foi que aconteceu...

(...)

MÁRCIO: Nesse caso, o que morreu era adolescente também? Era criança ou era adulto já?

LARANGERA: Era adulto já. Aí eles vão resolver... disseram que vão resolver esses dias, pra ver como é que vai... aí eu pedi... é assim, uma organização, porque primeiro que aconteceu problema com esse arma de fogo também, o que que decidiram... eles pediram indenização das comunidades pagaram. Como ele não foi preso, eles pediram indenização. O pai do que morreu pediu. Só que não deram, não foi pago. Indenização em dinheiro. Só que é assim, eles queriam trocar com boi... cada comunidade daria... só que não foi cumprida. O que que estávamos querendo fazer, porque tem umas crianças que são sem pai, que o pai morreu, aí o pai desse jovem, uma criança que matou o outro rapaz, ele é funcionário do SESAI.

Aí eu queria que ele ajudasse as crianças, porque eu acho que ele tem três crianças com idade até cinco anos. Os filhos do que morreu. Aí eu não sei como eles vão decidir. Ainda não foi decidido como ficou isso.

MÁRCIO: Quem decide?

LARANGERA: A comunidade. A própria ex-mulher e o ex-sogro, eles têm que decidir. A família. Tem uma criança, acho que de oito anos ou nove anos, ele pensou muito diferente, ele queria matar essa pessoa que matou o pai. É uma criança, mas eu falei pra família que ela não pode pensar dessa forma, porque é uma criança. Vocês tem que resolver urgente esse tipo de problema. Porque é um problema muito grave.

MÁRCIO: Então as famílias podem resolver entre elas? A família do menino de 12 anos que atirou e a família do rapaz que morreu... a viúva, o pai dele, o pai do rapaz que morreu... se eles chegarem num acordo, tá tudo resolvido. Não precisa fazer mais nada?

LARANGERA: É não precisa fazer mais nada.

MÁRCIO: Mas se não chegarem num acordo, o tuxaua não pode entrar na conversa? Não pode o próprio tuxaua chamar as famílias e tentar resolver?

LARANGERA: É isso que eles tão... que eles vão ver. Eles tentaram resolver, só que não conseguiram...

MÁRCIO: Quando vai pra igreja, o Esak, ele tem um papel importante, né? Ele é o líder. Mas ele tem autoridade também para tentar resolver um problema desse, não tem?

LARANGERA: Tem! A igreja, os líderes religiosos, são tipo representantes da igreja. Aí o que que eles dizem, com a palavra de Deus, com a palavra de Jesus, eles... primeiro eles vão explicar qual é melhor pra ele e o que é ruim pra ele. Porque se fizer errado, então ele já vai ser castigado... Resolver "no papel" eu nunca vi a igreja fazer. Apenas no conselho e na educação.

Essas lideranças da igreja podem ser chamadas pelas famílias envolvidas num conflito e também pelo tuxaua. Na verdade a igreja trabalha na crença, o

problema é... a igreja prepara um encontro de todas as igrejas, aí eles fazem uma oração, um canto, essas coisas assim... dois ou três dias pra expulsar a maldade da comunidade. É assim que eles fazem. É assim que eles trabalham e às vezes ajudam pessoalmente também, com conversa, com educação. Porque eu tenho muito dificuldade também com esse tipo de problema, porque antigamente não acontecia, mas hoje está aparecendo qualquer problema. Por isso que ainda eu, por exemplo, eu tenho conhecimento ainda como eles estão resolvendo, como eles resolveram, essas coisas.

MÁRCIO: Há quanto tempo você é professor?

LARANGERA: Desde 2005. Tenho 36 anos.

MÁRCIO: E o Pukkenak, onde é que entra nessa história toda pra resolver uma questão dessa?

LARANGERA: Pukkenak, hoje em dia, segundo a fala do meu pai, não existe ainda. Só existem líderes, representantes. Não tem Pukkenak. Já teve. Meu avô era Pukkenak. Sales. É assim o Pukkenak, é aquele que tem mais poder. Poder na terra e espiritualmente. Estamos há muito tempo sem Pukkenak. Meu pai era filho do Pukkenak. Eles estão tentando chamar Pukkenak hoje, só que na nossa visão, no nosso conhecimento, não é Pukkenak. Hoje não tem em nenhuma comunidade. É difícil, é difícil. Na Serra do Sol estão chamando um Pukkenak, mas não é. Deram esse nome por nome mesmo, só pra chamar. Mas na verdade não é Pukkenak. Porque ele não está fazendo aquele papel do Pukkenak.

Porque Pukkenak ele trazia o perfume poderoso, quando você aplica esse perfume você vai se transformar como líder religioso. Aí ele (o da Serra do Sol) não trouxe.

MÁRCIO: É como que se traz isso?

LARANGERA: Eu não sei, só Deus que sabe. Por isso que... a gente considera ele como líder religioso, esse da Serra do Sol, o Marcos. Ele é Soosi Esak, um líder da igreja.

Para ser Pukkenak ele tem que ter mais poder. Ele tem que trazer alguma coisa do céu aqui pra terra. E ele tem que resolver o problema espiritual, curar,

enfim. Mas a gente nunca viu esse tipo de coisa. É a maior liderança que pode haver entre os Ingarikó. Minha mãe dizia que a tia dela era Pukkenak, faz tempo. Porque tinha garapa, dois litros ou um litro, aí essa Pukkenak que era a tia dela aumentava, multiplicava essa garapa. Aí ela já era Pukkenak, porque já estava trabalhando com um milagre. Se houvesse um Pukkenak, com certeza ajuda (a resolver conflitos como o do garoto que matou uma pessoa). Mesmo que não tenha Pukkenak, a igreja ajuda. Pukkenak não é um líder só da igreja, ele é responsável por tudo. Pra mim, a igreja... todo mundo faz parte da igreja.

MÁRCIO: Quando o tuxaua erra, quem é que corrige ele?

LARANGERA: A comunidade. As lideranças locais, que são professores, agentes de saúde, capatazes, líderes religiosos, conselhos. Tem conselhos que são tuxauas. Conselhos específicos da saúde. A comunidade indica os agentes de saúde..., mas é o tuxaua que assina a autorização para concorrer. Pukkenak está acima de todas, porque a igreja é mais alta, é mais superior de tudo aqui na terra.