



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA**  
**INSTITUTO DE ANTROPOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**KAROLAYNE MOTA RODRIGUES**

**“AS MARIAS INDÍGENAS”: A LEI MARIA DA PENHA NO UNIVERSO INDÍGENA DE  
RORAIMA**

**Boa Vista, RR**

**2019**

**KAROLAYNE MOTA RODRIGUES**

**“AS MARIAS INDÍGENAS”: A LEI MARIA DA PENHA NO UNIVERSO INDÍGENA  
DE RORAIMA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal de Roraima, sob a orientação do Prof. Dr. Carlos Alberto Marinho Cirino

Linha 1: Processos Identitários e Direitos Diferenciados

**Boa Vista, RR**

**2019**

Karolayne Mota Rodrigues

**As Marias Indígenas- A Lei Maria da Penha em contexto indígena**

2019

KAROLAYNE MOTA RODRIGUES

**“AS MARIAS INDÍGENAS”: A LEI MARIA DA PENHA NO UNIVERSO INDÍGENA  
DE RORAIMA**

Dissertação apresentada como pré-requisito para conclusão do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social Instituto de Antropologia da Universidade Federal de Roraima, defendida em 15 de fevereiro de 2019, e avaliada pela seguinte banca examinadora:



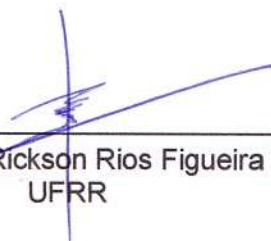
---

Prof. Dr. Carlos Alberto Marinho Cirino  
Orientador/ INAN/UFRR



---

Prof. Dr. Edson Damas da Silveira  
UERR



---

Prof. Dr. Rickson Rios Figueira  
UFRR

Aos meus pais Francisco Carlos Rodrigues da Silva e Marlene Mota Rodrigues pelo amor, carinho e dedicação. Aos meus irmãos Michelle Mota Rodrigues e João Carlos Mota Rodrigues, pela paciência que sempre tiveram e por estarem sempre ao meu lado. Ao meu filho Gioseffe Rodrigues por seu amor incondicional, e a todos os amigos que fiz nesta caminhada.

## **AGRADECIMENTOS**

À Deus por sua presença constante em todos os momentos da minha vida. E, por me dar força, saúde e vigor para bem trilhar os caminhos que levaram a concretude desta pesquisa.

Ao professor Dr. Carlos Alberto Marinho Cirino pelas orientações, pela paciência e compreensão durante estes anos de caminhada rumo a obtenção do título de dissertação.

À minha família um especial agradecimento, pois, de nada adiantaria todos os meus esforços se deles não tivesse o seu carinho, amor, dedicação, apoio e paciência. É por serem o que são, e terem doado o que doaram a mim que pude concretizar este trabalho.

Aos meus queridos professores da Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Roraima, que sempre nos banharam com seus conhecimentos e com sua dedicação para conosco.

Aos meus amados amigos e parceiros neste caminhar no decorrer destes anos que, juntamente comigo enveredaram-se por esta bela aventura que é aprender Antropologia. Agradeço pelos conhecimentos compartilhados e pela amizade que sempre se propuseram a dar, Sandra, Leonice, Gilmara e nosso caro Fabio que encantou a todos, e conseguiu seguir até o fim em meio a uma turma de mulheres que muito falava. Em especial a minha amiga Natasha companheira de todas as horas, que me abriu para um mundo de possibilidades, que me colocava para cima mesmo sem saber que era disso que eu necessitava, que me proporcionou conhecer um ser fofo que é seu filho.

Enfim, a todos que contribuíram para a efetivação e conclusão deste trabalho.

Lutar pela igualdade sempre que as diferenças nos discriminem, lutar pelas diferenças sempre que a igualdade nos descaracterize”.

*Boaventura de Souza Santos.*

## RESUMO

Posteriormente a uma intensa luta por parte do movimento feminino e de simpatizantes da causa, o Brasil promulgou em 2006 a Lei 11.340/06, popularmente conhecida como Lei Maria da Penha. Desde então têm-se feito muitas pesquisas no sentido de analisar sua aplicabilidade no cenário nacional. Todavia, faz-se necessário empreender pesquisas, tanto quantitativas como qualitativas, no intuito de entender a aplicabilidade desta lei em contexto indígena. Este, portanto, é o principal objetivo deste texto, analisar a aplicabilidade da Lei Maria da Penha no contexto indígena, por meio de um processo e uma decisão judicial, bem como rodas de conversas sobre a temática, um laudo antropológico, assim como outras experiências, no sentido de apreender como o Estado tem lidado com este tema. Procurando também analisar em que a Lei Maria da Penha se coaduna com as especificidades culturais nas comunidades indígenas e propõe ação que potencialize a efetividade da Lei Maria da Penha junto a mulheres indígenas. Depois de uma análise do material em mãos, pode-se atestar a necessidade de esclarecer às comunidades indígenas os pormenores da Lei Maria da Penha, com vistas a uma decisão consciente e informada. Além disso, é perceptível, resquícios de uma política indigenista de assimilação e integracionista, vigente até o final do século XX. Ademais, mostrou o quanto se faz indispensável o feitiço de laudos antropológicos em processos judiciais penais envolvendo indígenas, no sentido de compreender como estes lidam e percebem determinado “ilícito”. Evidenciou-se também o quanto a questão da violência doméstica nas comunidades transborda as fronteiras do seio familiar, elas são coletivas, envolve todos aqueles que vivem e compartilham de uma mesma comunidade.

**Palavras chaves:** Violência doméstica; Zona de Contato; Direito Costumeyro; Cultura; Jurisdicionalidade; Lei Maria da Penha, Povos Indígenas.



## LISTA DE ABREVIATURAS

ABA- Associação Brasileira de Antropologia

CEDAW- Comitê para Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher

CIDH- Comissão Interamericana de Direitos Humanos

CIDIF- Comissão Interdisciplinar em Defesa das Prerrogativas dos Direitos Indígenas Fundamentais.

CNJ- Conselho Nacional de Justiça

COIAB- Coordenação das Indígenas da Amazônia Brasileira

CRAS- Centro de Referência de Assistência Social

DEAM- Delegacia Especializada no Atendimento à Mulher

DIPGST/TISM- Direitos Indígenas para a Proteção, Gestão e Segurança do Território no Contexto da Terra Indígena São Marcos

DMI- Departamento de Mulheres Indígenas

FUNAI- Fundação Nacional do Índio

FUNASA- Fundação Nacional de Saúde

INAN- Instituto de Antropologia

JECRIM- Juizados Especiais Criminais

JVD- Juizados de Violência Doméstica e Familiar Contra a Mulher

OIT- Organização Internacional do Trabalho

OMIRR- Organização das Mulheres Indígenas de Roraima

PAMC- Penitenciária Agrícola do Monte Cristo

UFRR- Universidade Federal de Roraima

## LISTA DE ABREVIATURAS

ABA- Associação Brasileira de Antropologia

CEDAW- Comitê para Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher

CIDH- Comissão Interamericana de Direitos Humanos

CIDIF- Comissão Interdisciplinar em Defesa das Prerrogativas dos Direitos Indígenas Fundamentais.

CNJ- Conselho Nacional de Justiça

COIAB- Coordenação das Indígenas da Amazônia Brasileira

CRAS- Centro de Referência de Assistência Social

DEAM- Delegacia Especializada no Atendimento à Mulher

DIPGST/TISM- Direitos Indígenas para a Proteção, Gestão e Segurança do Território no Contexto da Terra Indígena São Marcos

DMI- Departamento de Mulheres Indígenas

FUNAI-Fundação Nacional do Índio

FUNASA- Fundação Nacional de Saúde

INAN- Instituto de Antropologia

JECRIM- Juizados Especiais Criminais

JVD- Juizados de Violência Doméstica e Familiar Contra a Mulher

OIT- Organização Internacional do Trabalho

OMIRR- Organização das Mulheres Indígenas de Roraima

PAMC- Penitenciária Agrícola do Monte Cristo

UFRR- Universidade Federal de Roraima

## ABSTRACT

After an intense struggle on the part of the women's movement and supporters of the cause, Brazil enacted in 2006 Law 11.340 / 06, popularly known as Lei da Penha. Since then, much research has been done to analyze its applicability in the national scenario. However, it is necessary to undertake research, both quantitative and qualitative, in order to understand the applicability of this law in an indigenous context. This, therefore, is the main objective of this text, to analyze the applicability of the Maria da Penha Law in the indigenous context, through a process and a judicial decision, as well as discussion wheels on the subject, an anthropological report, as well as other experiences, in order to understand how the State has dealt with this issue. It also seeks to analyze in which the Maria da Penha Law conforms to the cultural specificities of indigenous communities and proposes an action that will enhance the effectiveness of the Maria da Penha Law with indigenous women. After an analysis of the material in hand, it is possible to attest to the need to clarify to the indigenous communities the details of the Maria da Penha Law, with a view to a conscious and informed decision. Moreover, it is noticeable, remnants of an indigenist policy of assimilation and integrationist, in force until the end of the twentieth century. In addition, it showed how indispensable is the form of anthropological reports in criminal prosecutions involving indigenous people, in the sense of understanding how they deal and perceive a certain "wrongful". It has also been shown how the issue of domestic violence in communities overflows the borders of the family, they are collective, it involves all those who live and share the same community.

Keywords: Domestic violence; Contact Area; Customary Law; Culture; Jurisdictionality; Maria da Penha Law; Indigenous Peoples.

## LISTA DE ABREVIATURAS

ABA- Associação Brasileira de Antropologia

CEDAW- Comitê para Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher

CIDH- Comissão Interamericana de Direitos Humanos

CIDIF- Comissão Interdisciplinar em Defesa das Prerrogativas dos Direitos Indígenas Fundamentais.

CNJ- Conselho Nacional de Justiça

COIAB- Coordenação das Indígenas da Amazônia Brasileira

CRAS- Centro de Referência de Assistência Social

DEAM- Delegacia Especializada no Atendimento à Mulher

DIPGST/TISM- Direitos Indígenas para a Proteção, Gestão e Segurança do Território no Contexto da Terra Indígena São Marcos

DMI- Departamento de Mulheres Indígenas

FUNAI- Fundação Nacional do Índio

FUNASA- Fundação Nacional de Saúde

INAN- Instituto de Antropologia

JECRIM- Juizados Especiais Criminais

JVD- Juizados de Violência Doméstica e Familiar Contra a Mulher

OIT- Organização Internacional do Trabalho

OMIRR- Organização das Mulheres Indígenas de Roraima

PAMC- Penitenciária Agrícola do Monte Cristo

UFRR- Universidade Federal de Roraima

## SUMÁRIO

<b>RESUMO .....</b>	<b>9</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>1-ANTROPOLOGIA E O DIREITO EM PERSPECTIVA .....</b>	<b>16</b>
<b>1.2- ANTROPOLOGIA E DIREITO- UM DIÁLOGO NECESSÁRIO .....</b>	<b>20</b>
<b>1.3- UM OLHAR SOBRE A ZONA DE CONTATO .....</b>	<b>25</b>
<b>1.4- A POLÍTICA INDIGENISTA PARA COM OS POVOS INDÍGENAS .....</b>	<b>32</b>
<b>2- AS MARIAS SE FAZEM ASSISTIDAS EM CONTEXTO INDÍGENA? .....</b>	<b>37</b>
<b>2.1- AS MARIAS INDÍGENAS E A LEI MARIA DA PENHA .....</b>	<b>42</b>
<b>2.2- EXPERIÊNCIAS NA PENITENCIARIA AGRÍCOLA DO MONTE CRISTO .....</b>	<b>45</b>
<b>2.3- UM CASO A SE ANALISAR .....</b>	<b>51</b>
<b>3- OS LAUDOS ANTROPOLÓGICOS: UMA LUZ EM MEIO AO PROCESSO .....</b>	<b>63</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>75</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS.....</b>	<b>78</b>

## LISTA DE ABREVIATURAS

ABA- Associação Brasileira de Antropologia

CEDAW- Comitê para Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher

CIDH- Comissão Interamericana de Direitos Humanos

CIDIF- Comissão Interdisciplinar em Defesa das Prerrogativas dos Direitos Indígenas Fundamentais.

CNJ- Conselho Nacional de Justiça

COIAB- Coordenação das Indígenas da Amazônia Brasileira

CRAS- Centro de Referência de Assistência Social

DEAM- Delegacia Especializada no Atendimento à Mulher

DIPGST/TISM- Direitos Indígenas para a Proteção, Gestão e Segurança do Território no Contexto da Terra Indígena São Marcos

DMI- Departamento de Mulheres Indígenas

FUNAI-Fundação Nacional do Índio

FUNASA- Fundação Nacional de Saúde

INAN- Instituto de Antropologia

JECRIM- Juizados Especiais Criminais

JVD- Juizados de Violência Doméstica e Familiar Contra a Mulher

OIT- Organização Internacional do Trabalho

OMIRR- Organização das Mulheres Indígenas de Roraima

PAMC- Penitenciária Agrícola do Monte Cristo

UFRR- Universidade Federal de Roraima

## SUMÁRIO

<b>RESUMO</b> .....	9
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>1-ANTROPOLOGIA E O DIREITO EM PERSPECTIVA</b> .....	16
<b>1.2- ANTROPOLOGIA E DIREITO- UM DIÁLOGO NECESSÁRIO</b> .....	20
<b>1.3- UM OLHAR SOBRE A ZONA DE CONTATO</b> .....	25
<b>1.4- A POLÍTICA INDIGENISTA PARA COM OS POVOS INDÍGENAS</b> .....	32
<b>2- AS MARIAS SE FAZEM ASSISTIDAS EM CONTEXTO INDÍGENA?</b> .....	37
<b>2.1- AS MARIAS INDÍGENAS E A LEI MARIA DA PENHA</b> .....	42
<b>2.2- EXPERIÊNCIAS NA PENITENCIARIA AGRÍCOLA DO MONTE CRISTO</b> .....	45
<b>2.3- UM CASO A SE ANALISAR</b> .....	51
<b>3- OS LAUDOS ANTROPOLÓGICOS: UMA LUZ EM MEIO AO PROCESSO</b> .....	63
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	75
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS</b> .....	78

## INTRODUÇÃO

Desde a graduação, meu interesse de pesquisa sempre recaiu em temáticas voltadas para a antropologia jurídica ou antropologia do direito<sup>1</sup>, tendo como objeto populações indígenas. Quando da elaboração do pré-projeto de pesquisa como requisito de ingresso ao Programa da Universidade Federal de Roraima de Pós-Graduação em Antropologia Social, meu interesse baseava-se em compreender “Como se dá o tratamento jurídico-penal dado aos reeducandos indígenas da Penitenciária Agrícola do Monte Cristo-PAMC”. Contudo, a PAMC logo, no primeiro semestre após meu ingresso na pós-graduação, foi marcada por conflitos dentro da instituição, o que resultou na orientação de um novo tema de pesquisa.

Por meio de conversas com meu orientador, juntamente com uma tabela contendo a quantidade de apenados indígenas e suas respectivas penas, bem como a colaboração do Procurador do Ministério Público chegou-se a ideia de continuar a pensar o judiciário roraimense na relação com as populações indígenas, porém, sob uma nova ótica- a partir da aplicabilidade da Lei Maria da Penha- Lei 11.340/06.

A Lei Maria da Penha, como parte de uma política pública de enfrentamento à violência doméstica contra a mulher, tem sido constantemente avaliado, passado por profundos estudos acadêmicos, sejam eles de cunho antropológico, sociológico ou jurídico com vistas a pensar as implicações da Lei Maria da Penha nas práticas do judiciário como um todo, a lei como um projeto de justiça às mulheres, bem como o tratamento do judiciário e das delegacias de mulher, entre outras temáticas.

Deste modo, estudar a violência doméstica praticada contra a mulher indígena requer que transitemos entre diversas áreas, entre elas a antropologia, as ciências sociais e o direito. Juntas, colidem na perspectiva de compreender o direito positivado em correlação com o direito consuetudinário, com as mais distintas dimensões culturais e sociais que têm as populações indígenas<sup>2</sup>.

Na redação da referida lei é explicitado que ela se aplica a todas as mulheres, independentemente de cor, raça, religião, classe social, portanto, uma lei que abarca mulheres de qualquer cultura sem distinção. No entanto, pouquíssimos estudos têm

---

<sup>1</sup> Há autores que distinguem antropologia jurídica da antropologia do direito, e outros que não estabelecem nenhuma distinção.

<sup>2</sup> Ver o conceito de Interdisciplinariedade, Multidisciplinariedade e Transdiciplinariedade.



se voltado para a aplicabilidade, efetividade e suas implicações em outros contextos culturais, que esteja para além de uma questão de agência.

É válido ressaltar que a Lei Maria da Penha estabelece entre uma série de obrigações, ações educativas em prol de disseminar os direitos das mulheres vítimas de violência doméstica, bem como explicar o que a lei significa e estabelece. Ações como estas têm chegado por vezes a algumas comunidades indígenas, onde por exemplo, tem-se feito a elaboração de cartilhas traduzidas para a língua indígena por parte de ministérios públicos, como os do Estado de Mato Grosso do Sul, como é noticiado no site do CNJ-Conselho Nacional de Justiça.

Diante destes fatos, é evidente a necessidade de uma análise da aplicabilidade da referida lei em contexto indígena, principalmente mediante o fato de que, a mesma quando foi pensada não abarcou nos círculos de discussões representantes indígenas, assim como não trata de especificidades culturais. Além disso, não podemos perder de vista que se trata de um Estado com um percentual expressivo de indígenas em constante contato com os não indígenas e, por isso mesmo é preciso analisar quais as posturas adotadas por ambas as partes, suas implicações, entre outras coisas. Só estudos como estes é que nos possibilitam perceber como os direitos específicos indígenas estão sendo respeitados diante da ocorrência de tais denúncias de violência doméstica contra mulheres.

A respectiva pesquisa nos possibilitará compreender como o judiciário tem mantido uma relação com as populações indígenas por meio da aplicação da Lei Maria da Penha, bem como as comunidades indígenas de Roraima tem se articulado diante destes casos. Ademais, tal pesquisa não se limita a servir de consulta e reflexão antropológica, mas imprescindivelmente que seja lido e refletido por aqueles imersos no campo do direito. Tal projeto ainda nos possibilita ampliar a discussão, transcendendo a relação Direito e populações indígenas, para a relação populações indígenas e o Estado, tendo em vista que midiaticamente, e até mesmo academicamente muito se fala e estuda essa relação por meio de questões tais como: territorialidade, saúde, educação, entre outras vertentes. Cabe, portanto, a ampliação dessa relação em torno de direitos individuais, já que em muito temos progredido, no que diz respeito a direitos coletivos.

Esta pesquisa procura seguir as orientações metodológicas estabelecidas para a coleta de dados pertinente ao modelo de enfoque dominante que, segundo Hernández Sampieri (2006), baseia-se numa pesquisa qualitativa que agrega

componentes da pesquisa quantitativa. Em outras palavras, os caminhos que conduzirão esta pesquisa são o indutivo, ou seja, empírico, partindo de estudos de casos observados dentro de uma realidade concreta, onde as generalizações derivam de constatações particulares, e por isso mesmo um trabalho eminentemente qualitativo.

Antes de qualquer coisa, é necessária uma pesquisa documental/bibliográfica cuja finalidade será a apreensão de textos legais, pactos, protocolos, declarações e afins, tanto de caráter nacional quanto internacional, relativos à proteção dos direitos dos povos indígenas, e a Lei Maria da Penha, além de fazer um levantamento em torno de relatórios, estudos etnográficos e históricos pertinentes a temática, tendo como objetivo, conhecer as diferentes contribuições científicas disponíveis sobre o tema em questão.

Não somente isso, mas a pesquisa baseia-se em um processo judicial penal que trata da temática aqui trabalhada, bem como de rodas de conversas e uma decisão judicial, na qual o juiz afasta a Lei Maria da Penha das comunidades indígenas. Para muitos isto pode não significar o fazer antropológico, contudo, devemos estar sempre atentos aos novos contextos de pesquisa, a novas práticas e posturas.

Primeiramente, não podemos perder de vista, que mesmo não tido estado presente no momento dos testemunhos, eles ali codificados de forma escrita ainda assim são narrativas. Narrativas construídas e elaboradas dentro de um contexto, neste caso o jurídico-penal-processual. Essas narrativas constituem-se de uma polifonia de vozes: aqueles que contam “o caso”; os que escutam, traduzem e encaixam dentro de seus padrões-contextos; e aqueles que as leem e as ressignificam segundo seus desejos e vontades. Assim, apropriando-se das palavras de Strathern (2013), estas narrativas apresentam um caráter ficcional, não no sentido de falseamento, mentira.

Na verdade, as narrativas presentes no processo judicial, estão no que Strathern (2013) chama de “jogar com o texto”. Isto porque, a depender do contexto em que essas narrativas são realizadas, ressaltadas, bem como, onde? Porque? E, para quê? Elas ganham novos significados, serão instrumentalizadas distintamente. Como já expressei, o sentido de jogar com o texto não significa um tipo de “falseamento”, de “inverdade” do que é narrado e do que é posto na escrita. Mas, é um jogo, no qual o que está posto são às estratégias, retóricas e artifícios do texto.

É claro, a ideia de jogar com o texto, o contexto, são discussões que Strathern (2013) traça ao pensar nas construções narrativas antropológicas. Contudo, ao entender que o processo judicial penal também se apresenta como um apanhado de narrativas construídas, tomo a liberdade de fazer este *link* por considerar proveitoso para o entendimento do uso desta metodologia.

Não querendo se estender exhaustivamente, o texto aqui apresentado é composto de três capítulos. O primeiro capítulo visa tratar da interlocução entre Antropologia e Direito, pensando conceitos à luz da concretização do direito à autodeterminação, à agência dos atores sociais, neste caso às populações indígenas. Além disso, procura apresentar um arcabouço teórico no que tange à relação entre direito positivado e população indígenas, no que diz respeito à jurisdição penal.

O segundo capítulo busca analisar as lógicas do Estado e das populações indígenas, no que tange a Lei Maria da Penha. Muitos ao lerem este capítulo podem se questionar quanto: E a defesa massiva a lei? Porque motivo questões de gênero não são aprofundadas em sua plenitude? No entanto, creio ter deixado claro os reais objetivos deste texto, o de explicitar as interligações mesmo que forçadamente apresentadas para ambas as partes (Estado e populações indígenas), quanto a aplicabilidade da lei no universo indígena. Além do mais, tentativas foram feitas no intuito de obter um posicionamento por parte da Organização de Mulheres Indígenas de Roraima- OMIRR, porém disseram que colaborarão apenas com pesquisadores indígenas, tendo em vista a falta de retorno das pesquisas realizadas por pesquisadores externos anteriores.

Já o terceiro capítulo se propõe a analisar como os laudos antropológicos podem ser inseridos dentro de processos penais, especialmente nos casos que tratam de violência doméstica. Voltado principalmente para o cenário do Estado de Roraima. Sua redação inclui uma série de produções literárias sobre a temática, bem como a análise de um laudo antropológico, a fim de compreender como o mesmo tem sido elaborado e pensado localmente.

## 1-ANTROPOLOGIA E O DIREITO EM PERSPECTIVA

Desde a redemocratização do Brasil em meados da década de 80, tem se visto profundas mudanças políticas no país. Povos tradicionais e grupos minoritários à margem de nossa sociedade passa a clamar por novos direitos. Neste ínterim, a antropologia, assim como o direito se veem num contexto onde ajustes se fazem necessários para que possam abarcar estes novos atores sociais, estas novas conjunturas, estes novos anseios.

Nos encontramos em um novo momento político-jurídico, de produção do conhecimento, que forçosamente impõe o diálogo (por vezes de aproximação e outras vezes de distanciamento) entre duas disciplinas tão distintas entre si, seja na forma de produzir conhecimento, seja em seus métodos, ideologias, entre outros. Neste sentido, cabe fazer uma reflexão em torno destes encontros aproximativos ou de distanciamento, bem como a uma análise de como o Direito constantemente tem percebido estes novos atores sociais, em especial os povos indígenas.

Em nosso país o campo jurídico pauta-se no que os juristas denominam de monismo jurídico, no qual o Estado porta-se como centralizador e o único capaz de produzir o Direito que, conseqüentemente, será imposto à sociedade envolvente. Este sistema jurídico é assegurado por um aparato estatal, quase que em suma representada por uma codificação escrita. Nela está em jogo não somente a unificação da nação, como também impera seus conceitos de justiça, ordem e viabiliza a supremacia da lei do Estado, sobre as mais diversas práticas de justiça/direitos vigentes numa mesma nação. Para isso, o Estado entende ser necessário a constituição de uma legislação que possa reger como um todo a sociedade. Assim, Shirley (1987) destaca que a constituição do processo legislativo seria,

(...) uma criação artificial, baseada em considerações de conveniência mesmo quando se refere a valores ou à intenção de satisfazer necessidades sociais. Escolhem-se arbitrariamente os valores e as necessidades que serão tratados como prioritários, o que faz com que, na grande maioria das vezes, as prioridades sejam as que mais convêm aos indivíduos ou pequenos grupos que dominam as máquinas de fabricação de leis (Idem, p.IX).

Ou seja, normas e regras serão distribuídas formalmente de maneira desigual, na medida em que a mesma é formulada e interpretada por um grupo seletivo, exterior à sociedade (LIMA, 2012, p. 48), criando assim um espaço de dominação cuja marca da desigualdade se faz presente de forma intensa.

A virada do século XX para o século XXI, é marcada por um novo cenário político, econômico e principalmente social, que ocasionou mudanças no mundo inteiro. No caso brasileiro, o sistema que até então imperava oficialmente no país entra<sup>3</sup> em colapso, tendo como principal fator os movimentos sociais, que no país foram gradativamente ganhando força, em especial os movimentos sociais indígenas. Para Aparício (2008), os novos sujeitos sociais não mais condiziam com aquele sujeito individual do Direito Moderno, estes demandavam por reconhecimento de sua alteridade, de suas singularidades, unindo-se “em torno de um dado cultural específico como gênero, orientação sexual, idade e também etnia ou raça” (op. cit. p. 80). Isso significa dizer que, modelos sociais, jurídicos e econômicos que perduraram por pelo menos dois séculos entraram em crise, haja vista, que se tornaram incompatíveis com a realidade social vigente.

Com o advento destes novos atores sociais lutando por novos direitos e o reconhecimento de suas alteridades, retoma-se com maior força no campo jurídico uma discussão em torno da noção de *pluralismo jurídico*. Segundo Wolkmer (2001), pluralismo jurídico significa a afirmação da existência de um ou mais sistemas jurídicos, que coexistem num mesmo espaço sócio e geopolítico, numa relação nem sempre harmoniosa entre as partes.

A partir da validação do pluralismo jurídico, abre-se um precedente para a aceitação legítima da coexistência de mais de uma ordem jurídica, sejam elas conflituosas, sejam elas consensuais, num mesmo território geopolítico. Uma das características primeiras do pluralismo jurídico é, a “descentralização” do poder das instituições formais unitárias para instituições localizadas e fragmentadas, por meio da qual, se admite a existência de múltiplos sistemas jurídicos, assim como de múltiplos espaços, nos quais se pode manifestar. O pluralismo jurídico é, nestes parâmetros, a projeção de um marco de alteridade, na qual se busca o consenso entre as mais diversas práticas sociais.

Ressalta-se que o pluralismo jurídico converge no sentido não de negar a existência de um Estado-nação, mas de que o mesmo não é o único detentor do poder de produzir direitos, normas e práticas. Deste modo, em um mesmo território geopolítico coexistem oficialmente ou não outras normas, condutas e práticas que se

---

<sup>1</sup> Para fins de refinamento temporal e espacial, convencionou-se apresentar uma análise estritamente do Brasil. Não desconsidero é claro a influência dos acontecimentos na Europa e Estados Unidos quanto a mudança dos paradigmas jurídicos até então vigentes, contudo não cabe aqui explicitá-los.

adéquam a um dado grupo social (COLAÇO, 2008), perdendo de vista a ideia de que o direito estaria estritamente ligado à figura do Estado e de sua codificação escrita, aonde a sociedade seria um completo caos, caso não houvesse esses elementos.

Neste sentido, Shirley (1987) assevera que a inexistência de códigos (regras de condutas) escritos não significaria a ausência de regras e normas sociais, nem mesmo a inexistência de um controle social “ou sanções contra aqueles que infringem essas regras. Todavia, esses mecanismos existem em outras instituições que não o Estado e, o que é ainda mais importante, estas instituições continuam a funcionar mesmo na moderna sociedade urbana” (Op. cit, p. 09).

Ou seja, independe da existência ou não de códigos escritos para que dada sociedade obedeça à uma determinada ordem social, o que não significa dizer que os indivíduos se constituam como escravos destes costumes, obedecendo-os instintivamente e sem qualquer questionamento. Porém, é postulado que “as regras são feitas a partir de bases sociais, econômicas, e precisam ser vistas em seu conteúdo social” (Op. cit., p.12).

Quando paramos para analisar a introdução do paradigma do pluralismo, percebemos de antemão os entraves de seu postulado em sociedades tradicionalmente monistas. Segundo Paula Monteiro (2012), o problema estaria no reconhecimento da heterogeneidade de uma nação, isto põe em cheque a constituição de uma soberania nacional, na medida em que as particularidades e diferenças insistem em clamar por direitos e seu lugar no mundo.

Com o advento da Constituição Federal de 1988 o Estado Brasileiro passa a reconhecer e a constatar que somos um país pluriétnico, multicultural, heterogêneo. É diante desta constatação que o aparelho estatal, ou melhor, o campo jurídico se vê em um dilema: como pensar o direito através de seu princípio mais caro que é a universalidade enquanto, o país diante da Constituição Federal de 1988 outorga e o reconhece como pluriétnico?

A questão se centralizaria na ideia de direitos universais ou relações particulares (COELHO DE SOUZA, 2007, 15), que em acréscimo nos diz: a resolução estaria no conceito de JUS DIVERSIDADE, defendido por Marés, onde a liberdade seria o ponto de partida que possibilitará “a cada povo viver segundo seus usos e costumes e transformá-los, quando desejável e necessário” (Ibid., p. 15).

No caso brasileiro não há como pensar as instituições políticas e sociais brasileiras, de forma profunda o direito, sem, contudo, vincular, premissas,

imaginários, conceitos, paradigmas advindos do período colonial, ou seja, o campo jurídico pode a meu ver ser analisado como um espaço de encontros coloniais que em contato, estabelecem relações “geralmente envolvendo condições de coerção, desigualdades e conflitos irreduzíveis” (CLIFFORD, 2016, p.5).

Vislumbremos o seguinte exemplo: um indígena é acusado de um crime X que, por conseguinte é levado às instâncias estatais, onde passará por uma série de rituais que devem ser seguidos à risca. Todavia, quem dará a palavra final? Este é sempre o “branco”- o juiz. De modo geral, uma lente de compreensão possível a utilizar-se quando da inserção do indígena num processo jurídico penal seria o que Mary Louise Pratt convencionou chamar de **Zona de Contato**.

Encarado desta forma, no campo jurídico emerge uma relação “política e moral concreta-um conjunto de trocas carregadas de poder, com pressões e concessões de lado a lado” (Ibid.. p. 6), sendo o Estado aquele que exerce um maior comando, pressão e coerção sobre outros grupos sociais, ou seja, geralmente é ele que continua a dar a última palavra, cujo teor é legitimar ou não determinada prática, considerar ou não, uma prática distinta daquela que o Estado preza e entende como certo ou errado.

É claro, o conceito “zona de contato” é artificial, uma categoria analítica que nos possibilita sob esta ótica pensar e compreender certos fenômenos sociais. Assim como Clifford (2016) apropria-se do conceito de Pratt (1992) formulado na ceara da geografia, por entender ser ele uma boa ferramenta para analisar o encontro entre os museus, objetos etnográficos e seus grupos de origem. Dessarte também faço uso dessa categoria para pensar a relação que se estabelece entre o campo jurídico e as comunidades indígenas de nosso país, em especial do Estado de Roraima. Portanto, o campo jurídico pode ser entendido como uma **zona de contato**, uma fronteira, não necessariamente, e exclusivamente geográfica-espacial, mas social, ideológica e política, construída em meio a processos históricos.

Na zona de contato que se estabelece assim que o indígena é inserido no judiciário penal é possível constatar seja nas falas oficiais, seja nas informais, numa roda de conversa, por exemplo, que os espaços jurídicos penais do Estado de Roraima preservam resquícios dos tempos e políticas colonialistas, assimilacionistas e integracionistas. Evidencia-se uma não neutralidade política nas zonas de contato, pois, estas estão à mercê de interesses, propostas e reivindicações postas em jogo, discursos legitimados e legitimadores.

Ademais, o ordenamento jurídico, enquanto homogêneo, escrito, na maioria das vezes não consegue alcançar as sociedades indígenas, que possuem direitos, lógicas, costumes que não seguem os pressupostos do Estado (do ocidentalismo). Segundo Volpato Curi (2011),

O Direito estatal brasileiro se coloca de forma autoritária, paternalista e generalista frente as diversidades étnicas. Não só desconsidera o direito indígena propriamente dito como uma forma legítima de juridicidade, como não reconhece as diferenças dos sistemas jurídicos em cada uma dessas etnias (CURI, 2011, p. 21).

Não vejo com tanto desalento a relação que se estabelece na zona, pelo menos não no Estado de Roraima, cujos exemplos (que não cabe aqui citar), demonstram pelo menos por parte de alguns juristas uma sensibilidade a mais para com as questões indígenas. Contudo, o que corriqueiramente podemos observar é uma relação impositiva do Estado perante as sociedades indígenas, que consequentemente impõe uma dificuldade de comunicação entre as partes. Ainda para Volpato Curi (2011), o conflito aqui se estabelece principalmente por causa da comunicação entre as partes, e não unicamente por meio do pluralismo jurídico que nos obriga a pensar na relação particular e geral. Isto, porque em maior ou menor proporção os direitos indígenas entraram em contato (tensão, conflito) com o direito estatal.

## **1.2- ANTROPOLOGIA E DIREITO- UM DIÁLOGO NECESSÁRIO**

Desde sua gênese, a antropologia era entendida como aquela que se debruçava a estudar as sociedades ditas “atrasadas” e “primitivas”. Estes estudos por muito tempo serviram de legitimação à dominação europeia. Entretanto, com a chegada da virada do século XX para o século XXI, nós nos deparamos com uma mudança no cenário social, político e econômico, mudança esta que faz com que indagemos acerca de teorias e pensamentos até então vigentes, abrindo precedente para a constituição de uma nova corrente de pensamento, bem como, o surgimento de novos atores sociais que passam a compor esta sociedade em transição, atores estes que demandam novos direitos, não abarcados pelo modelo estatal até então preponderante.

Segundo Geertz (2000), diante da constatação de que o mundo se transformou, a antropologia se vê entregue a uma crise, haja vista que se entende que o objeto fundamental de seus estudos-a “sociedade primitiva” se encontra em extinção, ou seja, as sociedades ditas “primitivas” foram gradativamente sendo incorporadas à lógica do mundo globalizado. No entanto, tanto Shalins (2009) como Geertz (2000) nos esclarecem que, ao invés de extinção do objeto de pesquisa, era



preciso compreender que os mesmos não estariam mais em situação de isolamento em relação aos demais grupos sociais que os envolviam, ou seja, “(...) intocáveis, ‘primitivas’ e, sim dentro de nossas sociedades” (GEERTZ, 2000, p. 88).

Esta perspectiva termina no prenúncio do fim do campo antropológico. Todavia, se fazia necessário mergulharmos dentro de nós mesmos, para fazer uma reflexão em torno de nossos modelos de análise, de nossas metodologias que, na maioria das vezes, nos levavam à “exotização” de uma dada sociedade, de modo que pudéssemos também questionar o nosso papel enquanto antropólogos nesta nova conjuntura social, econômica, política e cultural.

Para Aparício (2008, p.75) “a antropologia hoje superou a tradição de ter por objeto de estudo as sociedades “primitivas” para assumir cada vez mais a perspectiva da alteridade, trazendo para seu campo a análise de grupos diferenciados em meio urbano”. Contrapondo-se a esta afirmação, Shirley (1987, p. 6) expressa que, ainda se pode perceber um forte interesse da antropologia em estudar as sociedades simples, pois, a partir destes estudos se poderá compreender as sociedades complexas.

Para tanto, não só a antropologia se obrigou a rever seus conceitos, posturas e metodologias de análise como também o campo do Direito, onde a dogmática monista jurídica entra em colapso e dá lugar a uma intensificação das discussões quanto à teoria do “pluralismo jurídico” que, “(...) busca transformar seu caráter historicamente conservador, por meio do qual reproduziu velhas injustiças sociais com suas normas gerais e abstratas, deixando de contemplar as especificidades culturais de diversas identidades existentes no Estado-nação” (op. cit.).

É neste ponto que a Antropologia cruza com o Direito, neste esforço do campo jurídico do século XXI de contemplar os anseios destes novos sujeitos sociais, e da compreensão antropológica de que não há como desligar o direito do estudo destes atores sociais, tendo em vista que, “qualquer separação do jurídico, do econômico, do religioso, do político e do social revela-se artificial, pois, existe uma rede de interligações de todas as atividades humanas, não sendo possível, na prática, isolá-las” (COLAÇO, 2008, p.32). Ademais, ambas as disciplinas têm o mesmo objeto de interesse “O Homem”,

(...) só que para a antropologia o homem é seu objeto de estudo e para o direito o seu único protagonista, destinatário final dos seus últimos resultados, com a peculiar característica de que a ciência do direito envolve sempre um

problema de decisão de conflitos sociais, tendo por objeto central invariavelmente o próprio ser humano (Silveira, 2013. p.5).

Segundo Lima (2012) e Schritzmeyer (2010) nos últimos anos, principalmente impulsionados pela abertura política e pelos movimentos sociais em virtude das assembleias constituintes da década de 80, a Associação Brasileira de Antropologia-ABA e alguns de seus antropólogos gradualmente buscaram uma interlocução com o campo do direito, a fim de garantir os direitos de reconhecimento territorial quilombola ou indígena, direitos das minorias ou até mesmo os direitos humanos como um todo.

Deste modo, o direito tradicionalmente conhecido por nossa sociedade constitui-se como um poder centralizador e burocrático, que legisla à parte da sociedade, excluindo as peculiaridades de diversos grupos que coexistem em um mesmo espaço geográfico. Todavia neste novo momento em que se pensa um novo Direito, a Antropologia passa a pensar o direito monista como, apenas mais uma forma de Direito entre tantas que coexistem num mesmo Estado-nação.

Com o passar dos anos, o diálogo entre a antropologia e o direito tem se apresentado cada vez mais denso, o que não significa que não seja na maioria das vezes conflituosa e, por vários motivos, surja ou entre eles hajam a dificuldade de compreensão mútua. Oliveira (1998) e Lima (2012) destacam, que ambas as disciplinas têm percepções distintas quanto a *direitos*, entre outras distinções conceituais e metodológicas, possuindo deste modo, métodos e corpos doutrinários diferentes uma da outra.

Na antropologia, em especial, o conhecimento é construído pela interlocução com os atores que participam do campo estudado, eles mesmos coprodutores desse conhecimento científico. Já no campo jurídico, em que as verdades são reveladas e, até mesmo, reificadas, como é o caso da “verdade real”, a empiria não tem papel relevante, a não ser para confirmar o que já se sabe (LIMA, 2012, p. 37).

Significa dizer que, enquanto a antropologia produz conhecimento através da empiria, de seus estudos etnográficos, na qual seu interesse reside no ponto de vista dos “sujeitos de pesquisa” (ou como queira o pesquisador denominá-lo), o campo do direito volta-se para o *dever ser*, as suas normatizações, e os fatos como se apresentam. Uma outra questão que dificulta um diálogo harmonioso são os entendimentos quanto ao particular e o geral. Nos termos de Cardoso de Oliveira (2010),

Se no Direito tal articulação se pauta pela necessidade de situar o caso particular no plano de regras ou padrões gerais, externos ao caso, que

permitam equacioná-lo de acordo com princípios de imparcialidade, na Antropologia o objetivo seria desvendar o sentido das práticas locais, à luz do ponto de vista nativo, para apreender em que medida a singularidade do caso em tela teria algo a nos dizer sobre o universal (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2010, p. 454).

Ou seja, o jurista se interessa por princípios gerais, interessar-se em fugir da parcialidade, ou seja, parte do geral para casos particulares, através de leis universais, já os antropólogos pelo contrário, partem do particular no intuito de que possa nos dizer algo sobre o universal. Ademais, o direito tal qual estamos comumente habituados produz instrumentos de modo a filtrar as interpretações possíveis correlacionadas ao caso/fato do, qual deve lidar.

A antropologia, no entanto, preza por todas as possibilidades de interpretações disponíveis com relação ao caso/fato, para assim chegar a um significado singular, nos termos de Lima e Baptista (2014) “o fazer antropológico pressupõe a relativização das verdades consagradas, enquanto o fazer jurídico através dela se reproduz (...)” (Ibid.. p.2). Esta distinção de perspectiva se deve em muito ao fato de as disciplinas terem objetivos diferentes, a antropologia privilegia compreender o fato, já o direito visa a resolução do caso, do conflito. Assim, a aproximação entre estes saberes requer um exercício profundo, pois, como já explanado tanto a antropologia quanto o direito não possui agendas comuns.

Além do mais, é justamente pelo fato de a antropologia ser especializada em elucidar as diferenças presentes em nosso universo social, que estudiosos como Carreira (2008) acreditam que cabe à antropologia subsidiar a ciência do Direito na tarefa de se aproximar cada vez mais o Direito do mundo real, assim, em consonância com este pensamento, Aparício (2008) acrescenta que,

Para que seja possível pensar um novo Direito, não basta examinar a formalidade de instituições que garantam a legalidade. É preciso considerar o pluralismo social, cultural, político e jurídico existente sob o teto do estado-Nação, proporcionando sua comunicabilidade pela atuação da sociedade civil (APARÍCIO, 2008 p.78).

Ou seja, a antropologia na medida do possível contribui com a tradução de distintividades diversas, por meio da prática etnográfica, uma vez que, o indivíduo e o coletivo são efeitos de relações específicas e particulares. Portanto, é preciso repensar o campo jurídico, uma vez que, as respostas dadas pelo Direito para os problemas dinâmicos e cotidianos enfrentados pelo Judiciário não tem atendido em plenitude às demandas diferenciadas da sociedade (LIMA e BAPTISTA, 2014). É exatamente neste ponto metodológico que Lima e Baptista (2014) se debruçam em

um artigo para o “Anuário Antropológico”. Para os referidos autores, as aproximações entre estas distintas ciências mediante teorias antropológicas dificilmente terão êxito, porém, vê nas pesquisas etnográficas, uma possibilidade frutífera de criar uma ponte entre ambas ciências, por mais que o Direito ainda tenha muitas dificuldades de atribuir valor a estas obras.

Segundo eles são por meio das etnografias que relativizamos conceitos, categorias e verdades consagradas, um exercício de fundamental necessidade ao judiciário, pois, é esse olhar peculiar dos antropólogos que possibilitará a meu ver e, defendido também por Lima e Baptista (2014) promover as transformações pelas quais o campo jurídico vem esforçando-se a concretizar, quer dizer, “romper com as formas tradicionais de produção, legitimação e consagração do saber jurídico” (Op. Cit. p.02). É justamente a pesquisa empírica voltada para as práticas judiciárias que se poderá fazer uma autorreflexão sobre si, suas posturas, tradições e atuação. Deste modo, ela proporciona o conhecimento sobre si mesmo, e nos auxilia a repensar o efeito de suas práticas e no que é preciso mudar.

(...) o estudo das práticas judiciárias, realizado a partir de pesquisas etnográficas de caráter antropológico, permite uma interlocução com o campo empírico, que incorpora à produção do saber jurídico os significados que os operadores do campo atribuem à Lei e às normas, possibilitando uma percepção não apenas mais completa, como também mais democrática dos fenômenos e dos institutos jurídicos (...) (op. Cit. p.06).

De modo geral, a pesquisa antropológica faz emergir falas por vezes contrárias aos propagados discursos oficiais, bem como materializa o Direito, focando no que sentem, fazem e veem os sujeitos do direito<sup>4</sup> durante a resolução de conflitos por parte do judiciário, pois, ele não pode ser pensado dissociado de seu meio social, ou seja, do contexto em que se encontra. Entretanto, é importante deixar claro que a pesquisa antropológica não deve se ater única e exclusivamente ao direito oficial de nossa sociedade ocidental, mas aos mais diversos sistemas jurídicos coexistentes no mesmo Estado-Nação, bem como a relação entre eles. Além disso, segundo Geertz (2004) o Direito é um saber local, um sistema de símbolos atrelados a uma determinada cultura, e que influencia diretamente na vida social de um grupo. Deste modo, “estudar diferentes sistemas jurídicos, portanto, seria um exercício de tradução

---

<sup>4</sup> A utilização deste termo se deve ao fato de compreender que um processo judicial não se constitui tão somente por juristas, advogados e promotores, mas também por peritos, o réu e o denunciante, bem como as testemunhas, entre outros envolvidos no decorrer de determinado processo.

cultural, não muito diferente do que é feito com as diferentes categorias do estudo antropológico” (MOURA, 2016, p.24).

### 1.3- UM OLHAR SOBRE A ZONA DE CONTATO

Considerando que estamos a tratar de uma zona de contato entre o Direito e populações indígenas, algo que ressalta aos olhos é o fato de referir-se as identidades e culturas distintas, que por vezes entram em conflito justamente por suas diferenças. Desta forma, evidencia-se que a noção de cultura e identidade étnica tem sido um entrave ao diálogo frutífero entre as disciplinas, bem como os encaminhamentos dados às questões jurídicas envolvendo indígenas no país.

Em parte, concernente às teorias biológicas e antropológicas que no decorrer de seu enraizamento no seio da sociedade nacional, foram gradativamente incorporadas também às instituições que as compunham, como o direito por exemplo. Segundo Volpato Curi (2011),

As teorias biológicas e antropológicas sobre o evolucionismo penetram em diversas áreas dos saberes e foram usadas, nas mais diversas vezes, para legitimar interesses econômicos de países que pretendiam subjugar outras culturas. O Direito ocidental, ao fundar-se no evolucionismo unilinear, tende a considerar, ainda hoje, as sociedades humanas como um conjunto coerente, unitário, submetido às leis de transformações globais e genéricas, nas quais passam todas as sociedades em fases idênticas no seu conteúdo e em sua sucessão (CURI, 2011, p. 23).

A teoria do evolucionismo social formulada pela antropologia é um bom exemplo do uso de abordagens teórica que serviu aos princípios e interesses da política expansionista europeia. Era pregado a ideia de que “a colonização seria um bem aos povos denominados primitivos, pois os ajudariam a sair de sua lentidão evolutiva” (op. cit. p. 26).

Como ensina Rouland (1990), no campo jurídico, o evolucionismo, de modo geral, promoveu a separação do Direito da Moral, transferindo progressivamente a origem do grupo social (costume) para o Estado (lei) e substituindo vingança pela pena. A primeira forma de sanção (vingança) era considerado o modo primitivo de punição, pois as partes resolviam seus conflitos por conta própria. A evolução desse estado seria a pena, a sanção considerada civilizada, pois aqui apareceria um aparelho especializado, a mediação de um terceiro (juiz, mediador, conciliador, árbitro), que estaria investido de poder para representar a sociedade (Ibid.. p. 28)

Tal lógica logo foi implementada no Brasil. Assim que aqui chegaram os colonizadores portugueses, (principalmente com a chegada da Coroa portuguesa ao

Brasil). Estes foram progressivamente impondo o seu “modo de viver”, um Estado, princípios e pressupostos que não faziam parte da realidade indígena. Souza Filho (2006) destaca que neste processo de expansão, e de colonização do Brasil, “muitos povos sucumbiram irremediavelmente (...), outros permanecem até hoje, humilhados (...), envergonhados de sua situação ou dissimulados, como se vivessem em permanente clandestinidade cultural” (SOUZA FILHO, 2006, p.42).

Outrossim, a política do Brasil desde a chegada dos europeus se fez no sentido de integrar e/ou assimilar os indígenas a sociedade ocidental. O Estado como um todo se valia da ideia de que os indígenas estariam em uma etapa da evolução, “em marcha ascensional até o invejável estado de ‘brancos’ ou ‘civilizados” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p.2). Logo, passariam por um processo onde perderiam suas culturas (costumes, práticas, língua, cosmologias e lógicas) para adquirirem a cultura dos brancos- deixariam de ser indígenas.

O Estatuto do Índio de 1973, já posterior a colonização brasileira, expressa de certo modo, a ideia de evolução e integração<sup>5</sup>, quando em seus artigos 1ª e 4ª apresenta a seguinte redação:

Art. 1º- Esta lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, a cultura nacional (...)

Art. 4º Os índios são considerados:

I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;

II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;

III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura.

Com o avançar das pesquisas antropológicas, a teoria evolucionista foi caindo por terra, contudo, o Direito continuou a seguir parte de seus preceitos, como pode-se perceber na citação acima. O Estatuto do Índio estabeleceu graus de evolução dos povos indígenas, e a partir da percepção dessas gradações é que o direito agiria, ou seja, a conduta do Estado, conseguinte do judiciário seria conforme o estágio de integração à sociedade nacional em que estaria o indígena.

---

<sup>5</sup> O mesmo se sucedeu com a Convenção 107 da OIT, na qual em sua redação é possível atentar-se para noções paternalistas e integracionistas.

Esta foi uma legislação que apresenta retrocessos, mas que também vislumbra avanços para com a política indigenista no Brasil, e o comportamento que as instituições jurídicas teriam que ter com as populações indígenas. Conquanto, em termos oficiais (legal), somente com a Constituição Federal do Brasil de 1988 é que se tem a revogação do “caráter de transitoriedade da condição de indígena, que cessaria com a chamada integração dos índios à comunhão nacional” (ATHIAS, 2015, p.136), valorizando, assim, a identidade étnica, o patrimônio cultural dos povos indígenas e o direito originário à terra. Segundo Carneiro da Cunha (1992), esse caráter de transitoriedade se deve ao pensamento de “(...) transição para a cristandade, a civilização, a assimilação, o desaparecimento” (CUNHA, 1992, p.22). Para Souza Filho (2012),

O texto aprovado avançou significativamente em relação a todo o sistema anterior porque (1) ampliou os direitos dos índios reconhecendo sua organização social, seus usos, costumes, religiões, línguas e crenças; (2) considerou o direito à terra como originário, isto é, anterior à lei ou ato que assim o declare; (3) conceituou terra indígena incluindo não só aquelas necessárias à habitação, mas à produção, preservação do meio ambiente e as necessárias à sua reprodução física e cultural; (4) pela primeira vez, em nível constitucional, admitiu-se no Brasil que existem direitos indígenas coletivos, seja reconhecendo sua organização social indígena, seja concedendo à comunidade o direito de opinar sobre o aproveitamento dos recursos naturais e de postular em juízo; (...) (7) **mas acima de tudo chamou os índios de índios e lhe deu o direito continuarem a sê-lo.** (p. 90-91) (Grifo nosso).

A promulgação da Constituição de 1988 legitima, portanto, o reconhecimento da alteridade dos povos indígenas, reconhecendo suas “(...) formas de organização social como partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses” (ATHIAS, 2015, p.137). Esta constituição legitima também que o índio fez parte do nosso passado, fazem parte do nosso presente, bem como do nosso futuro.

Neste contexto, a redação da Constituição de 1988 nos mostra que direitos anteriormente negligenciados e desconsiderados, passaram a ser reconhecidos em lei. Foram também garantidos direitos coletivos, tendo em vista que, na maioria das vezes, o direito brasileiro e o direito internacional são baseados no indivíduo/privado.

No entanto, há que se atentar para o fato de que, por mais que os direitos indígenas estejam reconhecidos em lei, se encontrem codificados na forma escrita, estes continuam na prática, muitas vezes, sendo invisibilizados, deturpados. Desta forma, muito há que ser revisto e repensado para que os direitos garantidos na Constituição de 1988 saiam do papel e passem a se tornar realidade.

Vale ressaltar, ainda, que se outrora a luta e as premissas das autoridades e juristas era a da plena integração dos índios à sociedade nacional, hoje a premissa é a da não transitoriedade do comunitário ao nacional, mas da coexistência de grupos sociais distintos, principalmente povos indígenas, que são partes da sociedade nacional, possuindo o direito de viverem segundo seus costumes, práticas, cosmologia, enfim, sua cultura.

Sem entrar em uma análise exaustiva de legislações que tratam dos direitos das populações indígenas, passemos agora a um tema que considero caro quando se refere a relação do judiciário com os povos indígenas- as noções de cultura e identidade étnica- estes são conceitos chaves nessa relação que, de modo geral influenciam constantemente a imagem que muitos operadores do Direito têm para com os índios.

Para a garantia de soberania sobre o novo Estado recém-criado-o Brasil-era necessário que houvesse a homogeneização da sociedade, ou seja, que se criasse uma identidade própria do Brasil, todos os iguais regidos pelas mesmas práticas, costumes. Deste modo a política brasileira passa a se apoiar na doutrina da igualdade racial, ou fusão das raças como alguns teóricos gostam de denominar, que deu origem as bases do “racismo à brasileira”. Está correspondia ao pensamento dominante e hegemônicos, que se faz presente no discurso político da “democracia racial brasileira”. Volpato Curi (2011), em outras palavras nos diz que:

Em relação à homogeneidade cultural como garantia do território, criou-se o mito, que alimenta ainda hoje o imaginário nacional, de que o brasileiro seria resultado da feliz mistura de três raças: indígena, negra e europeia (portuguesa). Sobre esse mito, Ramos (2004) ressalta que sua criação não teve como proposta afirmar o multiculturalismo existente no país, mas exaltar o vigor genético dos brancos, por meio da subjugação das outras duas “raças” num processo de mestiçagem, que fundamentava, na verdade, a ideologia do branqueamento (CURI, 2011, p.43).

Um dos principais expoentes e precursores da igualdade racial foi Gilberto Freire, com "Casa Grande e Senzala", publicação datada em 1933. Nela, o autor para sustentar a teoria da mestiçagem, atribui ao índio o papel de simples reprodutor, tratando-os como categoria geral e homogênea, tornando difícil a análise do contato com os portugueses durante o período colonial. Este livro apresentou um país sem preconceitos, com grupos que harmoniosamente conviviam entre si.

Posterior à ideia de democracia racial temos a noção de aculturação, outro conceito que mesmo superado na antropologia, continua a se fazer valer no imaginário de grande parte do judiciário, um exemplo concreto dessa realidade é que alguns



meses atrás em uma visita à Comarca de um município do Estado de Roraima, acompanhada de um antropólogo perito em um caso onde a juíza determinava esclarecimentos quanto a entidade do “Canaimé”<sup>6</sup> dentro da cosmologia de determinada comunidade, a juíza esboça o seguinte comentário- “mas eles acreditam, mesmo estando aculturados e tão próximos da cidade”. Esta é uma das muitas falas que ouvimos em rodas de conversas, onde os mesmos estão inseridos, ou até mesmo em entrevistas, ou palestras.

O termo aculturação foi amplamente utilizado no Brasil com base nos postulados inspirados no "Memorandum for the Study of Culture Contact" elaborado por Redfield, Linton e Herskovits (1936), que embebecia a Antropologia cultural americana. Como bem retrata Cardoso de Oliveira (1981) “como nos demais países da América Latina onde a antropologia atingiu razoável desenvolvimento, no Brasil as teorias de aculturação como que fascinaram os etnólogos e os circunscreveram a sua problemática” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981, p.22).

Tal conceito era utilizado para designar o resultado dos contatos culturais entre duas sociedades (ATHIAS, 2007). Neste contato interétnico permanente entre duas sociedades, uma seria absorvida pela outra, ou seja, uma das sociedades em interação perderiam sua cultura. Nas palavras de Galvão (1979) aculturação tratava-se de estudos cujos “grupos de indivíduos possuindo culturas diferentes entram em contato direto e permanente e das consequentes mudanças nos padrões culturais desses grupos” (GALVÃO, 1979, p. 129).

Fora a noção de aculturação, no mesmo período, a antropologia brasileira valeu-se de outro conceito: o de *integração*, usado, principalmente, como palavra-chave na política indigenista oficial do Brasil, até a Constituição de 1988. Nele “as comunidades indígenas são vistas como fazendo parte de um sistema no qual devem integrar-se” (ATHIAS, 2007, p.71).

Os conceitos aqui apresentados de forma bem resumida, foram sumariamente influenciadores na forma como a sociedade pensa e articula a noção de cultura e

---

<sup>6</sup> O conceito de Kanaimé desempenha um papel muito importante na vida desses índios. Designa, de certo modo, o princípio mau, tudo é sinistro e prejudica o homem e de que ele mal consegue se proteger. O vingador da morte, que persegue o inimigo anos a fio até matá-lo, esse ‘faz kanaimé’. Quase toda morte atribuída ao kanaimé. [...] Kanaimé, porém, é sempre o inimigo oculto, algo inexplicável, algo sinistro. ‘Kanaimé não um homem’ diz o índio. Ele anda por aí à noite e mata gente, não raro com a maça curta e pesada, como a que se leva ao ombro durante a dança. Com ela parte “em dois todos os ossos” da pessoa que ele encontra, só que a pessoa não morre imediatamente, mas “vai para casa. À noite, porém, fica com febre e, depois de quatro ou cinco dias, morre” (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p.70).

identidade étnica. No imaginário do senso comum, cultura e identidade étnica são sinônimos, dependentes uma da outra para sua validação. Primeiramente, cultura=raça=linguagem, isto por meio do determinismo biológico. Segundo esta corrente de pensadores, as diferenças genéticas/somáticas são fatores determinantes para a presença da diversidade cultural, isto é, as “raças” humanas influenciavam no aprendizado e no engendramento de dada cultura (LARAIA, 2001). Num mesmo momento, a diversidade cultural é explicada pelo determinismo geográfico, onde as distâncias geográficas, diferenças de clima e solo, hipoteticamente definiam as culturas.

A noção de cultura, neste sentido, estava atrelada a um pacote de valores, comportamentos, expressões materiais e imateriais, cujo intenso contato, acarretaria no desfazimento da mesma, dando lugar ao conceito de aculturação, onde o contato permanente acarretava na perda de cultura, conseqüentemente na perda da diversidade cultural, e da sua identidade étnica já que eram consideradas dependentes. Aqui, cultura é percebida como algo estático, não flexível as interações.

É principalmente a partir das colocações de Barth (1998), que a noção de cultura e identidade étnica passam a ganhar um novo norte. Com a não concretização do cenário que se anunciava, onde como dito anteriormente, acreditava-se que com o processo de globalização e a constante interação social entre os diferentes grupos, a diversidade cultural deixaria de existir, era preciso agora que tais conceitos fossem revistos. Diante disto, Barth (1998) defende que:

- 1- As fronteiras étnicas persistem apesar do fluxo de pessoas que a atravessam. Em outras palavras, as distinções não dependem de ausência de mobilidade, contato e informação;
- 2- As distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas pelo contrário, é através delas que se fundamentam. Ai interação entre grupos étnicos não leva a seu desaparecimento por mudança ou aculturação; as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos. (BARTH, 1998, p.15.).

Aqui é estabelecido ainda uma dissociação entre cultura e identidade étnica. Para Barth este traço seria como uma implicação ou um resultado do processo de constituição da identidade étnica, mais do que como uma característica primária e definidora do grupo, já Carneiro da Cunha (2009) é ainda mais enfática diz-nos que a cultura é produto da identidade étnica. Ademais, essa relativa independência da identidade étnica com a cultura, nos leva a postular que traços culturais de um dado grupo étnico podem vir a mudar, mas a identidade étnica não, leva-nos à não

exotização de nossos objetos de estudo. Cardoso de Oliveira em suas contribuições à discussão, nos diz que, o fato de mudança cultural não levar à transformação identitária, não quer dizer que a cultura desempenhe um papel importante na etnicidade, pelo contrário é dela que a etnicidade demarca suas fronteiras.

Então, se a cultura de um grupo étnico pode vir a mudar, como conseguiremos distingui-los quanto às suas identidades? A resposta é: por meio dos sinais diacríticos. Isto, porque na verdade, os grupos étnicos levam em consideração as diferenças culturais, não a soma das diferenças ditas 'objetivas', mas aquelas que os atores consideram significantes- os sinais diacríticos, que cumprem a função de manutenção da fronteira étnica.

Neste sentido, Barth (1998) expõe que: "1- Os traços culturais que demarcam a fronteira podem mudar, e as características culturais de seus membros podem igualmente se transformar; 2- Somente os traços socialmente relevantes tornam-se próprios para diagnosticar a pertença étnica" (Idem, p.12). Em outras palavras, Carneiro da Cunha (1986) nos coloca que, a escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal, depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que estão inseridos, ou seja, é preciso que haja interação social entre os grupos étnicos para que os sinais diacríticos possam se opor.

Além do mais, para estes autores, a identidade étnica é percebida enquanto uma organização política, onde o reconhecimento está para além da cognição, ela está posta no âmbito moral, algo tão bem ressaltado por Cardoso de Oliveira (2006), por isso que identidade étnica é melhor entendida situacionalmente, uma vez que, entendemos a cultura como um produto em constante reelaboração. Porém essa definição de etnicidade, não difere do ponto de vista organizativo de outros grupos. A diferença para Carneiro da Cunha (1986) estará na retórica usada para demarcar o grupo. Deste modo, a etnicidade não seria uma categoria analítica, mas "nativa", usada por atores sociais para os quais ela é relevante.

Diante do explicitado, tanto Shallins (1997) quanto Cirino (2014) e Carneiro da Cunha (2009) expõem que cultura não deve ser compreendida como algo estático (imutável) ou como um objeto que se pode perder, dado/posto, mas como algo mutável, que "se reproduz dentro de novos contextos, ganha novos sentidos, novas formas e representações" (CIRINO, 2014, p.3). Enfim, que pode ser "constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados (...)" (CUNHA, 2009, p. 239). O sentimento de pertencimento étnico reverbera e, fórmula fronteiras étnicas

demarcadas por meios de traços diacríticos que os diferencia dos demais, principalmente nestes momentos de intenso contato (BARTH, 1998).

Desta maneira, o conceito de cultura deve aqui ser entendida como emergente/dinâmico, cujo enfoque está nos processos de objetivação e na interação dos atores sociais que estão produzindo cultura a todo momento, que “envolvem concepções de propriedade, criatividade, transmissão de conhecimento, que podem ser traduzidas no nosso vocabulário econômico e jurídico, e o são frequentemente, na prática, na interação dessas comunidades com a sociedade envolvente” (COELHO DE SOUZA, 2007, p. 13).

Não há como negar que a interação do judiciário brasileiro com grupos identitários distintos, é em sua totalidade submetida às diferenças de "Culturas" entre as partes envolvidas na zona de contato estabelecida. Para Moreira (2008),

La cultura es un vehículo que facilita o dificulta la interacción judicial, generando desacuerdo, error cognitivo, impermeabilidad del sistema ante la rigidez cultural y prejuicio de sus operadores. También inadecuación de los métodos conocidos dentro de un sistema cultural desconocido, donde la producción de signos y valores puede resultar adversamente interpretada, ante la ausencia de una preparación idónea del operador para tratar situaciones que se apartan de los estándares conocidos (MOREIRA, 2008, p.474).

Desta forma, com a clarificação dos conceitos, conseguimos perceber o quanto o Direito por muito tempo, e em sua maioria até os dias de hoje, tem utilizado o conceito de cultura de forma equivocada, muitas das vezes influenciados pela teoria evolucionista. Segundo Moreira (2008), independente de quantas definições existem de cultura, o evolucionismo enquanto teoria epistemológica provocou e, ainda provoca grandes confusões no seio da prática jurídica brasileira quando se trata dos povos indígenas. Para o referido autor, os juristas comumente utilizam o conceito de cultura como algo congelado no tempo, ou como um pacote de traços (hábitos, costumes, habilidades, entre outros) que de forma concreta os diferencia de outros grupos.

#### **1.4- A POLÍTICA INDIGENISTA PARA COM OS POVOS INDÍGENAS**

Ao ler um texto de Machado (2007, p.1) logo de início um trecho me chama a atenção: “o Direito positivo na concepção dos povos indígenas é como um rio seco, sem vida, sem importância, que não foi construído a partir da necessidade da comunidade, e que não nasceu para regulamentar o dia-a-dia (...)”. Para mim, este

trecho ilustra o pensamento de muitos povos indígenas quanto ao judiciário brasileiro, como também ilustra nossa conduta histórica em negligenciar, invisibilizar os direitos indígenas no país.

Segundo Curi (2011), desde o período colonial, a ideia que prevalecia nos ordenamentos jurídicos era a da “existência de povos bárbaros (silvícolas), considerados inferiores moral e socialmente. Sociedades na infância denominadas relativamente incapazes e que, portanto, precisariam da tutela jurisdicional. À medida que fossem assimilados pela sociedade envolvente, esses povos atingiriam a maior idade tornando-se, assim civilizados” (CURI, 2011, p.23).

Desde o século XVI diversos são os instrumentos jurídicos que dão norte as políticas voltadas as populações indígenas. Cartas Regias, Alvarás, Regimentos, Constituições, todas foram e são mecanismos jurídicos que fundamentam legalmente o indigenismo no país, seus direitos, obrigações, territórios, entre outros.

Para que a colônia brasileira pudesse satisfazer aos anseios da metrópole portuguesa e da elite que aqui residia, foram sendo incorporados ao Brasil colônia, regras, condutas e ordenamentos normativos que servissem a seus interesses. Assim, durante o período colonial várias foram as medidas implementadas (as Cartas Régias, a instalação de sesmarias, o Regimento das Missões (1686), o Diretório Pombalino (1757), entre outras, com o intuito de destruir ou assimilar os indígenas à cultura ocidental portuguesa. Ou seja, o Brasil colonial foi se constituindo à imagem e semelhança de seu colonizador, desvinculando-se das necessidades da população.

Neste contexto, os colonizadores e a aristocracia rural desconsideraram as práticas jurídicas mais antigas de um direito comunitário, nativo e consuetudinário, impondo uma cultura legal proveniente da Europa e da Coroa Portuguesa. Esta estrutura jurídica formal fundada nas ordenações portuguesas visavam unicamente, “garantir que os impostos e os direitos aduaneiros fossem pagos, e na formação de um cruel (...) código penal para prevenir de ameaças diretas ao poder do Estado. (...) A maior parte as população não tinha voz no governo nem direitos pessoais. Eram escravos, objetos de comércio (WOLKMER, 2001, p. 85).

Segundo Curi (2011) a política indigenista no período colonial era aplicada de forma desigual, a depender da relação estabelecida entre os índios e os colonizadores, a lei era mais amena ou mais rígida, “aos aldeados e aliados dos portugueses asseguravam-se a liberdade, ao passo que aos índios inimigos dos colonizadores e cativos dos índios, permitia-se a escravização” (Ibid. p. 59).

A Constituição do Brasil enquanto Estado-nação não ocasionou mudanças de postura, tendo em vista que diferentemente do Estado moderno europeu que se

constituiu a partir das necessidades de sua população (apenas aparentemente), o Brasil assim como no período colonial, continuou a desconsiderar a pluralidade de sua população, formando-se a partir de uma perspectiva de Estado único, dogmático e positivista, incorporando o pensamento vigente na Europa. O advento do imperialismo no Brasil em nada minimizou as desigualdades sociais existentes entre o “Estado” e a “sociedade”, muito menos melhorou a vida dos povos indígenas. A política vigente era a de integração dos povos indígenas à sociedade envolvente, pois havia a necessidade de que se criasse uma nação uma sobre a premissa de “um único povo”. Já com o apogeu da República e a instauração de uma ordem liberal-burguesa o monopólio da produção jurídica pelo Estado foi reforçado. Os indígenas continuavam a ser vistos como “bárbaros”, “selvagens”, além do mais, o Estado propagava a imagem de que eles eram um “entrave ao desenvolvimento do país”, e por isso mesmo, deveriam ser integrados à sociedade nacional.

Conforme o Estado se firmava como um Estado-nação, a ideia que se vinculava era de que os índios encontravam-se num intensificado processo de integração ao Estado nacional e, por isso mesmo, não demoraria muito para que não mais se ouvisse falar em sua existência. É por pensar numa integração inevitável que em 1910 é criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais– SPI, tendo como diretor o militar Marechal Cândido Rondon, muito conhecido por seu trabalho junto aos povos indígenas. Para Souza Filho (2012),

(...) ainda aqui a política expressada na lei é a de integração dos povos indígenas ou, dito de maneira mais rude, a expectativa de acabar com as culturas indígenas para assimilá-las na cultura nacional, isto é, o sonho de transformar todos os índios em cidadãos, ou o pesadelo de acabar com a categoria “povos indígenas” (p. 89).

Além da manutenção de uma política integracionista, estava em voga uma política assistencialista, na qual a integração deveria ocorrer de forma pacífica, como bem podemos observar no Código Civil de 1916. Aqui os índios passaram a ser considerados relativamente incapazes. No Artigo sexto do Código Civil consta que: “os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em lei e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que forem se adaptando à civilização do país” (CASTRO, 2013, p. 04).

No intuito de uma política paternalista e assistencialista, a Constituição Federal brasileira de 1934, ao fazer referência às populações indígenas, assegura a

elas a posse de seus territórios e, atribui à União a competência para legislar sobre as questões indígenas. Já as Constituições de 1937/1946 seguiram as mesmas premissas.

Porém, apesar de uma série de normas e leis que fundamentassem as atividades do SPI, em 1950 iniciou-se, conforme nos coloca Souza Filho (2012),

(...) um processo de decadência administrativa, fruto de corrupção, uso indevido das terras indígenas e suas utilidades, venda de “atestados de inexistência de índios”, que possibilitava o extermínio e legitimava a usurpação das terras, tornando-se um instrumento de opressão do Estado contra as populações indígenas, exatamente o contrário dos objetivos para os quais fora criado 40 anos antes (p.90).

Diante deste cenário, o SPI, em 1967, dá lugar à Fundação Nacional do Índio – FUNAI. O pressuposto principal da política indigenista continuava aqui a reger o órgão. Deste modo, a redação do Estatuto do Índio – Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973, logo no primeiro artigo da referida lei, menciona que o propósito é “preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (grifo nosso), estabelecendo também uma escala de integração (Art. 4º da referida lei).

Tal lei é fruto, principalmente, de críticas de organizações nacionais e internacionais em prol dos direitos humanos e indígenas. Ela nasce também do desejo das autoridades brasileiras de limpar sua imagem diante da comunidade internacional demonstrando uma preocupação com a proteção dos índios, contudo, o Estatuto do Índio, foi elaborado por juristas que continuaram a pensar por meio da ótica de uma política integracionista, paternalista e protecionista, no sentido de uma classificação tendo como parâmetro o anseio pela integração dos mesmos à sociedade nacional, além de persistirem em considerar os indígenas como tutelados do Estado.

Como já ressaltado neste capítulo o final do século XX e início do século XXI marcam uma profunda mudança, pelo menos juridicamente no que diz respeito ao tratamento dados aos povos indígenas. Com o fim da ditadura militar e os intensos movimentos sociais, o Brasil se viu na necessidade de elaborar uma nova constituição. Assim, nasce a Constituição Federal de 1988, impondo um novo paradigma à política indigenista no país, abandona-se a ideia de integração e ascende a premissa da coexistência<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Este novo paradigma nasce principalmente, impulsionado pelo movimento pós Segunda Guerra Mundial, na qual se os países gradativamente assinavam convenções e tratados cuja finalidade era

Há aqui um capítulo exclusivo para tratar das questões indígenas, sendo ele o Cap. VIII no Título VIII (art.231-232). Logo de início é expresso no artigo 231 que se reconhece aos índios *sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarca-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens* (VILLARES, 2009). Tais postulados representam a nova face dos avanços legislativos em relação aos direitos das populações indígenas.

Entretanto, não se pode negar que a atual política indigenista brasileira ainda não dá conta de responder a todos os anseios dos povos indígenas, até porque a incorporação do novo paradigma a esta política é algo muito recente. Foi somente com a Constituinte de 1988 que os seus anseios foram escutados de forma efetiva, mesmo que não sanados em sua plenitude.

---

definir os Direitos da Pessoa Humana, direitos estes que teriam que ser universais, como a liberdade a dignidade e o livre exercício de suas culturas, e afirmação identitária.



## 2- AS MARIAS SE FAZEM ASSISTIDAS EM CONTEXTO INDÍGENA?

A *Lei 11.340/2006* intitulada *Lei Maria da Penha*, alterou significativamente a forma como o sistema judiciário brasileiro tratava os casos de violência doméstica contra a mulher. Segundo Lins (2014) a lei é fruto de um intenso movimento social<sup>8</sup>, feminista e acadêmico, com a inserção de antropólogos e sociólogos, entre outros profissionais, por reconhecimento do Estado de que a violência contra a mulher se tratava de uma violação de direitos humanos.

Ela é também uma resposta às pressões feitas por organizações internacionais, devido ao fato de o Brasil ser signatário de convenções e pactos internacionais de enfrentamento da violência contra a mulher. Entre essas pressões pode-se citar a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) que enviou um relatório ao Brasil responsabilizando-o pelo caso Maria da Penha, onde o mesmo declara omissa e negligente quanto à violência doméstica contra as mulheres brasileiras. O Comitê para a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra a Mulher-CEDAW em 2003, em virtude ainda do caso Maria da Penha, recomendou que o Estado adotasse uma legislação sobre violência doméstica e práticas de monitoramento e efetividade da lei.

O referido caso citado acima decorre inicialmente do ano de 1983, no qual a biofarmacêutica Maria da Penha Maia Fernandes, sofreu dupla tentativa de homicídio por parte de seu então esposo dentro de sua casa, em Fortaleza- CE. O agressor, Marco Antonio Heredia Viveiros, atirou contra suas costas enquanto ela dormia, causando-lhe paraplegia irreversível. Posteriormente, tentou eletrocutá-la no banho. Estes foram algumas das diversas agressões sofridas.

Passados mais de 15 anos desde as agressões cometidas e, apesar de haver duas condenações pelo Tribunal do Júri do Ceará (1991 e 1996), o agressor ainda se encontrava em liberdade e o processo ainda indefinido, fez com que Maria da Penha, o Centro para a Justiça e o Direito Internacional- CEJIL-Brasil e o Comitê Latino-Americano e do Caribe para a Defesa dos Direitos da Mulher- CLADEM-Brasil

---

<sup>8</sup> Os movimentos social no Brasil, seja ele de gênero, orientação sexual, trabalhadora, indígena, entre outras, ganham força principalmente em meados do século XX, valendo ressaltar que estes movimentos sociais "(...) visavam especialmente à afirmação de suas identidades específicas, o reconhecimento público de seus valores, o respeito às diferenças culturais e a conquista de novos direitos" (APARÍCIO, 2008, p. 79).

enviassem o caso à Comissão Interamericana de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos-CIDH/OEA, que, pela primeira vez, acatou uma denúncia de violência doméstica. Em 2001, a CIDH responsabilizou o Estado brasileiro por omissão, negligência e tolerância. Considerou que neste caso se davam as condições de violência doméstica e de tolerância pelo Estado definidas na Convenção de Belém do Pará. Viveiro só foi preso em 2002, para cumprir dois anos de prisão. Este caso é sempre citado quando se trata de violência doméstica contra as mulheres.

Assim nasce a referida lei, impulsionada principalmente por um caso de repercussão internacional, que conseqüentemente fortaleceu uma articulação entre os movimentos sociais, de pesquisadores, de ONG's, e pressões externas/internacionais. Promulgada em 2006 pelo então presidente Lula, tem como objetivo segundo seu Art. 1º:

(...) coibir e prevenir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do §8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Violência contra a Mulher, da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher e de outros tratados internacionais ratificados pela República Federativa do Brasil (...) (BRASIL, 2006)

A lei Maria da Penha passou então a substituir a conduta até então vigente do Estado quanto a violência doméstica cometida contra mulheres. Entre 1995 a 2006 era válido a Lei nº 9.099/95, que se pautava numa justiça consensual, prezava-se pelos acordos entre as partes (entre os acordos estava o pagamento de cestas básicas). Aqui a violência doméstica era considerada como um delito de menor potencial ofensivo.

Já a Lei Maria da Penha como dito acima, dá início a uma nova postura normativa, no qual o novo instrumento legal tem em seu texto quatro eixos chaves: punição, proteção, assistência e prevenção. Segundo Pasinato (2010) são três os eixos,

O primeiro eixo trata das medidas criminais, para a punição da violência. Nele estão procedimentos como a retomada do inquérito policial, a prisão em flagrante, preventiva ou decorrente de pena condenatória; a restrição da representação criminal para determinados crimes e o veto para a aplicação da lei 9099/95 a qualquer crime que se configure como violência doméstica e familiar contra a mulher. No segundo eixo encontram-se as medidas de proteção da integridade física e dos direitos da mulher que se executam através de um conjunto de medidas protetivas com caráter de urgência para a mulher aliado a um conjunto de medidas que se voltam ao seu agressor. Integram também esse eixo as medidas de assistência, o que faz com que a atenção à mulher em situação de violência se dê de forma integral, contemplando o atendimento psicológico, jurídico e social. Finalmente, no terceiro eixo, estão as medidas de prevenção e de educação, compreendidas como estratégias possíveis e necessárias para

coibir a reprodução social da violência e da discriminação baseadas no gênero (PASINATO, 2010, p.14).

Além disso, ela normativamente definiu o que vem a ser violência doméstica contra a mulher. Sendo ela “(...) qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial”. Neste sentido, o Estado passa assim a adotar uma série de condutas e medidas previstas em lei, tendo como ponto de partida que sua atuação se volta para a mulher, independentemente de raça, cor, credo, cultura e classe social.

Mas vale, acredito eu, darmos uns passos atrás neste caminho que conduziu a criação da Lei Maria da Penha em 2006, a fim de elucidar os diversos caminhos e influenciadores, partes deste processo. Correa (2012) expõe que, a literatura no Brasil sobre a violência contra as mulheres tivera início nos anos 70, a partir do processo de democratização e desenvolvimento do movimento feminista. É partir desta década que os diferentes movimentos feministas fortalecem suas estratégias de luta. Segundo esta autora,

(...) a resistência feminista contra a violência doméstica sofrida pelas mulheres acarretou mudanças históricas nos processos legislativos, institucionais e jurídicos. Mudanças essas que foram iniciadas no período da ditadura militar, quando na demanda de anistia política de homens e mulheres, vítimas de violência militar, segmentos do feminismo brasileiro se empenharam em denunciar a violência cometida contra às mulheres no próprio lar. (CORREA, 2012, p. 15).

Assim, a década de 70 marca uma nova fase dentro do movimento feminista, onde é levantada com maior fervor e transparência as violências não somente cometidas contra as mulheres, mas, principalmente a violência doméstica por elas sofridas, reivindicando que o assunto fosse tratado como um problema social.

Deste modo, em 1985, em resposta às demandas do movimento feminista foi criada as Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher-DEAM, tendo elas um papel importante e diferenciado no acolhimento de denúncias de violência doméstica. A instauração desta instituição possibilita dar de certo modo voz às queixas de mulheres violentadas e agredidas, seja sexualmente, física ou mentalmente, em casa ou no trabalho.

(...) se por um lado parece haver consenso de que as Delegacias deram visibilidade ao problema, há também muita polêmica em torno da forma como essas funcionam atualmente. Alguns estudos, por exemplo, demonstram como os modelos hoje existentes resultaram de uma apropriação pelo Estado das ideias feministas, enfatizando que a proposta original do movimento de mulheres consistia na formulação de uma política de combate à violência contra a mulher que contemplasse a criminalização como uma das saídas a

serem apresentadas para as mulheres, mas não a única (CORREA, 2012, p.22).

Apesar de críticas quanto ao funcionamento das DEAMs no Brasil, inclusive aqui em Boa Vista, onde não há plantonista, apoio financeiro, fazendo com que ela tenha horário fixo para abertura e fechamento das atividades diárias, bem como alguns relatos de mulheres que tiveram a necessidade de seu atendimento, cujas falas apontam às vezes para um desdém por parte das pessoas que trabalham nestes estabelecimentos diante da denúncia. Todavia, ela ainda representa uma importante política pública no sentido de combater e prevenir a violência doméstica.

No âmbito internacional, a Organização Mundial das Nações Unidas, em 1995,

(...) passou a considerar a violência de gênero contra as mulheres questão além de uma manifestação das relações de poder historicamente desiguais entre homens e mulheres, mas também começou a ser vista como uma barreira para que os objetivos de igualdade, paz e desenvolvimento social, necessários para que os direitos humanos e liberdades individuais fossem exercidos de forma plena pelos cidadãos (CORREA. 2012, p. 16).

Tal manifestação fez com que passasse a haver uma estruturação do Estado Brasileiro, cuja finalidade era sanar o problema sempre presente da violência contra a mulher e, é claro passar uma boa imagem frente aos organismos internacionais. Neste sentido, por meio da Lei 9.099/95 criou-se os Juizados Especiais Criminais- JECRIM- cuja responsabilidade era regular os procedimentos judiciais em relação às infrações consideradas mais brandas dentro do Código Penal Brasileiro, entre elas *lesão corporal e ameaça*.

Os JECRIM operavam baseando-se na filosofia da conciliação entre as partes, com penas que na maioria das vezes se transformava em cestas básicas. O que refletiu no tratamento dado aos casos entendidos como violência doméstica, na qual “as punições consistiam majoritariamente em pagamento de multas e cestas básicas, não havendo nenhuma proteção maior à vítima” (LINS, 2014 p.16).

Na prática, os JECRIM acabavam atuando como um espaço de “ressignificação das penas”, em que a questão da violência doméstica era, na maioria dos casos, “trivializada”; e a conciliação aparecia sempre como um fim, e não um meio de solução do litígio, banalizando o crime e abrindo espaço para a impunidade (op.cit).

Tal prática não levava em consideração o poder de desigualdade que existe entre agressor e vítima, tão pouco a fragilidade em que se encontrava a vítima, o que terminava por facilitar esses acordos de conciliação, muito menos oferecia uma solução que satisfizesse os reais anseios da luta feminista pela não violência contra

as mulheres. Já em 2003, os JECRIM, foram substituídos pelos JECRIFram-Juizado Especial Criminal Familiar. Porém, permanecia a primazia de tentar convencer a vítima à reconciliação.

Para Pasinato (2004) tanto as DEAMs quanto os JECRIM, apesar de todas as suas limitações são importantes instrumentos em que se pode manifestar e conduzir discussões em torno da violência contra mulheres. Ambas disponibilizaram acesso ao judiciário, tendo em vista que anterior a elas dificilmente se faziam boletins de ocorrência para tais relatos de violência.

Entretanto, o advento da Lei 11.340/06, popularmente conhecida como a Lei Maria da Penha (já referenciada acima), coloca o Brasil em outro patamar quando se trata de combate a violência doméstica contra a mulher, bem como uma importante vitória para os grupos envolvidos nesta luta. Segundo Lins (2014) o *Agora é Lei* “se transformou em um importante jargão daqueles que lutaram pelo aumento do rigor punitivo para autores das agressões contra mulheres, pelo menos em âmbito doméstico e familiar”.

Ademais, era preciso uma análise para além da promulgação da lei, se fazia necessário observar como ela estava sendo posta em prática. Neste sentido, criou-se um grupo de pesquisa no intuito de observar a prática do judiciário como um todo, desde a denúncia em delegacias especializadas, quanto na implementação das penas. Lins (2014) ao fazer uma análise curta sobre este grupo de pesquisa, expõe que:

Grosso modo, observa-se que antigas ressalvas feitas ao trabalho de profissionais que lidavam com mulheres em situação de violência doméstica continuam pertinentes, tais como descaso e a desconfiança para com os relatos das vítimas e a permanência de práticas que influenciavam negativamente a aplicação da lei, gerando possibilidades de burlar e boicotar a norma, auxiliando na perpetuação da violência (op.cit, p.15).

A nova lei inibiu a punição por cestas básicas, sendo possível que o agressor seja preso em flagrante delito. Além disso, normatizou como deve ser dado o tratamento às vítimas. Findou-se com o JECRIM, dando lugar para os Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher (JVD), de competência civil e criminal. Já as Delegacias da Mulher continuam em vigor, porém, permanece a prática muita das vezes comum de resignificação por parte da polícia dos valores, costumes, que de certo modo influi nas representações jurídicas, correlacionado a questões de gênero, oscilando entre o viria a ser “direito do papel” e “direito vivido”.

O que está em jogo nesta relação entre “direito do papel” e “direito vivido” é justamente a noção de *gênero*, não muito explícita no judiciário. O termo é datado do final da década de 70, tendo como principal expoente Joan Scott, que conceitua o termo como uma construção social onde as culturas para além do biológico determinam os papéis de homem e de mulher, bem como suas características duais. Tal conceito é defendido também como uma forma de lançar luz sobre a história, não só das mulheres, mas dos homens, e das relações que se estabelecem nas diferentes culturas entre homens e mulheres, além de permitir uma análise das desigualdades e das hierarquias sociais (TORRÃO FILHO, 2005, p.129). Nas palavras de Scott (1995),

O gênero se torna, aliás, uma maneira de indicar as “construções sociais” – a criação inteiramente social das ideias sobre os papéis próprios aos homens e às mulheres. É uma maneira de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas dos homens e das mulheres. O gênero é, segundo essa definição, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado (8). (SCOTT, 1995, p. 07)

Deste modo, homem e mulher passam a não ser vistas mais como uma categoria fixa, pois é o social que determinará as distinções e os papéis, e, é justamente esse entendimento principalmente dos/das policiais dos papéis e características de homem e mulher que muitas das vezes interferem no trato com a vítima e, no processo em si.

Mas, passemos agora a tratar mais especificamente da aplicabilidade da lei 11.340/06 em contexto indígena.

## **2.1- AS MARIAS INDÍGENAS E A LEI MARIA DA PENHA**

Mesmo o Brasil apresentando uma lei em prol da luta contra a violência de mulher, considerada pelo mundo como uma das mais avançadas em seu campo de atuação, tendo ratificado desde 1984 a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher, e ser signatário de Tratados como o de Direitos Humanos, a violência contra a mulher persiste, isto em todas as classes sociais de nosso país, inclusive no que tange as mulheres indígenas.

Ao interpelar sobre a Lei Maria da Penha não há como não tocar em um tema sensível tanto em nossa sociedade como entre os povos indígenas, que é a questão de gênero. No entanto, falar de gênero nas comunidades indígenas nos faz também questionar: “(...) se o conceito de gênero foca nos papéis sociais construídos para

homens e mulheres, questionar esses papéis construídos nas sociedades indígenas e propugnar uma igualdade de gênero não leva à desestruturação dessas sociedades?” (CASTILHO, 2008, p.24-25). Neste sentido, vários foram as conferências, encontros, mesas redondas, entre outros mecanismos de discussão, tanto por parte de Organizações de Mulheres Indígenas, quanto por parte de Órgãos Governamentais.

Os anos 90 marcam o início da participação de mulheres indígenas de forma mais intensa e presente nas rodas de discussão sobre a temática. Nesses encontros podemos encontrar mulheres de diferentes regiões e etnias, o que em parte só contribui para um maior alcance no que tange a troca de experiências e conhecimentos. É também possível captar os mais diversos anseios e outros problemas por elas enfrentadas.

Segundo Verdum (2008), as primeiras Organizações de Mulheres Indígenas foram a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro- Amarn e a Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Taracuá, Rio Uaupés e Tiquié-Amitrut, isto ainda na década de 80, outras surgiram com o passar dos anos 90. Vale mencionar que é na região amazônica onde se concentra o maior número de movimentos de mulheres indígenas.

Em 2002 foi instituído um Departamento de Mulheres Indígenas-DMI dentro da Coordenação das Organizações dos indígenas da Amazônia Brasileira-COIAB. A instauração do DMI impulsionou a criação de uma série de outras articulações de mulheres indígenas nas mais diversas regiões do país.

Na Região Nordeste, a articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoime) realizou no início de 2007, seu primeiro encontro regional de mulheres (guerreiras) indígenas. Na Região Centro-Sul, a Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (Arpin-Sul) realizou, no segundo semestre de 2007, igualmente, seu primeiro encontro regional de mulheres indígenas. (VERDUN, 2008, p.11).

O ano de 2004 é marcado pela realização da I Conferência Nacional de Mulheres Indígenas. Nela aprovaram-se temáticas centrais, tais como “violência de gênero e políticas de segurança”, entre outros eixos temáticos. Já em 2006 em meio a uma Conferência Nacional de Povos Indígenas, foi proposto a criação de uma ouvidoria na Fundação Nacional do Índio- FUNAI, para tratar de problemas relacionados à violência doméstica contra as mulheres indígenas. Houve diversos outros encontros posteriores com a mesma finalidade.

Ou seja, desde a década de 90 uma gama de políticas públicas tem surgido em prol das mulheres indígenas, as listadas acima são só exemplos disso, bem como pode-se observar o surgimento de movimentos, associações, entre outros que garantem espaços de abertura ao diálogo. Contudo, De Paula (2008) chama atenção para o que ele denomina de *mercado de projetos*, onde o foco com as mulheres indígenas na maioria dos casos recai numa economia de subsistência autossuficiente, e em outros casos na formação de uma articulação pública.

No entanto, retomemos ao ponto central deste texto que trata da correlação entre a lei 11.340/06 e o contexto indígena. Lima e Pereira (2008) expõem que as mulheres indígenas muitas das vezes não negam que sofram violência doméstica, mas questionam-se quanto aos efeitos da Lei Maria da Penha em suas comunidades, na medida em que se perguntam: aonde seus maridos e/ou filhos cumprirão a pena? Será na cidade ou na comunidade? Quem irá fazer seu trabalho por nós? Quem irá pescar ou vai fazer roça? Entre outras tantas perguntas. A preocupação reside nos tramites legais previstos em lei, dos quais desconhecem em grande medida.

É neste sentido que Verdum (2008) lança uma série de interrogações em meio a relação Lei Maria da Penha e comunidades indígenas:

O que fazer diante disso? Ter uma lei nacional específica? Apresentar uma emenda à legislação já existente? Promover uma normatização supra ou infra lei Maria da Penha? E os sistemas locais de justiça? Como tratar o assunto em contextos interculturais tão distintos como o vivenciado pelos Yanomami na fronteira norte do Brasil e pelos Guarani na Região Centro-Sul do Brasil? (VERDUM, 2008, p.14)

Não obstante, algumas das respostas a estas indagações de Verdum (2008) só poderão ser sanadas, dentro de um espaço que possibilite um diálogo intenso com os movimentos de mulheres indígenas, que tratam da temática aqui referida, como também de tantos outros direitos dos quais pleiteiam. Vale ressaltar ainda que estas respostas não serão encontradas de fora para dentro destes espaços, pelo contrário, deverá ser de dentro para fora, procurando não ferir ou atropelar uma agenda de luta que em suma é coletivo, pois, só assim levar-se-á em consideração a etnicidade dos envolvidos.

Castilho (2008) é enfática ao dizer que quando da elaboração do projeto de lei depois convertido na lei 11.340/06, não houve menção as mulheres indígenas, muito menos às suas especificidades, mesmo com a redação do seguinte artigo:

(...) toda mulher, independentemente de classe, raça, etnia, orientação sexual, renda, cultura, nível educacional, idade e religião, goza dos direitos



fundamentais inerentes à pessoa humana, sendo-lhe asseguradas as oportunidades e facilidades para viver sem violência, preservar sua saúde física e mental e seu aperfeiçoamento moral, intelectual e social (Art. 2º da Lei 11.340/2006.).

Neste sentido, Castilho (2008) expressa que

(...) a aplicação da Lei Maria da Penha nas sociedades indígenas deve ser cuidadosamente avaliada, tendo em conta o direito delas de autodeterminarem-se. No mesmo sentido preconizado por Sacci (Idem, p.105), ao analisar os novos modelos nos relacionamentos entre homens e mulheres indígenas advindos do contato interétnico, penso que “são os povos indígenas que devem decidir quais aspectos devem ou não ser preservados de acordo com sua organização social (Idem, p. 27).

Por ela ainda é colocado que na II Assembleia de Mulheres Indígenas de Pernambuco, admite-se que a referida lei não atende as especificidades das mulheres indígenas, porém, é necessária uma maior divulgação dela nas comunidades, ensinando os pormenores da lei 11.340/06, a fim de que se possa tomar uma decisão mais consciente, quanto a utilizar ou não a lei. Ou seja, não significa descartar por completo a lei das comunidades indígenas, mas que ela possa ser acionada de forma consciente, e quando tal acionamento se realizar que ela possa atender a especificidade das comunidades indígenas (op.cit).

Deste modo, a autora conclui que cabe no final das contas a mulher “(...) definir a compatibilização das ordens normativas visando a superação da violência praticada contra elas por seus companheiros”, tendo em vista, outras prerrogativas legais que garantem o pleno direito ao exercício de seu direito costumeiro, como a Constituição Federal de 1988, assim como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho- OIT.

Autores dos mais diversos campos, como da antropologia e do direito, têm levantado a questão de haver poucos trabalhos de análise quantitativa, bem como de pesquisas qualitativas no que se remete às populações indígenas e, isto de certo modo recai em ações efetivas, em políticas públicas, uma vez que, não há números oficiais que clamem a necessidade de intervenção. É preciso que haja visibilidade à questão, para assim movimentar as instituições interessadas.

## **2.2- EXPERIÊNCIAS NA PENITENCIARIA AGRÍCOLA DO MONTE CRISTO**

Por mais transversal que possa parecer este tópico, considero-o importante a título de se fazer conhecer a realidade indígena dentro do Sistema Penitenciário de

Roraima, afinal, estamos falando de um processo judicial que os pode inserir neste contexto, ou seja mesmo de forma secundária merece nossa atenção, pois cruzar com o tema principal de nossa análise.

No ano de 2010 foi criado um grupo de trabalho multidisciplinar, cuja finalidade era criar um banco de dados sobre laudos antropológicos, bem como pesquisas que tratassem desta temática. Com o desenrolar das atividades deste grupo de trabalho, foi realizado entre o período de 2011 a 2012 um levantamento de dados realizado pela Comissão Interdisciplinar em Defesa das Prerrogativas dos Direitos Indígenas Fundamentais-CIDIF na Penitenciária Agrícola de Monte Cristo-PAMC/RR. Levantamento este realizado por meio de questionário com perguntas fechadas, um roteiro de entrevista e um termo de consentimento livre esclarecido.

Ao todo foram entrevistados 28 indígenas de um universo de 32 reeducandos indígenas que assim se declararam. No tocante aos processos, as fichas carcerárias e as entrevistas, “era significativo, nos processos, o descaso com as formas de organização social dos indígenas. A situação mapeada exigia elaboração de laudos antropológicos e revisão dos processos” (CIRINO, 2016, p.20). Como resultado conseguiu-se que

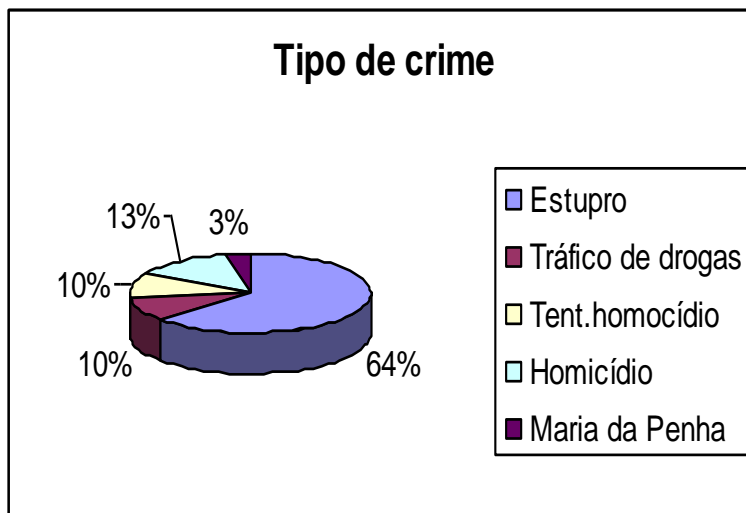
(...) a transferência dos reeducandos indígenas para a cozinha do setor administrativo, um pavilhão isolado das alas comuns. Lá, eles passaram a executar atividades laborais de apoio à administração do presídio. Essa mudança resguardou a todos das rebeliões que se seguiram nos anos seguintes. É preciso ressaltar que uma ala comum do presídio ficou conhecida, nacionalmente, como cozinha, quando das rebeliões e dos massacres no ano de 2016. A cozinha da administração, por outro lado, foi e continua sendo o espaço de segurança dos reeducandos indígenas (Idem.).

Configuração está já não encontrada quando estive na PAMC no final de 2017, enquanto consultora num levantamento de dados da Ouvidoria Nacional de Serviços Penais do Departamento Penitenciário Nacional-DEPEN. Nesta ocasião constatei a transferência da maioria dos apenados indígenas para a Cadeia Pública de Boa Vista em virtude de uma série de rebeliões ocorridas no respectivo ano (falarei desta experiência mais à frente).

É possível identificar diversos apontamentos no levantamento de dados realizado por este GT que, porém, não cabe aqui explicar. Contudo, há outros que merece nossa atenção como o fato de que 3% dos indígenas entrevistados, estavam

presos em virtude da Lei Maria da Penha (Gráfico 1), no qual, mesmo apresentando uma identidade cultural distinta da sociedade como um todo, neste caso uma identidade indígena, possuidora de alguns direitos previsto na constituição de 1988, não inibiu o aparato estatal de ignorar, ou seja, de não levar em conta sua cultura. Significa dizer assim que os mesmos não tiveram seus direitos assegurados.

**Gráfico 1.**



**Fonte:** Cirino (2016) no artigo: A Cozinha Da Penitenciária Agrícola Monte Cristo: Espaço De Segurança Dos Reeducandos Indígenas De RR.(Não publicado).

Ainda, segundo Carlos Cirino (2016)

Verificamos que os direitos constitucionais e infraconstitucionais indígenas não foram observados durante as várias fases processuais. Em alguns casos, não houve uma ponderação no que diz respeito à relatividade do que é lícito/ilícito tratando-se de indígenas. Não obstante o reconhecimento da pluralidade cultural na nossa Constituição Federal, vigorou a concepção de um direito monista (Op. Cit. p. 21).

Este apagamento de identidades culturais distintas da sociedade em geral, aqui retratada nos processos judiciais penais envolvendo indígenas, como podemos visualizar nestas linhas, têm implicações diretas no cerceamento de sua liberdade, uma vez que, sua localidade não condiz com o cumprimento da pena, ou que sua cosmologia não é aceita ou levada em consideração.

No que tange a minha entrada no sistema penitenciário em Roraima, este só foi possível devido a minha participação como já citada, na ação promovida pelo DEPEN em atendimento aos custodiados no sistema penitenciário em Boa Vista, em outubro de 2017. A iniciativa era composta por diferentes serviços, dentre os quais o atendimento de Ouvidoria, no qual além de mapear a situação de encarceramento em

Roraima, propôs-se a mapear também a situação de encarceramento dos povos indígenas em Boa Vista.

Dos dias 09 a 20 de outubro os atendimentos se deram nas Penitenciária Agrícola de Monte Cristo (PAMC), Cadeia Pública de Boa Vista (CPBV), Centro de Progressão Penitenciária (CPP) e Cadeia Pública Feminina de Boa Vista (CPFVB), onde se identificou indígenas das etnias Macuxi, Wapichana, Tupi Guarani, Ingaricó e Patamona, reclusos no sistema penitenciário de Boa Vista. A ação se deu em diferentes espaços providenciados de antemão pelos responsáveis das unidades penitenciárias.

Em pequenos grupos os reeducandos eram conduzidos à área de atendimento no qual passavam primeiramente, pelas mesas de assistência jurídica, na qual estavam presentes defensores públicos do Estado, bem como de outras localidades do Brasil. Posteriormente, eram levados às mesas da Ouvidoria, na qual me fazia presente. Lá era realizado um questionário de perguntas semiabertas, no qual poderiam relatar brevemente suas experiências dentro da respectiva unidade criminal. Quando algum reeducando se declarava indígena, o mesmo era conduzido à minha mesa para que pudesse realizar um questionário de perguntas fechadas, a fim de traçar um perfil de sua situação de encarceramento, além é claro de fazer o questionário proposto pela Ouvidoria. Foram identificados 106 presos que se reconheceram, ou seja, se autodeclararam indígenas (Tabela 1).

**Tabela 1- Situação prisional do Indígenas em Roraima**

<b>Unidade Prisional</b>	<b>Número de Manifestações</b>	<b>Percentual</b>
Penitenciária Agrícola de Monte Cristo (PAMC)	25	23,58%
Centro de Progressão Penitenciária (CPP)	4	3,77%
Cadeia Pública de Boa Vista (CBPV)	74	69,81%
Cadeia Pública Feminina de Boa Vista (CPFVB)	2	1,88%
Não informou (NI)	1	0,94%
<b>Qual a Etnia?</b>	-	-

Macuxi	70	66,03%
Wapichana	32	30,18%
Tupi Guarani	1	0,94%
Ingaricó	1	0,94%
Patamona	1	0,94%
Não informou	1	0,94%
<b>Possui Registro administrativo de nascimento indígena -(RANI)?</b>	-	-
Sim	55	51,88%
Não	51	48,11%
<b>É Acusado ou condenado por crime contra indígena?</b>	-	-
Sim	48	45,28%
Não	57	53,77%
Não informou	1	0,94%
<b>Assistência jurídica</b>	-	-
Advogado Particular	17	16,03%
Defensoria Pública	78	73,58%
Não tem	10	9,43%
Não informou	1	0,94%
<b>Foi perguntado se é indígena quando foi preso?</b>	-	-
Sim	32	30,18%
Não	73	68,86%
Não informou	1	0,94%
<b>Recebe visitas?</b>	-	-
Sim	50	47,16%

Não	49	46,22%
Não informou	7	6,60%

Fonte: DEPEN (2017)

Num contexto geral a maioria dos indígenas são da etnia Macuxi e Wapichana. Destes, 51,88% possuem Registro de Nascimento Indígena-RANI. Todavia, de um universo de 106 apenados indígenas 68,89% afirmaram não terem sido questionados quanto suas identidades étnicas. Além disso, 73,58% deles são assistidos por defensores públicos, que confessaram não ter domínio quanto a matéria de direitos indígenas.

Ademais, 46,22% destes reeducandos não recebem visitas e, quando questionados do porquê, a resposta era em sua maioria de mesmo conteúdo: devido ao fato de os familiares viverem nas comunidades indígenas, por vezes muito distantes das unidades prisionais, ou de difícil acesso, principalmente em tempos chuvosos. Até mesmo, como foi relatado por muitos reeducandos, fossem eles indígenas ou não, a pedido deles mesmos, devido aos constantes constrangimentos que as famílias passam nos dias de visita, ou pelos cancelamentos em cima da hora, no qual as famílias se deslocavam para as unidades e, se deparavam com o impedimento de rever seu familiar que ali se encontrava.

Do universo aqui discriminado, dois deles declararam estarem apenados em decorrência da Lei Maria da Penha. No entanto, este número pode ser maior tendo em vista, que a instrução recebida era de não perguntar o porquê de estarem presos, pois, poderia causar constrangimentos. Estes casos foram identificados por meio de afirmativa espontânea. Os mesmos pertencentes a etnia Macuxi, no qual digamos o indígena 001 foi preso em Boa Vista em área urbana, e estava respondendo a processo no CPP, já o 002 foi preso na Vila São Silvestre no município de Alto Alegre, e respondia processo no CPBV.

Ambos possuíam o RANI, porém, não foram perguntados durante todo o processo sobre sua identidade étnica, e ainda afirmaram sofrer discriminação dentro do sistema penitenciário, tanto por parte dos agentes que lá estavam quanto por parte de outros reeducandos. Quanto ao 001, o mesmo relatou que tudo aconteceu quando passavam uma temporada em Boa Vista, que por ciúmes brigaram feio e ele acabou perdendo o controle, os vizinhos ouviram e denunciaram.

Até o presente momento de nossa conversa, ele era um albergado, ou seja, poderia sair durante o dia para trabalhar e voltar a noite. Segundo ele tudo é mais complicado, ele não tem emprego em Boa Vista, então passa o dia no albergue, ajuda, pode ficar solto o dia inteiro nas instalações, mas nem sempre recebe visita de sua companheira pelos motivos discriminados acima. Além disso, queixou-se do fato de outras pessoas terem se “intrometido” na situação, “se fosse na comunidade o líder da comunidade iria lá para brigar e resolver a questão, podia até ser chamando a polícia, isso já aconteceu antes”. Já o 002 estava na CPBV porque assim decidiu a comunidade, mas sua companheira mudou de ideia depois, quando viu que ficaria longe, mas não havia mais o que ser feito, era esperar o juiz.

O que nos chama a atenção nestes casos, é que ambos desconheciam as nuances da lei Maria Da Penha, na primeira situação aqui retratada é perceptível seu desgosto quanto a interferências externas, diferentemente do segundo, que aceitou sua punição, pois ao seu ver foi dada por seu povo, em consenso. Aqui está em jogo a autoridade de punir, uma contestada, a outra aceita, pois a mesma foi estabelecida dentro de sua lógica cultural.

Como bem evidencia Clastres (2011) em *Arqueologia da Violência- a guerra nas sociedades primitivas* onde contrariando os discursos ainda vigentes na sociedade como um todo, os mesmos possuem mecanismos que possibilita a coesão social, incluso aqui um sistema de punições, contudo, estes mecanismos instauram-se numa lógica distinta do Estado, ainda que implique em acionar instituições da sociedade envolvente. As sociedades ditas “primitivas” possuem deste modo, leis, regras, enfim instrumentos que assegurem a totalidade de suas sociedades, os “nós” indivisível.

Sem falar em certas desigualdades, uma vez que, diferentemente de muitos apenados, os mesmos não recebem visitas pelas distancias e dificuldade de acesso de suas comunidades, são hostilizados por outros apenados e funcionários quanto em detrimento de sua identidade étnica.

### **2.3- UM CASO A SE ANALISAR**

Como já expresseo no início da explanação deste texto, a pesquisa visa à luz de determinadas experiências, entre elas o processo judicial, compreender como o

judiciário roraimense tem se portado diante de casos de violência doméstica envolvendo personas indígenas. Esta ainda é uma visão unilateral, estatal, mas importante para entendermos como se deve trabalhar a questão de forma a sanar alguns sentimentos de estranheza com relação à temática e as partes. Vale ressaltar que todos os nomes, ou outras ferramentas de identificação do caso são aqui fictícios a fim de preservar a identidade das pessoas, da comunidade, enfim, do processo.

Segundo consta, no dia 09 de julho de 2015, pela parte da tarde, na Comunidade “Senso”, o denunciado Renato Trindade Perez retornando de uma festa na cidade Do Carmo, após ter ingerido bebida alcoólica, por motivos posto nos autos como banais, em uma discussão com sua companheira acabou por agredi-la fisicamente. Chegando a comunidade, sua companheira Amanda Mendonça Trajano procurou as autoridades e o denunciou.

O senhor Aroudo Carlos Brasil, que estava de serviço no destacamento da polícia militar, relatou que a senhora Amanda Mendonça Trajano acompanhada de seu primo contou ter sido agredida por seu companheiro, e que a mesma apresentava hematomas nos olhos decorrentes da agressão. Posteriormente, juntamente com Amanda Mendonça Trajano foram até a comunidade, onde se encontrava o acusado Renato Trindade Perez com o tuxaua da comunidade. Sendo confirmada as agressões por parte de Aroudo, foi dada voz de flagrante ao Renato Trindade Perez.

No primeiro depoimento de Amanda Mendonça Trajano, a mesma relatou que vivia a quatro anos com o acusado, e tinha um filho. Quando do dia em que ocorreram os atos aqui julgados, ela vinha com seu companheiro em um carro, onde estavam presente mais duas pessoas. Foi depois de um comentário entre o companheiro e o amigo que, a discussão iniciou-se fazendo com que Renato Trindade Perez a agredisse, porém, frisou não ser a primeira vez que um ato como este acontecia. Segundo ela, ele já a agrediu três anos antes. Ela ainda acrescentou que quando Renato Trindade Perez não bebe é uma ótima pessoa, mas quando ingere álcool se torna uma pessoa violenta.

Já em seu depoimento o acusado Renato Trindade Perez expõe que estava conversando com seu amigo dentro do carro sobre separação e, que sua companheira dormia. Conquanto, ao acordar, pensou que estavam falando de mulher e o agrediu, fazendo com que revidasse num espanto, acertou um soco em sua companheira, e ela, estando bêbada e com raiva ao chegar a comunidade, foi diretamente denunciá-lo. Ademais, Renato expôs que, suas brigas constantemente ficam no campo verbal,



nunca a tendo agredido, e que só bebe nos finais de semana ao lado de sua companheira.

Estas são as narrativas do caso em si - os fatos. Renato Trindade Perez foi preso em flagrante, tendo saído posteriormente, sob fiança. Algo interessante que não há como passar despercebido, é que durante todo o processo judicial<sup>9</sup> não é mencionado que os envolvidos são indígenas, havendo primeiramente uma completa invisibilidade étnica, que somente é revista quando o processo chega as mãos do procurador federal.

No próprio boletim de ocorrência não há espaço para uma determinação étnica de forma enfática. Além do que, no decorrer da escrita dos depoimentos de Renato Trindade Perez e Amanda Mendonça Trajano, é apontado, que os mesmos sabem ler e escrever. Há um documento intitulado “Nota de ciência das garantias constitucionais”, e nele não consta a existência de direitos diferenciados por ser o acusado - indígena, mas como poderia se sua identidade étnica é negada logo de início?

Passado algum tempo desde o fato ocorrido a senhora Amanda Mendonça Trajano decidiu em juízo mudar a versão dos fatos.

(...) QUE, depois desses fatos voltamos a conviver juntos; que as coisas melhoraram; que agora em fevereiro faz cinco anos que estamos juntos; que houve uma pequena discussão; que a gente tava vindo de Boa Vista de carona e ele tava conversando com o professor Bruno, que o Bruno tava falando da separação dele, ai eu pensei que ele (Renato Trindade Perez) tava falando de se separar de mim; que eu tava dando de mamar pro meu filho, tava meio atordoada; que eu acordei “braba”; que teve a maior discussão, mas acabou por ai; que não teve nenhum tipo de espancamento (...); que esse hematoma não teve; que esse hematoma não foi porque ele quis; que procurei a polícia em um momento de raiva (...); que tiraram palavra da minha boca, que não falei que ele me agrediu antes não (...); que ele nunca me agrediu fora isso, que só discutimos (...) que a convivência está excelente (...) (PROCESSO, 2016, p.60-61).

Assim também fez Renato Trindade Perez, que a princípio confessou a agressão e depois negou. Segundo ele,

(...) que só teve discussão, que não houve agressão; que a discussão foi por causa de ciúmes dela; que não teve agressão física; que na hora da discussão a gente tava chegando na vila; que eu fui para a casa e ela foi pra casa da irmã dela; que tinha bebido um pouco, ela também; que quando voltaram da delegacia voltaram juntos; que não viu o roxo no rosto dela; que não bateu nela; que nunca bateu nela (...) (Ibid., p.61)

---

<sup>9</sup> Quando aqui falo de processo judicial, estou a falar de uma peça jurídica, física, ou seja, os documentos que constam nos autos do processo.

Para o judiciário por mais que os envolvidos, neste caso vítima e acusado tenham mudado seus testemunhos, o que vale não é em princípio a palavra, mas a materialidade dos fatos, as evidências por eles coletados, como corpo de delito. Um papel lavrado por vezes tem mais valor que palavras ditas, mesmo que sob *judice*. Além disso, crimes em decorrência de violência doméstica expressadas pela Lei Maria da Penha, estabelece que, por mais que se mudem as alegações, as “instruções probatórias são bastantes para a condenação do réu” (Ibid. p. 61.1). Neste sentido, a mudança de depoimento de Amanda Mendonça Trajano não absolve o acusado, na medida em que, “(...) todos os elementos colhidos durante a investigação policial apontam para a existência da lesão corporal” (op.cit).

Nos autos do processo jurídico, consta que a mudança de testemunho não pode ser considerada de grande relevância devido ao fato que:

Não chega a ser novidade, sendo até mesmo comum, que mulheres vítimas de agressões ocorridas no âmbito familiar, especialmente quando o relacionamento tem continuidade, modifiquem seus depoimentos prestados inicialmente como forma de inocentar o agressor. Isto ocorre por medo, por complacência, por novas ameaças e/ou até mesmo pelo perdão (Ibid. p.85).

Quando se trata de indígenas há um adendo a mais, na cultura de boa parte das comunidades indígenas do Brasil, especificamente em Roraima, as mulheres cuidam dos filhos, da casa, e da roça, já os homens caçam, constroem a casa e as roças, eles são os responsáveis pela subsistência do lar. Este, ser o motivo para a desconsideração da palavra da “vítima”, não exime que se considere a autodeterminação dos envolvidos em dado processo.

Juridicamente falando<sup>10</sup>, o caso se processa como lesão corporal em consonância com a Lei Maria da Penha, para a acusação a mudança de testemunho não infere em absolvição, tendo em vista que, há provas consideradas substanciais para a acusação, sem falar, no recorrente costume de contradição por parte das vítimas, devido ao já exposto acima. Já para a defesa, a contradição dos testemunhos, bem como a falta de uma testemunha que afirme ter visto a agressão física é suficientemente forte para uma absolvição, na medida em que a palavra da vítima deve constar de grande relevância dentro processo em sua totalidade, ela é parte da prova, e como tal deve ser considerada. Diante destas colocações, a sentença

---

<sup>10</sup> Conforme os autos do processo, tendo em vista que, não sou uma expertise na área.

proferida pelo juiz em agosto de 2016 foi de absolvição do réu pelos crimes previstos no artigo 129, §9º, do Código Penal, c/com o artigo 7º, inciso I, da Lei 11.343/06.

Conquanto, o processo encontra-se em fase de apelação. O procurador de Justiça do Estado nesta fase infere que, além das colocações já mencionadas acima é importante que se leve em consideração o fato de:

(...) os acontecimentos ocorreram dentro de terra indígena, envolvendo índios e com repercussão social dentro da própria comunidade, uma vez que a condenação do réu certamente acarretaria prejuízos irreparáveis tanto para o seu povo no serviço comunitário, quanto ao próprio sustento da sua família. Em casos tais e havendo a recomposição da paz social, entende-se no cotidiano das aldeias que eventual segregação física e/ou penalidade criminal não se faz mais necessária. (Ibid. p. 103).

Além do exposto pelo procurador, há algo de muito relevante a ser ressaltado, que as comunidades na maioria dos casos têm uma forma própria de lidar com a situação, ou seja, tem suas próprias sanções/penalidades para com o indivíduo que comete tal ato, neste caso a violência doméstica. Como bem pode ser percebido em uma roda de conversa, no decorrer de uma discussão sobre os crimes e penalidade comuns adotadas dentro da Terra Indígena São Marcos, como parte de um projeto idealizado pelo professor Luiz Otávio Pinheiro da Cunha<sup>11</sup>, intitulado Direitos Indígenas para a Proteção, Gestão e Segurança do Território no Contexto da Terra Indígena São Marcos-DIPGST/TISM, ligado ao curso de Gestão Territorial oferecido no Instituto Insikiran da Universidade Federal de Roraima-UFRR.

Segundo a discussão que se instaurou em uma sala de aula do Instituto Insikiran, após a interpelação de como se processava a questão da violência doméstica em suas comunidades, no geral foi inferido que quando chega aos ouvidos do Tuxaua- líder da comunidade, este chama o casal para uma conversa, expõe o fato a toda a comunidade, repreende o ato diante de todos, e geralmente a punição é o acréscimo de trabalhos comunitários, ou até mesmo a expulsão do agressor, como relata um membro da roda.

Na minha comunidade uma vez aconteceu um fato desses não faz muito tempo, já não era a primeira vez que ele batia na mulher, ele não era indígena,

---

<sup>11</sup> Possui graduação em Ciências Sociais (Licenciatura Plena) pela Universidade Federal do Pará (UFPA) (1979) e mestrado em Educação Brasileira pela Faculdade de Educação da Universidade de Brasília (UnB) (1990). Trabalhou na Fundação Nacional do Índio (FUNAI), no período de 1980 a 2005, atuando nas áreas de documentação e educação. A partir de 2006 passou a trabalhar no Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena da Universidade Federal de Roraima (UFRR), como professor do curso de Licenciatura Intercultural e, posteriormente, do curso de Gestão Territorial Indígena. Tem experiência na área de educação escolar e povos indígenas, com ênfase em questões relacionadas à política, projeto político-pedagógico, currículo e gestão de escolas indígenas da Educação Básica, bem como em política de proteção, gestão e segurança de territórios indígenas

ela sim e viviam na comunidade, então o tuxaua chamou novamente o casal para uma conversa e, disse que ela tinha que escolher ou iria com ele para fora da comunidade, ou ficava com os seus parentes, mas que ele não poderia mais ficar na comunidade, era mal exemplo (...).

Deste modo, a roda de conversa evidenciou que, pelos menos nas comunidades ali representadas, a violência doméstica contra mulheres é sim considerada um ilícito, e que para o mesmo há punições impostas que devem ser respeitadas, seguidas.

Ou seja, a incidência de agressões se dá justamente quando uma das partes ou em alguns casos, como o daqui já relatado ambos se encontram sob efeito de bebida alcoólica. Este é um tema que desde os anos 2000 tem sido abordado nos encontros indígenas. Aqui em Roraima, em 2006, por exemplo, as mulheres indígenas escreveram na carta da reunião que,

Nós, mulheres indígenas, temos sido as principais vítimas de bebida alcoólica; somos agredidas, abusadas sexualmente, e vivemos sob ameaça das consequências da bebida alcoólica. Nossas comunidades já escreveram inúmeras cartas pedindo providências para a retirada dos bares que comercializam bebidas no interior das terras indígenas, mas até o momento não temos resultados em nossos pedidos. É nossa vida que está em questão, e não podemos calar, mas cobrar (KAXUYANA; LIMA, 2008, p. 43).

As cartas são clamores que se aportam na realidade vivida pelas comunidades e adjacentes. A alcoolização de indígenas, bem como a inserção de drogas nas comunidades tem sido cada dia mais presente, principalmente nas comunidades mais próximas da cidade, do “homem branco”, exemplo disso, são comunidades próximas da principal BR do Estado de Roraima, nelas os relatos tanto por parte da FUNASA, FUNAI, entre outros organismos institucionais são de comunidades com sérios problemas com álcool e drogas, e, conseqüentemente de violência, violência está de todos os tipos.

No entanto, quando tais casos passam para a esfera jurídica, as coisas tomam outras proporções, na medida em que, o que está em voga não é somente a violência doméstica em si, mas a etnicidade dos envolvidos, sua cultura, sua organização social como um todo. Segundo o Art.22 da Lei Maria da Penha quando constatada a violência doméstica contra a mulher, o juiz tem a sua disposição uma série de medidas protetivas, entre elas:

- I - Suspensão da posse ou restrição do porte de armas, com comunicação ao órgão competente, nos termos da Lei no 10.826, de 22 de dezembro de 2003;
- II - Afastamento do lar, domicílio ou local de convivência com a ofendida;
- III - Proibição de determinadas condutas, entre as quais:

- a) Aproximação da ofendida, de seus familiares e das testemunhas, fixando o limite mínimo de distância entre estes e o agressor;
  - b) Contato com a ofendida, seus familiares e testemunhas por qualquer meio de comunicação;
  - c) Frequentação de determinados lugares a fim de preservar a integridade física e psicológica da ofendida;
  - IV- Restrição ou suspensão de visitas aos dependentes menores, ouvida a equipe de atendimento multidisciplinar ou serviço similar;
  - V - Prestação de alimentos provisionais ou provisórios.
- (Lei Maria da Penha, 2006)

Entretanto, quando as pessoas em jogo neste processo possuem etnicidade própria é importante que na decisão se leve em conta

(...) aspectos socioculturais vividos pelo grupo ou pelo subgrupo que pleiteia certos direitos não existentes na tradição do seu povo. Isto porque o horizonte das mulheres indígenas que vivem ou interagem de forma constante ou permanente com a vida urbana será completamente distinto daquele das mulheres que vivem nas aldeias (LUCIANO, 2006, p. 212-213).

Nesta mesma linha de raciocínio temos Verdum (2008), Castilho (2008), Kaxuyana (2008), entre outros, que apontam como solução para algumas incompatibilidades da referida lei: a compatibilização da Lei Maria da Penha com as especificidades culturais dos diferentes povos indígenas deixando sob a responsabilidade deles- a comunidade, em especial, das mulheres indígenas acionar ou não uma jurisdição externa, onde em muitos casos segundo estes autores, “*as indígenas pensam a Lei mais como um complemento aos códigos de conduta para julgar, punir e resolver conflitos estabelecidos pelos próprios povos, aperfeiçoados quando necessário*” (VERDUM, 2008, p.18). Algo que merece ser aprofundado empiricamente.

Essa compatibilização é possível como mostra uma decisão judicial em um processo de Lei Maria da Penha envolvendo indígenas, neste caso uma senhora de 86 anos chamada Diana Andrade e, seu filho Carlos Alberto de 56 anos. Primeiramente, solicitou-se o afastamento de Diana Andrade da comunidade em que vivia com o filho, para viver em Boa Vista com seus outros dois filhos, de modo a zelar por sua integridade física, até que o mesmo apresentasse bons resultados no tratamento contra o alcoolismo, tendo em vista que, as agressões só ocorrem quando Carlos está sob efeito de álcool.

Entretanto, em audiência realizada na própria comunidade, com a senhora Diana, com seu Carlos, testemunhas e líder da comunidade, tendo agentes do Centro de Referência de Assistência Social-CRAS emitido parecer no sentido de ser necessário a submissão de Carlos Andrade a um tratamento de alcoolismo, bem como

a reafirmação do pedido de retirada de Diana da comunidade, na qual o Juiz da causa, discordou terminantemente que se procedesse com o afastamento dela da comunidade. Em primeiro lugar, por contrariar o exposto na lei 11.340, na qual é o agressor quem deve se afastar do lar. Em segundo lugar, porque foi relatado pela senhora Diana Andrade que: “(...) nasceu na comunidade X, que seu filho mora aqui e suas irmãs, acentuando que não se sente bem em morar em Boa Vista, que deseja cumprir o resto de seus dias na comunidade em que nasceu, porque aqui é mais tranquilo e ela se sente bem” (TJ-RR, 2014, p.32).

(...) está familiar e socialmente enraizada na sua comunidade, retira-la dela constituiria em aviltante agressão, por certo maior do que as que experimenta quando seu filho ingere bebida alcoólica. (...) é impossível a mesma encontrar o bem-estar e a felicidade longe da comunidade em que nasceu” (Idem).

Além do mais, seria uma violação dos princípios e direitos constitucionais assegurados aos povos indígenas, que é a garantia de poder viver segundo sua cosmovisão de mundo.

Ademais, é recorrente no decorrer do processo que as partes envolvidas tratem e/ou citem a questão da alcoolização do agressor. Tanto o líder da comunidade entre outros, declararam que quando Carlos Andrade está sóbrio colabora e muito com as atividades comunitárias e ajuda sua mãe. É ele o provedor do lar, pesca, faz farinha e traz para a senhora Diana. E, tendo Carlos Andrade voluntariamente se prontificado a se submeter a um tratamento de alcoolismo seja qual cidade fosse, não haveria a necessidade da retirada de sua mãe da comunidade.

Ainda, reconhecendo assim o alcoolismo como doença, “não seria justo apenas o agressor por causa de sua doença, com o banimento de sua comunidade indígena” (Op. Cit., p.33), uma vez que retirá-lo do lar significaria também retirá-lo de sua comunidade. Neste sentido, o líder da comunidade em juízo se responsabilizou por monitorar Carlos, garantir a integridade física de Diana Andrade, bem como sua efetiva participação e assiduidade no tratamento de alcoolismo.

Diante dos fatos expostos, o juiz decidiu-se por:

(...) entendo ser possível submeter o agressor a tratamento de alcoolismo, sem afasta-lo de sua comunidade ou de sua mãe, deixando-os permanecerem juntos, como é o desejo de ambos. O artigo 22 §1º da lei 11.340/06, dispõe que o juiz pode aplicar outras medidas, não constantes no caput, incisos e alíneas deste dispositivo legal, sempre que as circunstâncias exigirem, desse modo, entendo que a medida mais justa e a adequada ao presente caso é submeter compulsoriamente o agressor ao tratamento de alcoolismo(...). (...) devendo o CRAS enviar mensalmente relatório a este juízo sobre o tratamento do agressor (...). Determino ainda, que o Tuxaua da comunidade conforme o compromisso desse, exerça diariamente vigilância

sobre o agressor. Deve o CRAS, mensalmente, realizar o acompanhamento domiciliar à vítima e ao agressor (...) (Idem).

Mas, compatibilização em que sentido? Não no sentido amplo, é claro, ou como exposto pelos autores acima citados, mas uma compatibilização possível por meio da própria lei que, por conseguinte foi utilizada como justificativa do juiz para uma decisão que foge muitas das vezes do habitual nestes processos como um todo.

Todavia, é importante deixar claro que, é preciso garantir que estes povos exerçam seu poder de agência, de autodeterminação. Além do mais, não podemos esquecer que os povos indígenas possuem sistemas jurídicos próprios, em suma, incompatíveis com o direito estatal, mas, que, no entanto, encontram força para existir dentro de ordenamentos jurídicos nacionais, como a Constituição Federal de 1988, e a Convenção 169 da OIT.

Nesta Convenção, o Artigo 10, estabelece que “1. Quando sanções penais forem impostas pela legislação geral a membros desses povos, deverão ser levadas em conta suas características econômicas, sociais e culturais. 2. Dever-se-á dar preferência a tipos de punição outros que o encarceramento”. Como o Brasil é um dos países signatários, torna-se imprescindível o respeito a norma. No Estatuto do Índio artigo 57, é estabelecido o direito aos índios de aplicarem suas próprias punições e sanções disciplinares, desde que não esteja em total desacordo com o direito positivo brasileiro<sup>12</sup>. Para Kaxuyana e Silva (2008), a violação do direito consuetudinário indígena feriria uma perspectiva de fortalecimento de suas culturas, costumes, tradições, modos de vida, bem como a agência destes grupos e sua auto governança. Não só estes ordenamentos como também a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas estabelece

Artigo 3º: “Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho, determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”. No Artigo 4º é feita a seguinte afirmação: Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o el autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios para *financiar sus funciones autónomas*” (KAXUYANA, 2008, p. 44).

Em detrimento destas colocações, uma proposta de interlocução foi apresentada numa das conferências indígenas, na qual, em caso de condenação

---

<sup>12</sup> Só um adendo, ao mesmo tempo em que a legislação brasileira garante direitos, bem como instrumentos jurídicos internacionais, os mesmos definem até certo ponto- limites (por falta de expressão melhor) para que tal liberdade de agir segundo suas práticas costumeiras seja realmente efetivada.

judicial de indígena por meio da lei 11.340/06 deverá a FUNAI garantir apoio jurídico, no que tange direitos individuais como um todo, e que o Estado, por meio do judiciário, deve legitimar a aplicação da pena dada, segundo o costume de determinado povo indígena, permitindo que se faça valer os princípios que regem o pluralismo jurídico. Contudo, tal prática não tem sido adotada em sua integridade.

É pensando na necessidade de que se faça conhecer a lei Maria da Penha num todo, que o Conselho Nacional de Justiça-CNJ tem motivado publicações com o intuito de disseminar os direitos, deveres, entre outras coisas presentes neste instrumento legal. No entanto, em se tratando das populações indígenas, este trabalho de divulgação tem sido feito muito recentemente. Com então parceria com o Núcleo de Proteção e Defesa dos Direitos da Mulher da Defensoria Pública do Mato Grosso do Sul, que com o Tribunal de Justiça do Estado- TJMS traduziram para o Guarani e Terena e, estão a distribuir aproximadamente 12 mil cartilhas acerca da Lei 11.340/06.

No Portal do CNJ, ao dar a notícia sobre a distribuição das cartilhas é posto ainda que, não haja muitos dados que comprovem as agressões contra as mulheres indígenas, tendo em vista a falta de aparato legal e de apoio a elas dentro das comunidades. Reafirmam o fato aqui já explanado que, quanto mais próximo da cidade, de rodovias, mais problemáticas são as comunidades, principalmente por causa do uso de bebidas alcoólicas.

Para além da distribuição destas cartilhas traduzidas e elaboradas no formato de perguntas e respostas, estão previstas palestras dentro das comunidades e também com multiplicadores da mensagem, a fim de sanar dúvidas que possam existir, bem como cursos de capacitação aos juízes das comarcas próximas as comunidades indígenas, para melhor lidarem com a violência doméstica em contexto indígena.

Como já explanado, a Lei 11.340/06 define um conjunto de ações de punitivas, preventivas, de assistência social, de proteção e, de garantia de direitos das mulheres. Estas são ações multidisciplinares, que necessitam da culminância dos três poderes (legislativo, judiciário e executivo), o que Sadenberg e Grossi (2015) chamam de um *trabalho em rede*. Todavia, esta multidisciplinaridade, agências, condutas e filosofias terminam por convergir num atendimento precário, e

(...) ainda revela uma grande desarticulação entre os serviços: são também precariamente conectados, funcionando parte deles em bases de relações individuais e de favores. Torna-se, pois, necessário institucionalizar essas redes, criando instâncias de articulação, forjadas com o foco nas “mulheres



em situação de violência”, considerando-as como “sujeitos políticos e capazes de transformar a situação em que se encontram a partir do acesso aos direitos que são universais, inalienáveis e indivisíveis”.

Porque frisar este tópico? Entendo que estes trabalhos em rede, em suas discussões, abordagens e planos de trabalho, tendem a deixar em segundo plano, ou melhor, ou deletar por completo as mulheres indígenas da equação. Quando aqui me refiro às mulheres indígenas reporto-me às populações indígenas em sua totalidade, pois, como espero ter deixado claro, quando questões de gênero estão em jogo, em especial aquelas que se voltam para a violência doméstica, as ações, decisões, terão efeitos dentro das comunidades implicadas na temática. Isto porque não há inferências a especificidades, ou seja, não há políticas específicas direcionadas a elas. Aqui justifica-se a necessidade e urgência em abarcar estas outras lógicas, com a sensibilidade necessária para tratar de tal temática dentro do contexto indígena.

Ademais, questões de foro familiar possuem extensão comunitária, como aponta um laudo pericial solicitado por uma comarca do Estado, que não diz respeito diretamente a temática aqui analisada, mas transversalmente sim, em especial um quesito que diz: “As questões de foro familiar possuem extensão comunitária?” A resposta dada apoia-se nas falas coletadas em campo, e a conclusão a que se chega é essa. O Tuxaua da comunidade Quilombo, disse que atualmente algumas situações são passadas por ele, mas que seu antecessor resolvia todas as demandas em reuniões comunitárias: “quando me entendi com o nosso tuxaua Gael, ele pegava quem errou, fazia reunião com a comunidade para decidir o que íamos fazer com ele, se ia mandar para outra comunidade ou pagar aqui mesmo (...)” (CIRINO, 2016, p. 06).

Entre as punições mais frequentes está o banimento da comunidade ou trabalhos comunitários em suas respectivas comunidades. É expresso ainda, que a depender da gravidade do ilícito, o mesmo era conduzido a realizar trabalhos comunitários em outra comunidade supervisionado pelo líder da designada comunidade, “ou amarrado, surrado e depois banhado com pimenta malagueta. Este último condicionado aos costumes culturais da etnia macuxi/wapixana. Neste aspecto Villares (2013) enfatiza que, as punições variam. Elas estão sujeitas aos costumes/cultura das populações indígenas.

Isto vai de encontro com os postulados aqui expostos, um caso de violência doméstica jamais estará restrito ao âmbito privado, mas, é público/comunitário, tem

efeitos extensivos e são negociados dentro de um coletivo, até mesmo a decisão de utilizar a justiça estadual em muitos casos é passado pelo aval comunitário, em outros passa diretamente pelo tuxaua. Além disso, evidencia-se o quanto essa dimensão de unidade familiar se torna pequena diante do caráter coletivo das populações indígenas.

É evidente que um primeiro passo deve ser tomado frente a palestras de sensibilização e geração de conhecimento. É imprescindível que dentro dos procedimentos técnicos logo no início do processo, se possa dar liberdade para que os envolvidos coloquem suas etnicidade em jogo. Em jogo, porque há uma série de outros fatores que são pensados quanto ao afloramento de suas identidades étnicas, especialmente no Estado de Roraima, em que a xenofobia para com as populações indígenas é latente. Há um outro ponto que considero muito importante para que se possa tentar pensar em uma compatibilização entre o costumeiro e a Lei 11.340/06, que seria o feitio de laudos antropológicos que trataremos a partir de agora no próximo capítulo.

### **3- OS LAUDOS ANTROPOLÓGICOS: UMA LUZ EM MEIO AO PROCESSO**

Aqui defendo a tese de que laudos antropológicos são peças importantes, quiçá fundamentais para que haja essa compatibilidade entre lei e costume. Autores como Fialho e Gusmão (2016), a até mesmo Silveira (2017) na mesa do Colóquio de Antropologia, realizado pelo Programa de Mestrado em Antropologia Social da UFRR, no Instituto de Antropologia-INAN da Universidade Federal de Roraima em julho de 2017, atestam os laudos antropológicos “como instrumentos de conhecimentos circunstanciados sobre novos direitos, principalmente, no que se refere às populações tradicionais” (FIALHO E GUSMÃO, 2016, p.03). E, por isso mesmo tem se discutido de forma intensa questões como ética, suas implicações e a relação que tem sido estabelecida entre antropologia e direito, em detrimentos dos laudos antropológicos.

A redação deste capítulo consistirá nas apreensões sobre como se tem realizado os laudos antropológicos no Estado de Roraima, assim como em um laudo antropológico que, mesmo não tratando da temática em si, lança luz sobre a interlegalidade existente no Estado, e em como as comunidades indígenas. Infelizmente não foi possível obter o processo na íntegra.

Antes de iniciarmos propriamente com a interlocução entre literatura e percepção da prática de feitiço antropológico no Estado, gostaria de abrir um parêntese para discorrer brevemente como se dá a solicitação de um laudo antropológico/ de um antropólogo. Casos da justiça penal que envolvam indígenas são de responsabilidade da Justiça Estadual, a mesma na maioria dos processos não se prontifica a arcar com as despesas de um perito antropólogo, quando o mesmo é pedido por uma das partes do processo. A FUNAI mesmo que de forma mais branda, continua com a postura de não envolvimento em processos que digam respeito a direitos individuais.

Além disso, as partes, réu ou vítima não disponham em suma, de recursos que possibilitem arcar com dada despesa processual. Deste modo, caso uma das partes queira realmente é preciso encontrar um profissional que esteja à disposição de realizar a atividade de forma gratuita. Ademais, pelo fato de a UFRR ter uma Comissão Interdisciplinar em Defesa das Prerrogativas dos Direitos Indígenas Fundamentais-CIDIF, em muitos dos casos é para esta comissão que o judiciário se reporta, no intuito de ter a indicação de uma pessoa que se disponibilize para tal trabalho.

Fechado o parêntese, o laudo antropológico em muito divide opiniões quanto à possibilidade de ser ele o instrumento possível de estabelecer uma relação harmoniosa entre as disciplinas, mas, uma coisa é certa tem proporcionado um diálogo maior entre a antropologia e o direito, seja de aproximação ou de distanciamento. Aqui, o laudo é defendido como um objeto importante principalmente à análise de sistemas jurídicos distintos daqueles prezado e promulgados por nosso Direito positivo.

Segundo Leite (2005), antes mesmo da promulgação da Constituição Federal de 1988, a Associação Brasileira de Antropologia – ABA entre 1986 e 1987 assinou um acordo com a Procuradoria Geral da República, de modo que a ABA ficaria a cargo de indicar um antropólogo com formação especializada para a realização de laudos periciais ligados a questões indígenas. Este acordo visava romper com práticas então vigentes, cujo em muitos laudos periciais de cunho antropológico, os profissionais a realizá-lo fossem de outros campos de conhecimento, como engenheiros, historiadores e agrônomos (OLIVEIRA, 1998; LEITE, 2005).

Com a redemocratização sofrida pelo Brasil ao final do regime militar, e a intensificação dos movimentos sociais, étnicos e acadêmicos, uma nova constituição é promulgada em 1988, e a partir deste momento as perícias antropológicas ganharam uma força ainda maior no país, constituindo-se como um novo campo de atuação profissional, graças a suas contribuições através das pesquisas etnográficas realizadas com estes novos atores sociais.

Gradativamente, os antropólogos que antes estavam restritos à laudos por demarcação de terras indígenas, eram demandados a assistir questões de cunho socioambiental, patrimonial, entre outras matérias (LEITE, 2005), como atualmente questões penais de direito individual. Quando da renovação do acordo de cooperação técnica com a Procuradoria Geral da República, a ABA no ano de 2000 promoveu em Florianópolis, em parceria com o NUER<sup>13</sup>:

(...) uma Oficina sobre Laudos Antropológicos e cujo resultado consolidou-se em um documento de trabalho intitulado **Carta de Ponta das Canas**. Este documento, elaborado para servir de parâmetro ao Protocolo de Cooperação Técnica que a ABA firmaria, no início do ano seguinte, com a Procuradoria Geral da República, foi encaminhado à comunidade científica e se tornou referência para as atividades de perícia realizadas a partir de então. A Oficina contou com a participação de antropólogos das procuradorias da República dos Estados de Minas Gerais, Rio Grande do Sul e Bahia, da 6ª Câmara do Ministério Público Federal (DF), das ONGs Anaí e Koinonia, das

---

<sup>13</sup> Núcleo de Estudos de Identidade e Relações Interétnicas do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

universidades federais do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e Fluminense e dos museus antropológicos do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina, além de representantes da FUNAI (LEITE, 2005, p.22) (Grifo nosso).

Na Carta de Ponta das Canas foram tratadas questões de relevância ética, metodológica, e conceitual, servindo assim de instrumento para a orientação da prática antropológica na elaboração dos laudos de cunho antropológico. Vale ressaltar que, o documento não possui um caráter normativo. Segundo Silveira (2013, p.100-101), a Carta “ajudou a promover um salto de qualidade na feitura dos laudos no Brasil jamais visto nos meios forenses (...)”. No entanto, para este autor ainda é preciso problematizar criticamente sobre os laudos antropológicos requisitados em processos criminais. A perícia é assim, uma prova técnica que em consonância com o Código de Processo Civil, art. 145, da Seção II do capítulo V, será exigido sempre que o juiz achar necessário.

A peritagem comumente entendida pelos operadores do direito, diz respeito a métodos rígidos (baseados nas ciências naturais), voltados para responder, ou melhor, tirar conclusões lógicas ao que foi questionado. Entretanto, esta não é a forma com a qual o antropólogo trabalha. Almeida (2008) destaca que, a peritagem antropológica advém de métodos sensíveis impostos pela realidade empírica da qual se está a pesquisar, devendo assim ser elaborado “segundo os procedimentos metodológicos e o rigor habituais à disciplina” (DA SILVA, 1994, p.61). Para Almeida (2008),

(...) a questão central, para nós, é evitar os riscos dessa normatização, reportando ao aspecto relacional dos procedimentos metodológicos. Caso insistamos numa “manualização”, derramando regras, positivando, poderemos ser pragmáticos demais, “provando tudo”, chegar a uma transformação da antropologia em mero conhecimento útil. Levado ao limite, este pragmatismo é uma forma de positivismo, pois acaba sendo atestatório do que tem sido criticado por todos nós. Afinal não se podem converter os procedimentos de observações etnográficas em normas do “catecismo positivista” implícito no ideário dos legisladores (p. 47).

Nossos procedimentos metodológicos, neste sentido pactuam com a realidade experienciada, deste modo é dinâmica e se altera segundo as relações sociais e realidades localizadas e estabelecidas, devendo também considerar o contexto em que está perícia está sendo feita. Por isso, a necessidade de que a perícia antropológica seja realizada por um antropólogo com as competências que se precisa para lidar com questões de pontos de vistas divergentes (antropologia e direito).

Além da problematização metodológica, na qual se percebem pontos divergentes quanto aos procedimentos técnicos esperados pelo direito e, os empregados pelos antropólogos, há uma questão de linguagem e percepção quanto ao que realmente significaria a peça entregue ao juiz pelo antropólogo. Para Almeida (2008), os antropólogos sentem-se desconfortáveis com o termo “prova”, por não estar inserido no vocabulário de sua disciplina, havendo assim, a necessidade de redefinilo segundo os moldes em que se encontram. Carreira (2008, p.60) evidencia que na tradição jurídica, “prova/indícios” deve ter um caráter concreto e materializado.

Já para a antropologia, “a única prova que podemos oferecer eficazmente, a única plenamente de acordo com nosso método, é a *prova etnográfica*”. Isto não significa dizer que, o antropólogo renuncie a documentos materiais que possam de algum modo contribuir para o que está posto na prova etnográfica, mas que esta documentação se torna secundária diante da real prova (por assim dizer) etnográfica, por nós, construída (op. cit.).

A necessidade de nos ter enquanto antropólogos como assistentes do juiz, nos casos que nos cabem, se dá justamente no fato de ele precisar de nossos conhecimentos, tal qual apreendemos a fim de, se possível clarear seu julgamento. Ou seja,

A importância do laudo antropológico está justamente na sua competência em constituir novos tipos de provas capazes de conferir e assegurar direitos sociais. Sua diferença está aí, nessa capacidade de garantir direitos que sem a prova etnográfica não se aplicariam, com prejuízos evidentes para as pessoas (p.61).

Conforme Oliveira (1998, p. 270), “as questões que lhes são dirigidas no contexto judicial são bastante específicas e exigem um conhecimento aplicado com conclusões bem circunscritas e respostas supostamente exatas”. Contudo, não é dever do antropólogo fazer julgamentos ou dar qualquer veredito relacionado ao caso, cabendo assim ao juiz da causa julgar e sentenciar, a partir das provas dispostas (op. cit.). O princípio do relativismo que sempre caminha conosco, torna-se primordial na inserção deste novo campo de atuação, pois, nos auxilia a não fazermos pré-julgamentos, nem a impor graus de inferioridade ou superioridade, mas simplesmente olhar o objeto em questão como “diferente”. Ou seja, é da competência do antropólogo apenas explicitar o que lhe é pedido através dos quesitos entregues em concordância com a realidade do grupo pesquisado. Para Carreira (2008),

À antropologia cabe oferecer subsídios para que decisões jurídicas sobre as vidas de grupos humanos respeitem ao máximo suas dinâmicas socioculturais. (...). Porém, vejo ser preciso um melhor delineamento do lugar do antropólogo no processo de efetivação de direitos culturais, sobre os quais temos muito, mas não tudo a dizer (p. 53).

O trabalho do antropólogo no feito de laudos ou perícias, assim como na academia é o de traduzir esta “outra realidade”, a fim de que os operadores do direito a compreendam, ou seja, explicitar uma dada cultura numa linguagem que seja inteligível por nós. A ele “(...) cabe contextualizar e dar visibilidade às categorias de pensamento e às práticas sociais que orientam a relação do grupo com o objeto do processo em questão, seja ele um procedimento administrativo ou judicial” (CARREIRA 2008, p. 55). É tendo plena noção do nosso lugar (papel/função) nos processos jurídicos em que é requisitada a nossa presença, que poderemos não ultrapassar os limites de nosso trabalho (op. cit.).

A perícia antropológica deve dar lugar a cosmovisão nativa, sobressaltando suas categorias e práticas, pois, é por meio de sua cosmovisão que um grupo étnico se constrói, pautam suas relações internas e externas, sem perder de vista que estas categorias são (re) elaboradas em consonância com as relações sociais existentes entre os mais distintos grupos (OLIVEIRA, 2005; CARREIRA, 2008). O laudo representa ainda, uma tentativa de dar voz as minorias no campo jurídico e político. Para tanto, é imprescindível que o antropólogo não abandone o seu caráter objetivo, seu rigor metodológico e adéque suas teorias à especificidade de cada processo e de cada grupo a ser estudado. Para Carreira (2008),

O laudo tem de ser um trabalho científico, caso contrário, é mera opinião e, como tal, sem força argumentativa no bojo de um processo judicial ou administrativo. Ou seja: perde sua autoridade e, conseqüentemente, sua eficácia e sentido de ser. E como estudo científico, o antropólogo tem de deixar claro quais os conceitos e métodos que utilizou e o porquê. Ou seja, deve explicitar os seus parâmetros teóricos e metodológicos- o lugar de sua fala-, e apresentar uma conclusão coerente com os mesmos. É na coerência entre suas conclusões e seus pressupostos conceituais que reside à autoridade de seu trabalho. Portanto, o laudo pericial antropológico tem de ser um exercício de utilização das teorias e dos métodos da antropologia (idem, p. 58).

Isso significa dizer que, ao abrir mão de nossas teorias e metodologias, estaremos caindo em um profundo “senso comum”, uma vez que se entende que para um trabalho ser científico é necessário rigor metodológico e teórico, que sirva de base às suas análises científicas.

O feito de laudos antropológicos não é como uma receita de bolo, com padrões,

medidas precisas e estrutura fixa, vai do perito a forma como este explicitará o material apreendido e analisado. No laudo antropológico que tenho em mãos, por exemplo, o perito antropólogo começa primeiramente, explanando sobre como foi o trabalho de campo. Seu texto inicial traz um panorama da região, da população, das condições de acesso e da inserção ao campo. No intuito de apresentar uma imagem da região e da população para o juiz; de desmistificar certas concepções quanto a facilidade de acesso, a aproximação com a cidade, a dificuldade de inserção à campo tanto por questões de logística e geográfica, mas também da inserção como um todo do trabalho, da coleta de informações *in loco*. Sua escrita privilegia as falas dos autores sociais envolvidos na referenciada situação que exigiu o laudo, bem como pesquisas bibliográficas que dessem força as colocações feitas, prezando sempre os nossos métodos/técnicas.

Há uma necessidade de “aproximar a linguagem antropológica da linguagem jurídica, pois nem sempre os termos possuem o mesmo sentido nos dois campos de saber” (idem, p.59). Ou seja, a necessidade dessa aproximação de linguagem se deve, justamente ao fato de serem disciplinas distintas, com abordagens e visões diferentes “do outro”. De fato, o que deve haver entre estes campos (antropologia e Direito) é o diálogo e não a incorporação total do campo jurídico no trabalho antropológico. Para Carreira (2008, p.61), “(...) na base do diálogo entre antropólogos e operadores do direito está uma mudança de paradigma na qual o laudo antropológico tem papel fundamental, mas desde que pleno de antropologia e não uma mera peça técnica e burocrática”.

Mas, qual seria o lugar da antropologia na elaboração dos laudos periciais? O’Dwyre (2008, p.236) defende a ideia de que, independentemente da condição do trabalho antropológico (acadêmico ou de perícia), a base de sua atuação é a etnografia. Contudo, os prazos impostos pelo direito<sup>14</sup> terminam por condicionar o trabalho antropológico, muitos peritos questionam sobre a possibilidade de se fazer uma etnografia em 90 dias, tendo em vista uma série de protocolos como: autorização junto à FUNAI, à Organização Indígena na qual é filiada à comunidade e autorização da própria comunidade para entrar em área indígena e assim fazer seu trabalho de

---

<sup>14</sup>Segundo Silveira (2013, p. 115) a importância dos prazos se dá por causa da, necessidade de pôr fim à demanda antes da declaração de “prescrição”. Uma vez declarado a prescrição de um dado processo, o mesmo será extinto, “não podendo a causa ser novamente discutida em outro processo”. Art. 269, inciso IV; c/c. art. 414, parágrafo único, CPP.



campo. Isto porque, não devemos perder de vista que, por mais que seja uma causa jurídica, o antropólogo não deve entrar em campo sem que os sujeitos da pesquisa estejam de acordo, terminando por causar prejuízos à pesquisa.

Ressalta-se que, a pena pelo não cumprimento dos prazos é a sua substituição pelo juiz no processo, sendo o conselho de classe comunicado, implicando também em multa. No caso de processos penais, muita das vezes este prazo reduz-se para 10 dias. É evidente que há uma flexibilização nos prazos, porém só o pedido de dilatação, já nos toma um tempo essencial para a finalização dos trabalhos. Além do que, a urgência do pedido não faz com que a comunidade indígena colabore com a pesquisa, facilite e permita o acesso a ela.

Diante deste fato, como pensar numa etnografia nos termos da antropologia clássica? Como pensar que o que está se fazendo é uma etnografia? Sendo que classicamente se defende a ideia de uma permanência por um longo período de tempo, a fim de apreender a cultura do objeto em questão. Contudo, teóricos ditos “pós-modernos”, como James Clifford, defendem uma inserção intensa, sem necessariamente ser longa em campo. Por isso mesmo a recomendação da ABA em acordo firmado com a Procuradoria Geral da República de que, o antropólogo que venha a realizar determinada perícia, esteja familiarizado com o objeto em questão. Isto, abreviaria a necessidade de mais prazo.

Uma questão polêmica na peritagem antropológica são os procedimentos metodológicos utilizados que, na concepção do direito nos levaria a *suspeição*, como bem constata Poz Neto (1994, p.53), “a cumplicidade que surge entre o observador e seus objetos etnográficos, condição quase indispensável para um bom trabalho de campo, parece ser, porém, à primeira vista, incompatível com a neutralidade e o distanciamento exigido nos procedimentos judiciais”. Segundo o artigo 135 do Código de Processo Civil, “são suspeitos de parcialidade quem é amigo íntimo ou inimigo capital de qualquer parte, credor ou devedor, herdeiro ou empregador, quem receber dádiva, aconselhar ou ministrar meios para atender às despesas do litígio ou se interessados no julgamento em favor de uma das partes” (Ibid.. 1994, p. 53).

Então, como fazer antropologia em perícias judiciais quando os métodos, a competência do profissional e a conseguinte contribuição da disciplina neste campo, estão sujeitas a críticas e a suspeição? É neste ponto, mesmo sofrendo o risco de parecer repetitiva que, não se pode perder de vista, nas palavras de Oliveira (1998) os *instrumentos de bordo* (métodos e teorias), na análise de nossos dados, na medida

que, temos clareza de quais são os instrumentos que possuímos e devemos aplicar à nossa pesquisa, conseguiremos fugir à suspeição e nos aproximar ao máximo da objetividade desejada.

Para Poz Neto (1994), a solução para afastar a nuvem de suspeição que paira sobre o antropólogo perito é a intensificação do diálogo entre as disciplinas, cujo foco seria a compreensão dos métodos utilizados pelo antropólogo, ou seja, “torna-se necessário agilizar formas de circulação e de acesso a informações etnográficas, ao mesmo tempo em que se deve enfatizar uma melhor capacitação dos antropólogos para enfrentar este novo campo de trabalho” (Ibid.. 1994, p.59). Ademais, Silva (1994) retrata que,

Ao longo do processo, o antropólogo tem (e é, justamente formado para ter) a consciência da presença de aspectos e fatores subjetivos em sua apreensão inicial da realidade. A diferença entre a apreensão puramente subjetiva da realidade e o conhecimento que sobre ela a antropologia pode produzir estão, justamente (embora não exclusivamente), na reflexão crítica sobre aqueles fatores, de modo a circunstanciá-los, explicitá-los e torna-los parte da análise. Isto, aliás, já ensinava Lévi-Strauss na clássica “Introdução à Obra de Marcel Mauss”, é preciso “objetivar a subjetividade” e fazê-lo criticamente, transformando-a em alvo de interpretação (p. 64).

Ou seja, no decorrer de nossa formação acadêmica, mergulhamos em um mundo de métodos e teorias que, nos possibilita uma aproximação maior da objetividade em nossa produção acadêmica. Oliveira (2012) acrescenta ainda que, muitos são os questionamentos em torno da possibilidade de se fazer o trabalho de campo, na companhia daqueles que se sentem prejudicados com as reivindicações indígenas, contudo, ele nos coloca que constantemente os indígenas vivem sob pressão, o que não ajuda em nada na relação que o antropólogo deve estabelecer com seus informantes, sem a presença de terceiros, é mais provável que, os indígenas formulem melhor e livremente o seu ponto de vista.

Santos (1994, p.23) esclarece que, por questões éticas o antropólogo deve

(...) indicar ao juiz como fato constatado o que constitui ainda suposição ou hipótese; nem afirmar como evento real o que pode não passar de mera representação mítica do grupo indígena (...), estando ele plenamente comprometido com a *verdade*, além disso,“(...) O que não se admite em absoluto, é que o ‘engajamento’ do antropólogo o libere dos deveres da probidade e lhe franqueie a produção de um laudo ou parecer tendencioso, (...) falseando as conclusões para favorecer propositadamente uma das partes” (p.24).

Destarte, os mesmos princípios éticos que regem o antropólogo no decorrer de suas pesquisas acadêmicas, deverá ser o mesmo posto em prática no trabalho de peritagem (OLIVEIRA, 2008). Há que se destacar ainda que, o laudo pericial muito

além de uma “prova” ou “peça técnica”, é um conhecimento que pode ser aplicado em uma determinada situação. Todavia, não podemos desconsiderar o fato de que uma perícia antropológica é construída a partir de quesitos formulados tanto pelo juiz quanto pelas partes, são estes quesitos que desenharão até certo ponto o trabalho antropológico e o conhecimento que se adquirirá com a perícia. Os quesitos expressam afinal aquilo que se deseja saber sobre a demanda. Silva (1994) argumenta que, em maior ou menor grau é possível perceber os interesses que as partes possuem em um determinado litígio.

Ademais, a leitura que se têm dos quesitos na maioria dos casos, é de que os juízes, promotores e as partes interessadas em dado processo, tomam a identidade étnica como algo substancial, imutável e permanente, não sujeito a mudanças em meio ao contato com o mundo “branco” (OLIVEIRA, 1998). Um bom exemplo disso, é a seguinte quesitação:

Ao tempo da ação comissiva penalmente à luz do Direito Positivado, o réu possuía lúcido entendimento do ato em face de sua dicotomia cultural concernentes aos seus valores étnicos? Se afirmativa, ponderar acerca dos elementos de usos e costumes aplicáveis à espécie (CIRINO, 2016, p.03).

Ao meu ver este quesito, em toda sua plenitude está carregado do pressuposto de que as comunidades indígenas se aculturaram, integraram-se à sociedade nacional. Segundo o antropólogo perito,

O réu tinha entendimento que o ato praticado era ilícito a luz do direito positivo quanto do direito consuetudinário indígena, mas não do sistema penal brasileiro e da forma de sua aplicação. Por outro lado, não há porque falar em dicotomia cultural. A noção de pertencimento não comporta que o indivíduo subjetivamente pertença a duas culturas distintas. O fato das culturas sofrerem mudanças é próprio da sua própria dinâmica. Não há cultura fixa e estática. Elas vão se redefinindo, sendo reinventadas a partir de novos contextos históricos. No caso das sociedades indígenas o contato proporciona novas experiências, negociações de novos valores sem que a condição de ser índio seja perdida. (CIRINO, 2016, p.04).

Este trecho se trata de outra tipificação penal, mas aplicável nos casos de processos sobre violência doméstica, mediante o fato que, é do conhecimento de todos os membros de sua comunidade, que tal ato é considerado ilícito. Em suma, tanto os homens como as mulheres indígenas desconhecem os mecanismos da lei, ou seja, os pormenores e, isto tem consequências mais adiante, no seguimento do processo. Entretanto, a sociedade envolvente, e aqui especialmente o judiciário, tendem a pensar que, pelo contato permanente com nossa sociedade, os mesmos conhecem todas as nuances do judiciário brasileiro.

Vale destacar, que são os quesitos que darão o Norte ao antropólogo dentro de campo, que dirão quais os materiais dentro da possibilidade e dos limites da disciplina serão apreciados. A leitura dos quesitos postos no laudo em discussão tendem sempre a levar a respostas capciosas, a todo momento se abre a questionar sobre dicotomia étnica, pondo em cheque uma dicotomização entre valores étnicos e os valores advindos da sociedade envolvente. Contudo, o laudo não deve restringir-se a esta abordagem. Cabe estritamente comunicar às pessoas de interesse, se determinado ilícito é ou não considerado um crime na lógica de seu povo.

Silva (1994) nos chama atenção ainda para o fato de que,

(...) o laudo é também um ato político, no sentido de que ele terá certamente, implicações políticas. Advogados e juízes podem não concordar com esta afirmação. O laudo é para eles apenas um instrumento que deverá auxiliar o juiz a tomar sua decisão ao julgar. Mas como antropólogos, principalmente quando se trata da elaboração de laudos que envolvam populações discriminadas em termos sociais, culturais e econômicos, deveríamos saber que nossa competência enquanto antropólogos será usada politicamente (SILVA, 1994, p. 68).

Na medida que temos consciência do caráter político do laudo, devemos nos preocupar ainda mais com as respostas dadas, com o que será dito. Neste sentido, Becker (2005, p. 254) esclarece que, "(...) compete ao antropólogo perito compreender todas as palavras (ou termos) propostas nos quesitos, para que possa, principalmente, adequar as especificidades da antropologia às da justiça". Obrigatoriamente, deve-se responder a todos os quesitos, com exceção àquele que o antropólogo considerar improcedente, e que tenda a beneficiar umas das partes, porém, a rejeição a um dado quesito só poderá ser feita, mediante um argumento convincente.

Além do mais, ao responder aos quesitos, o antropólogo deve estar atento para o fato de que as pessoas que lerão determinada perícia não estarão familiarizadas com as técnicas, métodos e jargões empregados, enfim com a escrita antropológica, cabendo assim ao antropólogo adequar a linguagem costumeiramente utilizada entre os seus, para tornar claro o conteúdo de seu trabalho para os operadores do direito envolvidos em dada situação.

Ademais, o antropólogo deve estar ciente de que seu laudo será sempre questionado, seja pela sua validade, seja pela veracidade dos fatos nele expostos, bem como do risco de suspeição, sendo assim é de suma importância que se produza um laudo que responda objetivamente e claramente, a uma série de questionamento prováveis de serem feitos pelas partes e pelo juiz, "ou seja, não se trata de fazer uma

leitura sobre os fatos, a partir de um determinado quadro técnico-metodológico. Trata-se da produção de elementos que permitam a formulação de um julgamento” (SANTOS, 1994, p.72), enfim, de criar provas que subsidiará a decisão do juiz, sem nenhuma tendência a uma ou a outra parte.

Algo importante destacado por Leite (2005) é que o lugar do antropólogo e o conhecimento posto no exercício das perícias antropológicas, continuam confusas aos olhos dos juristas, por vezes ainda se espera que tomemos o lugar de juiz no processo, e determinemos um veredito. Além disso, é cobrada uma neutralidade que impossibilita o caráter dinâmico de nosso método de análise de uma coletividade. Somente estudos focados nas relações entre as disciplinas podem lançar luz aos pontos ainda obscuros desta relação que distancia a antropologia do direito e vice e versa.

Na referida perícia antropológica, é enfaticamente posta a imprescindibilidade do feitiço de laudos/perícias antropológicas nos processos jurídicos penais, na medida em que ele é um instrumento de justiça, só ele é um instrumento passível de apreensão de uma realidade concreta, dos valores culturais que estão em jogo. Contudo, esta obrigatoriedade não existe, ou seja, não há no ordenamento jurídico brasileiro a garantia da elaboração de um laudo antropológico, devendo ela se aportar em outros mecanismos.

No caso do laudo antropológico, para além da garantia de que o réu goza de todo tipo de artifícios de prova, desde que obtidas legalmente como um direito à plena defesa. Ademais, a redação dos Art. 215 e 216<sup>15</sup> dão uma abertura que justifique a necessidade de um laudo antropológico referente as populações indígenas, mas, não somente às populações indígenas, como a todos os grupos que se distinguem da sociedade envolvente. A premissa aqui vigente é a da autodeterminação e, principalmente da alteridade dos grupos, dos indivíduos. Sem perder de vista, que a simples presunção do feitiço de uma perícia antropológica, ao meu ver já reflete no descortinar da inserção de populações indígenas na justiça penal de Roraima.

---

<sup>15</sup> Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira (...).

Então, como pode o laudo/parecer antropológico contribuir em processos que tratam da violência doméstica contra a mulher? Tendo em vista, os objetivos, métodos e finalidade do laudo fica clara a importância de incorporá-lo enquanto peça jurídica válida sempre que casos envolvendo indígenas cheguem à instâncias estatais, uma vez que, o laudo dar voz e agência aos envolvidos, permite entender a cosmologia do grupo em que indígenas arrolados no processo se encontram, além de apontar as lógicas e mecanismos das quais o grupo indígena em questão se atém.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A promulgação da Lei Maria da Penha inegavelmente foi uma grande conquista na garantia de direitos às mulheres, ao respeito e a dignidade humana. Decerto, ainda há muito a ser feito em prol da efetiva aplicabilidade da referida lei. No entanto, entre as mulheres indígenas, ou melhor, entre as populações indígenas, a Lei 11.340/06 pode ter significações e implicações outras, que não as expressas em lei, muito menos esperadas quando da elaboração de sua redação legal.

É perceptível um interesse muito recente tanto por parte do Estado quanto pelas populações indígenas, na divulgação e esclarecimentos sobre a Lei Maria da Penha. As iniciativas de educação para a referida lei se dão de forma até isolada, e não como uma política nacional que abranja o maior número de Terras Indígenas possíveis. A pesquisa suscitou que há muitas dúvidas em torno do que é a lei, o seu processo e suas consequências.

Em linhas gerais, evidencia-se a necessidade de mais esclarecimentos sobre a Lei Maria da Penha, ou seja, é preciso clareza nos procedimentos jurídicos penais, bem como nas nuances da referida lei, é que as mulheres indígenas poderão tomar a decisão de seguir em frente a acusação ou não. Ademais, deve-se haver o pleno respeito à autonomia dada aos povos indígenas, tanto perante instrumentos legais, sejam eles nacionais ou internacionais. Autonomia esta que deve fazer-se presente diante das resoluções de conflito, e aceitação à alteridade, aos costumes e práticas próprias das populações indígenas.

Quando tratamos da Lei Maria da Penha em contexto indígena, não basta falar de uma autonomia que deve ser dada aos indígenas quanto a sua aplicabilidade, vai muito além. Sabemos que a lei tem como princípio à igualdade, na medida em que ampara a todas as mulheres independentemente de cor, raça, religião, orientação sexual, entre outros. Contudo, quando visto no âmbito das mulheres indígenas, deve se preservar também o princípio da autodeterminação destes povos, garantido em instrumentos legais nacionais e internacionais.

No decorrer desta pesquisa foi perceptível que, ainda persistem resquícios da “velha” política indigenista brasileira, na qual se subtende que o sucessível contato com a sociedade envolvente, é o suficiente para que o direito/judiciário seja inteligível às comunidades indígenas. Em contrapartida, conseguimos também vislumbrar uma

postura mais aberta, com uma proposição mais dialógica dos atores do Direito em relação à aplicabilidade da Lei Maria da Penha em contexto indígena, como pode-se perceber no caso aqui analisado, em que o juiz se apoia na própria lei para aplicar pena outra que não aquelas inumeradas no já citado instrumento jurídico.

Entretanto, vale a pena destacar que mesmo diante de uma abertura do judiciário para às lógicas das populações indígenas, ainda se estará nas mãos do Estado, o poder de decisão, os indígenas ainda estarão numa posição de submissão frente as decisões tomadas durante o processo. Algo importante que destacar é que o desfecho do processo judicial com a decisão: inocente ou culpado, e a devida pena, não significa dizer que para a comunidade indígena em questão tal caso será dado como encerrado, muitas das vezes o conflito permanecerá no seio da comunidade, ou até mesmo instaurará um novo conflito a depender da decisão judicial.

Ademais, quando analisamos as implicações da aplicabilidade da Lei Maria da Penha em contexto indígena, evidencia-se que a questão transborda os limites do seio da família em questão, envolvendo assim, toda a comunidade. Deste modo, a temática vincula-se à coletividade, ou seja, não dá para pensar e julgar o processo considerando tão somente o indivíduo, uma vez que, a consequência das ações individuais jurídicas influi todo um povo, suas dinâmicas sociais. Se faz assim infrutífero manter discussões em torno de uma dicotomia, direito coletivo X direito individual, ao passo que, em algum ponto do processo de resolução do conflito, ou até mesmo posterior a ela, tal dicotomia é dissipada, até mesmo inexistente.

Diante do exposto, fica claro dizer que, o feito de laudos antropológicos estão indubitavelmente se faz necessário e indispensável em processos judiciais, uma vez que, está ligado a tradução da cosmologia indígena para o judiciário. Significa, que é através do laudo/parecer antropológico, que se compreenderá como os indígenas lidam com determinado “ilícito”, neste caso, a violência doméstica. É, por meio desta peça técnica que o mesmo poderá vislumbrar as práticas culturais de cada grupo, considerando a temática proposta, seja para o mundo jurídico como para a sociedade acadêmica como um todo, na medida que, o laudo é uma produção do antropólogo, podendo ele publicar e divulgar caso assim deseje. Em concordância com autores como Carreira (2005), Shirley (1987), entre outros, é a antropologia através de seus métodos e teorias, que possibilitará o entendimento de lógicas outras que não aquelas em que as leis são forjadas.



Dada a importância do assunto para ambos os campos de estudo e atuação, seja ele antropologia e/ou Direito, é inquestionável sua relevância, na medida em que lança luz, e abre possibilidade para novas abordagens e interlocuções, tendo em vista, que o assunto não ser esgota aqui, nem em si mesmo. Como disse, está foi uma luz sobre o tema aqui em Roraima, é preciso avançar ainda mais em seu aprofundamento teórico e empírico.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Breno de. Peritos e perícias: Novo capítulo de (dês) naturalização da antropologia- A luta contra positivistas e contra o empirismo vulgar. SILVA, Gláucia (Org.). In: **Antropologia extramuros- Novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos**. Brasília: Paralelo 15, 2008.

APARÍCIO, Adriana Biller. Novos Atores e Movimentos Étnico-Culturais: Antropologia Jurídica na Rota das Identidades. In: Colaço, Thais Luzia (Org.). **Elementos da Antropologia Jurídica**. Conceito Editorial, 2008, p.75-91

ATHIAS, Renato. Povos Indígenas, Desenvolvimento e Autonomia. In **Povos Tradicionais, fronteiras e geopolítica na América Latina: Uma proposta para a Amazônia**. RUFINO, Márcia R. R. C. et al. (Org.). Manaus: Editora Valer, 2015.

\_\_\_\_\_. **A Noção de Identidade Étnica na Antropologia Brasileira: de Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2007.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P., STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

BECKER, Simone. Breves reflexões sobre intervenção e ética nos laudos antropológicos. In LEITE, Ilka Boaventura. **Laudos periciais antropológicos em debate**. Florianópolis: Coedição NUER/ABA, 2005, p.249-261.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 05 de outubro de 1988**. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2013. 464 p. – (Série Textos Básicos; n. 76).

BRASIL. **Lei 11.340 de 7 de agosto de 2006**. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm)>. Acesso em: 20 de junho de 2017.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. **A dimensão simbólica dos direitos e a análise de conflitos**. In Revista de Antropologia, São Paulo, USP , 2010, v. 53 nº 2.

\_\_\_\_\_. A antropologia fora da academia. In SILVA, Gláucia (Org.). **Antropologia extramuros- Novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos**. Brasília: Paralelo 15, 2008.

\_\_\_\_\_. Identidade étnica e a moral do reconhecimento. In: **Caminhos da identidade: ensaios sobre identidade étnica e multiculturalismo**. São Paulo: Ed. Unesp, 2006, p.19-57.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O índio e o mundo dos brancos**. Campinas: editora da Unicamp; São paulo: Pioneira; Brasília: UNB, 1981.

CARREIRA, Elaine Amorim. O lugar da antropologia no campo multidisciplinar do laudo pericial. In SILVA, Gláucia (Org.). **Antropologia extramuros- Novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos**. Brasília: Paralelo 15, 2008.

CASTILLO, Ella Wiecko de V. A violência doméstica contra a mulher no âmbito dos povos indígenas: qual lei aplicar? In: VERDUM, R. (Org). **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**. Brasília: INESC, 2008.

CIRINO, Carlos Marinho. **Perícia Antropológica**. Processo nº 005.11.0003.72-9. Alo Alegre, 2016.

\_\_\_\_\_. A COZINHA DA PENITENCIÁRIA AGRÍCOLA MONTE CRISTO: Espaço De Segurança Dos Reeducandos Indígenas De RR. **(Não Publicado)**

\_\_\_\_\_. **Laudo Antropológico de contestação a demarcação da Terra Indígena Anaro**. Boa Vista-RR. 2014.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas**. São Paulo. Cosac Naify, 2011, p. 215-250.

CLIFFORD, James. **Museu como zonas de contato**. In Periódico Permanente, Nº 6: fev 2016: 1-37, 2016.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. **A dádiva indígena e a dívida antropológica: o patrimônio cultural entre direitos universais e relações particulares**. In Serie Antropologia, Brasília, 2007.

COLAÇO, Thais Luzia (Org.). **Elementos da Antropologia Jurídica**. Conceito Editorial, 2008.

CORREA, Ranna Mirthes Sousa. **Lei Maria da Penha e a Judicialização da Violência Contra a Mulher nos Juizados do Distrito Federal: um estudo de caso na estrutural**. Monografia do Curso de Ciências Sociais com Habilitação em Antropologia da Universidade Federal de Brasília- UNB, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosas Naify, 2009.

\_\_\_\_\_. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretária Municipal de Cultura/FAPESP, 1992, p.10-24

\_\_\_\_\_. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível; Parecer sobre os critérios de identidade étnica. In: **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense. 1986, p. 97-108; 113-119.

DA SILVA, Aracy Lopes. Há antropologia nos laudos antropológicos? In SILVA, Orlando; LUZ, Lídia; HELM, Cecília (org.). **A perícia antropológica em processos judiciais**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1994.

FIALHO, Vânia; GUSMÃO, Mônica. **Diálogo entre a Antropologia e o Direito: a ressonância da argumentação antropológica envolvendo grupos indígenas no Nordeste brasileiro**. Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho de 2016, Porto Seguro- Bahia, Brasil.

GALVÃO, Eduardo. **Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil**. RJ: Paz e Terra, 1979.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

KAXUYANA, V. P; SILVA. E. S. S. A Lei Maria da Penha e as mulheres indígenas. In: VERDUM, R. (Org). **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**. Brasília. INESC, 2008.

KOCH-GRÜNBERG, Theodore. **Do Roraima ao Orinoco**. V. 1. Tradução Cristina Alberts-Franco. Editora UNESP, São Paulo, 2006.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2001.

LEITE, Ilka Boaventura. **Laudos periciais antropológicos em debate**. Florianópolis: Coedição NUE2wR/ABA, 2005.

LIMA, Roberto Kant de; BAPTISTA, Bárbara Lupetti. Como a Antropologia pode contribuir para a pesquisa jurídica? Um desafio metodológico. In **Anuário Antropológico**, I, 2014.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo**. Revista De Antropologia, 55(2). Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2012.59301>>. Acesso em: 13 de agosto de 2017.

LIMA, Roberto Kant de. Antropologia Jurídica. In LIMA, Antônio Carlos de Souza (Coord.). **Antropologia e Direito- Temas antropológicos para estudos jurídicos**. Brasília: Contra Capa/ LACED/ Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

LINS, Beatriz Accioly. A lei nas entrelinhas: **A Lei Maria da Penha e o trabalho policial em duas delegacias de defesa da mulher em São Paulo**. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-graduação São Paulo-USP, 2014.

LUCIANO, G. S. **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. Rio De Janeiro: LACED/Museu Nacional, 2006.

MACHADO, Almiros Martins. Direito Indígena Conquista dos Povos Indígenas. LACED, 2007. Disponível <[http://www.ufpa.br/juridico/documentos/DIREITO\\_INDIGENA\\_CONQUISTA\\_DOS\\_POVOS\\_INDIGENAS\\_-\\_Almiros\\_Martins\\_Machado.pdf](http://www.ufpa.br/juridico/documentos/DIREITO_INDIGENA_CONQUISTA_DOS_POVOS_INDIGENAS_-_Almiros_Martins_Machado.pdf)>. Acesso em 05 de jan. de 2014.

MONTEIRO, Paula. **“Multiculturalismo, identidades discursivas e espaço público”**. In Sociologia e Antropologia, vol 2; n 4: 81-101, 2012.

MOREIRA, Manuel Alberto Jesús. El concepto de cultura en el derecho. In **Civitas**, Porto Alegre, v. 8, n. 3, p. 466-481, set.-dez. 2008

MOURA, Jairo de Souza. As três dimensões do Direito e a (des)consideração pelos delitos morais em um Juizado Especial Criminal de Natal. In **Ensaio sobre justiça, reconhecimento e criminalidade** [recurso eletrônico] -Organizadores: Juliana Melo, Daniel Simião, Stephen Baines. – Natal, RN: EDUFRN, 2016.

O'DWYER, Eliane Cantarino. O caso dos laudos: pesquisa aplicada ou exercício profissional da antropologia? In SILVA, Gláucia (Org.). **Antropologia extramuros- Novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos**. Brasília: Paralelo 15, 2008.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Os instrumentos de Bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais. In OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

\_\_\_\_\_. Perícia Antropológica. In LIMA, Antônio Carlos de Souza (Coord.). **Antropologia e Direito- Temas antropológicos para estudos jurídicos**. Brasília: Contra Capa/ LACED/ Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. O trabalho e o papel do antropólogo nos processos de identificação étnica e territorial. In LEITE, Ilka Boaventura. **Laudos periciais antropológicos em debate**. Florianópolis: Coedição NUER/ABA, 2005.

ORGANIZAÇÃO Internacional do Trabalho. **Convenção (169) sobre povos indígenas e tribais em países independentes e Resolução referente à ação da OIT sobre povos indígenas e tribais**. Brasília, 1992.

PASINATO Wânia. **Lei Maria da Penha. Novas abordagens sobre velhas propostas. Onde avançamos?**. In *Civitas* 2010; 10(2):216-232

POZ NETO, João Dal. Antropólogos, peritos e suspeitos: questões sobre a produção da verdade judicial. In SILVA, Orlando; LUZ, Lídia; HELM, Cecília (org.). **A perícia antropológica em processos judiciais**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1994.

REDFIELD, Robert, LINTON, Ralph e HERSKOVITS, Melville J. "**Memorandum for the Study of Acculturation**". *American Anthropologist*, 38: 1936-149-152.

SADENBERRG, Cecilia Maria Bacellar; GROSSI, Mriam Pillar. Balanço sobre a Lei Maria da Penha. In **Estudos Feministas**, Florianópolis, 23(2): 497-500, maio-agosto/2015

SANTOS, Sílvio Coelho dos. Perícia antropológica: comentários. In SILVA, Orlando; LUZ, Lídia; HELM, Cecília (org.). **A perícia antropológica em processos judiciais**. Florianópolis: Ed, da UFSC, 1994.

SANTOS, Roberto A. O. Prova pericial através de laudos antropológicos. In SILVA, Orlando; LUZ, Lídia; HELM, Cecília (org.). **A perícia antropológica em processos judiciais**. Florianópolis: Ed, da UFSC, 1994.

SAMPIERI, Roberto Hernández. COLLADO, Carlos Hernández, et. al. **Metodologia de Pesquisa**. 3º ed. São Paulo: McGraw-Hill, 2006

SCHRITZMEYER, Ana Lucia Pastore. Porque um dossiê voltado para a Antropologia do Direito?. In **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2010, v. 53, nº 2.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação e realidade**. Faculdade de Educação – UFRGS, Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul./dez. 1995, p. 5-22.

SHIRLEY, Robert Weaver. **Antropologia Jurídica**. São Paulo: Saraiva, 1987.

SILVA, Gláucia (Org.). **Antropologia extramuros- Novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos**. Brasília: Paralelo 15, 2008.

SILVA, Orlando Sampaio. Circunstancia atenuante ou dirimente. Compromisso ético do antropólogo. In SILVA, Orlando; LUZ, Lídia; HELM, Cecília (org.). **A perícia antropológica em processos judiciais**. Florianópolis: Ed, da UFSC, 1994.

SILVA, Orlando; LUZ, Lídia; HELM, Cecília (org.). **A perícia antropológica em processos judiciais**. Florianópolis: Ed, da UFSC, 1994.

SILVEIRA, Edson Damas da. **Perícia antropológica como direito fundamental indígena à ampla defesa nos casos de crimes contra a dignidade sexual**.

Dissertação de mestrado Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco/ UFPE, 2013.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 2006.

STRATHERN, Marylin. **Fora de Contexto: as ficções persuasivas da antropologia**: São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

TORRÃO FILHO, Amílcar. Uma questão de gênero: onde o masculino e o feminino se cruzam. In. **Cadernos Pagu** [online]. 2005, n.24, pp.127-152. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332005000100007>>. Acesso em: 12 de janeiro de 2018.

VERDUM, Ricardo. (Org). **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**. Brasília: INESC. 2008.

VILLARES, Luiz Fernando. **Direito e Povos Indígenas**. Curitiba: Juruá, 2009. p.289-315.

VIVEIROS DE CASTRO. **Todo mundo é índio, é exceto quem não é**. In Eduardo Viveiros de Castro: Entrevistas. Rio de Janeiro, Agosto de 2006.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico – fundamentos de uma nova cultura do direito**. São Paulo: Alfa Ômega, 2001.