

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO (UEMA)
ASSOCIAÇÃO TEMPORÁRIA COM A UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
(UFMG)
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS (CCSA)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CARTOGRAFIA SOCIAL E POLÍTICA DA
AMAZÔNIA (PPGCSPA)

JOIZA MARIA DE ARRUDA MADEIRO

A “justiça do índio” não tem manual: a retenção de um funcionário e de um carro em uma aldeia Guajajara enquanto uma ação política coletiva situacional

São Luís - MA
2015

JOIZA MARIA DE ARRUDA MADEIRO

A “justiça do índio” não tem manual: a retenção de um funcionário e de um carro em uma aldeia Guajajara enquanto uma ação política coletiva situacional

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia-PPGCSPA, Centro de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Maranhão, para obtenção do título de Mestre em Cartografia Social e Política da Amazônia - Grande área: Ciência Política e Relações Internacionais.

Área de concentração: Estado, comunidade tradicional e territorialidade da Amazônia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Jurandir Santos Novaes
Coorientador: Prof^o. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida

São Luís - MA
2015

JOIZA MARIA DE ARRUDA MADEIRO

A “justiça do índio” não tem manual: a retenção de um funcionário e de um carro em uma aldeia Guajajara enquanto uma ação política coletiva situacional

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Ciência Política

Orientadora: Prof.^a. Dr.^a. Jurandir Santos Novaes
Coorientador: Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida

Prof.^a Dr.^a Jurandir Santos Novaes (Orientadora)

Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida (Coorientador)

Prof. Dr. Aurélio Vianna Junior (Examinador externo)

Prof.^a Dr.^a Patrícia Maria Portela Nunes (Examinadora interna)

São Luís, 4 de setembro de 2015

Para Luiz, filho.

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente à minha mãe, espelho que sigo e contesto. Ao meu filho de três anos, que me faz andar com os pés mais perto do chão. À Leni, que me auxilia diariamente a cuidar dele. Às minhas amigas da cabeça e do coração Mariana e Paloma, pelo incentivo e pelas perguntas difíceis. Às minhas primas Ana e Darcy, que ajudaram mamãe a cuidar do menino para eu escrever. À instituição na qual trabalho, onde tenho oportunidade de exercer a área que escolhi e, cotidianamente, aperfeiçoar minha formação. Ao meu amigo Humberto. À professora Cynthia e à Coordenação do Mestrado. À Nila, pela prestatividade. Aos colegas e professores do mestrado, pelas ricas discussões nas aulas. À professora Jurandir, pela presteza em compartilhar sua experiência e conhecimento. Ao professor Alfredo Wagner, pela praticidade. À professora Patrícia, pelas orientações na qualificação. A todos aqueles que idealizaram e colocaram em prática o Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia, do qual tenho a honra de fazer parte da primeira turma. Aos índios, aos quilombolas e outros grupos étnicos, que mostram muitos ensinamentos de vida nas andanças necessárias ao meu trabalho.

*Rapaz, eu acho que a justiça do branco é
mais segura, né, porque tem cadeia, né,
para segurar aqueles preso tudo! (risos)*

(JOÃO GUAJAJARA, 2014)

RESUMO

Quatro índios Guajajara e uma não índia retiveram um funcionário a serviço da Funasa e o carro da instituição em uma aldeia no interior do Maranhão no ano de 2005 e reivindicaram melhorias no atendimento à saúde. Por isso, passaram vinte e quatro dias presos e responderam um processo na Justiça Federal. A partir da análise dos documentos do processo, de notícias de imprensa e de uma ida a aldeia enquanto analista perita em antropologia do MPU, identificou-se que o processo foi instruído com base em versões primordialistas por parte dos agentes do Estado a respeito da identidade dos índios Guajajara. Tais versões consideram que critérios baseados no isolamento – consanguinidade, tradição, regras culturais rígidas - atestam uma determinada identidade. Em contrapartida, defendeu-se nesse trabalho a adoção de uma versão relacional a respeito da identidade – os integrantes se identificam entre si por conta de critérios de pertencimento que variam de acordo com a relação estabelecida com seus pares e com os de fora (BARTH, 2011). Foi feita uma análise de como os agentes de Estado, com argumentos primordialistas, questionaram a identidade indígena e procederam à tentativa de produzir os índios enquanto delinquentes, seguindo os preceitos do que Foucault (2012) nominou “sociedade panóptica” - a sociedade que busca produzir o criminoso antes do crime e neutralizar agentes sociais que lideram mobilizações separando-os do resto da população, formada por indivíduos que tiveram seus corpos docilizados pelo trabalho, pela escola, pela vigilância e pela punição. Concluiu-se pela negação explícita dos índios Guajajara de que sejam delinquentes e da demonstração de que a sociedade panóptica não os fez dóceis e submissos. Inferiu-se que a apreensão do funcionário e do carro públicos na aldeia tratou-se de uma mobilização coletiva pautada em circunstâncias situacionais e não em um código de regras cristalizadas que os índios seguiriam para se mobilizar. Percebeu-se que os índios não agiram nos moldes do que Foucault (2012) nominou Tribunal - o julgamento de um fato com a intermediação do juiz, agente de estado, com critérios abstratos de justiça - e sim nos moldes da justiça popular - em que não há a mediação do juiz e um problema concreto é resolvido entre os ofensores e as vítimas. No caso estudado, os índios acionaram a retenção do funcionário e do veículo como um instrumento de luta para resolver um problema concreto, o elevado índice de mortalidade infantil nas aldeias. Inferiu-se, por fim, que os índios Guajajara da aldeia estudada não possuem um manual de normas rígidas para administrar a justiça em oposição às normas do Estado brasileiro.

Palavras-chave: Índios Guajajara. Saúde indígena. Etnicidade. Justiça popular.

ABSTRACT

Four Guajajara Indians and a non-Indian woman detained Funasa worker and car at an Indian village in the countryside of Maranhão in 2005 reclaiming public health service improvements. Because of that, they spent twenty-four days arrested and were suited on the Federal Justice. From the analysis of the lawsuit documents, news and a visit to the village as MPU anthropology specialist analyst, it was identified that the lawsuit was instructed with basis on primary versions given by the State agents about the Guajajara Indians identity. These versions consider that criterions based on isolation – consanguinity, tradition, severe cultural rules – attest a specific identity. However, it was defended in this paper the adoption of a relational version in respect to identity – the components identify themselves taking in consideration criterions of belonging that vary according to the relation established with their pairs and with the outsiders (BARTH, 2011). It was made an analysis about how the State agents, with primordial arguments, questioned the Indian identity and proceeded the attempt to take fraudulently the Indians as delinquents, following the precepts of what Foucault (2012) nominated “panoptic society” – the society that seeks to produce the criminal before the crime and neutralize social agents that lead mobilizations separating them from the rest of the population, formed by individuals who had their bodies tamed by the work, the school, the vigilance and the punishment. It was concluded for the explicit negation that the Guajararas are delinquent and the demonstration that the panoptic society didn’t turn them docile and submissive. It was inferred that the public worker and car apprehension in the village was referent to a collective mobilization based on situational circumstances and not in a code of crystallized rules that the Indians followed to mobilize. It was noticed that the Indians didn’t act on the patterns of what Foucault (2012) nominated Court – a fact judgement under a judge intervention, state agent, with abstract criterions of justice – but under the patterns of the popular justice – in which there is no judge mediation and a concrete problem is solved between the offenders and the victims. On the study case, the Indians put in action the worker and the car detention and an instrument of fight to solve a concrete issue, the elevated index of child mortality. It was inferred, finally, that the Guajajara Indians of the studied village don’t possess a manual of severe norms to administrate the justice in opposition to the Brazilian State norms.

Keywords: Guajajara Indians. Indigene health. Ethnicity. Popular justice.

LISTA DE SIGLAS

AGU – Advocacia Geral da União

COAPIMA - Coordenação e Articulação dos Povos Indígenas do Maranhão

CRAB - Comissão Regional dos Atingidos por Barragens

DEPOL – Departamento de Polícia

DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

MPF – Ministério Público Federal

MPU – Ministério Público da União

ONG – Organização não governamental

PF – Polícia Federal

SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

SUS – Sistema Único de Saúde

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	
1.1	A construção do objeto.....	01
1.2	As fontes da pesquisa.....	05
2	CAPÍTULO 1: A RELAÇÃO ENTRE ÍNDIOS E ESTADO BRASILEIRO COMO PANO DE FUNDO DA AÇÃO PENAL	
2.1	A territorialização como chave de interpretação da relação entre e os índios e o Estado Brasileiro.....	07
2.2	O subsistema de saúde indígena e o contexto de sua criação.....	09
2.3	As organizações não governamentais indígenas enquanto parte da relação entre o Estado e os índios no Maranhão.....	11
2.4	Início do processo: os agentes de estado autorizados a julgar.....	15
3	CAPÍTULO 2: A COMPREENSÃO DA RETENÇÃO DO MOTORISTA E DO CARRO NA ALDEIA COMO UM ATO SITUACIONAL DE MOBILIZAÇÃO POLÍTICA	
3.1	As versões primordialistas na ação penal e nas notícias de imprensa.....	23
3.2	A justiça popular na aldeia e a ausência de regras fixas de mobilização.....	27
4	CAPÍTULO 3: A TENTATIVA DE PRODUZIR ÍNDIOS DELINQUENTES DURANTE A BATALHA DE DISCURSOS.....	36
5	CAPÍTULO 4: O EFEITO INESPERADO DO DISPOSITIVO PRISÃO.....	46
6	CAPÍTULO 5: REFLEXÕES SOBRE O CONFLITO ENTRE O ESTADO BRASILEIRO E OS ÍNDIOS.....	60
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	70
	REFERÊNCIAS.....	73

1 INTRODUÇÃO

1.1 A Construção do objeto

Não é tarefa fácil reconhecer a dificuldade em desenvolver um texto acadêmico, saber de onde partir e onde se quer chegar. Mas Bourdieu (2011) incentiva o pesquisador a ousar expor fraquezas, questionar os próprios métodos, admitir os erros, já que um objeto de estudo não é dado pela realidade e sim produto de um processo de construção não linear, com erros, acertos, lacunas. E objeto, o que vem a ser? Palavra comum, mas, quando se trata de uma pesquisa, é possível que se consuma muito tempo para entendê-la. Mais didático dizer o que não é: não é um lugar, não é um fato, não é um tempo. A forma como se pensa o objeto, tudo aquilo que se adota para conceber o objeto – qual conceito adotar, qual informante escolher - fazem parte do objeto. Por isso, o pesquisador deve estar o tempo todo vigilante quanto às suas escolhas, refletir continuamente sobre aquilo que está produzindo. Para Bourdieu, não existe um só método para realizar uma pesquisa, mas um conjunto deles, cada um sendo utilizado em ocasiões que o pesquisador considerar propícias.

Expor ideias à academia de forma criativa é um desafio. No entanto, a Nova Cartografia Social ensina que é possível haver poesia em uma pesquisa - já que a descrição etnográfica incorpora a narrativa do cotidiano tanto com a fala do entrevistado quanto com a interpretação do pesquisador - ou então uma prosa leve, que expresse pequenas contribuições às realidades sociais que possam em conjunto trazer importantes reflexões e aos poucos ir preenchendo deficiências teóricas (ALMEIDA, 2013, p. 164). Assim, é com um pouco de prosa, mas sem fugir do rigor da pesquisa, sem confundir com rigidez, como ensina Bourdieu, que desenvolvi meu trabalho.

Ao buscar o ponto de partida para expô-lo ao leitor, descobri que não existe. Existem muitos, um conjunto de fatores que levaram à eleição do objeto que, por sua vez, também não existe, é um processo de construção, como afirma Bourdieu. O objeto escolhido partiu da minha posição em uma instituição do Estado Brasileiro, o Ministério Público Federal, onde exerço a função de analista perita em antropologia há nove anos. Trata-se de deslindar o debate de discursos existentes em uma ação penal em desfavor de quatro índios Guajajara e

uma não índia – José, João, Paulo, Murilo e Lívia - que foram acusados de ter praticado, no ano de 2005, atos que se encaixam no artigo 157, §2º, V do Código Penal Brasileiro¹, ou seja, o crime de roubo. As cinco pessoas levaram um veículo a serviço da Fundação Nacional de Saúde – Funasa – e o motorista até a aldeia Jaboatal², sem o consentimento do motorista ou do órgão. Como consequência, após treze dias, os cinco foram detidos e permaneceram presos por vinte e dias. Nos documentos do processo e em reuniões feitas na área por mim enquanto agente de estado no ano de 2014, os motivos que levaram os índios a cometerem o ato se referiam à insatisfação dos indígenas quanto à prestação dos serviços de saúde pela Funasa.

Conforme Capez (2007), a ação penal se traduz no direito de provocar o Estado, único titular do poder de punir, para aplicação do direito penal em um caso concreto. Pode ser pública ou privada e, no caso em análise, é pública e cabe ao Ministério Público Federal promovê-la, por meio de denúncia. Um dos requisitos para a propositura da ação penal é a legitimização para agir, pois só pode ser iniciada se for proposta por quem tem o direito de punir, daí o fato de o Ministério Público Federal ser competente para propô-la.

Já que a ação penal é um instrumento proposto pelo Estado, por meio do Ministério Público Federal, para que o próprio Estado, por meio do judiciário, realize um julgamento, o fato de um grupo de indígenas ter retido um veículo e um funcionário a serviço do Estado em uma aldeia para reivindicar melhorias na assistência à saúde parece ser um problema que o Estado elegeu como oficial. Conforme assinalou Bourdieu (2011), é preciso investigar como um problema se tornou importante para o Estado em um determinado período, em detrimento de outros, que permaneceram na esfera privada. E o pesquisador, neste contexto, deve ficar atento para não se tornar um instrumento oficializador de determinado problema.

O objeto construído, então, é a análise do debate que se trava na ação penal, ali encontrar a disputa por interpretações de uma realidade³ e, incentivada por Foucault (2000), encontrar as diferentes classificações a respeito do ato dos agentes indígenas nos documentos estudados. Sobre o pano de fundo das relações entre Estado e povos indígenas do Brasil, pretendo analisar o debate sobre diferentes interpretações a respeito do ato do grupo de indígenas por diferentes agentes do Estado e diferentes agentes indígenas.

1 Artigo 157 - “subtrair coisa móvel ou alheia, para si ou para outrem, mediante grave ameaça ou violência à pessoa, ou depois de havê-la, por qualquer meio, reduzido à impossibilidade de resistência”. (CÓDIGO PENAL, 1940).

§ 2º, V - “a pena aumenta-se de um terço até a metade se o agente mantém a vítima em seu poder, restringindo sua liberdade”. (CÓDIGO PENAL, 1940).

2 Nome fictício.

3 Uma das inspirações para a elaboração do objeto foi a leitura de MARTINS, Cynthia Carvalho. **A balaiada segundo Gonçalves de Magalhães**: análises de representações oficiais dos quilombos a partir do relato de Gonçalves de Magalhães. São Luís, 1998.

A intenção primeira era realizar uma etnografia sobre como o grupo da aldeia Jaboatal enxergava e definia o ocorrido e em que medida o fato influenciava seus modos de fazer política. No entanto, concluí que uma ida a campo se transformaria em novo interrogatório, já que o grupo de indígenas tem conhecimento de que sou agente do Estado. Grosso modo, há um considerável obstáculo que dificulta o estabelecimento de uma relação de confiança entre mim e o grupo. Em paralelo ao que Bourdieu (2014) assinala sobre o fato de um professor ser autorizado pelo Estado a julgar um aluno (chamá-lo de tolo, por exemplo), enquanto servidora pública, o Estado também me autorizou a julgar a ação dos indígenas, e eles sabem disso. Assim, a minha posição enquanto agente do Estado deve ser constantemente vigiada, pois a tendência é que eu opere conceitos que interessam ao Estado legitimar.

Notícias de que índios apreenderem funcionários e veículos são recorrentes na instituição onde trabalho. Essas notícias geralmente chegam ao Ministério Público Federal por meio de um funcionário da instituição que teve os funcionários retidos - Funai, Funasa ou Secretaria da Educação, seja por ofícios, presencialmente ou por ligação telefônica. Argumentos de que essas ações se referem a atitudes de lideranças indígenas em busca de recursos em proveito próprio podem ser ouvidas por diversos agentes de Estado, como forma daquilo que Bachelard (1996) chamou de opinião. Essas opiniões, as quais se pode chamar de versões, são oficializadas em documentos governamentais, como os da Funai, por exemplo. No caso em análise, ao noticiar a retenção de funcionário e carro à Polícia Federal, a Funai julga a prática como “ação condenável”, nomeia os autores, chama-os de “elementos”,

(...) os quais estão pleiteando como sempre a criação de POLO de SAÚDE, cujo objetivo é conseguirem viaturas e recursos financeiros para usarem de forma desordenada e irresponsável, como tem acontecido nos últimos tempos, cujo procedimento a Funasa encerrou no Maranhão, atendendo determinações do Ministério Público. (FUNCIONÁRIO DA Funai, 2005).

Como parte deste universo, flagrei-me diversas vezes validando o sentido dessas opiniões, o que é um desafiante obstáculo para a construção do objeto que pretendo investigar. Mas Bachelard ensina a vigilância quanto à opinião e Bourdieu (1989) encoraja a enumerar obstáculos, exercício que pode tornar possível seguir em frente. Com o decorrer do tempo, passei a considerar tais opiniões frágeis, porém dificilmente desmontáveis, por estarem contaminadas pelo senso comum e pelo resultado da disputa sobre qual concepção é legítima a respeito de práticas exercidas por indígenas. Assim, surgiu a necessidade de realizar esta pesquisa, a qual realizei tentando desnaturalizar conceitos construídos a respeito dos índios Guajajara.

O primeiro passo foi tentar desmontar conceitos tidos como naturalizados a respeito

dos índios Guajajara⁴, o que foi feito com o auxílio de Foucault (2000), que chama a atenção para a arbitrariedade de como conceitos são ordenados, enumerados e tomados como verdade por uma determinada sociedade. Para o autor, existem, por um lado, “os códigos fundamentais de uma cultura” e, de outro, as teorias científicas realizando a tarefa de explicar “a lei geral que a ordem obedece” (FOUCAULT, 2000, p.11). Assim, vai-se descobrindo que não existe uma única ordem possível e, entre essas ordens, há aquela em que se constitui o saber que, por sua vez, não deixa de ser construído a partir de classificações arbitrárias. Foucault discute aquilo que se entende como o Outro – aquilo que, “para uma cultura é ao mesmo tempo interior e estranho, a ser portanto excluído (para conjurar-lhe o perigo interior), encerrando-o porém (para reduzir-lhe a alteridade)” e o Mesmo - aquilo que, “para uma cultura, é ao mesmo tempo disperso e aparentado, a ser portanto distinguido por marcas e recolhido em identidades” (FOUCAULT, 2000, p. 15). No presente estudo, o Mesmo pode ser entendido como o discurso oficial a respeito dos índios – bandidos, elementos – e o Outro são o discurso dos próprios índios a respeito de si mesmos.

Quando a pesquisa foi iniciada, parti da ideia de que os índios Guajajara da aldeia Jaboatal possuíam alguma espécie de norma indígena que dita como o grupo deve se mobilizar. Minha intenção era buscar junto aos índios o seu manual “ideal” de fazer política, suas regras consuetudinárias ou ainda o conjunto de procedimentos que orienta as ações políticas. Isto porque estava movida pela minha cabeça de agente do Estado, uma perita⁵ que tinha o dever de encontrar o conteúdo cultural por trás daquela ação. Nesses casos, o trabalho do perito deve ser desvendar se os índios tinham conhecimento de que se tratava de um crime

4 Para ter um aprofundamento sobre esse povo, consultar WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. **Os índios tenetehara: uma cultura em transição**. 2. ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1955. Uma leitura crítica desse trabalho permite concluir que esse povo não teve sua cultura esvaziada, como formularam os autores.

5 De acordo com o Código Civil, o perito é um dos auxiliares da justiça elencados no artigo 149. Art. 156. O juiz será assistido por perito quando a prova do fato depender de conhecimento técnico ou científico. § 1º Os peritos serão nomeados entre os profissionais legalmente habilitados e os órgãos técnicos ou científicos devidamente inscritos em cadastro mantido pelo tribunal ao qual o juiz está vinculado. § 2º Para formação do cadastro, os tribunais devem realizar consulta pública, por meio de divulgação na rede mundial de computadores ou em jornais de grande circulação, além de consulta direta a universidades, a conselhos de classe, ao Ministério Público, à Defensoria Pública e à Ordem dos Advogados do Brasil, para a indicação de profissionais ou de órgãos técnicos interessados (CÓDIGO DE PROCESSO CIVIL, 2015). Conforme as leis internas do Ministério Público da União, a perícia é uma área de atividade de um analista do MPU. Nessa área de atividade, existem diversas especialidades, que precisam atender a certos requisitos de formação para ingressar na instituição: existem as especialidades arqueologia, biologia, entre outras. A minha especialidade é antropologia, cujas atribuições são: “realizar perícias, exames, vistorias, avaliações e estudos técnicos; coletar e analisar dados documentais e de campo; prestar informações técnicas sob a forma de pareceres, laudos e relatórios, indicando a fundamentação técnica, métodos e parâmetros aplicados; atuar em processos administrativos e judiciais como assistente técnico; participar de eventos externos e reuniões técnicas quando determinado pela autoridade competente; e assessorar tecnicamente comissões, grupos e equipes de trabalho constituídos pela autoridade competente” (PORTARIA PGR/MPU 302/2013).

ou se estavam agindo de acordo com suas determinações culturais. Se a conclusão fosse a primeira, deveriam ser punidos; se fosse a segunda, eles poderiam ser inocentados porque, mesmo se soubessem que se tratava de um crime, razões culturais os impediriam de agir de outra forma.

No entanto, essa maneira de pensar as ações dos índios como baseadas em um conteúdo cultural, isolado, não é compatível com a ideia de Barth (2011) de que a identidade étnica não se dá no isolamento e sim na relação entre grupos formados por indivíduos que se reconhecem entre si como semelhantes e como diferentes de outros. O elemento que os faz se considerarem semelhantes pode ser atribuído a uma construção social, que rompe com os essencialismos e se encontra referida a uma origem comum, um aspecto biológico, uma reivindicação política, um território, a mistura deles, ou outros atributos. Assim, o fato de um grupo conhecer e ter contato com os valores e regras de outro não faz com que sua identidade se dissolva, nem tampouco é necessário que um grupo possua regras rígidas, sejam políticas ou culturais, para que seus membros possam se reconhecer enquanto uma coletividade específica. Assim, a leitura de Barth alertou-me para o fato de que é preciso pensar diferente, eliminar a ideia de que a identidade se dá pelo conteúdo cultural e passar a vê-la como produto de uma relação entre grupos. E foi assim, lendo Bourdieu, Bachelard, Foucault e Barth, que o objeto foi sendo construído.

1.2 As fontes da pesquisa e a organização do trabalho

O material estudado foram os documentos constantes na ação penal, aos quais tive acesso autorizado pela chefia do Ministério Público no Maranhão e notícias de imprensa veiculadas na época do fato. Além disso, utilizei dados coletados em pesquisa de campo realizada em 2014 enquanto servidora do MPF, para elaborar laudo antropológico⁶ por determinação do Ministério Público Federal que, na ação penal, argumentou ao juiz que tal estudo era necessário à instrução da investigação⁷. Até o presente momento, o estudo por mim produzido enquanto agente autorizada pelo Estado a julgar (BOURDIEU, 2014) não foi anexado ao processo e, por isso, não é citado neste trabalho como parte dele. Atualmente, o processo já não existe mais, pois a Justiça Federal determinou a nulidade da ação penal e a abertura de novo inquérito policial, a ser instruído com laudo antropológico. Por esse motivo,

6 Laudo: análise de documentos e/ou dados, com objetivo de responder quesitos formulados pelo solicitante, expressando conclusivamente opinião técnica. (MANUAL DE REDAÇÃO E PADRONIZAÇÃO DE ATOS OFICIAIS DO MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2014).

7 No capítulo 3, há uma descrição desse pedido pelo membro do Ministério Público Federal.

optei por utilizar nomes fictícios de lugares e pessoas. Vale a pena mencionar que, nas entrelinhas deste trabalho, está a minha vivência enquanto servidora da instituição em que trabalho.

Cheguei em campo por intermédio de Maura, integrante da Coordenação e Articulação dos Povos Indígenas do Maranhão - Coapima. A equipe era composta por mim e o técnico de transporte do Ministério Público Federal. Hospedamo-nos numa pousada em um município próximo e passávamos o dia na terra indígena. No primeiro dia, foi feita uma reunião na aldeia Jaboatal e uma entrevista não gravada com uma índia professora; no segundo dia, uma reunião na aldeia Caruru; no terceiro, uma entrevista gravada com José, na aldeia onde mora. No decorrer do texto, principalmente no capítulo 5, os depoimentos coletados são discutidos.

O trabalho foi organizado em seis capítulos, sem obedecer a uma ordem cronológica dos fatos da ação penal. No primeiro, há uma pequena discussão sobre a relação entre os índios e o Estado Brasileiro, uma breve descrição sobre a política de saúde indígena no Maranhão e se inicia a análise e descrição dos documentos da ação penal. No segundo, referências às versões primordialistas e relacionais a respeito da identidade de povos indígenas e a adoção da perspectiva relacional para refletir sobre a retenção do funcionário público e do carro na aldeia. Com o auxílio da discussão sobre tribunal popular e de trabalhos de autores que trataram de assunto parecido, adota-se a perspectiva de que os índios da aldeia Guajajara não agiram de acordo com regras fixas de se mobilizar, tampouco com um rígido código de regras que se oporiam às normas do Estado brasileiro. No terceiro, com base em Foucault (2012), procede-se à análise dos documentos da ação penal enquanto meios para tentar produzir índios delinquentes. No quarto capítulo, com os dados coletados em depoimentos em campo, a demonstração de como os índios Guajajara do local em questão negam explicitamente que sejam delinquentes. No penúltimo capítulo, parto da análise dos fatos descritos nas fontes para iniciar uma reflexão teórica a respeito da relação entre os índios e o Estado Brasileiro. Por fim, o último capítulo contém as conclusões e os apontamentos para uma eventual continuação da pesquisa.

2 CAPÍTULO 1: A RELAÇÃO ENTRE ÍNDIOS E ESTADO BRASILEIRO COMO PANO DE FUNDO DA AÇÃO PENAL

2.1 A territorialização como chave de interpretação da relação entre e os índios e o Estado Brasileiro

Uma maneira de interpretar a relação entre os índios e o Estado Brasileiro é por meio do conceito de territorialização reelaborado Oliveira (1998) em suas reflexões sobre os índios do nordeste. Neste processo, um aparato estatal delimita arbitrariamente um território para as populações e, em resposta, essas vão se mobilizando e se reorganizando socialmente.

Oliveira diz que há uma convergência de causas para a passagem de uma sociedade segmentar para uma centralizada, mas é frequente a “sua incorporação dentro de uma situação colonial, sujeita, portanto, a um aparato político-administrativo que integra e representa um Estado” (OLIVEIRA, 1998, p. 5). Para o autor, o fato histórico presença colonial “instaura uma nova relação da sociedade com o território”. (OLIVEIRA, 1998, p.5).

O processo de territorialização é, para o autor,

um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (OLIVEIRA, 1998, p.5).

Para Oliveira, os grupos étnicos se constituem em um “quadro político preciso, cujos parâmetros estão dados pelo Estado-nação”. No processo de territorialização, o Estado, com critérios arbitrários, externos às populações, fixam-nas em “limites geográficos bem determinados” (OLIVEIRA, 1998, p.5). Mas essas populações não permanecem inertes às imposições do Estado, se organizam, formam uma identidade própria e reestruturam suas formas culturais e suas relações com o passado.

Conforme Oliveira, os povos indígenas do Nordeste passaram por dois processos de territorialização. O primeiro deles ocorreu com as missões, entre os séculos XVII e XVIII. As missões eram “unidades básicas de ocupação territorial e de produção econômica” (OLIVEIRA, 1998, p. 6) da Coroa em que diferentes famílias indígenas eram atraídas para os aldeamentos para que as diferentes culturas fossem homogenizadas pela catequese e pelo

trabalho. As missões mesclavam intenções preservacionistas e assimilacionistas, mas o “diretório de índios” que as sucedeu primou pelo assimilacionismo.

O segundo processo de territorialização ocorreu nos anos 1920, quando a política indigenista, com a criação dos postos indígenas, tinha a intenção de isolar as populações em uma área e preservar suas culturas até que tivessem condições de integrar-se à sociedade. A relação que o órgão indigenista estabelecia era paternalista, havia a figura do chefe de posto, que distribuía os benefícios do Estado (alimentos, empregos, água, transporte, instrumentos agrícolas).

Em linhas gerais, esse processo de territorialização trouxe consigo a imposição de instituições e crenças características de um modo de vida próprio aos índios que habitam as reservas indígenas e são objeto, com maior grau de compulsão, do exercício paternalista da tutela (fato independente de sua diversidade cultural). Dentre os componentes principais dessa indianidade (Oliveira 1988) cabe destacar a estrutura política e os rituais diferenciadores. (OLIVEIRA, 1998, p. 7).

Segundo o autor, “A política indigenista oficial exigia demarcar discontinuidades culturais em face dos regionais” (OLIVEIRA, 1998, p. 7). Com relação aos índios do nordeste, procuravam-se sinais diacríticos diferenciadores e alguns rituais passaram a ser políticos, apresentados nos momentos em que era preciso estabelecer a fronteira entre os índios e os não índios.

Oliveira chama atenção para que o processo de territorialização não seja visto como uma mera imposição do Estado, sem uma resposta das populações:

O processo de territorialização não deve jamais ser entendido simplesmente como de mão única, dirigido externamente e homogeneizador, pois sua atualização pelos indígenas conduz justamente ao contrário, isto é, à construção de uma identidade étnica individualizada daquela comunidade em face de todo o conjunto genérico de “índios do nordeste”. (OLIVEIRA, 1998, p. 8).

A política indigenista oficial de que o autor fala era executada pelo SPI, criado no início do século XX, a primeira instituição republicana a representá-la. Em 1910, foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais, que tinha como funções proteger os índios e fixar no campo a mão de obra não estrangeira. Em 1918, transformou-se em SPI – Serviço de Proteção ao Índio –, deixou de ter como função fixar a mão de obra no campo e, em 1928, passou a ter controle jurídico sobre os índios, por meio do estatuto da tutela. O SPI tinha como objetivo atrair e pacificar a população indígena e, assim, conquistar terras e mão de obra para a posterior ocupação dos não índios. As técnicas utilizadas para atrair, pacificar e integrar os índios era lhes fornecer mimos, roupas, festas e músicas. Enquanto o Estado Brasileiro queria ampliar o controle do território nacional, os fundadores do SPI tinham inspiração positivista e pregavam a sua proteção até que

conseguissem chegar a um estágio evolutivo mais avançado e se integrar à sociedade nacional (GOMES, 2002).

Na época da ditadura militar, em 1967, a Funai assumiu as atividades do SPI e tinha por função a integração das populações indígenas à nacional, o que implicava a meta de dissolver as etnias que ainda existiam. Enquanto o SPI queria “melhorar” os índios para viverem junto aos brasileiros, a Funai do regime militar foi criada para “ser um SPI menos carregado de história e ideologia, mais eficiente e impessoal na administração e que cumprisse o propósito indigenista fundamental do Estado que era o de fazer o índio virar um brasileiro como outro qualquer”. (GOMES, 2002, p. 334).

Assim, desde as missões até a criação do Serviço de Proteção ao Índio e a Fundação Nacional de Saúde – Funai, a relação entre Estado Brasileiro e indígenas é marcada pela ideia de que os grupos culturalmente diferenciados tendiam a desaparecer, a assimilar os modos de vida da sociedade dita civilizada. E essa relação se configurou a partir do momento em que o Estado fixou os grupos em áreas arbitrariamente escolhidas e passou a tratá-los como fadados a desaparecer. No entanto, os grupos indígenas têm respondido às imposições da territorialização de forma a questionar a posição de submissão que lhes foi imposta.

2.2 O Subsistema de saúde indígena e o contexto de sua criação

Nos anos 1990, foram retiradas da Funai atribuições referentes a políticas de saúde, educação e preservação cultural e repassadas aos Ministérios. Esse novo arranjo da organização administrativa das políticas públicas faz parte do movimento que tomou impulso na administração pública no Brasil nessa época, que foi implantação da “administração gerencial”, um modelo que tem como pressuposto a ideia neoliberal do Estado mínimo, ou seja, de que o Estado é menos eficiente que o setor privado e, por isso, deve atuar apenas em áreas entendidas como imprescindíveis. No Brasil, a Emenda Constitucional 19 de 1998 instituiu as diretrizes para se alinhar às ideias do Estado mínimo e ficou conhecida como a “reforma administrativa”. A reforma estimulou as privatizações de empresas estatais, descentralizou funções do poder central para os estados e municípios, incentivou a prestação de serviços assistenciais sociais pela sociedade, por meio de organizações não governamentais e associações, terceirizou as atividades-meio da Administração para dar ênfase às atividades fins, entre outras medidas (ALEXANDRINO; PAULO, 2009).

Em 1999, foi criado o subsistema de saúde indígena, hierarquicamente vinculado ao Sistema Único de Saúde – SUS. Na época, a coordenação e execução dos serviços de saúde

para os índios passou a ser atribuição da Funasa – Fundação Nacional de Saúde - , vinculada ao Ministério da Saúde. Como a Funasa não possuía pessoal suficiente, tampouco conhecimento da realidade indígena, passou a subcontratar municípios e organizações não governamentais para atuar nas aldeias. Em 2010, a gestão do subsistema pela Funasa foi repassada à Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI. Assim, o atual modelo de gestão das políticas de saúde indígena envolve um complexo heterogêneo de agentes com diferentes interesses: organizações não governamentais, municípios, governo federal (GARNELO, 2012).

O subsistema de saúde indígena preconiza que os Distritos Sanitários Especiais – DSEIs - tenham condições de oferecer aos grupos étnicos serviços primários de saúde: por exemplo, prevenção de doenças, remoção de doentes, monitoramento de condições de saúde e nutrição. Oficialmente, os critérios de criação do DSEI foram relacionados à distribuição de terra indígenas, distribuição demográfica e especificidades culturais. No entanto, os critérios não foram unicamente esses, mas também políticos: àqueles grupos que tiveram maior apoio e mobilização foram destinado DSEIs melhor planejados e outros, com menor visibilidade, sujeitaram-se a DSEIs com delimitações gigantescas, como por exemplo, o DSEI Maranhão, que, com sede em São Luís, atende indígenas de todo o estado (GARNELO, 2012).

O DSEI deve contar com uma rede de serviços com mais de um nível de complexidade: o posto de saúde, que deve existir em cada aldeia, com a prestação de serviços do agente indígena de saúde; o polo base, sediado ou nos municípios (tipo II) ou no interior das terras indígenas (tipo I), constitui-se em uma unidade administrativa de apoio às equipes multidisciplinares; as unidades de referência, fora do DSEI, são as unidades mais complexas, ou seja, hospitais e ambulatórios especializados localizados nos grandes centros, para onde os pacientes indígenas são encaminhados. Uma outra unidade ligada ao DSEI é a Casa de Saúde do Índio – CASAI - , lugar para receber e auxiliar pacientes em tratamento na cidade, vindos da aldeia e dos polos base (GARNELO, 2012).

No Subsistema, seguindo a regulamentação do SUS, há o instituto da participação social por meio dos Conselhos Distritais de Saúde, que devem contar com a participação de representantes das etnias atendidas pelo DSEI e das entidades prestadoras de serviços. Há ainda a recomendação pela Política Nacional de Saúde Indígena da formação de conselhos locais, porém, na prática, não se observa um funcionamento efetivo (GARNELO, 2012).

Segundo Garnelo (2012), estudos apontam para as deficiências em relação ao funcionamento do subsistema: atendimento nas aldeias de baixa qualidade técnica e descontínuo, dificuldades de transporte para a equipe chegar até as aldeias, falta de

profissionais, escassez de materiais, descontinuidade dos recursos repassados aos DSEIs e outros. A principal consequência desses problemas é que agravos que deveriam ser resolvidos nas aldeias estão tendo que ser encaminhados às cidades. Continuam sendo registrados elevados índices de mortalidade infantil e outras doenças ligadas às precárias condições de vida nas aldeias. Esses índices se devem tanto pela deficiência no atendimento na aldeia quanto nas unidades de referência, em geral de baixa qualidade, com grande demora para marcação de exames, consultas e cirurgias. Com relação aos índios, o problema do atendimento nas unidades de referência se agrava, por conta do preconceito, do descaso com que são atendidos por alguns profissionais nesses locais. Além disso, a Funasa foi acusada por movimentos indígenas por estar atrelada a interesses partidários, por lotear cargos e cooptar dirigentes, ação que também é reportada à Funai.

As principais deficiências em relação ao subsistema, apontadas por Garnelo, são as seguintes: descontinuidade nas ações de saúde gerada pela adoção do regime de convênio entre poder público e ONGs ou municípios (ambos despreparados para a gestão da saúde e dos recursos, para a prestação de contas e para a execução das políticas); enfraquecimento do controle social sobre recursos e ações destinados à saúde indígena; falta de pessoal para a execução direta dos serviços; ausência de modelo voltado para a prevenção de doenças e promoção da saúde; distanciamento entre as práticas sanitárias e as especificidades culturais dos índios; orçamento insuficiente e mau distribuído para a execução das políticas de saúde.

2.3 As Organizações não governamentais indígenas enquanto parte da relação entre o Estado e os índios no Maranhão

Segundo Varga e Viana (2008), em 1999, um Decreto Presidencial detalhou a criação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas – DSEIs e, no mesmo ano, no Maranhão, foram criados cinco polos base, nos municípios de Amarante, Arame, Grajaú, Barra do Corda e Zé Doca (atualmente, existe também um polo base em Santa Inês). Na criação do DSEI/MA, servidores do quadro da Funai foram levados à Funasa e, consigo, parte deles carregaram o antigo modo de tratar os índios enquanto tutelados e submissos. Em um trecho de seu estudo, os autores citam entrevista de um ex funcionário da saúde do polo base no município de Amarante, que relata como foi orientado a tratar os índios:

- (L.) “(...) Então a gente se calava ... e aceitava do jeito que [citando o nome da então Chefe do polo base de Amarante] queria ... Sabe, porque ... o que eles passaram pra gente é que índio não tem voz nem vez ... foi isso que passaram ...”
- (entrevistador) “Isso foi dito... assim mesmo?...”
- (L.) “Isso foi dito ... foi passado ... que eles não tinham nem voz e nem vez.”

- (entrevistador) “Mas quem disse isso?”
 — (L.) “Não, eu não vou dizer quem disse isso.”
 — (A. M.) [passando a mão na cabeça de L.] “mãozinha na cabeça...”
 — (L.) “Mas ... é ... era só um carinho ... era só você chegar, passar a mão no índio ... [passa a mão na cabeça de A. M.] dar um carinho pra ele ... e acabou. Nada mais. Então isso, eu acho que você ia embromando ... ia levando ... e o dinheiro ia caindo ...e eles iam passando, o tempo do convênio.”⁸

Além da contratação de antigos funcionários da Funai, a Funasa, no Maranhão, procurou preencher as deficiências de seus quadros com a celebração de convênios com prefeituras e organizações não governamentais indígenas e não indígenas. Em seu estudo, Varga e Viana apontam que no Maranhão, em 1999, a Funasa compactuou convênios com cinco prefeituras, num total de R\$ 4.582.889,00. Em 2001, foram contratadas duas organizações não governamentais indígenas, uma no município de Grajaú e outra no município de Barra do Corda num total de aproximadamente R\$ 2.000.000, e uma organização não indígena chamada Instituto pró- vida. Segundo o autor, o DSEI/MA não possuía capacidade técnica para fiscalizar e acompanhar esses contratos, tampouco o Ministério da Saúde cobriu essa lacuna. Em 2002, ocorreram conflitos internos nessas associações e cisões, e a Funasa celebrou convênios com mais 7 associações, com uma soma de R\$ 8.400.000.

Conforme os autores, esses convênios acabaram por estimular os conflitos entres os grupos indígenas, que se intensificaram no ano de 2003, fazendo com que a Funasa passasse a começar a atender a população diretamente. Nesse ano, o Maranhão foi um dos Estados que mais recebeu recursos para contratar profissionais de saúde indígena, mas paradoxalmente os atendimentos se concentraram na sede dos municípios e não houve vacinações nas áreas indígenas. Em outubro de 2003, a sede da Funasa foi ocupada por índios descontentes com a assistência. Em 2004, a Funasa encerrou os contratos com organizações e passou a executar diretamente as políticas de saúde, mas não houve preparo para essa transição, o que resultou em diversas denúncias dos índios por conta da desassistência. Entre os anos de 1999 e 2004, segundo pesquisa dos autores, a taxa de mortalidade infantil nas aldeias aumentou 24%:

Tabela 1.1 – Taxas de mortalidade infantil do Dsei/MA, 1999-2004⁹

Ano	1999	2000	2001	2002	2003	2004
Taxa de mortalidade infantil	Não informada	13,46	38,25	12,03	35,55	54,90

8 Entrevista concedida por ex-funcionário do Polo de Amarante aos autores Vargas e Viana (2008).

9 Tabela constante no trabalho de Varga e Viana (2008), p. 141.

Fonte: Funasa/SIASI: <http://sis.Funasa.gov.br/siasi>, em 16.12.04

Assim, apesar de a proposta da reforma administrativa de 1998 ser a de acompanhamento e fiscalização do Estado, essas ONGs não tiveram preparo ou treinamento para a gestão da saúde e dos recursos, para a prestação de contas e para a execução das políticas. O resultado disso no Maranhão foram associações indígenas inadimplentes, acirramento de conflitos internos, enfraquecimento do controle social (os indígenas deixaram de fiscalizar as políticas para executá-las)¹⁰.

Nos documentos da Funai e da Funasa e nos boletins de ocorrência da Polícia Civil constantes no processo, aparecem os conflitos entre as organizações não governamentais gerenciadas por indígenas que, na época, eram responsáveis por gerir os recursos da saúde indígena¹¹. José, em sua fala na entrevista de 2014, também menciona o conflito: “inclusive tem indígena mesmo que denunciou de mim, apoiaram a minha prisão.” (JOSÉ, 2014).

Na época dos fatos, foi veiculado na imprensa o “Documento sobre a saúde indígena em Miranda¹² e a prisão dos índios” (2005), entregue pela mãe de um dos índios presos ao jornal, no qual, após descrever os problemas que os índios enfrentam nas aldeias com relação ao atendimento à saúde, menciona o problema com uma organização indígena:

A verdade é que os responsáveis pela ONG (organização não governamental) desviaram os recursos financeiros destinados à saúde indígena de Mirante e estão fazendo de tudo para incriminar os índios que cobram a prestação de contas dos recursos repassados para o Dsei.

Esses representantes da ONG sentem-se acuados com as nossas reivindicações e inventam calúnias a fim de nos prejudicar.

Não enxergam o sofrimento que vivemos todos os dias e acusam inocentes por crimes que não cometeram. Não são apenas os índios que foram presos que cobram a prestação de contas, mas sim todas as lideranças e a comunidade indígena em geral, que está sofrendo com a falta de recursos e de atendimento¹³.

Os discursos da Funai e da Funasa no processo são de que os índios envolvidos estavam em busca da criação de polos base para atender a interesses particulares, mas o que ocorreu foi que o Estado deixou nas mãos das associações indígenas grandes responsabilidades sem prepará-las ou fiscalizá-las devidamente.

Um dos benefícios apontados pelos defensores da reforma administrativa de 1998 para

10 Nos ambientes em que se discutem políticas para indígenas por mim frequentados enquanto servidora do MPF, há divergências quanto ao fato de organizações indígenas gerirem recursos: há agentes de Estado que dizem que os índios são autônomos e têm o direito de fazê-lo e há aqueles que defendem que a obrigação de executar políticas é do Estado; há, ainda, o meio termo, ou seja, a opinião de que o Estado deve executá-las da maneira que for possível, ou diretamente, ou terceirizando por meio de organizações, associações ou empresas.

11 No capítulo 3 e no quadro 1, os boletins de ocorrência da Polícia Civil estão descritos.

12 Optei por dar um nome fictício ao município onde se localiza a aldeia.

13 Trecho de notícia veiculada no Jornal Pequeno em de novembro de 2005.

medidas como a contratação de ONGs é atingir, entre outros, um “objetivo político”, ou seja,

ampliar a participação da cidadania na gestão da coisa pública; estimular a ação social comunitária; desenvolver esforços para a coordenação efetiva das pessoas políticas no implemento de serviços sociais de forma associada. (ALEXANDRINO; PAULO, 2009).

No entanto, no caso dos indígenas do Maranhão, o estímulo das ONGs tratou-se de uma forma alienígena que o Estado impôs para o grupo se organizar, o que pode ter provocado um desequilíbrio em seu poder de mobilização. Como disse Almeida (2003), o Estado, ao impor meios para as comunidades acessarem projetos e recursos (formação de associações, por exemplo), interfere nos seus modos de se organizar com o objetivo de corresponder aos princípios neoliberais. O Estado, com essas medidas, enfraquece o caráter comunitário das formas de viver das populações e as trata sob a perspectiva simplista de que o coletivo é uma mera soma de indivíduos.

A exigência de associações formais, registradas em cartório e reguladas por estatutos e regimentos, contrasta com organizações informais e com mecanismos de representação apoiados em mobilizações políticas ou ditados por fatores mais permanentes (étnicos, de parentesco e de ancianidade da ocupação) ou contingenciais (situacionalidade de conflitos sociais). Pode-se dizer, pois, que esse associativismo é montado de cima para baixo, como se fosse fortalecida a sociedade civil principalmente a partir do momento em que há uma intervenção governamental (ALMEIDA, 2003, p.6).

Assim, “os mecanismos de dominação parecem querer que as pessoas vivam como natural a subordinação (ALMEIDA, 2003, p.6)”. Para o autor, então, a submissão a essas formas de organização impostas pelo Estado provoca o desmonte da mobilização dessas comunidades. O modo que sugere para realizar uma ruptura com esse mecanismo é “uma existência coletiva, apoiada numa inspiração mobilizadora, capaz de neutralizar os mecanismos de subordinação, cujo poder de persuasão mostra-se mais eficaz naqueles planos individualizantes” (ALMEIDA, 2003, p.7). É o que ele chama de distinguir por meio da mobilização.

Ao refletir sobre o que cerca a retenção do motorista e do carro na aldeia Jaboatal, percebe-se que essa “existência coletiva” é multifacetada e que as formas de mobilização dos índios, contingenciais, vão se reconfigurando, numa relação dinâmica com o Estado Brasileiro. Apesar do tratamento individualizante do Estado para com eles, a existência coletiva prevaleceu, mesmo no conflito entre as organizações indígenas: o que se vê nos documentos escritos não é um conflito entre indivíduos, mas entre grupos que, por sua vez, tempos depois se apresentaram de outra forma a mim enquanto agente do Estado¹⁴.

14 No capítulo 5, essa reflexão será desenvolvida, com o auxílio de outros autores.

2.4 Início do processo: os agentes de Estado autorizados a julgar

Os documentos do processo vão mostrando os diversos conflitos que envolvem índios e Estado: entre organizações indígenas contratadas e subsidiadas pelo Estado, entre Funai e indígenas, Funasa e indígenas. Estes conflitos e as complexas relações de poder entre agentes de estado e indígenas vão se manifestando nas batalhas das versões¹⁵, discursos muitas vezes com concepções naturalizadas a respeito dos índios e do Estado, ou seja, os índios aparecem como “delinquentes” e o Estado - Funai e a Funasa - como vítimas.

No decorrer da ação penal, o Estado vai julgando a si próprio e aos índios. Como disse Foucault (2013), aquele que julga - o juiz - é supostamente neutro, mas é parte do Estado e sua figura faz parte do tribunal e não compõe a justiça popular. A diferença entre a justiça popular e o tribunal é que no primeiro existem apenas o ofensor e a vítima e os grupos tomam atitudes para resolver um problema concreto; no segundo, há uma ideia abstrata de justiça, que deve ser aplicada universalmente e, entre o ofensor e a vítima, há a figura neutra do juiz que conhece os valores a serem aplicados. Mas Foucault (2012) informa que vivemos em uma sociedade normalizadora em que não é só o juiz quem julga, é o médico, o professor:

Estamos na sociedade do professor-juiz, do médico-juiz, do educador-juiz, do assistente social – juiz; todos fazem reinar a universalidade do normativo; e cada um no ponto em que se encontra, aí submete o corpo, os gestos, os comportamentos, as condutas, as aptidões, os desempenhos. A rede carcerária, em suas formas concentradas ou disseminadas, com seus sistemas de inserção, distribuição, vigilância, observação, foi o grande apoio, na sociedade moderna, do poder normalizador. (FOUCAULT, 2012, p. 287).

Neste caso, temos os servidores da Funai juizes, os servidores da Funasa juizes. Como disse Bourdieu, o Estado é “produtor de princípios de classificação suscetíveis de serem aplicados no mundo social” (BOURDIEU, 2012, p.22). Para ele, o Estado é legítimo não apenas para impor a violência física, como disse Weber (1968), mas também para impor a violência simbólica, o que muitas vezes torna desnecessário o uso da força. Os agentes do Estado têm autorização para julgar e, no caso aqui descrito, os agentes da Funai estão autorizados pelo Estado a classificar os índios envolvidos como “irresponsáveis”, “perigosos”, “delinquentes”.

A seguir, apresento um quadro que resume os documentos da ação penal no qual, além de um panorama da ação penal, se pode notar como os agentes de Estado vão julgando os réus e construindo o perfil deles enquanto delinquentes. Pela autoria das citações, notam-se

15 No capítulo 3, está a descrição dessas versões.

diferentes agentes realizando seus julgamentos autorizados pelo Estado e a ausência da fala dos índios, a não ser indiretamente, em textos de autoria do escrivão da Polícia Federal.

Quadro 1: Documentos da ação penal, em ordem cronológica

DATA	CONTEÚDO
17.10.2005	OFÍCIO ENVIADO AO ADMINISTRADOR REGIONAL DA Funai POR SUELI DA SILVA (ÍNDIA GUAJAJARA), DO CONTROLE SOCIAL DE SAÚDE Documento assinado por indígena condenando a ação do grupo de indígenas como uma forma da busca de poder e dinheiro.
18.10.2005	OFÍCIO ENVIADO PELA ADMINISTRADORA REGIONAL DA Funai AO DELEGADO DA PF EM 18.10.2005 INFORMANDO O OCORRIDO Documento expedido pela Funai, que define o fato de os índios terem apreendido motorista e carro na aldeia para conseguir recursos financeiros.
18.10.2005	INSTAURAÇÃO DE INQUÉRITO POLICIAL
20.10.2005	TERMO DE DECLARAÇÕES À POLÍCIA FEDERAL DO MOTORISTA PRESO
20.10.2005	TERMO DE DECLARAÇÕES À POLÍCIA FEDERAL DE ROSALVA, AUXILIAR DE ENFERMAGEM
25.10.2005	TERMO DE DECLARAÇÕES À POLÍCIA FEDERAL DE PAULO MOURA, DENTISTA DA Funasa
26.10.2005	MANDADO DE PRISÃO PREVENTIVA Juíza de Direito da comarca de Miranda/MA, Poder Judiciário do Estado do Maranhão expede mandado de prisão preventiva, com base nas penas dos arts. 148, 157, § 1º e 288, CPB.
30.10.2005	AUTO DE QUALIFICAÇÃO E INTERROGATÓRIO DE JOSÉ GUAJAJARA A Autoridade Policial (Delegado) qualificou o indiciado: nome, filiação, data de nascimento, nacionalidade, naturalidade, estado civil, identidade, CPF, endereço, título eleitoral, telefone, profissão (líder indígena), trabalho (lavrador), instrução. A seguir, iniciou o interrogatório:“(...) cientificado das imputações e dos seus Direitos Constitucionais, inclusive o de permanecer calado (...)” (ESCRIVÃO DA POLÍCIA FEDERAL,2005). Declarações reduzidas a termo. Obs: refere-se à Livia com o termo “companheira” e não “amásia”. Termo assinado por testemunhas e servidor da Funai
30.10.2005	BOLETIM DE VIDA PREGRESSA DO INDICIADO Formulário com os seguintes dados e perguntas preenchidos à mão: Nome, alcunha, filiação, residência atual, cidades em que já residiu e em que períodos, grau de instrução, profissão atual [líder indígena (lavrador)], está desempregado? (sim) Há quanto tempo? Obs: Para cada preso, um formulário.
30.10.2005	PRONTUÁRIO DE IDENTIFICAÇÃO CRIMINAL E DADOS ANTROPOMÉTRICOS Formulários com os seguintes campos, preenchidos digitalmente: natureza da infração (crime), meios empregados (sem instrumentos), cutis (parda), rosto (comprido), cabelo (preto), testa (alta), sobrancelhas (separadas/finas), olhos (pretos), orelhas (normais), nariz (afilado), lábios (finos), compleição (médio), altura, estado civil (amigado). Obs.: Para cada preso, um formulário.
30.10.2005	AUTO DE QUALIFICAÇÃO E INTERROGATÓRIO DE PAULO
30.10.2005	AUTO DE QUALIFICAÇÃO E INTERROGATÓRIO DE LIVIA
30.10.2005	AUTO DE QUALIFICAÇÃO E INTERROGATÓRIO DE JOÃO
30.10.2005	AUTO DE QUALIFICAÇÃO E INTERROGATÓRIO DE MURILO
31.10.2005	NOTA DE CIÊNCIA DAS GARANTIAS CONSTITUCIONAIS

	Os 5 foram presos em 31 de outubro de 2005, cada um com as garantias: respeito à sua integridade física e moral, permanecer calado, assistência de advogado, comunicação da prisão à família e identificação dos responsáveis pelo interrogatório policial.
31.10.2005	ENCAMINHAMENTO DOS PRESOS PARA EXAME DE CORPO DE DELITO AO MÉDICO PLANONISTA
31.10.2005	ENCAMINHAMENTO À CCPJ Em 31/10/2005, os presos foram encaminhados pelo delegado ao Diretor da CCPJ “para que sejam recolhidos a esse Núcleo de Custódia e permaneçam à disposição da Juíza Estadual da Vara Única da Comarca de Miranda do Maranhão” (ESCRIVÃO POLÍCIA FEDERAL, 2005).
31.10.2005	SOLICITAÇÃO DE DELEGADO DA POLÍCIA FEDERAL PARA PAPILOSCOPISTA REALIZAR IDENTIFICAÇÃO CRIMINAL EM LIVIA, POIS ELA NÃO POSSUI IDENTIDADE CIVIL.
7.11.2005	REPRESENTAÇÃO FEITA POR LIDERANÇAS INDÍGENAS DA TERRA INDÍGENA AO DELEGADO DA POLÍCIA FEDERAL. Documento subscrito por 30 nomes. Informa sobre práticas de três indígenas, (dentre eles Paulo Guajajara, um dos presos) reprovadas pelos assinantes do documento.
DOCUMENTOS RELATIVOS AO PASSADO DOS ÍNDIOS PRESOS	DOCUMENTOS POLICIAIS REFERENTES AO PASSADO DOS ACUSADOS 1. <u>Certidão de Ocorrência expedida pela Polícia Civil expedida em 18.11.2012</u> : Paulo Rocha Guajajara, na época auxiliar administrativo de Organização não governamental indígena A, foi denunciado por gerente administrativo de ONG indígena B de ter levado um veículo de propriedade da Funasa sem autorização. 2. <u>Certidão de Ocorrência da Polícia Civil, expedida em 28.11.2002</u> : o mesmo gerente da ONG indígena B relata que uma viatura estava no pátio da Delegacia sob proteção, mas em 18 de novembro de 2002, aproximadamente 15 índios “armados com arcos, flechas, lanças e bordunas, liderados pelos indígenas José Guajajara e Paulo Rocha Guajajara, com tons ameaçadores pediram ao Delegado titular desta Depol, a chave do veículo” e, caso não entregasse, os índios a pegariam à força. Para evitar confrontos entre policiais e indígenas, o Delegado entregou a chave e os índios levaram o veículo (POLÍCIA CIVIL, 2002). 3. <u>Certidão de Ocorrência da Polícia Civil expedida em 17.11.2014</u> : 2004: comunicação de Solange Guajajara, presidente da ONG indígena A, a respeito de Paulo Rocha Guajajara, que em 16 de novembro de 2014 se apoderou de veículo pertencente à ONG A para, após fazer reparos na barra direção de quebrada, utilizá-lo para atender apenas o seu grupo. Comunicou que é a terceira vez que Paulo toma atitude semelhante. 4. <u>Termo Circunstanciado de Ocorrência da Polícia Federal expedido em 24.08.2004</u> : ocorrência feita por da Funai, chefe do posto Bacuri, dando conta que Paulo Rocha Guajajara o agrediu o chefe do posto Bacuri e tentou enforcá-lo, pois não concordou com cronograma de utilização da viatura da Funai estabelecido pelo chefe de posto. 5. <u>Alvará de Soltura expedido pelo Poder em 11 de agosto de 2003</u> : determina a liberação de Paulo Rocha Guajajara, que estava preso desde 5 de agosto de 2003 acusado de tentativa de homicídio contra sua mulher. O juiz motivou a soltura com base no pedido de defesa, que dizia que o casal estava arrependido da briga e que Paulo tinha emprego e residência fixa.
14.11.2005	RELATÓRIO FINAL DO INQUÉRITO POLICIAL DA POLÍCIA FEDERAL “Ainda que se argumente que havia a defesa de direitos indígenas, tal grupo agia de forma individualizada, pois a própria aldeia não concordou com a conduta isolada dos indiciados, contribuindo para a fuga da vítima” (DELEGADO DA PF, 2005).
22.11.2005	REVOGAÇÃO DE PRISÃO PREVENTIVA POR JUÍZA ESTADUAL A juíza Estadual concede Habeas Corpus aos presos pois houve excesso da prisão sem inquérito concluído.

23.11.2005	<p>RELAXAMENTO DE PRISÃO POR JUÍZA FEDERAL</p> <p>A juíza determina relaxamento de prisão dos indiciados por excesso de prazo na conclusão de inquérito policial, que a tornou irregular.</p>
6.12.2005	<p>DENÚNCIA DO MPF</p> <p>A Procuradoria da República faz um resumo dos dados obtidos no inquérito policial. Relata o fato com base no depoimento do motorista. Com base no depoimento do dentista Renato, conclui: “consoante o apurado, o índio José e sua companheira Livia têm o costume de espalhar desavenças e ameaças aos funcionários da CASAI (...)”. Afirma que José “confessou sua conduta” e Livia, Murilo e João “confessaram suas respectivas participações no crime” (PROCURADORA DA REPÚBLICA, 2005). Conclui que José, Livia, João e Murilo tiveram conduta tipificada no art. 157, § 2º, V do Código Penal Brasileiro e que Paulo contribuiu apenas para a primeira parte do delito, o roubo do veículo, com conduta descrita no CPB, art. 157, §1º.</p>
14.12.2005	<p>RECEBIMENTO DA DENÚNCIA PELA JUSTIÇA FEDERAL</p> <p>A Juíza Federal recebeu a denúncia do Ministério Público Federal. Em suas considerações, informou que o relaxamento de prisão por ela determinado não fora cumprido pois os presos já tinham sido libertados por ordem da Justiça Estadual. Esclareceu que os motivos por ela elencados em sua decisão de relaxamento de prisão estavam equivocados por conta de uma contagem errada nos prazos, no entanto, a prisão seria relaxada do mesmo modo, por outro motivo, a decretação da prisão pela justiça estadual, incompetente.</p>
14.02.2007	<p>INFORMAÇÃO DE NÃO OCORRÊNCIA DA PRIMEIRA AUDIÊNCIA</p> <p>a juíza de Miranda informou à Justiça Federal que a primeira audiência não ocorreu, pois os acusados, na falta de Procurador da Funai, se recusaram a participar, mesmo tendo sido oferecido a eles a nomeação de um advogado dativo. Informa que o ato foi remarcado, “em respeito ao princípio da ampla defesa”, mas na nova data não compareceram nem acusados nem Procurador da Funai. Diante disso, conclui que, “entendendo que não cabe condução coercitiva de acusado, já que ele tem direito constitucional ao silêncio que impede a realização de qualquer medida coercitiva para obrigá-lo a ir em juízo, acredito que os denunciados (...) incidiram em revelia” (JUÍZA ESTADUAL, 2007).</p>
26.10.2007	<p>EXPEDIÇÃO DE NOVA CARTA PRECATÓRIA POR TRATAR-SE DE INDÍGENAS</p> <p>O Juiz Federal entendeu que o fato de os acusados não terem participados das duas audiências, embora cientes delas, ensejaria, “a rigor, a continuidade dos atos processuais sem a presença dos acusados”. No entanto, determinou a expedição de nova Carta Precatória para novo interrogatório na Comarca de Miranda, “em homenagem ao princípio da ampla defesa – mormente por tratar-se acusados indígenas, exceto Livia, que é branca (mas é amásia do indígena José)” (JUIZ FEDERAL, 2007).</p>
3.6.2009 27.10.2010	<p>AGU INFORMA AO JUIZ QUE PROCURADOR DA Funai NÃO É DEFENSOR DOS ÍNDIOS</p> <p>Informa que a conduta dos índios foi isolada, não tendo sido consentida pela maioria dos índios e dos órgãos públicos, o que caracterizou demanda por “direito individual de índio não isolado” e, portanto, a Procuradoria Federal não estaria autorizada a atuar. (PROCURADOR FEDERAL, 2010).</p>
5.11.2010	<p>NOMEAÇÃO DE DEFENSOR DATIVO</p> <p>O Juiz Federal acatou as razões da Procuradoria Federal e nomeou um defensor dativo, uma vez que não existia representação da Defensoria Pública da União em Imperatriz/MA.</p>
6.5.2011	<p>DEFESA PRELIMINAR</p> <p>Pede a absolvição sumária dos acusados, pois considera que não foi constatada a autoria da materialidade dos fatos.</p>
15.12.2012	<p>DECISÃO DA JUSTIÇA FEDERAL</p> <p>O juiz federal não acata o pedido da defesa, pois considera que os argumentos da defesa não se encaixam ao art. 397 do código de processo penal, que trata da absolvição sumária. “Do cotejo dos autos, não vislumbro a presença de nenhuma das situações elencadas no referido artigo 397 do Código de Processo Penal. Com efeito, inexistente causa excludente da ilicitude dos fatos ou da culpabilidade dos agentes; os fatos e eles atribuídos constituem crime no aspecto formal e sua punibilidade não se encontra extinta, sendo indispensável a instrução do feito para o devido esclarecimento” (JUIZ FEDERAL, 2012).</p>
04.02.2013	<p>PEDIDO DE ESTUDO ANTROPOLÓGICO PELO MPF</p>

	O Ministério Público Federal afirmou ser imprescindível a oitiva dessas duas pessoas e forneceu seus endereços, encontrados por meio de pesquisa em bancos de dados, para serem ouvidas por carta precatória. No entanto, solicitou que antes fosse determinada a “realização de estudo antropológico em face dos indígenas denunciados, a fim de se avaliar a percepção deles sobre os fatos” (PROCURADOR DA REPÚBLICA, 2013). Por fim, o Procurador da República requereu a decretação de nulidade do processo desde o início e a determinação de realização de estudo antropológico.
25/02/2013	DECLARAÇÃO DE NULOS OS ATOS PROCESSUAIS PELO JUIZ O Juiz Federal acatou o pedido do Ministério Público Federal e declarou nulos os atos processuais desde o recebimento da denúncia e devolveu os autos ao MPF para providenciasse estudo antropológico. Em suas considerações, afirmou que o estudo antropológico é “único instrumento hábil a aferir a pela consciência da ilicitude da conduta supostamente perpetrada pelos acusados” (JUIZ FEDERAL, 2013).
28.05.2013	CANCELAMENTO DA AÇÃO PENAL E RESTABELECIMENTO DA TRAMITAÇÃO DO INQUÉRITO POLICIAL

Fonte: elaborado pela autora com dados pesquisados em ação penal.

O discurso da Funai é o de misturar acusações de homicídio com a apreensão de um carro, por exemplo, para justificar a imagem dos réus como “irresponsáveis”, “elementos”, criminosos em busca de recursos da saúde para atender interesses próprios. A notícia de que motorista e carro estavam retidos na aldeia foi dada em 18 de outubro de 2005 pelo Administrador Executivo da Funai ao Delegado da Polícia Federal e dizia que um grupo de indígenas Guajajara havia realizado o “sequestro” de um veículo a serviço da Fundação Nacional de Saúde – Funasa – e do motorista, tendo-o ameaçado de morte com armas brancas. Informa que o índio José, apontado como líder, é reincidente e age de “forma brutal”, desrespeitando servidores com insultos verbais e ameaçando-os de espancamento. Julga como “ação condenável” e diz que a real intenção dos índios é a criação de polo de saúde para beneficiarem-se dos recursos e de viaturas (FUNAI, 2005).

Foi a Funasa, por sua vez, que tinha informado do ocorrido para a Funai. O documento, datado de 17 de outubro de 2005, é assinado por uma índia participante do controle social da Funasa que, na época, fazia parte de um grupo contrário ao dos índios que apreenderam carro e motorista. A índia, investida em seu papel de agente do estado, informou que havia ocorrido um “um grave caso de SEQUESTRO” e que o motorista foi ameaçado de morte com armas brancas e espingarda. Nomeia os responsáveis e julga sua ação como a busca de recursos financeiros para atender interesses particulares:

(os autores) estão pleiteando de forma isolada a criação de um suposto POLO de SAUDE para o controle dos mesmos, onde poderão ter recursos financeiros à sua disposição, o que é considerado inaceitável pela Funasa por ser ilegal e inviável face aos abusos cometidos por outros índios em passado recente (FUNASA, 2005).

Classifica o ocorrido como “fato corriqueiro em evidencia no momento, que é a briga

por PODER e DINHEIRO fácil ao qual os mesmos estavam acostumados” e explica que “a Funasa em nome da dignidade e da moralidade do dinheiro público, retomou o controle das ações de saúde nos municípios” e freou a utilização de recursos públicos destinados à saúde dos Guajajara para fins particulares (FUNASA, 2005) .

Com base na notícia enviada pela Funai, o Delegado de Polícia Federal instaurou Inquérito Policial em 18 de outubro de 2005. A Incidência Penal do Inquérito, constante na capa do documento, é o artigo 148 do Código Penal¹⁶. Para instruir o inquérito, foram interrogados o motorista do veículo, funcionários da Funasa e da Funai e os envolvidos. Em 20 de outubro de 2005, o Ministério Público Federal requisitou à Polícia Federal a abertura de inquérito policial, pois tinha recebido o mesmo documento que a Funai havia enviado à Polícia.

O motorista Aldo foi interrogado pela Polícia Federal em 20 de outubro de 2005 e, conforme o Termo de Declarações redigido pelo escrivão, declarou que, em 17 de outubro de 2005, às 11:30 horas, José Guajajara e Livia Guajajara chegaram em sua casa dizendo que precisavam socorrer uma criança na Vila Mansa, chamado por ele atendido. Mais adiante entraram no veículo mais três índios (Murilo, Paulo e João) “armados com arco e flecha e uma espingarda artesanal”. A certa altura do caminho, o motorista “tentou descer do carro quando foi impedido sob ameaça de morte pelo índio Murilo com uma ‘borduna’, espécie de tronco comprido, para que ficasse no carro porque ia matá-lo ali mesmo se reagisse”. Foi levado para a aldeia Jaboatal e lá José e os outros pediram que ligasse para a Funasa em São Luís, “para informar que estava detido na aldeia e que avisasse às autoridades pois queria chamar atenção das mesmas para suas reivindicações”. O motorista declarou, ainda na Polícia Federal, que José “ameaçou estabelecendo um prazo de 24 horas para que houvesse resposta pois ia ‘tocar fogo’ no veículo e no motorista que estava detido”. Declarou, ainda, que, mais adiante, os índios foram às aldeias comunicar o fato: os caciques das aldeias Bacuri e Fonte¹⁷ permaneceram neutros e pediram que o motorista não fosse agredido. Afirmou que Paulo o intimidava ao simular brincadeiras com arco e flecha e, nesta noite, “o cacique da aldeia Jaboatal, chamado Dedé reuniu os índios com José dizendo que a comunidade não aceitava aquela conduta que estavam cometendo”. Afirmou que permaneceu dois dias e duas noites na aldeia, sem trocar de roupa, mas tomou banho, sem produtos de higiene pessoal, e se alimentou. Mais tarde, se dirigiu a alguns índios que discordavam da atitude de José e foi auxiliado por um índio que possui uma moto, que o levou da aldeia até o município de

16 Art 148 - “Privar alguém de sua liberdade, mediante sequestro ou cárcere privado”. (CÓDIGO PENAL, 1940).

17 Nomes fictícios.

Miranda/MA. O motorista informou que a intenção dos índios era sequestrar o dentista ou as enfermeiras. Refere-se ao casal como “José e sua amásia” (ESCRIVÃO DA POLÍCIA FEDERAL, 2005).

No mesmo dia, foi interrogada Rosalva, auxiliar de enfermagem. Conforme as declarações reduzidas a termo pelo escrivão, a profissional de saúde recebeu a notícia de que o motorista estava preso por meio de outra auxiliar de enfermagem, que informou que “devia contar às autoridades porque senão iam queimar Ele e o veículo”. Ligou para um índio Gavião que havia pego carona na ocasião do sequestro, o qual confirmou que o motorista havia sido ameaçado com borduna. Declarou que José acompanhado de dez índios, no dia 19 de outubro de 2005, chegaram na cidade fazendo arruaça, passando em frente à Delegacia e ameaçando invadi-la para pegar o motorista de volta. Por isso, o promotor da cidade pediu reforço policial, o que fez com que os índios se retirassem da cidade. Quando recebeu a notícia, disse que foi acompanhada de Sueli, Solange e Iracema até a Funai em Imperatriz para reunir-se com Felipe, funcionário da Funai, para discutir o caso. Ao final, disse desconfiar que a índia Maura estava passando as informações a José e os outros índios sobre o que estava acontecendo na cidade em decorrência do ocorrido. Também se refere ao casal como “José e sua amásia” (ESCRIVÃO DA POLÍCIA FEDERAL, 2005).

Em 25 de outubro de 2005, foi a vez de Paulo, o dentista da Funasa, ser interrogado pela Polícia Federal. Refere-se ao casal como “José e sua amásia” e disse que dias antes do ocorrido os dois estiveram na CASAI procurando informações sobre o horário de atendimento do veículo que foi levado para a aldeia dias depois. Afirmou que José tinha o costume de ir até a CASAI ameaçar funcionários, dizendo que “ia levar os enfermeiros e o corpo de saúde para a aldeia e ia dar uma surra em todos”. Por isso, o corpo técnico da CASAI vivia em “clima de receio e medo”. O dentista disse à Polícia Federal que o motorista sequestrado declarou que a primeira intenção dos índios era levá-lo, mais duas enfermeiras. Após o motorista ter fugido, os índios retornaram à cidade com a intenção de recapturá-lo e levar outros funcionários da Funasa. O dentista declarou que “fica receoso pela sua segurança uma vez que foi citado como alvo principal para ser levado pelos índios” (ESCRIVÃO DA POLÍCIA FEDERAL, 2005).

Em 26 de outubro de 2005, a juíza de direito da comarca de Miranda/MA, expediu mandado de prisão preventiva das cinco pessoas, incursas nas penas dos artigos 148 e 157, § 1º¹⁸ do Código Penal Brasileiro. Em cumprimento à ordem judicial, em 31 de outubro de 2005, os quatro índios e a não índia foram presos preventivamente, e foi expedido pela Polícia

18 Ver notas de rodapé n. 2 e n.7.

Federal o documento intitulado “Nota de Ciência das Garantias Constitucionais” para cada um dos presos, que são: respeito à sua integridade física e moral, permanecer calado, assistência de advogado, comunicação da prisão à família e identificação dos responsáveis pelo interrogatório policial.

Os presos foram qualificados e interrogados na Polícia Federal no dia 31 de outubro de 2005. As qualificações trataram de indicar nome, filiação, data de nascimento, nacionalidade, naturalidade, estado civil, identidade, CPF, endereço, título eleitoral, telefone, profissão, trabalho, grau de instrução. Os documentos referentes à qualificação são o “Boletim de Vida Progressiva do Indiciado, Prontuário de Identificação Criminal e Dados Antropométricos. Os interrogatórios foram reduzidos a um documento redigido pelo escrivão denominado “Termo de Declarações”, assinados por testemunhas e por servidor da Funai. Os interrogatórios foram iniciados com a cientificação dos interrogados quanto às “imputações e dos seus Direitos Constitucionais, inclusive o de permanecer calado (...)” (ESCRIVÃO DA POLÍCIA FEDERAL, 2005).

Assim, o julgamento dos agentes da Funai e da Funasa sobre a ação dos indígenas foi o propulsor da atuação das outras instituições do Estado e de um processo investigativo que culminou como a prisão dos quatro índios e da não índia. Em entrevista na aldeia Jaboatal nove anos depois, a índia Maura lembrou do fato de que Ivanildo, na época coordenador de saúde, denunciou os índios sem consultar a comunidade, sem investigar o que levou os índios a tomarem a atitude:

Ele nem ouve primeiro, não chega nem na comunidade para perguntar, dialogar com a comunidade, com o cacique para saber qual foi o motivo que levou a fazer aquela ação. Primeiro procura a justiça e manda a justiça resolver, sem ouvir a comunidade, é isso que acontece (MAURA, 2014)¹⁹.

Maura pareceu perceber que o julgamento dos agentes da Funai – autorizados pelo Estado – a respeito do acontecimento deu início a uma série de outros julgamentos autorizados pelo Estado que conduziram ao desfecho que se viu, ou seja, à prisão dos cinco.

19 Depoimento colhido em reunião na terra indígena, 2014.

3 CAPÍTULO 2: A COMPREENSÃO DA RETENÇÃO DO MOTORISTA E DO CARRO NA ALDEIA COMO UM ATO SITUACIONAL DE MOBILIZAÇÃO POLÍTICA

3.1 As versões primordialistas na ação penal e nas notícias de imprensa

Na antropologia, existem versões primordialistas a respeito de povos indígenas, ou seja, baseadas na tradição, na consanguinidade, nas regras ditas “consuetudinárias”, na repetição dos mesmos atos políticos e cotidianos e versões relacionais, nas quais a identidade se constrói na relação e não no isolamento, ou seja, não se baseia em características culturais congeladas.

Maria Celestino de Almeida (2000) explica que, até os anos 1950, os estudos que predominavam na antropologia provinham da escola funcionalista britânica, cujo nome em maior evidência era Radcliffe Brown, e tratavam os povos indígenas como separados da história. A visão dos povos era eurocêntrica, ou seja, essas sociedades eram concebidas como isoladas da história do colonialismo, primitivas, fechadas. Mas, a partir dos anos 1950 e do processo de descolonização começaram a aparecer interpretações de que a pesquisa antropológica deveria passar a incluir os povos estudados na história. Podem ser destacados neste processo: na Inglaterra, Evans Pritchard e, nos Estados Unidos, discípulos de Boas, como Charles Wagley que estudou os Guajajara. A respeito da identidade de grupos, existem versões primordialistas - baseadas na tradição, na consanguinidade, nas regras consuetudinárias, na repetição dos mesmos atos políticos e cotidianos - e versões relacionais - nas quais a identidade se constrói na relação e não no isolamento, ou seja, não se baseia em características culturais congeladas.

Conforme a autora, enquanto isso, no Brasil, os estudiosos (por exemplo, Florestan Fernandes nos anos 1950 e Darcy Ribeiro nos anos 1970), atribuíam apenas aos europeus a dinâmica histórica e aos índios eram atribuídas características culturais que deveriam ser esmiuçadas pelos antropólogos. Eram vistos como em processo de aculturação os índios integrados à colonização, ou seja, eles iam perdendo progressivamente sua identidade e seus traços culturais até serem assimilados à sociedade envolvente. Nos estudos sobre o contato

entre índios e colonizadores no Brasil, os índios, reduzidos à condição de escravos ou aldeados, eram vistos como submissos e impotentes ao seu inexorável extermínio decorrente das guerras²⁰ e doenças. Os autores diziam que eles poderiam até resistir, mas tinham como destino inevitável o extermínio, a aculturação, ou seja, “o esvaziamento progressivo de suas culturas originais” (ALMEIDA, 2000, p. 3).

Na passagem dos anos 1960 para 1970, a aproximação entre antropologia e história ganhou força, com os autores Edward Said e Johannes Fabian. A partir daí, os antropólogos passaram a admitir que os processos históricos influenciam processos culturais e vice-versa. Agora, como Sol Tax já afirmara desde 1939 em sua “antropologia da ação”²¹, os índios, sujeitos das pesquisas antropológicas, são vistos como ativos na relação com a sociedade envolvente, com “extraordinária capacidade para mudanças e rearticulação de valores e tradições” (ALMEIDA, 2000, p. 10).

A compreensão da cultura como produto histórico, dinâmico e flexível formado pela articulação contínua entre tradições e experiências novas dos homens que a vivenciam permite perceber a mudança cultural não apenas enquanto perda ou esvaziamento de uma cultura dita autêntica, mas em termos do seu dinamismo, mesmo em situações de contato, quando as transformações se fazem com muita intensidade e violência. (Almeida, 2000, p. 11).

Barth (1969) tem uma visão relacional a respeito da identidade: com seu conceito de fronteira étnica, desloca a atenção do conteúdo cultural, das sociedades geográfica e culturalmente isoladas, para a relação. Para Barth, a identidade étnica se constrói na fronteira entre indivíduos que se reconhecem semelhantes entre si e diferentes de outros. Mas aquilo que têm em comum ou diferente do outro não precisa ser necessariamente um traço cultural, geográfico ou sanguíneo, pode ser também uma reivindicação por territórios, por algum direito, ou até mesmo uma mistura de critérios primordialistas e políticos. Dessa forma, quando um grupo tem contato com valores e tradições de outros, não quer dizer que sua identidade será extinta, ela pode continuar a existir nessa relação.

Oliveira (1998) diz que existe uma polaridade entre as teorias sobre a etnicidade: “de um lado, os instrumentalistas, que a explicam por processos políticos que devem ser analisados em circunstâncias específicas; de outro, os primordialistas, que a identificam com lealdades primordiais” (OLIVEIRA, 1998, p. 9). Oliveira diz que Barth é instrumentalista e propõe superar a polaridade entre as abordagens instrumentalistas e primordialistas. Para ele,

A etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada

20 Consulte-se a propósito FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. São Paulo: Globo, 2006 (1ª ed.1952).

21 Vide prefácio de Alfredo Wagner ao livro do antropólogo Terri Valle de Aquino intitulado **Papo de Índio**. Manaus: UEA, 2012. p. 7-30.

por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade (OLIVEIRA, 1998, p.10).

Os discursos contidos na ação penal são primordialistas, pois atentam para a pureza cultural dos índios como forma de desvalorizar ou valorizar suas identidades, seja no momento de tratar os índios como ‘bandidos’, ‘desordeiros’, ‘miscigenados’ (e, portanto, não mais tão índios assim), seja para pesquisar, por meio de solicitação de laudo antropológico, se os índios agiram de acordo com sua determinação cultural.

Para fundamentar sua versão, o Delegado da Polícia Federal utilizou um documento enviado por um grupo de indígenas que reprovaram a atitude dos cinco réus, no qual citavam a “miscigenação e a influência negativa de fatores externos”:

Tendo em vista graves ocorrências verificadas através de ações delituosas praticadas por índios desta região, notadamente da Terra Indígena Bacuri²², onde há um índice muito grande de miscigenação e influencia negativa de fatores externos que tem contribuído para ocorrência de casos graves, caracterizados por homicídios, tentativas de assassinatos, agressão a servidores, invasão de prédios públicos, destruição de patrimônio público, desrespeito à autoridade, destruição ambiental, tráfico de entorpecentes e outros e outros desmandos, cujas ocorrências a Administração Executiva Regional Imperatriz tem criteriosamente tomado providências, sempre no sentido de exercer uma mediação positiva, dentro de suas atribuições e responsabilidades, as lideranças indígenas GUAJAJARA, neste ato representadas com presença e assinaturas, vem publicamente solicitar da autoridade competente providências URGENTES no sentido de coibir a violência inaceitável praticada por alguns índios cujo histórico descriminaremos abaixo, os quais são contumazes infratores e desrespeitadores da autoridade competentes, em cujo currículo policial já conta denúncias de agressão, ameaças com ARMA DE FOGO, apropriação indevida de bens públicos, acusação de assassinatos e posse indevida de veículo público, inclusive tomando grosseiramente chaves do mesmo e dirigindo sem autorização (LIDERANÇAS INDÍGENAS, 2005).

O Ministério Público Federal, por meio do Procurador da República, solicitou relatório antropológico, que seria “único instrumento hábil a aferir pela consciência da ilicitude da conduta supostamente perpetrada pelos acusados”. No pedido, há uma preocupação em evitar que o direito seja aplicado sob o prisma unicamente da sociedade dominante, embora se refira ao entendimento da cultura de um povo para formar seu julgamento:

Com efeito, o laudo antropológico é prova pericial produzida por profissional que tenha particular conhecimento da cultura de um povo indígena específico, e que dela elaborará uma descrição, para que juiz e Ministério Público formem convicção acerca do papel desempenhado pelas especificidades culturais no cometimento do delito.

O estudo antropológico mostra-se imprescindível para compreender o contexto

22 Nome fictício.

cultural do depoente ou da demanda, quando posta em favor ou contra indígenas, individual ou coletivamente, podendo também gerar a nulidade do processo.
(...)

A ausência de profissional capaz de estabelecer o diálogo intercultural faz com que o sistema judicial ignore a diversidade cultural e aplique o direito sempre do ponto de vista étnico/cultural dominante, em flagrante violação ao disposto do art 231 da Constituição Federal e no art 8º da Convenção 169 da OIT. (PROCURADOR DA REPÚBLICA, 2013).

Com esses argumentos, o Procurador da República requereu a decretação de nulidade do processo desde o início e a determinação de realização de estudo antropológico. O Juiz Federal, então, em 25 de fevereiro de 2013, acatou o pedido do Ministério Público Federal e declarou nulos os atos processuais desde o recebimento da denúncia e devolveu os autos ao MPF para providenciasse estudo antropológico. Em suas considerações, afirmou que o estudo antropológico é “único instrumento hábil a aferir a pela consciência da ilicitude da conduta supostamente perpetrada pelos acusados”. Em sua decisão, nega a concepção anterior à Constituição de 1988 de que os índios possuíam desenvolvimento mental incompleto:

Salvo raríssimas exceções, não há como falar em considerar apenas por aspectos externos que o índio seja inteiramente capaz de entender o caráter ilícito dos fatos ou de determinar-se de acordo com esse entendimento.

Não se está aqui tratando da capacidade ou incapacidade dos supostos autores do fato, no que tange a sua cultura, mas de aferir se eles, em razão desta, têm conhecimento do sistema penal brasileiro e de sua aplicação, para que pudessem moldar seu comportamento de acordo com a lei (JUIZ FEDERAL, 2013).

No texto, há referências às ideias primordialistas, nas quais uma essência cultural poderia influenciar a percepção do ato pelos índios e seria preciso medir o grau de aculturação dos réus:

A manutenção dos atos processuais já realizados e a continuidade da instrução do processo, sem analisar o nível de aculturação dos supostos autores do fato – em razão do contexto social em que estão inseridos -, violaria o artigo 231 da Constituição Federal de 1988, ferindo os direitos fundamentais dos índios, bem como o artigo 8º da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, sobre povos indígenas e tribais e, de resto, o Estado Democrático de Direito. (JUIZ FEDERAL, 2013).

Nas notícias de imprensa veiculadas na época, também encontram-se os tais argumentos primordialistas. Na reportagem da manchete intitulada “ROTINA DE SEQUESTROS – PF e Justiça vão 'endurecer' contra ações de guajajaras”(2005), com o argumento primordialista de que os irmãos de sangue de José não reconhecem sua liderança, o jornalista autor da notícia duvida que o índio seja um líder preocupado com seu povo. Diz a notícia que o Delegado informou que José depôs que tinha intenção de reivindicar melhorias nas aldeias, mas

Seu histórico, no entanto, não é exatamente de um líder preocupado com seu povo:

José ficou um ano fora da aldeia, no estado do Pará, depois de abandonar a família indígena e se amasiar com uma mulher não-índia.

Retornou ao sul do Maranhão há pouco tempo e assumiu um papel de líder que nem seus irmãos de sangue reconhecem (JORNAL PEQUENO, 2005).

Nota-se assim que, nos textos do processo, aqueles que acusaram questionaram a pureza cultural dos indígenas e, na imprensa, os argumentos seguiram a mesma linha, ao utilizar o critério da consanguinidade para desqualificar o papel de liderança de José. Os que buscaram ter uma concepção mais apurada do contexto dos fatos (o Procurador da República e o Juiz que acatou seu pedido) como vacina para uma compreensão etnocêntrica dos fatos, preocuparam-se com o conteúdo cultural das condutas dos índios envolvidos.

3.2 A Justiça popular na aldeia e a ausência de regras fixas de mobilização

Em relação ao ato dos Guajajara da aldeia Jaboatal, não parece existir um código de regras antagônico ao do Estado Brasileiro, ou alguma espécie de norma indígena que dita a forma como o grupo deve se mobilizar. Em algumas declarações, os índios falam em chamar atenção das autoridades, ou seja, eles demonstram a vontade de participar do Estado e não de permanecerem à sua margem:

Nessa época, o índice de mortalidade indígena tava muito alto, acho que um dos maiores índices de mortalidade foi nessa época, tava morrendo muita criança, em questão de mês morria mais de cinco crianças. E aí foi a decisão que eles tomaram, tipo assim, para chamar atenção porque de uma outra forma eles faziam reunião, foram lá em São Luís, e não foi resolvido nada (LIVIA, 2014).

A inspiração para essa inferência vem de A.W. de Almeida (2001), que desmonta a concepção da existência, em um grupo por ele estudado, de regras fixas antagônicas às normas do Estado Brasileiro como forma de reivindicação de direitos. Seu estudo consistiu em analisar o linchamento, no ano de 1985, de um pistoleiro por um grupo de lavradores no povoado Jaborandi, município de Curuá²³, interior do Maranhão, após meses de denúncias dos desmandos de latifundiários que os oprimiam violentamente com o auxílio dos assassinos de aluguel. O ato aconteceu no fim de uma madrugada e não foi possível à justiça identificar os autores, que eram muitos: alguns relatos apontam oitenta pessoas, outros cento e cinquenta.

Para o autor, essa prática se traduziu em um “um ato de justiça camponesa” (2001, p. 210), mas não foi produto de leis tradicionais próprias do grupo camponês antagônicas às leis do Estado Brasileiro. Almeida interpretou o fato como uma prática momentânea que não é nem causa nem resultado de uma norma consuetudinária, mas “uma etapa de uma negociação

23 Em seu trabalho, o autor explica que os nomes dos lugares e pessoas são fictícios.

coletiva, na qual uma das partes conflitantes expõe à sociedade sua capacidade de aplicar princípios de justiça”. (ALMEIDA, 2001, p.13). A solução encontrada para o conflito localizado foi dada pela unidade de mobilização, que “atém-se a um princípio de solidariedade ativa, situacionalmente construído e cuja duração se acha condicionada pelo tempo próprio ao desenrolar do conflito” (ALMEIDA, 2001, p. 224). O assassinato do pistoleiro funcionou como um “ritual de coesão social que reforça a identidade do grupo, que ampara suas reivindicações básicas frente aos aparelhos de Estado e que delimita seus domínios diante do poder local”. (ALMEIDA, 2001, p. 234).

A. W. de Almeida explica, ainda, que o assassinato do pistoleiro não é consequência do esgotamento dos recursos a órgãos governamentais e ambas as formas de luta ocorrem ao mesmo tempo: “as formas de ação se entrecruzam segundo as particularidades das forças em disputa, não havendo um esquema de explicação único de sua eficácia e logicidade” (ALMEIDA, 2001, p. 227). Para o autor, os camponeses escolheram a vítima, julgaram e executaram a sentença, sem a mediação do tribunal que, segundo Foucault (2013) instaura a figura do juiz supostamente neutro e com conceitos abstratos a respeito de condutas. Por fim, Almeida explica que a solução encontrada pelo sistema penal para deixar de reconhecer a força da justiça camponesa foi acusar agentes externos ao ato, mediadores como padres, sindicalistas e professores e, assim, sustentarem um cenário de camponeses submissos, cidadãos de segunda categoria, em estágio de desenvolvimento atrasado, incapazes de serem partes legais de um processo.

O autor ensina que, no Brasil, no período colonial, a submissão de índios e camponeses compunha a lógica da autoridade privada, na qual os grandes proprietários de terras garantiam sua propriedade e seu poder com as milícias privadas. Componentes dessas milícias, os grupos rivais, formados por índios e camponeses, participavam de guerras que levavam ao extermínio tanto de vencedores quanto perdedores. A lógica de distribuição de terras nesse período possibilitava o controle e a defesa de grandes extensões de terras por grupos privados e a vingança privada, a briga entre famílias, eram instrumentos de repressão e defesa das grandes áreas, empregados pelos grandes proprietários de terras.

O autor afirma que, entretanto, atos entendidos como fruto de uma “justiça indígena” ou “justiça camponesa”, empregados para reparar danos que tenham sofrido, não têm a mesma lógica da vingança privada, mas são “uma instância de elucidação política de interesses conflitantes, que só aparentemente se aproxima da ideia de tribunal” (ALMEIDA, 2001, p. 211). Esses atos não são frutos de regras rígidas, pois cada situação concreta é composta por diferentes relações sociais, diferentes agentes e diferentes contextos, o que

exige que a justiça administrada pelos índios e camponeses também seja contingencial. Pensar que existem regras rígidas é amarrar-se a um pensamento evolucionista de que existe um código dito primitivo, o dos índios, e um código evoluído, o do branco.

Foucault (2013) elabora uma detalhada reflexão a respeito da justiça popular que, para ele, é diferente do tribunal. Neste, existem três instâncias: o juiz - parte do aparelho de Estado, supostamente neutro, sabedor dos valores que devem ser seguidos por aqueles que julga -, o ofensor e a vítima. Para ele, o tribunal tem a função histórica de reduzir, sufocar, reprimir a justiça popular. Nesta, não há a mediação do Estado, por intermédio do juiz, e sim as massas e seus inimigos, que reagem a danos concretos que lhes forma causados, sem recorrer a abstrações a respeito da ideia de justiça.

No caso de uma justiça popular, não há três elementos, há as massas e os seus inimigos. Em seguida, as massas, quando reconhecem em alguém um inimigo, quando decidem castigar esse inimigo – ou reeducá-lo – não se referem a uma ideia universal abstrata de justiça, referem-se somente à própria experiência, à dos danos que sofreram, da maneira como foram lesadas, como foram oprimidas. Enfim, a decisão delas não é uma decisão de autoridade, quer dizer, elas não se apoiam em um aparelho de Estado que tem capacidade de impor decisões. Elas as executam pura e simplesmente. (FOUCAULT, 2013, p. 96)

Nos depoimentos coletados na aldeia Jaboatal 2014, perguntei o que achavam que era justiça. Pergunta infeliz, talvez violência simbólica (BOURDIEU, 2012), mas o deslize está feito e resta citar as respostas. João Guajajara respondeu com brevidade: “Olha, a justiça, ela é uma lei, né, que tem, e cada coisa errada que a gente faz é que tem justiça para aquele tipo de crime que a pessoa fez”. Mas insisti e perguntei: “qual lei, a lei dos homens?”, ao que respondeu:

Acho que é a lei dos homens mesmo né, porque é a justiça da terra, a justiça de Deus acho que é outro, acho que é a justiça dos homens da terra, né, que criam as leis, né, para qualquer tipo de crime da questão individual deles, né, que são vários tipos de crime que tem, aí mais ou menos é assim, eu não sei muito bem de justiça não. (JOÃO, 2014).

Perguntei se ele considerava se havia diferenças entre a lei dos Guajajara e a lei dos brancos e a resposta veio acompanhada de risos: “rapaz, eu acho que justiça do branco é mais segura, né, porque tem cadeia, né para segurar aqueles preso tudo”. O cacique Dedé explicou aquilo que chamou “justiça do índio” e a diferenciou da “justiça do não índio”: na primeira, ao contrário da segunda, os assassinatos são resolvidos entre as famílias, sem a mediação do juiz e sem as prisões.

A justiça do índio, ninguém quer prender o índio. Se eu mato um índio, eu vou pagar aquele crime, eu não vou ficar preso, quando eu saio do preso, eu vou matar outro de novo. Agora, a justiça do não índio é assim: mata, pega ele, bota na cadeia, sai de lá e vai matar de novo, mata até aquele polícia que fez isso com ele. Por que

não mata logo ele para acabar logo a vida dele? A justiça do índio é assim: quem matou o índio, morre também, pronto e acabou. Se matar outro, mata de novo, não vai amontoando, enchendo cadeia para ficar valente. Cachorro quando anda amarrado, ele fica valente, quando sai do amarrado, quer morder outro. E assim gente também, gente quando fica preso, quando se acostuma preso, ele acostuma só matar, o dedo fica coçando para matar. Bandido é assim, vai assaltar, vai para a cadeia, se sai, vai assaltar de novo, mata de novo. Então, a justiça que o índio cria, que nós cria, é quando o índio mata o outro, a gente mata ele também. Se matou a mulher, vai ser morto também. É assim que é a justiça do índio. Não vai prender não, porque nenhum branco não vai pegar o índio aqui para levar lá na cadeia para nós não. Nós que faz essa lei, não tá na lei não, não tá na lei do branco. A lei do branco é assim: matou, vai preso, passa três anos ou dois, tira de novo, paga, vai, mata outro de novo. Ai nunca acaba assassino assim não. Agora, acabar a pessoa que assassinou outro, para diminuir, tem que matar aquele que assassinou outro. Justiça do índio é assim, que eu conheço assim, acontece assim, nós é assim. Se matou, o outro tem que morrer também, parente ou irmão, algum deles vai matar ele também.

(...)

A gente quer justiça, mas quer a justiça certa. A pessoa faz uma justiça e depois... não. A pessoa quando faz uma justiça tem que fazer certo, não pode inventar uma mentira ou inventar uma história, é contar uma história certa

(falou em tenetehara).

É nós falar sério e não inventar conversa, fuxico, assim, é falar coisa que é correta, mesmo que aquela fala não é assim, mas inventa, a gente tem que falar sério, não inventar. (DEDÉ, 2014).

Flávio parece ter percebido o deslize da minha pergunta e reagiu à violência simbólica retornando a pergunta para mim, mas desenvolveu sua opinião a respeito do tema: para ela, a justiça é que decide se vai atender uma determinada reivindicação dos índios, mas na aldeia existem “a justiça com as próprias mãos”.

Eu que te pergunto. (risos). Eu acho que justiça, assim, justiça geral, né, o modo dos não índios, a justiça é o seguinte: quando a gente vai reivindicar um direito, né, então, se a gente, eu vou dar um exemplo bem aqui dos movimentos que a gente fez nesse período, né. Fizemos um movimento anos passado, para ocupar a sede lá do DSEI em São Luís, nós ficamos dez dias lá acampado. Qual o motivo? Motivo de melhorar a questão de saúde, levar as equipes para as áreas, devido isso. Os dia que a gente tava lá, nós perdemos sete indígenas, né, sete indígenas, de lá a gente foi lá para o Maçaranduba, né, ferrovia, enfim nós passamos 22 dias. Então nós voltamos para nossa aldeia, então, a luta não parou, a luta continuou, mas em processo da justiça, quem decidia a próxima era e a justiça, né. E todo mundo voltou para casa, a nossa luta não valeu, foi inválido, mas a nossa esperança, nós liderança, a gente tinha esperança da justiça, justiça que determina esses processos que a gente tava reivindicando, né, então, isso para mim é justiça, para que determine as leis, né, daquela reivindicação, tanto bem ou mal, né, que eu entendo assim, que a justiça, não sei se é assim, mas eu entendo assim. Mas é que nem o cacique tá dizendo, né, isso é verdade, nós o povo, índio faz do jeito que ele tá dizendo, é uma justiça, faz a justiça com as próprias mãos, né, muitos esperam a justiça da lei, né, do poder, né, então, se a gente esperar, as coisas, cada vez mais vai aumentado, né, então a gente tem que eliminar essa pessoa que faz, o assassino, então. Ultimamente aconteceu aqui, recentemente, né, o cara matou o irmão dele, mas também a família dele matou o outro irmão dele para acabar, né, porque eles estavam ameaçando a própria família dele para, extinto, né, então é assim. E isso vem acontecendo há muito tempo, se no caso a lei fosse assim, mudasse a lei, cada um que matou o outro mata também, duvido que esses bandido fazia as coisa

errada na cidade, não faz não, porque tem medo de morrer, né. Seria assim, mas não faz, né. (FLÁVIO, 2014).

Outra falas complementaram a fala do cacique Dedé, que diz que, na justiça do índio, “quem matou o índio, morre também, pronto e acabou”:

Maura: Nós assim, tenetehara, quando um parente mata o outro, naquela hora ou depois o próprio parente mata também para vingar a morte.

João Guajajara: Acabou todo mundo, tá mundo tranquilo.

Maura: Só se não achar, mas se achar, mata também.

João Guajajara: Morreu, enterrou, pronto.

Outro: Essa é a lei. (MAURA, JOÃO E OUTRO ÍNDIO, 2014)

A opinião do sobrinho do cacique, agente de saúde, foi a seguinte: “a justiça é o que é determinado pelo juiz, ele tem uma visão, né, tem todo aquele argumento do advogado” (SOBRINHO DO CACIQUE, 2014).

Aqueles que deram sua opinião sobre justiça parecem ter clareza sobre o que Foucault (2012) a respeito de justiça popular e tribunal. Neste, “a justiça é o que é determinado pelo juiz”, como disse o sobrinho do cacique. Na “justiça do índio”, não existe a figura do juiz, a cadeia, o sistema carcerário. O que há é o ofensor, a vítima e o fato, sem abstrações a respeito de justiça. Mas a justiça popular dos índios não quer dizer que eles tenham um manual próprio de justiça, com a figura de um juiz aplicando conceitos abstratos de justiça, nos moldes do tribunal. O que ocorrem são situação concretas que os índios vão resolvendo sem a mediação do juiz e da cadeia.

No interrogatório na Polícia Federal, um dos depoimentos iniciais foi de um dentista²⁴, que afirmou que a intenção dos índios era levá-lo, mas acabaram levando o motorista por não o terem encontrado. Na época em que foram presos, José, Paulo e Murilo declararam que um grupo de lideranças havia combinado levar o dentista para aldeia até que uma autoridade fosse à aldeia para discutir os problemas da saúde, mas como não foi encontrado, José levou o motorista. Paulo e Murilo declararam, ainda, que não sabiam que o motorista seria levado, mas decidiram acompanhá-lo. Conforme essas declarações, o grupo, por algum motivo, havia escolhido outra vítima, mas, não a encontrando, José decidiu levar outra pessoa²⁵. Este fato lembra a imprevisibilidade desses atos mencionada por A. W. Berno de Almeida em seu estudo: “os atos são marcados por certa imprevisibilidade e não remetem necessariamente a práticas codificadas” (ALMEIDA, 2001, p. 237).

A respeito da retenção de pessoas em aldeias por conta de problemas na saúde, Varga e Viana (2008) chamam a atenção para o fato de que a insatisfação dos índios por conta de

24 A descrição desse depoimento está no capítulo 1.

25 A descrição desses depoimentos está no capítulo 5.

problemas que passam nas aldeias é extravasada sobre a equipes de campo, cujos profissionais muitas vezes não concordam com o tratamento que é dado aos altos dirigentes da saúde aos índios. O autor ilustra essa ponderação com a fala de uma ex integrante de uma equipe de campo que havia se demitido do Polo Base de Amarante no ano 2000:

— (E.) “... Infelizmente, quem sofre com isso são os índios, eles têm de reivindicar mesmo, porque, se ... eles não aprenderem a cuidar deles mesmos, coitados, vão ... infelizmente, vão continuar sempre assim. Eu fiquei presa na aldeia, mais ou menos, um dia e meio, por aí assim ... e ... eles exigiam de mim uma resposta, porque que eu estava saindo ... porque é que eu tinha me demitido ... e eu devo isso a eles... Na época eu... eu não podia falar, ali, exatamente o verdadeiro motivo porque é que eu tava saindo, porque ... poderia gerar um conflito maior ...”

— (L.) “Então foi mais por isso ... foi mais por isso ... pela falta de humanidade mesmo ... é ... com eles, em relação a eles, que a gente resolveu se demitir. E a gente não ia se fazer cúmplice disso. Por isso saímos todo mundo. E eles pediram a nossa explicação, e foi até bom, que hoje a gente possa falar com calma, o que realmente a gente sente ... o

que realmente ... e estar tendo a oportunidade de falar pra eles ... que ... não tem nada a ver com eles ... que ... infelizmente ... eles tão tendo uma coordenação ... falsa ... vamos dizer assim ...”²⁶

Neste passo, é possível inferir que índios da aldeia Jaboatal realizaram um ato de justiça popular, sem preocupar-se com a mediação da justiça. Apreenderam o veículo da saúde e seu motorista por conta de problemas concretos que vivenciavam em relação ao atendimento à saúde indígena, o que não significa que pretendiam sobrepor normas próprias às normas do Estado Brasileiro. A impressão é que eles pareciam estar simplesmente tentando resolver um problema concreto, o que pode ser ilustrado com a fala de Maura, que explica que, diante de uma situação de desespero, o índio faz “primeira coisa que ele acha que tem fazer para chamar atenção”:

Assim, esse descaso, essa falta de amor, essa falta de compromisso da instituição com a gente, isso é que leva a gente ao desespero, porque olha só, eu ter um filho meu, ou um neto meu ou alguém que eu vejo assim que tá precisando de atendimento naquela hora e tu ver que pode fazer alguma coisa e que não tem condição de fazer, qualquer pessoa se desespera, aí naquele momento a primeira coisa que ele acha que tem que fazer para chamar atenção ele faz, para ele não sabe se é crime, setá certo ou se tá errado, para ele o que importa é que ele tá fazendo, né, para nós é assim, a gente sabe, eu sou um pouco esclarecida, mas a gente sabe alguma coisa que a gente acha que futuramente a gente pode pagar como eles estão respondendo o processo e tudo, mas naquele momento a gente não pensa assim, a gente faz por impulso às vezes, ou às vezes a gente combina, bora, tem que fazer isso porque já tá demais. É isso é que leva o desespero, a gente fazer certas coisas que para o branco é crime, mas para nós não é crime. É difícil. (MAURA, 2014).

Weber (2012) ajuda a entender a ação dos índios como uma motivação política em vez de pautada em regras instituídas por uma substancial cultura. O autor afirmou que “grupos étnicos nutrem uma crença subjetiva na procedência comum” (WEBER, 2012, p.

26 Entrevista concedida por ex-funcionário do Polo de Amarante aos autores Vargas e Viana (2008).

270) e é irrelevante se existem ou não relações consanguíneas. Para ele, a “comunhão étnica” é fruto de um “sentimento de comunidade” e facilita relações comunitárias políticas e, por outro lado, a comunidade política provoca a crença na “comunhão étnica”, que acaba por sobreviver à extinção da comunidade política. Para a autor, as diferenças nos costumes se originam nas “diferentes condições de existência econômicas ou políticas às quais um grupo humano tem de se adaptar” (WEBER, 2012, p.272). Weber discorre, ainda, sobre a “consciência tribal” com algo político:

Na prática, por sua vez, a existência da “consciência tribal” costuma significar algo especificamente político: diante de uma ameaça de guerra vida do exterior, ou de um estímulo suficientemente forte a atividades guerreiras próprias contra o exterior, é particularmente fácil que surja sobre essa base uma ação comunitária política, sendo esta, portanto, uma ação daqueles que se sentem subjetivamente “companheiros de tribo” (ou “de povo”) consanguíneos. O despertar potencial da vontade de agir politicamente, segundo isso, é uma, ainda que não a única, das realidades escondidas, em última instância, por trás do conceito de “tribo” e de “povo”, de resto bastante ambíguo em seu conteúdo (WEBER, 2012, p. 274).

Diante da ameaça de ver seu grupo enfraquecer-se por mortes causadas por falta de assistência à saúde, os índios da aldeia Jaboatal, que possuem um sentimento subjetivo de pertencimento comum, agiram politicamente. Pensando assim, o que motivou sua ação não foram regras fixas que sua cultura eventualmente viesse a ter, mas o sentimento subjetivo de pertencimento a uma comunhão étnica que estava sendo ameaçada.

Além de não estarem cumprindo regras fixas de conduta, os diversos agentes tiveram múltiplas motivações. As justificativas para o ato foi diversa para os diferentes os agentes e, ainda, foram se modificando com o tempo.

No interrogatório dos indígenas na Polícia Federal, foi possível observar as diversas justificativas que apresentaram: Paulo e José declararam que a motivação foi a reivindicação por recursos repassados pela Funasa à prefeitura de Junqueiro/MA²⁷, os quais os índios não sabiam a destinação, e a exigência da prestação de contas de uma Organização não governamental indígena; já a não índia declarou que o motivo foi chamar a atenção das autoridades por conta do elevado índice de mortalidade nas aldeias; João Guajajara declarou que a intenção era reivindicar direitos dos índios; na declaração de Murilo Guajajara, não há menção da motivação, apenas a descrição do fato²⁸. Nove anos após o ocorrido, em entrevistas e reuniões feitas por mim para colher dados para elaboração do estudo antropológico, essas justificativas também vão se modificar e o que permanece na memória dos índios como estopim da ação foi o alto índice de mortalidade infantil na aldeia²⁹.

27 Nome fictício.

28 A descrição desses interrogatórios está no capítulo 5.

29 No capítulo 5, esse assunto está melhor desenvolvido.

A percepção para o fato de existirem múltiplas motivações para a ação dos índios deve-se à leitura de Vianna (2012), que chamou atenção para a presença de interesses não homogêneos de diversos agentes estarem envolvidos na prisão, em julho de 1987, de um funcionário a serviço da Eletrosul em um povoado habitado por colonos poloneses chamado Lajeado do Pepino, município de Paim Filho, Rio Grande do Sul, localizado numa região que seria inundada para dar lugar à hidrelétrica de Machadinho. O autor define a prisão como uma ação social (WEBER, 2012) e diz ter realizado seu estudo relacionando a prisão com a dinâmica social daquela localidade, tentando entender o sentido da ação para os autores e, assim, chegar à lógica do enfrentamento. Vianna conclui que a prisão foi uma ação social com múltiplas motivações (os jovens Cervinsky intencionavam ganhar visibilidade na Comissão Regional dos Atingidos por Barragens - CRAB, as mães queriam defender o futuro dos filhos e os líderes da CRAB enxergavam como uma reação dos atingidos pelas barragens). Vianna, com seu estudo, então defende que não é verdade que ações sociais como a que analisou são tomadas a partir de pretensões homogêneas de agentes que apenas executam regras.

Em seu trabalho, o autor procurou entender os processos que tornaram legítima, perante os agentes que a realizaram, a prisão do funcionário da Eletrosul em Lajeado do Pepino, embora fosse de encontro à legalidade. Vianna fez um apurado trabalho etnográfico para desvendar as estratégias de reprodução social de uma família polonesa de camponeses e descobriu que viver de política se incorporava a essas estratégias. Conclui que “os colonos que empreenderam a prisão atuaram a partir de condições sociais e pretensões de ascensão que tornaram possível a ação” (VIANNA, 2012, p.18). Menciona a Comissão Regional dos Atingidos por Barragens- CRAB, que deu um significado universal às diversas motivações dos agentes, o que foi importante para poupar a localidade onde os camponeses moravam de ser inundada pela barragem.

O autor concluiu, ainda, que os trabalhos de conscientização política que a CRAB realizava entre os camponeses não transformou o grupo de camponeses em um único sujeito político, cujos participantes estariam apenas executando regras dadas. Pautado em Weber, o autor propôs-se a desvendar o sentido da ação para os agentes e inferiu que as motivações foram múltiplas. A prisão foi efetuada por quatro jovens colonos poloneses que tinham a pretensão de viver da política, utilizando os mesmos cálculos de reprodução social de seu grupo. Enquanto integrantes de uma família de camponeses que podia abrir mão dos seus trabalhos no campo, tiveram condições de se dedicar ao objetivo de inserirem-se na política. Outros agentes, com outras motivações, deram corpo à ação: jovens que consideravam uma ação de mobilização da comunidade e mães preocupadas com o futuro de seus filhos.

No presente trabalho, não foi feita uma apurada etnografia, como fez Vianna. Mas, ao ler as declarações dos índios na Polícia Federal na época do fato e as falas obtidas na pesquisa de campo, percebe-se que os índios também tiveram variadas motivações. Se for relacionar com o estudo do autor, as diversas motivações para o ato foram, posteriormente ao fato, sintetizadas como uma forma de chamar a atenção das autoridades para o problema da saúde. Em seu estudo, Vianna identificou como a motivação foi universalizada pela CRAB, mas no caso dos índios da aldeia Jaboatal, com os dados utilizados desse trabalho, não foi possível chegar a essa profundidade no estudo. Talvez a Coapima ou o movimento indígena tenham alguma influência na organização dessa argumentação pós fato, mas seria necessário um estudo mais apurado para confirmar essa hipótese. Mas é relevante apreender do trabalho de Vianna que, em vez de entender que os índios estavam executando regras, eles agiram enquanto sujeitos de uma ação política.

Com a ajuda dos autores, a reflexão caminha para a negação de regras de conduta que os índios seguiram para realizar a apreensão do carro e do motorista. Eles não possuíam um manual a seguir ou alguma tradição repassada por algum ancestral. Assim, a ação dos índios e das aldeias que os apoiaram é entendida neste trabalho como relacional e não como primordialista, apesar de ser esta última a imperar na instrução do processo na justiça. Ou seja, os índios da aldeia Jaboatal realizaram um ato coletivo por conta de sua relação com o Estado Brasileiro e as políticas de saúde a eles dirigidas. Naquele momento, o que provocou a coesão do grupo não foi o fato de seguirem alguma regra de conduta indígena, mas sim a ameaça à a sua comunhão étnica. O critério de mobilização neste caso foi principalmente político.

4 CAPÍTULO 3: A TENTATIVA DE PRODUZIR ÍNDIOS DELINQUENTES DURANTE A BATALHA DE DISCURSOS

Sobre o mesmo fato, existem vários discursos e respectivas versões no processo: da imprensa, do Delegado, de juízes, de servidores da Fundação Nacional de Saúde – Funai e da Fundação Nacional e Saúde - Funasa, de diferentes agentes indígenas. Assim como disse Foucault (2013) em seu estudo sobre o julgamento de um camponês que assassinou sua família no século XIX, esses discursos “formam uma luta singular, um confronto, uma relação de poder, uma batalha de discursos e através de discursos”. Segundo o autor, os discursos funcionam “como armas, como instrumentos de ataque e defesa em relações de poder e saber”. (FOUCAULT, 2013, p. 13).

O embate de discursos se dá entre aqueles que consideram os indígenas “irresponsáveis”, “delinquentes” e, por isso, deveriam ser julgados cada um individualmente por seu crime e aqueles que consideram que o acontecido se tratava de reivindicação por direitos coletivos. Esses discursos, por sua vez, entrecruzam-se e há agentes que, embora considerem o tema como referente a direitos coletivos, continuam a concebê-los como criminosos. No decorrer dos discursos, nota-se que a instrução do processo se dá na tentativa de, nos moldes do Foucault (2012) ensinou, traçar a trajetória dos réus para encontrar criminosos antes do crime, para produzi-los enquanto delinquentes.

O delinquente é, para Foucault, produzido na prisão e a prisão tem um duplo fundamento: jurídico-econômico e técnico-disciplinar. O caráter jurídico do primeiro fundamento significa que a perda de liberdade tem o mesmo peso para todos, já que a liberdade, na atual sociedade, é um bem tido como comum. O caráter econômico quer dizer que a prisão, medida em tempo, pode ser quantificada e medida, tem uma “forma-salário”: “A prisão é ‘natural’ como é ‘natural na nossa sociedade o uso do tempo para medir as trocas” (FOUCAULT, 2012, p. 219). Pagando com tempo, o condenado é punido pelo dano que causou à sociedade. Em seu fundamento técnico-disciplinar, a prisão treina os indivíduos para serem dóceis e reproduzirem os mecanismos do corpo social.

O autor afirma que o tribunal, ao determinar a culpa, produz o condenado que, na prisão, é substituído pelo delinquente. Na cadeia, as penas são individualizadas pelo

carcerário, que vigia, conhece, analisa cada preso, para poder modificá-lo, para tornar útil a prisão. Papel parecido com o do carcerário exerce um professor, um chefe da oficina, que fazem o mesmo na escola, na oficina. Foucault afirma que, enquanto o condenado é caracterizado por um ato, o delinquente é caracterizado por sua vida, que deve ser investigada, analisada, para a boa aplicação da coerção. Faz-se a biografia do condenado para encontrar um criminoso antes do crime: “A técnica penitenciária se exerce não sobre a relação de autoria, mas sobre a afinidade do criminoso com seu crime” (FOUCAULT, 2012, p. 239).

Mas a prisão não corrige o indivíduo de forma a devolvê-lo inofensivo à sociedade, então o autor se pergunta por que ela é mantida e defendida. E responde que a prisão não se destina a evitar infrações, mas, ao produzir a delinquência, “distingui-las, distribuí-las e utilizá-las” (FOUCAULT, 2012, p. 258). Adiante, detalha esta formulação a partir do que chamou de “ilegalidades populares” (FOUCAULT, 2012, p.259) - ocorridas durante a Revolução Francesa -, ou seja, práticas políticas que tinham intenção de modificar a estrutura de poder da época. Essas práticas eram, por exemplo, as pilhagens e venda de produtos por justo preço e a recusa em pagar impostos. No século XIX, práticas parecidas ocorreram no movimento operário: greves, conluíus, associações ilícitas.

O autor ressalta que essas ilegalidades surgem no confronto entre a lei e a classe que a impôs e nem sempre visam a derrubada do poder, mas conduzem a combates políticos. E exemplifica: a ilegalidade camponesa se desenvolveu contra o regime de propriedade de terra instaurado pela burguesia; as ilegalidades operárias (quebra de máquinas, formação de associação, abandono de serviço, vadiagem, etc) se formaram contra o “novo regime de exploração legal do trabalho do século XIX” (FOUCAULT, 2012, p.260).

Nas agitações populares, os líderes não eram criminosos, mas

as novas formas do direito, os rigores da regulamentação, as exigências ou do Estado, ou dos proprietários, ou dos empregadores, e as técnicas mais cerradas de vigilância, multiplicavam as ocasiões de delito, e faziam se bandear para o outro lado da lei muitos indivíduos que, em outras condições, não teriam passado para a criminalidade especializada (FOUCAULT, 2012, p. 261).

Para o autor, seria perigoso para o sistema dominante manter essas ilegalidades dispersas, propícias a veicular combates políticos. Os líderes das agitações não poderiam ser exemplo de luta para o resto da população, não poderiam aumentar adeptos, de forma a mobilizar um grupo para a luta política. Por isso, a prisão aparece como uma forma de organizar essas ilegalidades, controlá-las, utilizá-las.

A delinquência é, para Foucault, uma forma de ilegalidade que resume simbolicamente as outras. É produzida porque é possível controlá-la. Grupos potencialmente capazes de se

unir para pilhar e realizar perigosos motins são substituídos por um grupo restrito possível de ser vigiado. Pode-se orientar a delinquência para formas menos perigosas, para uma criminalidade sem peso político ou econômica, uma vez que não têm apoio de uma população que lhes dê suporte, como ocorria em algumas formas de banditismo. A delinquência é uma ilegalidade útil, pois limita a possibilidade de se ampliar para formas organizadas de mobilizações.

É útil também porque os delinquentes são utilizados politicamente, para denunciar, informar, vigiar outros delinquentes. Um exemplo é a infiltração de nos partidos políticos e associações operárias, “o recrutamento de homens de ação contra os grevistas e amotinados” (FOUCAULT, 2012, p. 265). Organiza-se, assim, uma subpolítica, um “funcionamento extralegal do poder” instrumentalizado pelos delinquentes. Os delinquentes em liberdade vigiam os outros, formam uma rede de delinquência fechada, mas fácil de controlar. Uma vez preso, o indivíduo é vigiado durante toda a sua vida. Assim,

A delinquência (...) constitui em meio de vigilância perpétua da população: um aparelho que permite controlar, por meio dos próprios delinquentes, todo o campo social. A delinquência funciona como um observatório político (FOUCAULT, 2012, p.266).

Para isolar os delinquentes do resto da população, foram utilizados processos de moralização das classes populares, como por exemplo o treinamento dos corpos para a docilidade para o trabalho. Esses processos ocorrem nas escolas, nos reformatórios, onde se formam dóceis agricultores, dóceis trabalhadores. Na prisão, os delinquentes são produzidos, separados do restante da classe popular. Ao mesmo tempo em que se vão adestrando os corpos e as mentes desses indivíduos, vão-se fixando as relações de poder, os vigilantes são vigiados e os vigiados são vigilantes.

As escolas, os hospitais, as repartições públicas, as empresas possuem dispositivos disciplinares que, na organização carcerária, estão concentrados. Os mecanismos de vigilância e punição da prisão são transportados para todo o campo social e funcionam em caráter de

continuidade entre instituições que existem em caráter recíproco (dos órgãos de assistência para o orfanato, para a casa de correção, para a penitenciária, para o batalhão disciplinar, para a prisão; da escola para o patronato, para a oficina, para o refúgio, para o convento penitenciário; da cidade operária para o hospital, a prisão). Continuidade dos critérios e mecanismos punitivos que a partir do simples desvio fazem pesar cada vez mais a regra e agravam a sanção. Gradação contínua das autoridades instituídas, especializadas e competentes (na ordem do saber e na ordem do poder) que, sem arbitrariedade, mas segundo regulamentos, por meio de verificação e medida, hierarquizam, diferenciam, sancionam, punem e vão pouco a pouco da sanção dos desvios ao castigo dos crimes”. (FOUCAULT, 2012, p. 284).

Na “sociedade panóptica”, o indivíduo delinquente está dentro da lei e não fora dela,

passa sutilmente “da disciplina à lei, do desvio à infração (...). “O delinquente é produto da instituição” e, por isso, passa ao longo de sua vida por instituições que deveriam impedir a prisão (FOUCAULT, 2012, p. 285).

O sistema carcerário é o “instrumento de base” de uma “nova economia do poder”: naturaliza o poder de punir, que funciona em caráter de continuidade, desde as instituições de correção até a prisão, desde a escola até a empresa. Na prisão, não surge um poder de natureza singular, mas sim se continua uma onda que vem de todo um mecanismo de relações de poder. “O carcerário ‘naturaliza’ o poder legal de punir, como ‘legaliza’ o poder técnico de disciplinar”. (FOUCAULT, 2012, p.286)

A tentativa de produzir índios delinquentes é identificada nas notícias de imprensa veiculadas na época. No trecho a seguir, de uma matéria intitulada “ROTINA DE SEQUESTROS – PF e Justiça vão ‘endurecer’ contra ações de guajajaras”, nota-se a produção dos índios delinquentes:

A partir de agora, sequestros de funcionários de órgãos federais ligados à questão dos índios e derrubada de postes com o objetivo de interromper o fornecimento de energia elétrica, entre outros atos que estão virando rotina, principalmente nas aldeias dos guajajaras, serão tratados como crimes federais e os responsáveis, presos e processados³⁰

Percebe-se que a construção da notícia, com a frase “a partir de agora” determina que existe um tempo, um momento em que o que antes era “uma questão dos índios” passa a ser tratado como um crime, cujos autores deverão ser punidos. Em outro trecho, a luta dos índios é apenas um pretexto para índios sem representatividade se beneficiarem dos recursos destinados às organizações indígenas:

Para a PF e autoridades do Poder Judiciário que trabalham em áreas indígenas em municípios do Maranhão, muitos índios, muitos até sem representatividade nenhuma em suas comunidades, a pretexto de lutar por melhorias para as aldeias, estão se organizando em verdadeiras quadrilhas e planejando ações contra o programa federal Luz para Todos e sequestros de funcionários da Fundação Nacional de Saúde (Funasa) e Fundação Nacional do Índio (Funai)³¹.

No trecho seguinte, a notícia da imprensa, na disputa por qual classificação é legítima a respeito dos índios, diz qual é a “verdade”:

Na verdade, o que os índios querem é que o dinheiro das ONG's organizações não governamentais e as verbas federais voltem a ser administrados diretamente por eles, uma experiência que já foi feita e que não deu certo, já que o dinheiro sumia e as aldeias ficavam à míngua, disse um funcionário do primeiro escalão da Funasa, que pediu que seu nome fosse mantido em sigilo. A opinião do funcionário é compartilhada por policias federais, juízes e promotores, embora ninguém aceite assumi-la publicamente, para não tornar ainda mais tensa a situação nas áreas

30 Trecho extraído de notícia veiculada no Jornal Pequeno, em novembro de 2005.

31 Idem nota 13.

indígenas.

A verdade é que todos os envolvidos com a questão indígena no Maranhão admitem que a Funasa vem falhando seriamente na assistência às aldeias. Admitem ainda que há lideranças indígenas efetivamente comprometidas em buscar o bem-estar do seu povo. Mas igualmente não têm dúvida de que vem crescendo a ação de grupos de índios oportunistas, que apenas querem usar a desassistência como pretexto para se beneficiar³².

Nos documentos da ação penal, a batalha de versões que se travou entre os agentes de Estado que compõem o judiciário se deu entre aqueles que entenderam o fato como a reivindicação por direitos indígenas e, portanto, deveria ser julgado pela Justiça Federal, e aqueles que entendem com um ato isolado, como crime individual e, portanto, a Justiça Estadual deveria julgar. A defesa dos indígenas também foi permeada por essa discussão: se tratasse de direito indígena, a Funai, por meio de um Procurador Federal, poderia defendê-los; caso contrário, seria feita por um defensor público ou dativo. No entanto, apesar das divergências, tanto os que consideraram crime individual como aqueles que consideraram reivindicação por direitos coletivos conceberam os índios como réus a serem julgados.

O Delegado que instruiu o inquérito policial baseou-se na “extensa fama de atividade desordeira” dos índios envolvidos para justificar seu argumento de que o ocorrido não se relacionava à matéria de direitos indígenas, mas sim de crimes individuais. Lembrando Foucault (2012), sua justificativa pareceu amparar-se na biografia dos réus, na tentativa de traçar o perfil do criminoso antes mesmo do crime ser perpetrado:

Possuem extensa fama de atividade desordeira e roubo de veículos para utilização pessoal naquela região. São afamados também na delinquência relacionada ao tráfico e consumo de entorpecentes e comercialização de madeiras retirada ilegalmente da reserva indígena.

(...)

O que se sabe, segundo se especula pela Cidade, é de que os indiciados que se dizem líderes indígenas, objetivam o retorno dos contratos entre a Funasa e as ONG's, lideradas por eles mesmos para o repasse de verbas federais das quais não se tem notícia de prestação de contas, quando estes existiam. (DELEGADO DA POLÍCIA FEDERAL, 2005).

Dez dias após a conclusão do inquérito pelo Delegado, uma juíza Federal entendeu que o fato se deu a uma reivindicação por direitos indígenas e que, portanto, a competência para tratar do caso era a Justiça Federal. No entanto, considerou um ato “ilícito” e, portanto, precisava ser julgado:

Em breve análise dos autos verifica-se que os fatos são resultantes de um processo de pressão política praticados por silvícolas, reivindicando melhores condições de assistência à Saúde por parte da Funasa na Região de Miranda/MA³³. Essa constatação faz configurar ilícito praticado em favor da questão indígena, o que

32 Idem nota 13.

33 Nome fictício.

confere à justiça federal, competência para conhecer o feito, conforme disposição do art. 109 da Constituição Federal. No caso concreto, índios estão sendo acusados de ter praticado crimes de sequestro e cárcere privado, roubo e formação de quadrilha. O Juízo Federal, em princípio, só tem competência para dirimir disputa sobre direitos indígenas (Constituição, art. 109, XI). Essa parece ser a motivação dos prováveis ilícitos. (JUÍZA FEDERAL, 2005).

Após três meses do fato ocorrido e da conclusão do inquérito pela Polícia Federal, o Ministério Público Federal ofereceu denúncia à Justiça Federal, que foi aceita, ou seja, foi instaurada a ação penal, tendo como réus os cinco personagens: José, Livia, sua esposa não índia, Murilo, Paulo e João. Durante os quatro anos seguintes, o processo foi sendo instruído na tentativa de interrogar os réus, o que não aconteceu por falta da presença de Procurador da Funai. Na última tentativa, narra-se no processo que foram os acusados que se recusaram a prestar depoimento, mesmo com a nomeação de um defensor pela própria juíza.

Houve mais um confronto de discursos, o impasse da defesa dos réus, demonstrado pela manifestação de Procuradores da Advocacia Geral da União. O primeiro Procurador informou ao juiz que “não é atribuição legal do representante da Funai (Procurador Federal) a defesa de interesses particulares da pessoa física do Índio” (PROCURADOR FEDERAL, 2009) e, assim, requereu que a Defensoria Pública da União fosse intimada para defender os acusados. Explicou que a Advocacia Geral da União representa judicial e extrajudicialmente a União em defesa de seus entes. Além disso, citou a orientação da Procuradoria especializada da Funai para que seus Procuradores não atuem em ações criminais que não se refiram a direitos indígenas.

Cerca de um ano após, outro Procurador Federal expediu documento ao Juiz Federal parecido com o anterior. Explicou que, em portaria do Advogado Geral da União, a defesa judicial dos indígenas só poderá ser efetuada se referir-se a direitos e interesses indígenas coletivos indígenas e a defesa de direitos individuais ocorrerá apenas

quando a compreensão da ocupação territorial, da organização social, dos costumes, das línguas, das crenças e das tradições for necessária à questão em debate, sendo certo que ela deverá ser integral incondicional quando se tratar de índio isolado (PROCURADOR FEDERAL, 2006).

O Procurador expôs que, conforme leu nos autos, a conduta dos índios foi isolada, não tendo sido consentida pela maioria dos índios e dos órgãos públicos, o que caracterizou demanda por “direito individual de índio não isolado” e, portanto, a Procuradoria Federal não estaria autorizada a atuar. Argumentou, ainda, que o artigo 232 da Constituição Federal, ao prever que os índios sejam partes legítimas para defesa de seus interesses, revogou a assistência do órgão de proteção ao índio e do Ministério Público que eram previstas no

Estatuto do Índio. Por fim, sugeriu que os índios fossem aconselhados a constituir um advogado e, na falta deste, fosse intimada a Defensoria Pública. Assim, o Juiz Federal acatou as razões da Procuradoria Federal e nomeou um defensor dativo, uma vez que não existia representação da Defensoria Pública da União em Imperatriz/MA. Assim, seis anos após a abertura do processo, a defesa dos réus foi feita. O defensor solicitou a absolvição sumária dos acusados com o argumento de que não foi constatada a autoria da materialidade dos fatos, o que não foi acatado pelo juiz.

No processo também está contido o discurso dos indígenas que reprovam o comportamento dos réus. Há um documento enviado à polícia Federal assinado por aproximadamente trinta indígenas, com o objetivo de reprovar atitudes de três índios, um deles envolvido na retenção do veículo e do motorista. O texto é apresentado como “uma descrição do perfil de cada índio acima citado, fim ser retratado o aspecto pessoal de cada um, bem como a verdadeira realidade envolvendo os mesmos”. O objetivo é a solicitação para que “estes índios de comportamento tão violento e reprovável não possam ficar impunes” (ÍNDIOS DA TERRA INDÍGENA, 2005). Este documento foi um dos utilizados pelo Delegado para justificar a “má fama” dos índios, ou seja, na direção do que Foucault (2012) ensinou, detectar o criminoso antes do crime. Os argumentos para realizar a biografia do criminoso vão desde supostos homicídios, passando por conflitos com servidores da Funai, até a expulsão de um deles de casa pela mãe.

Em seguida, o texto descreve ações de cada um dos três. Sobre Evanildo Rocha, há a informação de que “dois homicídios lhe são atribuídos formalmente” e que agrediu com arma de fogo um policial militar, que ficou inválido para o trabalho ativo. Além disso, conforme o texto, “por diversas vezes o citado elemento participou de INVASÕES no prédio da Funai comandando pessoalmente as ações de depredação acintosa do mesmo, bem como de insultos e desrespeito a servidores”. O documento informa, ainda, que Evanildo foi sentenciado por venda ilegal de uma viatura de propriedade da Funai e que trocou com um madeireiro uma peça de um veículo da Funai por outra de qualidade inferior. Ainda, apropriou-se de um motor diesel da máquina de beneficiar arroz da aldeia Bacuri. É apontado por apoiar a “bandidos e traficantes residentes na terra indígena”. Conforme o texto, Evanildo “está sempre acintosamente armado com REVÓLVER CALIBRE 38, não obedecendo as determinações legais em relação ao porte ilegal de arma de fogo”. Além disso, Evanildo, conforme documento do Chefe do Posto Bacuri, tomou as chaves de veículo da Funai que estava sendo conduzido por servidor da instituição. A carta pede providências da Procuradoria da República em Imperatriz e Polícia Federal, “tendo em vista que o citado índio Evanildo pode a qualquer

momento praticar algo mais grave, inclusive atentar contra a vida de servidores ou outros índios que discordem de sua postura agressiva e irresponsável”. (ÍNDIOS DA TERRA INDÍGENA, 2005).

Paulo Rocha é descrito como sobrinho de Evanildo, com “comportamento igual ou pior que o tio”. É citado por estar constantemente armado e ameaçar funcionários do Polo de Saúde de Miranda, além de ter agredido fisicamente um servidor da Funai, chefe do Posto Indígena Bacuri. Conforme o documento, “referido índio está também repassando sua prática de comportamento condenável para seus outros irmãos o que inevitavelmente fará com que tenhamos mais elementos perigosos se medidas não forem tomadas o mais breve possível”. Há a informação que teve comunicação de prisão em flagrante em 5.8.2003, acusado de tentativa de homicídio. Além disso, há o relato de que “o citado índio (...) está novamente cometendo atos de agressão, ameaças a servidores e índios, causando prejuízo à segurança da ordem pública (ÍNDIOS DA TERRA INDÍGENA, 2005)”.

Citamos ainda, que além de participar com Evanildo da apreensão e retenção ilegal de um bem público (...), o índio Paulo Rocha Guajajara já esteve envolvido em outras ocorrências envolvendo viaturas públicas, badernas em recinto de trabalho da Funai, sempre com métodos de violência e agressão, característica de toda essa família guajajara, a qual já contabiliza 4 (quatro) óbitos por morte violenta. Ademais, referido índio que era professor da aldeia Vila Alegre, foi expurgado pela própria mãe (cacique da aldeia), devido não trabalhar e somente dar mau exemplo pela conduta criminosa que sempre tem praticado. (ÍNDIOS DA T.I., 2005)

Lauro Soares é apontado como “indivíduo de temperamento agressivo e violento”. Segundo o documento, é procurado pela Polícia Federal por envolvimento em assassinatos, cujos corpos estão possivelmente enterrados na terra indígena, um deles já tendo sido exumado pela Polícia Federal. É apontado por ter Agredido um índio na ladeia Gaiapu com golpes de facão e por ter provocado incêndio na casa de outro índio. Por fim, é citado o fato de portar rotineiramente arma de fogo e ameaçar de morte várias lideranças indígenas por não concordarem com sua presença nas aldeias.

Ainda procurando o criminoso antes do crime, a ação penal foi instruída com documentos que relatam comportamentos passados dos indiciados, que refletem conflitos entre organizações não governamentais indígenas e entre os índios e a Funai. Esses documentos se referem a dois dos índios envolvidos no fato em análise: Paulo Rocha Guajajara e José Guajajara.

O primeiro deles é uma Certidão de Ocorrência expedida pela Polícia Civil de Miranda em novembro de 2012 que relata que, em 18 de novembro de 2002, Paulo Rocha Guajajara, na época auxiliar administrativo de Organização não governamental indígena A,

foi denunciado por gerente administrativo de ONG indígena B de ter levado um veículo de propriedade da Funasa sem autorização.

Há outra Certidão de Ocorrência da Polícia Civil, emitida dez dias após a primeira,, em que o mesmo gerente da ONG indígena B relata que uma viatura estava no pátio da Delegacia sob proteção, mas em 18 de novembro de 2002, aproximadamente 15 índios “armados com arcos, flechas, lanças e bordunas, liderados pelos indígenas José Guajajara e Paulo Rocha Guajajara, com tons ameaçadores pediram ao Bel. Miguel, Delegado titular desta Depol, a chave do veículo” e, caso não entregasse, os índios a pegariam à força. Para evitar confrontos entre policiais e indígenas, o Delegado entregou a chave e os índio levaram o veículo (POLÍCIA CIVIL, 2002).

A última Certidão de Ocorrência da Polícia Civil trata de comunicação de Solange Guajajara, presidente da ONG indígena A, a respeito de Paulo Rocha Guajajara, que em 16 de novembro de 2014 se apoderou de veículo pertencente à ONG A para, após fazer reparos na barra de direção quebrada, utilizá-lo para atender apenas o seu grupo. Comunicou que é a terceira vez que Paulo toma atitude semelhante.

Há ainda um documento expedido pelo Polícia Federal em agosto de 2004 denominado Termo Circunstanciado de Ocorrência. Trata de ocorrência feita pelo servidor da Funai, chefe do posto Bacuri, dando conta que Paulo Rocha Guajajara o agrediu o chefe do posto Bacuri e tentou enforcá-lo, pois não concordou com cronograma de utilização da viatura da Funai estabelecido pelo chefe de posto. Há, ainda, um Alvará de Soltura expedido pelo Poder Judiciário da Comarca de Miranda do Maranhão em 11 de agosto de 2003, que determina a liberação de Paulo Rocha Guajajara, que estava preso desde 5 de agosto de 2003 acusado de tentativa de homicídio contra sua mulher. O juiz motivou a soltura com base no pedido de defesa, que dizia que o casal estava arrependido da briga e que Paulo tinha emprego e residência fixa.

A relação que aparece entre índios e Funai e Funasa no processo é conflituosa: na carta assinada por lideranças indígenas e nos boletins de ocorrência da Polícia Civil, constam denúncias de apreensão de carros, de “invasão” de prédios, de agressões contra chefes de postos indígenas, e até de comercialização de peças de carros da instituição. As ações dos índios em relação à Funai compõem uma relação entre a instituição e os indígenas que é fruto de uma organização clientelista que remonta à época do SPI, nos anos 1918. No entanto, no processo, essa relação – que é histórica e política – é misturada a crimes outros como homicídios, agressão a mulheres, agressão corporal, como se determinados indígenas já tivessem nascido criminosos, com a sina de agredir servidores e patrimônios da instituição,

como se fosse irrelevante a responsabilidade que o Estado Brasileiro e a sociedade tem sobre a situação-limite da ocupação de um prédio ou da apreensão de um carro na aldeia.

Na disputa pelas diferentes versões, primeiro disputou-se quem julgaria o acontecido com argumentos que justificam ou não o fato de se tratar de direitos indígenas ou de crimes individuais. Resolvido esse impasse – a Justiça Federal tratou do caso - , os mesmos argumentos foram utilizados para decidir quem deveria compor a defesa dos réus: se a Advocacia Geral da União, por meio do Procurador da Funai, ou a Defensoria Pública da União, por meio do Defensor Público. Prevaleceu o argumento da AGU de que não cabe mais ao Estado, por meio da Funai, exercer a tutela do índios e que a Defensoria Pública ou um defensor dativo deveriam realizar a defesa dos cinco.

Nos discursos, disputou-se quais instituições deveriam julgar e quais deveriam defender. O que se nota é que os discursos do Delegado, dos servidores da Funai, dos juízes estaduais e federais, dos Procuradores da Advocacia Geral da União, dos membros do Ministério Público Federal, todos agentes de Estado, têm algo em comum: o fato de que os índios são réus, cometeram atitudes ilícitas e precisavam ser julgados, acusados e defendidos, nos moldes do que Foucault (2013) nomeia de tribunal, ou seja um julgamento em que há o ofensor, a vítima e a figura supostamente neutra do juiz, parte do Estado, que dá o veredicto. Mas, conforme será visto adiante, os próprios índios respondem a essa atribuição que lhes foi dada pela sociedade panóptica de que são índios delinquentes.

5 CAPÍTULO 4: O EFEITO INESPERADO DO DISPOSITIVO PRISÃO

A prisão é, para Foucault (2013), um dispositivo, ou seja, um conjunto heterogêneo de estratégias que manipula relações de força e dá-lhes determinada direção e, muitas, vezes, produz efeitos não esperados que vão sendo reassentados por novos dispositivos:

O dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem mas que igualmente o condicionam. É isto o dispositivo: estratégias de relação de força sustentando tipos de saber e sendo sustentada por eles. (FOUCAULT, 2013, p. 367).

Para Foucault, os atos de vigiar e ao mesmo tempo conhecer cada detento, aluno, paciente – o que ele chama de “processos panópticos” (FOUCAULT, 2013, p. 235) – consistem em “formas concretas de exercício de poder”. O poder é, para o autor, um “feixe de relações” (FOUCAULT, 2013, p. 369) e não uma força originária em determinado ponto bem delimitado e conhecido. O poder em si não existe para o autor, o que existe são as tais “relações de poder”.

Essa concepção de poder do autor faz lembrar o que argumentou em sua “arqueologia do saber” (FOUCAULT, 2013), ao falar sobre práticas discursivas. O autor não está preocupado em encontrar a unidade dos discursos, em ir analisando as contradições dos discursos até chegar a uma origem única, à grande e fundamental contradição que explica todas as outras e, assim, as unifica, estabelece uma lógica, uma linha sem quebras, curvas ou desvios. Foucault parece não acreditar que o poder venha de algum lugar primordial, nem que os indivíduos estejam submetidos a essa força transcendental chamada poder.

O efeito inesperado do dispositivo prisão foi que os índios não aceitaram docilmente a atribuição que lhes foi dada de delinquentes. Em uma notícia veiculada na época- PRISÃO RELAXADA – “Juíza manda soltar índios guajajaras presos pela PF”, a mãe de Paulo Guajajara afirma: “não aceitamos dizerem que somos bandidos. O que os índios fizeram foi um ato de protesto para chamar a atenção das autoridades para o sofrimento que estamos passando nas aldeias, sem nenhuma assistência médica, morrendo à míngua” (JORNAL PEQUENO, 2005).

No “Documento sobre a saúde indígena em Miranda e a prisão dos índios”, veiculado na imprensa após a libertação dos índios da prisão, leem-se os argumentos que relatam os problemas que os índios enfrentavam em relação à saúde:

A saúde dos indígenas do Miranda, como é de conhecimento de todos, encontra-se em verdadeira calamidade.

Não existe assistência médica, não há sequer medicamento para atendimento emergencial de casos mais comuns, como gripe, febre, tosse, diarreia. Além de não haver atendimento na aldeia, os índios não têm acesso à saúde também na cidade, pois não existe viatura para fazer o transporte.

Quando começam a tratar um índio doente, a enfermidade já está bem avançada e é preciso que se peça autorização para tratamento e recursos em São Luís. Quando chega essa autorização, já é tarde demais. Até para o caixão, quando um índio morre, é preciso da permissão de São Luís.

Está mais do que insustentável a situação em que nos encontramos. Dezenas de crianças e adultos já morreram à míngua, por falta de atendimento e assistência médica. (JORNAL PEQUENO, 2005).

Mais adiante, na mesma notícia, lê-se a não aceitação de que sejam bandidos:

E quando reivindicamos e lutamos por nossos direitos, somos tratados como bandidos, sequestradores, ladrões e acusados de formação de quadrilha. Somente quem vive a realidade que vivemos é que pode entender o que estamos sofrendo. (...).

(...) Vale ressaltar que os índios não portavam nenhum tipo de arma. Os índios não levaram o carro para a aldeia com a intenção de roubar e em o motorista estava na condição de sequestrado.

Foi apenas uma forma de chamar a atenção das autoridades para o nosso problema. (JORNAL PEQUENO, 2005).

No processo, não se pode ler ou ouvir a fala dos índios réus e o que se lê é uma interpretação do escrivão da Polícia Federal. Curiosamente, ao final dos depoimentos todos os acusados declararam não terem sofrido agressões no momento da prisão. No entanto, quando foi falar sobre o assunto em 2014, Livia relatou que foi humilhante:

Foi, pegaram nós em casa, na maior humilhação, que eu tava lá na sala, o José lá no quintal, ele chegou lá dando o maior grito lá, espantando os menino lá, mandando que o José deitasse no chão, e o José, com a arma lá em cima dele. Foi lá em casa, a maior humilhação lá, mandou o José deitar lá no chão, tudo armado lá, e o José deitou no chão, algemaram ele. (LIVIA, 2014).

Mas, nove anos depois, quando fui até a aldeia para colher dados para a elaboração do estudo antropológico, foi possível ouvi-los. Embora a conversa tenha sido conduzida de forma muito parecida com um interrogatório, ao menos suas falas puderam ser transcritas, as reflexões a respeito dos fatos que lhes interessavam apresentar foram ouvidas. E, nessas falas, os réus e os outros índios presentes não pareceram obedecer à lógica dos dispositivos carcerários que se estendem a todo campo social, como disse Foucault (2012). Na maior parte do tempo, eles demonstram negar que seus corpos foram treinados para a docilidade, que a

sociedade panóptica que vigia e que pune os tenha produzido enquanto delinquentes. Esse foi o efeito inesperado do dispositivo prisão: as relações de poder entre índios e agentes de Estado foram e vão se assentando de acordo com a lógica da ‘sociedade panóptica’, mas os índios não aceitam docilmente serem submissos nessa relação.

Estive na aldeia Jaboatal enquanto agente de estado, com as perguntas prontas, com direito a crachá, caderno, caneta, gravador e veículo da instituição. Cheguei por intermédio de Maura, uma índia ligada à Coordenação e Articulação dos Povos Indígenas do Maranhão – Coapima - que, nas declarações de auxiliar de enfermagem testemunha do caso, aparece como aliada do grupo que realizou a retenção. Foi Maura quem contatou os acusados no processo e marcou uma reunião na aldeia Jaboatal, na frente da casa do cacique, que aconteceu no primeiro dia de trabalho.

Após a reunião na aldeia Jaboatal, o cacique e Flávio me levaram até a casa de uma professora índia. Nós três tivemos uma longa conversa, que não foi gravada e acredito que, justamente por conta da ausência do gravador, pareceu ser mais leve, com falas menos calculadas. Nessa conversa, senti-me um pouco menos distante deles e menos reprodutora da violência simbólica relatada por Bourdieu (2012), que preconiza que a pesquisa de campo seja feita de forma a suavizar a dissimetria entre o pesquisador e o pesquisado, o primeiro ligado à sociedade dominante e o segundo a um grupo estigmatizado. Nesse caso específico, o fato de eu ter ido à aldeia por meio da instituição Ministério Público Federal, que é considerado pelos índios um aliado, mas também um fiscal de seus próprios atos, causou um grande abismo entre mim e os ouvidos. Além disso, o autor propõe que seja estabelecido um vínculo mais estreito entre pesquisador e pesquisado, o que não foi possível, tanto por conta da brevidade da visita em campo, quanto pelo fato de que, para eles, eu sempre serei uma agente de estado, com autorização para julgá-los (BOURDIEU, 2012).

Sobre a apreensão de funcionários de Estado, a professora afirmou que “essa é nossa luta mesmo” e que “segurar é diferente de sequestrar” e “roubar é quando é para ficar para sempre”. Afirmou que a ação em questão foi “para lutar pelo direito de uma comunidade, não de um índio só”. Para ela, “crime é quando mata alguém” e o que ocorreu não foi crime, foi “lutar pelo direito da comunidade”. Expôs ainda que “a gente sabe que a lei do índio é a mesma para o branco, mas tem índio que não sabe se defender”. Afirmou que os índios lutam pela permanência de sua vida em comunidade nas aldeias, pois “se o índio for para a cidade, vai ser menos que o branco pobre” (ÍNDIA PROFESSORA, 2014).

No segundo dia, o cacique da aldeia Jaboatal me levou até a aldeia Caruru³⁴, onde foi

34 Nome fictício.

iniciada uma pequena conversa a qual foram se juntando outros índios. Antes de começarem a falar comigo, o cacique da aldeia Jaboatal e os outros passaram bom tempo conversando em tenetehara. Essa reunião também não foi gravada, não havia a presença dos acusados nem de Maura e, ao contrário da primeira, várias vozes se manifestaram a respeito do tema. Um dos falantes afirmou que não “existe justiça”, pois, para ele, índio que mata branco não é preso”, mas o oposto ocorre. Outro deles não considera o ato como crime, pois “crime é matar alguém” e outro afirmou que “se fosse crime, era escondido” (ÍNDIOS DA ALDEIA CARURU, 2014). Um deles citou o exemplo do consumo de maconha, que é criminalizado, mas os índios não consideram crime. Falou sobre o caso de um índio que foi preso por vender maconha e está na cadeia há dois anos, enquanto coisas muito piores são feitas contra os índios e nada é feito. Aquele que foi apresentado a mim como cacique dessa aldeia afirmou que ali eles não prendem carros nem pessoas, porque sabem que se fizerem isso serão presos. Para ele, José Guajajara nunca vai se ver livre desse processo, numa alusão à rigidez da represália do Estado ao seu ato, mas pediu que eu levasse um recado à justiça para que ele fosse absolvido, uma vez que a saúde dos índios é muito precária.

No terceiro dia, o cacique e Flávio me levaram até José Guajajara, que me concedeu uma entrevista gravada. Não foi fácil encontrá-lo nos dias anteriores, apesar de ele ter sido avisado por Maura. Ele não parecia muito interessado no tema, demonstrou uma certa pressa em terminar a entrevista, e justificou estar atarefado com suas funções de guardião da floresta. Explicou que não é mais cacique da aldeia, nem deseja mais e que hoje é uma liderança indígena, “mais nacional”, e não é ligado a nenhuma aldeia. Afirmou que foi eleito coordenador geral da terra indígena Bacuri, e está ligado ao monitoramento e fiscalização de terras indígenas e combate à invasão dos madeireiros e caçadores. Apontou para uma pilha de estacas de madeiras e relatou que foi ele quem as apreendeu dos madeireiros: “eu faço, assim, faço um trabalho que eu acho que nenhum outro cacique desenvolve aqui na região, não tem, eles têm medo, entendeu?” (JOSÉ GUAJAJARA, 2014).

Da reunião na aldeia Jaboatal, participaram três dos réus: Murilo, João e Livia. Ao chegar, identifiquei-me e solicitei que me dissessem sobre o que lembravam do fato, qual a opinião que tinham a respeito da ação dos cinco índios. O cacique então, começou dizendo que os índios ameaçaram queimar o motorista, mas que se tratava apenas de pressão e que não iriam fazê-lo. Sua fala foi interrompida em tenetehara. Como os presentes estavam começando a falar do assunto que me interessava, perguntei se podia gravar e alguém respondeu que primeiramente eles iam conversar entre si, o que fizeram, em tenetehara. Após essa interrupção, o discurso ficou mais ou menos uniformizado e todos passaram a dizer que

não houve ameaça ao motorista. Quando começaram a falar em português, autorizaram a gravação, mas as pessoas que iam chegando iam sendo informadas sobre o que se estava conversando em tenetehara. O fato de se trazer novamente à tona um fato acontecido há nove anos foi percebido pela índia Maura logo no início da reunião: “foi tantos fatos depois disso Joiza, que a gente até mistura um pouco as coisas” (MAURA, 2014).

Essa conversa entre os índios e eu enquanto agente de estado lembra Scott (2004), que explica que os discursos de resistência dos grupos são diferentes, a depender das diferentes esferas em que são emanados: os discursos públicos são diversos daqueles defendidos no interior do grupo. Assim, ao analisar os documentos e as falas, é preciso ter em mente que o que está ali contido é o discurso aberto e público dos índios, apenas a “costa de um imenso continente” (SCOTT, 2004, p. 235). O que disseram a mim enquanto agente de estado foram seus discursos abertos e alguém de fora dificilmente chegará aos seus discursos internos.

Na reunião na aldeia Jaboatal, o principal motivo citado para o ocorrido foi o fato de, na época, crianças índias terem morrido de diarreia e desidratação, inclusive um sobrinho de José e uma filha de Murilo. Por conta dessas mortes, os índios afirmaram ter a necessidade de tomar alguma atitude para chamar a atenção das autoridades. Nas declarações na Polícia Federal reduzidas a termo pelo escrivão, os réus não mencionam as mortes das crianças, mas a precária assistência à saúde pela Funasa, o sumiço de uma quantia em dinheiro repassada no ano de 2002 para a prefeitura de Junqueiro/MA e que não foi destinada à saúde indígena e a falta de transparência de uma ONG indígena responsável por gerir os recursos da saúde.

Curioso é que, no decorrer do tempo, o discurso a respeito dos motivos que levaram os índios a prender carro e motorista foi mudando. Na época, o conflito entre a ONGs era mais aparente do que as consequências da precária assistência à saúde. É como se os meios como a saúde estava funcionando temporariamente suplantasse os fins que deveria alcançar. Na reunião da aldeia Jaboatal, aqueles que manifestaram suas opiniões lembraram-se das mortes das crianças e de idosos, das promessas³⁵ que o então coordenador do DSEI fizera, e pouco mencionaram os conflitos entre as ONGs. Alguns índios mostraram superficialmente suas

35 Um exemplo é o posto de saúde na aldeia Bacuri, prometido há 14 anos, como relatou João Guajajara: Rapaz, é o seguinte, eu queria falar uma coisa aqui para a senhora, porque a gente trabalha aqui na saúde, a situação aqui é, a gente não tem um lugar adequado para botar equipamento para se consultar, né, lá o pessoal faz o pre natal é debaixo do pé de manga, é vergonhoso demais, a mulher se sente envergonhada. É que nem disseram para mim agora: “rapaz, é o seguinte, eu tava com vontade de ir lá pelo Ministério Público lá, Imperatriz ou São Luís lá, conversar sobre esse negócio da enfermaria lá na nossa aldeia”. O Ivanildo, ele tinha garantido que ia construir um posto de saúde para nós lá, até agora esse posto de saúde nunca chegou, aí depois de 14 anos essa enfermaria nunca chegou para nós lá, não esse ano sai, esse outro ano sai, não, foi aprovado, e nada. E a gente tem uma enfermaria lá, tá faltando só uma reforma, é do tempo da Funai, que a Funai disse que abandonou e deixou jogado para lá e disse que não, mas essa enfermaria que tá lá falta só uma pintura nela lá e pagar a mão de obra do cabra lá que entrou lá debaixo, reformou um pouco as paredes. É lá na Bacuri. (JOÃO GUAJARA, 2014).

divergências com o líder José, mas todos solicitaram o fim do processo e descreveram o ato como uma manifestação para melhores condições de saúde aos índios.

Na Polícia Federal, José Guajajara teve sua profissão definida como “líder indígena” e o trabalho como “lavrador”. No termo que resultou de suas declarações consta que ele falou sobre a falta de informação dos índios Guajajara da região a que pertence sobre um repasse de recursos da Funasa para prefeitura de Miranda e repassado para a prefeitura de Junqueiro no ano de 2002 por meio de convênio. Citou o termo de ajustamento de conduta do ano de 2003 entre MPF e Funasa e relatou que procurou órgãos públicos para resolver o problema dos recursos da Funasa “antes de tomar qualquer atitude drástica”. Afirmou que algumas lideranças decidiram levar o dentista e a enfermeira para aldeia “para que pudessem chamar atenção para o problema da falta de assistência prestada pela Funasa”, mas como não os encontraram, decidiram levar o veículo e o motorista (ESCRIVÃO DA POLÍCIA FEDERAL, 2005).

Afirmou que nenhum dos índios estavam pintados ou portavam espingarda ou armas indígenas, portavam somente uma borduna. O motorista pediu para ficar no caminho, mas José “disse que ia levá-lo e que deveria cooperar, pois estava fazendo uma manifestação e que ninguém ia machucá-lo”. Não foram para a cidade tentar recuperar o motorista ou pegar mais funcionários e sim porque ouviram dizer que seriam presos e, por isso, José e Livia – a quem se refere com companheira - foram até a Delegacia esclarecer “que estavam fazendo uma manifestação”. Na cidade, havia quinze índios com borduna, arco e flecha e o motivo de estarem armados era para não serem presos. Dias depois, foi até Imperatriz entregar documentos com as reivindicações dos índios. (ESCRIVÃO DA POLÍCIA FEDERAL, 2005).

Conforme consta no termo de declarações, “o objetivo era permanecer com veículo até quando fossem atendidas as reivindicações relativas à portaria de 2002 e da prestação de contas da ONG x³⁶”. Segundo José, a ONG jamais realizou prestação de contas dos recursos recebidos da Funasa e não prestou serviços de saúde. Ao final, declarou que “não sofreu nenhum tipo de agressão quando do cumprimento da prisão decretada pelo Juízo de Miranda do Maranhão/MA” (ESCRIVÃO DA POLÍCIA FEDERAL, 2005)

Mas José, ao ceder seu depoimento a mim nove anos após o ocorrido, declarou que “queria fazer justiça com as próprias mãos” porque, segundo ele, “as autoridades não estavam realmente cuidando da nossa saúde” (JOSÉ, 2014). Relatou, com olhos lacrimosos e profundos suspiros, que perdeu dois sobrinhos no ano de 2005, vítimas da falta de assistência da Funasa. Segundo ele, o que motivou a morte de crianças e adultos na época foi o fato de

36 Omiti o nome da ONG indígena

“as autoridades botar um psicopata, um sangue frio lá dentro da Funasa”, referindo-se ao então chefe do Distrito Sanitário Especial Indígena Maranhão da Funasa. Segundo ele, a Funasa cometeu negligências no que se refere ao atendimento dos doentes indígenas, contribuindo para muitas mortes por conta de pneumonias, vômitos e diarreias.

Relatou que, por isso, reuniu-se com algumas lideranças “para mostrar para as autoridades que nós tava indignado com a situação, com o atendimento da saúde indígena pela Funasa”. Mas não obteve apoio de todas as aldeias: “somente eu e mais cinco pessoas que se sentiram por isso, que também choraram junto comigo, foram os meus amigos, aqueles que eu considero que realmente são guerreiro, aqueles que foram comigo para a cadeia” (JOSÉ, 2014). Afirmou que se tratou de um ato em benefício dos índios, das crianças, embora muitos índios não terem concordado e terem apoiado sua prisão:

Mas assim, pelo pro da vida dos indígenas, das crianças, né, e que nem todo mundo sabe disso, eles tavam pensando que nós tava badernando, né, inclusive tem indígena mesmo que denunciou de mim, apoiaram a minha prisão, passei 22 dias lá, eu fui denunciado de formação de quadrilha, assalto de mão armada, fabricação de armas caseiras, sequestro, tudo isso jogaram em cima de mim, né. (JOSÉ, 2014).

Afirmou que apreendeu o carro para “chamar atenção das autoridades” e, antes disso, havia feito denúncias às autoridades e não tinha sido ouvido, no entanto, a Justiça enxergou a Funasa como vítima e ele como criminoso. Afirmou que as acusações contribuíram para denigrir a sua imagem perante a justiça e a sociedade: “eu acho, até não gosto de estar falando sobre isso porque isso recorda um passado muito triste da minha vida e também de denigrir a minha imagem, né, mediante a sociedade, também mediante a justiça, né”. (JOSÉ, 2014).

João Guajajara, na Polícia Federal, foi qualificado com a profissão de agente de saúde e desempregado. Declarou que esteve no MPF em Imperatriz e São Luís para reivindicar direitos dos índios, bem como nas prefeituras de Miranda e outro município, mas não obteve retorno. Afirmou que, na ocasião, os índios não portavam armas, apenas uma pequena borduna. O motorista “foi impedido de descer do carro, quando (os índios) disseram que ele deveria ir a aldeia, pois ia chamar a atenção das autoridades para as necessidades dos indígenas”. Relatou que o motorista foi auxiliado por um índio para sair da aldeia e “Não sofreu maus tratos na aldeia, tendo sido alimentado, tomado banho e pernoitado na casa do pai de José”. Declarou que “quando retornaram para a cidade, alguns índios estavam pintados e armados de arco e flecha”, mas não sabia o motivo. Foi até a Procuradoria em Imperatriz juntamente com os outros índios apresentar documento com reivindicações. Afirmou não ter sofrido agressões quando foi preso (ESCRIVÃO DA POLÍCIA FEDERAL, 2005).

No entanto, na Jaboatal, João analisou a situação como uma atitude em um momento

de desespero, em que crianças indígenas estavam morrendo:

Foi a falta de assistência que faltou dentro da área para nós aqui dentro, né, porque a mortalidade infantil estava demais, nessa época eu perdi meu pai, faleceu sem assistência, morreu quase à míngua lé em Miranda(...). Lá na época foi por causa dessa morte infantil que teve, né, a gente na hora do desespero, né, assim, né, a gente apreendeu o carro, né, para chamar atenção da situação, para trazer saúde para nossa região, esse que foi o nosso pensar, mas aí foi contrário, que a Polícia Federal veio prender nós, foi isso que aconteceu. (JOÃO, 2014).

Murilo, na Polícia Federal, foi qualificado com a profissão de agente de saneamento, afirmou que os índios haviam planejado levar o dentista e a enfermeira, mas como não foram encontrados, José decidiu levar motorista e veículo. Murilo afirmou não ter ido buscar o carro junto com José, se juntou a ele após. Afirmou que portavam borduna, arco e flecha, mas não arma de fogo. Disse que o motorista “permanecia livre na aldeia, só não podendo ir embora” (ESCRIVÃO DA POLÍCIA FEDERAL, 2005). Relatou que o motorista foi ajudado por dois índios para sair da aldeia e que depois que o motorista saiu da aldeia, um grupo de índios foi até a cidade no veículo tomado, pintados e portando arco e flecha. Murilo não foi até a cidade com esse grupo e não sabe o motivo de os índios terem voltado para a cidade. Também afirmou ter ido até a Procuradoria levar documento com reivindicações dos índios.

Nove anos depois, na reunião na aldeia Jaboatal, lembrou a morte de sua filha, de diarreia, e de outras mortes:

(...) é porque não foi só filha minha que morreu não, morreu muitos parentes também, morreu o pai do, no mesmo tempo aí, morreu o pai do Neto, morreu uma filha minha, morreu a sobrinha do José também, aquele veinho que ficava ali também, como era o nome dele? E outra pessoas também que falta assistência de saúde, na época ficavam só mentindo para os pessoal da comunidade, disse que ia melhorar a saúde e que nunca chegou a fazer isso, acontecer isso não. (MURILO, 2014)

Murilo relatou, ainda, que ele, José, Livia e João Guajajara (Paulo ficou na Vila Mansa) levaram o carro e o motorista para a aldeia:

Aí nesse dia nós viemos para cá, ninguém não falou nada com ele não, só peguemo o carro, do jeito que nós viemo e cheguemo aqui; ele foi mais nós ali, matemo uma galinha, nós comemos, tava almoçando mais nós aí, ninguém fez nada com ele não, o que aconteceu foi só isso mesmo. (MURILO, 2014).

Acrescentou que: “não foi porque nós quis fazer não, mas foi por causa dos nossos parentes, que tem muito deles que deixam passar as coisas e não reivindicam os direitos deles, foi só por isso que a gente...” (MURILO, 2014).

Livia Souza, não índia e companheira de José, informou na Polícia Federal que, na ocasião, o motorista “foi impedido de deixar o carro sob a alegação de que ia ser levado à aldeia e por lá permanecer” e José Guajajara explicou-lhe que “se tratava de uma forma de

manifestação para que chamasse a atenção das autoridades para o problema de saúde e do alto índice mortalidade que estavam ocorrendo nas aldeias indígenas”. Disse que o motorista “permaneceu na aldeia Jaboatal em total liberdade, sendo permitido inclusive telefonar se alimentando e pernoitando na casa dos pais de José”. Declarou que foi até Imperatriz mais os quatro índios apresentar documento de reivindicação para a Procuradoria da República. E ainda: “que sempre ouviu os índios pedirem calma para Aldo, pois somente estavam fazendo uma manifestação pelos direitos indígenas e que Aldo não iria ser machucado em nenhum instante” (ESCRIVÃO DA POLÍCIA FEDERAL, 2005).

Na aldeia Jaboatal, Livia afirmou que os índios levaram o motorista para a aldeia para chamar a atenção de Ivanildo, então coordenador de saúde, por conta da morte de muitas crianças em pouco tempo na aldeia. Disse ela que Ivanildo já tinha feito muitas reuniões com os índios, prometera melhorias, mas nada aconteceu.

Flávio, uma das lideranças da região, na reunião na aldeia Jaboatal, nominou o acontecido de “movimento, ação”: “na época eu participei desse encontro, né, desse movimento, desse ação, né”. Na época, antes do ocorrido, houve uma reunião no município de Miranda em que a Funasa se comprometeu a instalar um Polo Base para a aldeia Jaboatal, o que ia melhorar a assistência à saúde, as equipes de saúde visitariam as áreas com maior frequência. No entanto, isso não aconteceu, “ e no fim estavam morrendo as crianças e adultos”. Segundo Flávio, José “foi um dos cacique, né, que reivindicou essa questão, não foi só ele como todo mundo, na mesma situação que a gente estava passando”. O motivo da ação foi, segundo ele, a morte do sobrinho de José, de dois anos, por desidratação. Segundo Flávio, a Funasa havia se comprometido a melhorar a assistência à saúde indígena, mas o que aconteceu foi o contrário, várias crianças faleceram por desidratação e, por isso, os índios se revoltaram e prenderam carro e motorista. Disse que o motorista fugiu, mas o carro ficou detido com o apoio da comunidade. Explicou que os índios “apreenderam esse carro para chamar atenção do governo, para estar vindo na aldeia, da Funasa, para esta discutindo, né, e entrar em acordo, né”(FLÁVIO, 2014).

Maura Guajajara afirmou que não foi uma ação isolada da aldeia Jaboatal, mas houve apoio de índios de outras aldeias da terra indígena, e, com a ajuda de outros índios, citou alguns nomes de aldeias. Segundo Maura, “as outras aldeias participaram, vieram para cá também apoiar a reivindicação, que era o melhoramento da saúde como um todo para todas as aldeias”. Define o ato como uma forma de “discutir uma política de atendimento de assistência mesmo à saúde nas aldeias”. Disse que “essa apreensão já tinha sido combinada há muito tempo, com todas as lideranças de várias aldeias porque assim, o carro, ou um

funcionário da instituição é muito mais importante para o governo do que a vida do índio”. A intenção era chamar a atenção de Ivanildo, coordenador de saúde na época. Afirmou que não houve violência contra o motorista: “quando o índio se revolta na aldeia, que ele quer amarrar ele amarra mesmo, que aqui não tem esse negócio de fazer média, mas só que ninguém tratou ele mal na época, o povo só queria o carro para chamar atenção” (MAURA, 2014).

Percebe-se, nas falas acima, que permaneceu na memória dos índios as mortes de crianças atribuídas a eles por falta de assistência. Maura, apoiada pelos presentes, não teve receio de dizer que o movimento foi combinado entre as aldeias, que foi uma estratégia para chamar a atenção para a condição precária da saúde. Em sua fala, percebe-se que a ação não se reduziu a um crime cometido por cinco pessoas, mas a uma mobilização de um grupo.

Os entrevistados não entenderam o ocorrido por crime, pois crime é matar alguém, segundo eles. Justificaram, ainda, que quem rouba esconde e se apodera do que roubou e o carro ficou exposto na aldeia para quem quisesse ver.

Perguntado se considerava o que fez um roubo, José respondeu que não, que não é ladrão e se a intenção fosse roubar, teria escondido o carro, queimado ou desmanchado e vendido as peças. Afirmou que o carro não estava escondido, estava na casa de seu pai e não houve violência contra o motorista ou danos ao carro:

Era um ato de terrorismo assim, eles se sentiram que eu cometi ato de terrorismo porque eu prendi eles lá, entendeu, só isso, não machuquei ninguém, nenhum dos meus companheiro não machucou ninguém, não era, não é para machucar ninguém, até porque foge das reivindicações e do repúdio que nos estão fazendo, de bater ou machucar alguém assim (JOSÉ, 2014).

Murilo, perguntado se ele considerava o ato um crime, respondeu:

Rapaz, sei não, nós não matemos ninguém! Eles que estão matando nós aí porque eles não tem, não tá mantendo os índio como, assim, manter os remédios, esses medicamentos, não tem atendimento adequado na aldeia, nem na cidade, eles estão matando nós aí, esse pessoal que trabalha com nós. (MURILO, 2014).

Para Maura, os índios enxergam a apreensão como “forma de reivindicar um direito, uma forma de chamar atenção do governo, a gente não tem como crime (...), a gente não vê que vai levar para esse lado de justiça (...). Que justiça? Qual justiça?”. Mais adiante, completou:

Nossa visão é essa, não como crime, crime par nós é matar alguém, como o Ivanildo matou muita gente, matou muita criança, muita gente, agora ele sim é um criminoso, né, é hoje está por aí passeando na praia, passeando com a família de boa enquanto muita gente, nós perdemos muitas vidas, é isso é que eu acho. Para nós, nós não achamos como crime, por isso que a orientação que eles tiveram de outras lideranças, de outros caciques e da comunidade era que eles não corressem, que eles não são bandidos, se eles fossem presos um dia eles iam sair que eles não

são bandidos, ninguém correu. (MAURA, 2014).

Afirmou que a notícia que saiu na mídia de que se tratava de uma quadrilha formada por lideranças indígenas “chocou muito nós e revoltou muito nós”. Sobre Lívia, disse que ela apenas acompanhava o marido José, que é técnica de enfermagem, profissional querida pelos índios: “até hoje, é querida e tudo, não é vista com bandida e nem como ela foi acusada, ela é uma excelente profissional, tem caráter, tem moral e tem dignidade, ela até hoje trabalha na aldeia, das mais isoladas, as mais difícil que é Lagoa Comprida” (MAURA, 2014).

Para Flávio, teria sido roubo se o carro fosse ficar eternamente como os índios, o que não aconteceu: “aí o crime se fosse assim, apreendeu o carro era para nós ficar com ela eternamente, né, não liberar mais nunca, né, aí era o crime que nós entendia assim” (FLÁVIO, 2014).

Lívia afirmou que os índios continuaram com suas atividades após as prisões e considerou esse fato uma evidência de que aqueles que praticaram o ato não são bandidos: “se a gente fosse bandido, em algum lugar, é lógico que tinha algum, nosso nome tava lá com algum malfeito que a gente havia feito, né. Depois disso cada um continuou trabalhando normalmente” (LÍVIA, 2014). Nessa fala, nota-se a realização de uma das estratégias de tornar útil a delinquência: separa-se os delinquentes do resto da população, que trabalha e cumpre horários (FOUCAULT, 2012).

Sobre o assunto, Maura completou que todos eles têm atividades e exercem alguma liderança ou representação:

Ele (João Guajajara) é agente de saúde, ela (Lívia) é técnica de enfermagem, ele (Murilo) é AISAN, Agente Indígena de Saneamento, o José está à frente de um projeto aqui do guardião da terra, né. Se eles fossem bandido, eles não tinham esse apoio da comunidade, não era indicado pela comunidade como liderança e como representante. (MAURA, 2014).

Dedé, o cacique da aldeia Jaboatal, explicou que na época do ocorrido, o cacique era José, que havia sido colocado em seu lugar e, que, após o acontecido, voltou a ser cacique, posição que ocupa até hoje. Para ele, o ato teve apoio de toda a comunidade e não se tratou de um crime. Define crime do seguinte modo:

Pra mim crime é assim, é quem mata os outros. Agora, quem prende as coisa não é crime para nós, crime é aquele que assassina, estupro, rouba, assalta o banco, mata o bancário, mata aquele tudo, crime é aqueles que faz, mas aqueles que tão cobrando ou querendo o bem, para mim não é crime, para nós, eu como índio daqui dessa aldeia, né, capitão da aldeia, isso não é crime para mim, isso é chamar a atenção do povo para ouvir os índios, para melhorar a situação da gente, mas eles não querem assim. (DEDÉ, 2014).

Para o cacique, os índios é que vêm sendo assassinados, com promessas que nunca são

cumpridas: “é eles que andam assassinando nós, fica prometendo as coisas, né, é nós continua morrendo, matando nós índio, falta de remédio, falta assistência, é assim que as pessoas vem matando nós e a culpa quer é botar nos índios”. Conclui sua fala pedindo que o processo contra os quatro índios e a não índia seja extinto:

Deus abençoe nós e que ele também, fazer esse bom trabalho, né, para (...) essas pessoas que estão dentro desse processo aí. (falou em tenetehara). E ela veio, e ela tá aqui, junto com nós, conversando, com ela aí, né. E eu quero falar para o nosso pai que é Tupã que abençoe vocês fazendo esse trabalho, o bem para a comunidade, né, que o povo não quer o bem do índio. Qualquer coisa que o índio faz quer jogar logo é no fogo, quer jogar logo é na gasolina, não é assim não. (DEDEÉ, 2014).

Maura relatou que quando os índios foram presos na época, muitos índios se revoltaram e opinou: “como é que uma pessoa perde uma pessoa da família, vai reivindicar, está certo que a forma que foi reivindicado os direito, essa foi a única forma de chamar a atenção da instituição porque nós não temo outros meios, porque basta documentos, reunião, promessa, meio mundo de coisa e nenhum resultado; então quando leva uma comunidade ou uma liderança a fazer esse tipo de atitude é porque está no final (...)”. Na época, segundo Maura, morreram mais de 100 (cem) pessoas, “aí o pagamento, a recompensa que nós tivemos da instituição foi ir preso cinco lideranças, por quê? Porque estava reivindicando os direitos dos parente e daqueles que nós tinha perdido”. A prisão durou 23 (vinte e três) dias: “vinte e três dias prsos numa cela como se fosse bandido, ficaram foi na CCPJ em Imperatriz junto com bandido, só com pessoas perigosas lá dentro, onde já se viu numa época dessa, uma liderança, um cacique, reivindicar seus direitos e ser preso, é isso que revolta a gente” (MAURA, 2014).

Murilo relatou que, no dia em que foi preso, estava terminado de almoçar quando chegaram seis veículos da Polícia Federal, e se entregou, pois: “eu não matei, não matei ninguém, não roubei” (MURILO, 2014).

João Guajajara, perguntado se achou justo ter sido preso, respondeu: “ a justiça é que sabe, né, o que ela fez com nós, que se nós somo errado mandar prender todos nós, que nós fomos presos mesmo”. Mas afirmou não concordar com a prisão, “porque eu tava lutando por uma coisa, eu tava lutando pela vida, né, do meu povo, não era só das criança, era de forma geral (...). Mas isso aí não aconteceu, até hoje, né, continua do mesmo jeito” (JOÃO, 2014).

Assim como Murilo, afirmou que não tentou fugir no momento da prisão: “Eu tava em Miranda, eu tava na cidade, aí chegaram lá, nós era tudo conhecido, né, aí a gente não correu não, né, porque a gente não tava devendo porque para nós aquilo dali era justo nós fazer aquilo dali, nós tava lutando pela vida” (JOÃO, 2014).

Livia relatou que José, ao saber que o mandado de prisão já havia sido expedido, foi até a delegacia em Miranda e disse ao delegado que os índios acusados “não eram bandidos e que não era uma formação de quadrilha”. Um dia depois, disse Livia, os cinco foram presos. Livia descreveu o dia da prisão como humilhante e sobre os dias na prisão, considerou-os traumáticos:

Todo mundo, junto com bandido, os piores marginais lá, foi uma coisa que, sinceramente, nós ficamos aquele trauma psicológico por mais de ano, a cabeça, que a gente não costume de viver junto com bandido ali, só marginal perigoso lá, como uma coisa que a gente, eu pelo menos fiquei com problema. (LIVIA, 2014).

João Guajajara descreveu que, quando o algemaram, o fizeram “bem apertado”, mas Murilo relatou que deixaram as algemas dele folgadas e o colocaram na frente do camburão, junto com André Luis, da Funai.

João Guajajara explicou que os índios não ficaram na mesma cela e descreveu alguns momentos na prisão:

Individual, em Imperatriz, na cela só sequestrador, é ladrão, é, os mais perigoso de Imperatriz. Um dia o cabra lá com uma faca lá debaixo da cama (...). Quando deu sete horas da noite, ele queria matar o cabra lá, meteu a faca, bateu na parede, machucou a parede. (...) Lá só tem coisa feia, não tem coisa boa não. (...). Eu fiquei sozinho numa cela, Murilo em uma, cada um em uma, separaram nós. (JOÃO, 2014).

Sobre o fato de ter sido preso, José avaliou ter sido uma “injustiça por parte do Ministério Público, da Polícia Federal, do Estado”: “eu quero justiça com isso (...), por o Estado denegrir a minha imagem, em apreender com a Polícia Federal, me humilharam, me algemaram de Miranda até Imperatriz”. Demonstrou o desejo de que o processo acabe e, ao mesmo tempo, a injustiça que considera ter sofrido seja reparada: “e eu peço que seja arquivado isso, terminado isso, e ao mesmo tempo eu peço justiça com a minha prisão, porque eu não sou bandido, o Estado eu acho que tem que rever, as autoridades tem que rever isso”. Relatou que foi proibido de continuar um curso de segurança quando a direção do curso descobriu que ele era réu em uma ação penal: “eu fui, saí da sala de aula, né, envergonhado, eu me sinto assim, humilhado pela justiça” (JOSÉ, 2014).

As falas anteriores são o exemplo de que os índios estão o tempo todo negando o adjetivo de “bandidos” ou que tenham cometido um crime. Usam termos como luta por seu povo, dizem que as aldeias apoiaram o ato dos cinco réus do processo. Afirmam que os cinco exercem algum tipo de atividade pela causa indígena, seja trabalhando na saúde indígena como Livia, João e Murilo, seja na atividade de guardião da floresta, como José. Relataram que não fugiram no momento da prisão porque não são 'bandidos'. Mencionam a realidade

em que vivem na aldeia, as mortes, a impotência em ver um ente querido sofrendo e não poder fazer alguma coisa. Nesses termos, a posição do cacique resume a negação da delinquência:

O que eu tô vendo é assim, que o povo tá fazendo com nós, se o índio vai reivindicar os direitos dele, lutar pelo de todo mundo, o índio já tá processado, que tá criando um bandido, tão se grupando para fazer alguma coisa, é assim que o povo faz com nós, se o índio tá reivindicando o direito dele ou buscando a verdade, o branco não acha o bom de nós não, ele é acha é ruim, ele vai contra aquele povo que tá reivindicando o que é certo. Eles que não é certo aí fica jogando aquelas coisas que índio é assassino, índio é aquilo, assim que o povo não índio faz com nós, eles não querem que reivindique nem um pingão de direito da gente, eles querem que a gente fica é debaixo dos pé prensado sem dizer nada, sem permear, como não sei o quê. Eles querem que agente fique assim, sempre. Se o índio tá reivindicando ele tá é matando. (DEDE, 2014).

6 CAPÍTULO 5: REFLEXÕES SOBRE O CONFLITO ENTRE O ESTADO BRASILEIRO E OS ÍNDIOS

Norbert Elias (1993), ao estudar a formação do Estado moderno, afirmou que ele é fruto de um reordenamento de emoções e dos relacionamentos humanos, que forjou o homem civilizado. Para ele, esse não foi um processo racional nem irracional, não foi planejado, tampouco é caótico. Para o autor, a transformação da conduta dos indivíduos é fruto de um processo de diferenciação social, da ampliação das cadeias de relações entre indivíduos, em que cada uma das atitudes individuais são integradas e interdependentes. No processo civilizador, o homem teve de exercer o autocontrole, pois quanto mais complexa a sociedade, mais papéis os indivíduos desempenham simultaneamente e mais dependem do autocontrole de seus pares. Para Elias, quando a organização das funções sociais é complexa, mais estável é o poder do Estado. Diz o autor que o monopólio da força física por parte do Estado tem relação estreita com o monopólio das mentes dos indivíduos. Nas sociedades complexas, os indivíduos devem moderar suas paixões para conseguir manter-se na rede interdependência dos papéis sociais. O processo civilizador exige dos indivíduos que tenham visão a longo prazo, que pensem no futuro, que estabeleçam conexões entre causa e efeito, enfim, que controlem suas paixões. Se, na complexa cadeia de relações, uma parte for perturbada por um comportamento atípico, não civilizado, toda a cadeia é comprometida. No caso da aldeia Jaboatal, pode-se dizer que os índios provocaram um desequilíbrio nessa cadeia de relações ao negar o lugar de submissos às políticas que lhes estavam sendo oferecidas e, como resposta, para retomar sua estabilidade, o Estado, por meio de seus agentes, os julgou delinquentes e os levou ao cárcere.

Alguns outros autores auxiliam no debate sobre o conflito entre o Estado Brasileiro e os índios. A começar por Simmel (1983), o conflito tem um caráter socialmente positivo. Para o autor, a sociologia abstrai aspectos positivos e negativos para realizar-se, mas, empiricamente, as condições convergentes e divergentes de uma sociedade caminham entrelaçadas:

Sociedades definidas, verdadeiras, não resultam apenas das forças sociais positivas e apenas na medida em que aqueles fatores negativos não atrapalhem. Esta concepção comum é bem superficial: a sociedade, tal como

a conhecemos, é o resultado de ambas as categorias de interação, que se manifestam desse modo como inteiramente positivas. (SIMMEL, 1983, p.124)

Simmel explica que um aspecto negativo de uma sociedade não elimina um positivo, nem o contrário: o que acontece é que os dois se entrecruzam e formam uma unidade. Segundo o autor, pode acontecer de a discordância entre indivíduos ser negativa para eles e positiva para o grupo como um todo, quando o conflito é percebido “associado a outras interações não afetadas por ele” (SIMMEL, 1983, p.124). Esta reflexão remete à fala dos índios sobre não fugir à prisão pois não eram bandidos, sobre realizar uma ação que era para a coletividade. Ou seja, os índios sabiam que podiam ser punidos, sabiam que para eles individualmente não era uma atitude benéfica, mas eles estavam agindo em prol do grupo com um todo. José, por exemplo, afirmou ter sofrido as consequências posteriormente, quando foi expulso de um curso para ser segurança, pois respondia um processo na justiça:

Eu tava fazendo um curso de segurança lá no Cegel, né, eu tava fazendo o curso, fiz até o meio do curso, aí quando foi descoberto lá, não você já foi bandido e tal, você não pode concluir esse curso e tal. Eu fui, saí da sala de aula, né, envergonhado, eu me sinto assim, humilhado pela justiça. (JOSÉ, 2014).

Afirma o autor que o conflito tem papel integrador no grupo e, muitas vezes, as hostilidades funcionam como forma de sobrevivência: “as hostilidades não só preservam os limites, no interior do grupo, do desaparecimento gradual, como são muitas vezes conscientemente cultivadas, para garantir condições de sobrevivência”. (SIMMEL, 1983, p.126). Nesses termos, a hostilidade que os índios apresentaram ao Estado Brasileiro com essa ação pode ser entendida como uma forma de preservar a existência do grupo.

Segundo Simmel, se uma luta ocorre como meio para atingir um fim, já existe um fator socializante no conflito. A ação dos índios da aldeia Jaboatal tinha um objetivo, que era a melhor assistência à saúde e, se tal objetivo tivesse sido alcançado pelos meios por eles citados, pelas idas às instituições de Estado, talvez não tivesse ocorrido. Vale lembrar aqui a proposição de A. W. de Almeida (2001), de que não existe uma divisão estanque entre o esgotamento das tentativas administrativas em órgãos de Estado e os outros meios, digamos hostis, de reivindicar. Todos os meios fazem parte da luta do grupo. Essa reflexão remete novamente à não existência de códigos fixos de conduta dos índios da aldeia Jaboatal para reivindicar. A retenção do motorista e do carro na aldeia foi uma ação contingencial que ocorreu num momento específico para responder a um problema específico, que era a alegada morte de crianças na região por falta de assistência à saúde.

O Estado, ao delegar às organizações indígenas a responsabilidade de gerir os recursos

da assistência à saúde, faz lembrar a proposição de Simmel sobre a convergência entre harmonia e desarmonia. Segundo o autor, um exemplo dessa convergência é a transformação pela monarquia de príncipes opositores em líderes: “a oposição fica dentro de certos limites. Ao fortalecê-la, aparentemente de propósito, o governo na verdade a modera, através dessa medida conciliadora”. (SIMMEL, 1983, p. 133). Ao misturar os indígenas às funções estatais, seja por meio de organizações indígenas, seja nomeando uma índia como integrante do controle social da Funasa, o Estado acaba por tentar amenizar a oposição dos indígenas às suas ações. No entanto, nesse momento, o conflito entre indígenas pareceu blindar os grupos indígenas das imposições do Estado: ao manter as hostilidades entre si e com o Estado, os índios agiram coletivamente para mostrar que as políticas de saúde não estavam funcionando.

O conflito entre os índios pode ser notado no processo e nas entrevistas de 2014. Uma parte dos indígenas não concordaram com a atitude dos cinco réus: o motorista, em seu depoimento na Polícia Federal, afirmou ter presenciado o cacique Dedé dizer que não concordava em retê-lo na aldeia³⁷. Na visita em 2014, os índios da aldeia Caruru também afirmaram não concordar e não realizar essas práticas em suas aldeias, pois disseram ter conhecimento que elas levam à prisão e não gostariam de ter o mesmo destino de José que, segundo eles, nunca se livrará do processo. No entanto, tanto o cacique Dedé quanto os índios da aldeia Caruru afirmaram que se tratou de uma ação para chamar a atenção para os problemas que os índios passavam em relação à assistência à saúde e solicitaram que fosse extinto o processo contra os cinco.

A princípio, a estratégia do Estado, ao estimular um conflito entre os grupos da área e proporcionar aos seus agentes justificativas para enquadrar os índios na categoria de bandidos e prendê-los, provocou um enfraquecimento das possibilidades de mobilização do grupo. A ação coletiva de reter motorista e veículo na aldeia como forma de reivindicação foi rechaçada pelo Estado com a prisão dos índios. A prisão, as acusações de que são bandidos, provocaram um sentimento de revolta no grupo, que foi exposto na aldeia Jaboatal em 2014:

23 dias presos numa cela como se fosse bandido, ficaram foi na CCPJ em Imperatriz junto com bandido, só com pessoas perigosas lá dentro, onde já se viu numa época dessa, uma liderança, um cacique, reivindicar seus direitos e ser preso, é isso que revolta a gente. (MAURA, 2014).

Apesar da punição e do conflito entre os grupos, nove anos depois, o grupo demonstrou essa revolta, apresentou a mim enquanto agente de estado um discurso público, um discurso que lembra e relembra a desassistência à saúde nas aldeias e solicita a extinção do processo. O grupo, que na época estava cindido, mostrou-se coeso. As relações entre os

37 A descrição do depoimento do dentista encontra-se no capítulo 1.

grupos se reconfiguraram, tanto que, enquanto eu entrevistava o índio José, seu parceiro para as atividades de fiscalização da área enquanto guardião da floresta chegou - ele havia feito parte do grupo que geria a organização indígena que José queria prestação de contas. Os conflitos internos, necessários à sobrevivência do grupo, parte de sua *infrapolítica* (SCOTT, 2004), permanecem, mas em sua dinâmica cotidiana, de difícil acesso a um agente de estado que passou alguns dias na área. As estratégias alienígenas do Estado foram processadas pelo grupo por sua forma própria, numa relação que não é de uma dócil aceitação por parte dos índios.

Scott (2004), com seu conceito de *infrapolítica*, atenta para o fato de os grupos subordinados possuírem uma vida política, que não se reduz a momentos de explosão popular. À forma disfarçada de resistência política, presente no cotidiano dos grupos, Scott nominou *infrapolítica*. A *infrapolítica* é uma estratégia de resistência à dominação que ocorre em situações em que os grupos subalternos não teriam chances em um embate direto. Para o autor, a resistência simbólica e a material são partes de um mesmo todo, já que as relações de dominação referem-se a processos de apropriação material das elites pelos grupos subalternos e, portanto, trata-se de um conflito não só simbólico, mas concreto e material. Assim, o simbolismo da dominação não pode ser separado da exploração material. Para ele, cada uma das formas de resistência política disfarçadas estão conectadas às formas abertas de resistência pública. Muitas vezes, a resistência não pode ser declarada abertamente e é exercida cotidianamente, disfarçadamente. Uma forma de resistência aberta pode ser exemplificada por manifestações, invasão de terras e uma forma disfarçada pode ter como exemplo o trabalho moroso em uma relação de exploração do trabalho.

Sob a inspiração do pensamento de Scott, pode-se inferir que o ato praticado pelo grupo foi uma forma aberta de resistência à maneira como o Estado Brasileiro os trata e, por trás dela, existe toda uma vida política, cotidianamente construída em discursos e ações internas ao grupo. A vida política dos índios não é dada por esse ato específico, que foi apenas contingencial. Por trás desse ato, havia uma multifacetada relação com a Funasa e os índios cotidianamente mostravam suas formas de resistência. Um exemplo foi a criação de estruturas informais de atendimento à saúde na aldeia: apesar de o DSEI/MA ter em sua estrutura um número x de polos base e um número x de casais, por volta de 2002 (VARGA; VIANA, 2008) os grupos cindidos passaram a criar várias casais e polos base. Nas reuniões que participei enquanto funcionária do Ministério Público Federal, os índios e os funcionários da Funasa explicavam que essas estruturas se tratavam de casas alugadas, financiadas ou com recursos próprios, ou angariados junto a políticos locais, ou da Funasa. Havia o polo do índio x, o polo

do índio y, quem era atendido por um não era por outro. Apesar de passar horas tratando delas em reuniões no MPF, a Funasa não reconhecia essas estruturas formalmente. A relação que tinha com cada uma delas não era homogênea, para umas fornecia alimentação, para outras pagava o aluguel, para outras fornecia medicamentos. Notava-se, nas reuniões no MPF, a heterogeneidade dos grupos indígenas, uns mais alinhados com os dirigentes da Funasa Maranhão, outros mais frágeis, descontentes com o tratamento desigual dado pelo Funasa, que privilegiava apenas alguns deles. Presenciei algumas vezes em meu trabalho um grupo denunciado outro que, em troca de vagas de emprego, apoiava a gestão do Coordenador que estava na vez.

Existe entre os índios maranhenses e as instituições do Estado todo um jogo político complexo, no qual estão inseridas as formas cotidianas de os índios resistirem a uma relação assimétrica com o Estado. Como disse Scott, a resistência não é só simbólica, é também material e, com essas estruturas informais, os recursos materiais chegavam. Nas reuniões, ouvi, por exemplo, falas de funcionários da Funasa de que muitas famílias indígenas contavam com a alimentação dos polos para completar sua nutrição. Um polo base, enquanto unidade administrativa, recebia recursos, proporcionava empregos e dava aos índios voz ativa junto à Funasa. Assim, um líder indígena que conseguisse a criação de um polo base formalmente não conquistava apenas recursos financeiros, vagas de emprego ou transporte de doentes, mas também força política dentro da aldeia. Dessa forma, os polos iam sendo criados mesmo sem reconhecimento da Funasa e, a depender das circunstâncias de cada grupo, da capacidade de negociação que cada um tinha com a Funasa e de sua coesão interna, alguns acabavam conseguindo o reconhecimento formal.

Com inspiração em Rancière (1996), a retenção de motorista e carro na aldeia pode ser entendido como uma forma de os índios reivindicarem que suas vozes deixem de ser ruído, de demonstrar que eles existem e têm voz. Tal reflexão é consequência da leitura do autor a respeito do dissenso. Para ele, o que funda a política é o dissenso, traduzido num conflito entre dois mundos: o mundo daqueles que falam e o mundo daqueles cuja voz é entendida apenas como ruído. Não se trata de uma disputa de pontos de vista, mas sim de uma luta em que um segmento da sociedade reivindica que sua voz seja convertida em fala e que não seja apenas um ruído. Trata-se de um conflito entre um mundo em que os sem fala existem e outro em que não existem. O dissenso, então, é um campo paradoxal, o lugar onde esses dois mundos coexistem. Na medida em que aqueles que não têm fala conquistam o lugar que almejam – o de falar -, uma razão política vai sendo substituída por outra, o que põe por um fio a existência do dissenso. Nessa lógica, os sujeitos políticos são instáveis, contingenciais e,

ao conquistar seu lugar, correm o risco de se emaranhar no corpo social admitido pelo consenso. Este, segundo o autor, “é nada mais que a supressão política”: nele os papéis e os lugares dos sujeitos são definidos como se fossem naturalizados e as respostas a problemas que surgem na sociedade são predeterminadas. A essa forma de naturalizar os papéis e de usar meios repressivos para mantê-los, o autor chamou de polícia, em oposição ao termo política. Assim, Rancière relaciona o dissenso à política e o consenso àquilo que chamou de polícia. O que sugere, então, é que o dissenso não desapareça, que não seja absorvido pelo consenso.

Ao pensar no caso da aldeia Jaboatal, o ato de reter o veículo e o motorista da Funasa foi uma forma de os índios reivindicarem que suas vozes deixassem de ser ruídos e, para tanto, escolheram uma forma de negociação não admitida pelo Estado, pois nos espaços admitidos suas falas não estavam sendo ouvidas. Naquele momento, pode-se falar que havia dois mundos em conflito: o mundo do consenso, do Estado e da polícia, com papéis delimitados e naturalizados e o mundo dos índios, reivindicando melhorias na saúde, protestando pela morte de crianças. Seguindo esse raciocínio, é possível dizer que os índios precisavam ter lugar na concepção de mundo posta e, como não tinham, provocaram um encontro entre os dois mundos por meio da ação empregada. Por meio do consenso, exercendo seu papel de subordinado à polícia, enviaram ofícios e representações às entidades e não foram atendidos. Instalado o dissenso, o encontro entre os dois mundos, os índios tentaram falar.

O autor auxilia também na proposição de que os índios da aldeia Jaboatal não pareciam querer trocar de posição com o Estado. Rancière (2012), quando discute posições que são separadas por abismos: mestre e ignorante, ator e espectador, operário e patrão. Para ele, é preciso pensar além da mera troca de posições, do ignorante que deve aprender, do espectador que deve agir: não existem abismos que separam posições, o espectador é também ator e o ignorante é também sábio. Diz ele: “temos de reconhecer o saber em ação no ignorante e a atividade própria ao espectador. Todo espectador é já ator de sua história; todo ator, todo homem de ação, espectador da mesma história”. (RANCIÈRE, 2012, p. 21).

Rancière fala em emancipação, que é para ele a percepção de que as oposições entre olhar e agir, aprender e ensinar, pertencem a estruturas de dominação. A reflexão que o autor propõe pode ser útil para refletir sobre a situação social estudada: ao reter na aldeia o motorista e o veículo como uma forma de reivindicar melhorias na saúde, os índios estão sendo atores, e, em vez da intenção de trocar de posição com o Estado, ou seja, gerir as políticas de saúde, ocupar os cargos, os índios estão apenas mostrando que não existe um abismo entre o seu saber político e o do Estado. Para o Estado, a ação dos índios não passa de

um crime, mas para eles se traduz em uma forma de fazer política que provoca reações positivas e negativas por parte do Estado.

Outro autor que contribui para o debate é Weber (1968) que, quando estudou o Estado, desenvolveu seu clássico, conceito: “uma comunidade humana que, dentro dos limites de determinado território – a noção de território corresponde a um dos elementos essenciais do Estado – reivindica o monopólio do uso legítimo da violência física” (WEBER, 1968, p. 56). Weber dizia que a sociedade legitima o monopólio da violência física por conta de três tipos de dominação: a tradicional - aquela ligada ao passado, à dominação passada de geração em geração -, a carismática - que se deve ao carisma de um líder - e a legal - que se baseia em regras racionais, característica dos Estados modernos. Para Weber, a política é uma atividade de especialistas e refere-se ao aparato administrativo do Estado.

Enquanto Weber falava do Estado como aquele que tem o uso legítimo da força física, Bourdieu (2012) acrescentou o uso da violência simbólica por parte do Estado. Bourdieu diz que o Estado é detentor do que chamou de capital estatal, um “meta capital”, a concentração de diversos tipos de capital: econômico, cultural, simbólico, de força física. Sua construção está ligada à construção do campo do poder, que é o lugar onde aqueles que detêm os diversos tipos de capital lutam para deter o capital estatal e, assim, dominar os outros tipos de capital. O autor enxerga o Estado como um *metacampo* formado por um conjunto de campos – jurídico, administrativo, parlamentar, - que competem uns com outros e possuem objetivos muitas vezes antagônicos. Segundo Bourdieu, as categorias de pensamento acionadas para estudar o Estado são produzidas e garantidas pelo próprio Estado por meio da escola. Isto torna, para o autor, difícil o trabalho de decifrar o Estado. Para ele, é preciso romper com esse pensamento de Estado, desconstituir as pré construções a respeito dele, pois muitas vezes o que se pensa sobre ele foi o que ele próprio ensinou. Para ele, “o Estado é essa ilusão bem fundamentada, esse lugar que existe essencialmente porque se acredita que ele existe (BOURDIEU, 2012, p. 38)”.

Conforme o autor, o Estado tem o poder da universalização, ou seja, de ditar aquilo que é único e anular aquilo que é local, específico. A cultura é um exemplo de que a gênese do Estado está ligada à constituição do universal: “a cultura legítima é a cultura garantida pelo Estado”. Essa cultura divide em vez de unir, se mostra universal, elimina o que é diferente e não pode ser criticada como monopólio, pois é universal. Para esse monopólio do universal existem agentes, aquilo que o autor chamou de “nobreza estatal” (BOURDIEU, 2012). Nessa cultura universal, a especificidade dos índios é negligenciada e eles, em sua relação com o Estado, precisam constantemente procurar meios de serem notados, de transformar o ruído

que lhe foi atribuído em voz.

Ao relacionar cultura e política, Bourdieu (2012) enfatizou que aqueles que têm competência técnica para uma função são os que foram designados socialmente para isso. Um exemplo que cita é o das mulheres, que, a princípio, não entendem de política: isso não acontece porque são mulheres, mas porque as mulheres foram designadas socialmente para não entenderem de política; no entanto, de acordo com as classes e suas frações, a divisão sexual das competências varia. Para o autor, a educação é, por excelência, o lugar onde as competências e incompetências dos indivíduos são fabricadas. É o lugar onde se opera a violência simbólica que o Estado detém. A função designada socialmente aos índios no Brasil foi a de submissos, de mentalmente incapazes, fadados a desaparecer. Mas, no contexto que aqui se discute, eles não parecem aceitar esse lugar, estão empregando meios de resistir a essas designações. Estão dizendo: “essa é a nossa luta mesmo” (ÍNDIA PROFESSORA, 2014).

A luta é, para Weber uma relação social. Uma relação social é a probabilidade de que exista o “mínimo de relacionamento recíproco” (WEBER, 2012, p. 16) entre as ações de diversos agentes. A reciprocidade quer dizer que

o agente pressupõe determinada atitude do parceiro perante a própria pessoa (pressuposto talvez completa ou parcialmente errôneo) e orienta por essa expectativa sua ação, o que pode ter, e na maioria das vezes terá, consequências para o curso da ação e a forma da relação (WEBER, 2012, p. 17).

Assim, os participantes da relação não necessariamente depositam o mesmo sentido na relação social. Por isso, tanto a luta quanto a amizade são relações sociais. As ações que o autor menciona se referem ao conceito de ‘ação social’ (WEBER, 2012, p. 13), uma das bases de sua sociologia. A ação social é explicada pelo autor como uma ação cujo sentido é orientada pelo comportamento dos outros. A orientação da ação pode ser determinada por: um comportamento tradicional, pautado em costumes arraigados; um comportamento afetivo, baseado em estados emocionais; um comportamento racional, referente à crença consciente no valor; um comportamento racional, para chegar a fins conscientemente calculados. O autor explica que dificilmente as ações se orientam unicamente por um desses comportamentos e essas classificações são “tipos conceitualmente puros, criados para fins sociológicos”. (WEBER, 2012, p. 13).

Para Weber, “Uma relação social denomina-se *luta* quando as ações se orientam pelo propósito de impor a própria vontade contra a resistência do ou dos parceiros”. Para ele, as diversas formas de luta transitam de uma para outra sem interrupção de continuidade, desde

uma luta sangrenta que visa o extermínio do opositor até uma concorrência - “pretensão formalmente pacífica de obter para si o poder e disposição sobre oportunidades desejadas também por outras pessoas” (WEBER, 2012, p. 23). Toda luta, para o autor, leva à seleção daqueles que têm características pessoais propícias para saírem vitoriosos, características que dependem das condições da luta, ou seja, se o comportamento dos indivíduos é orientado pela ordem tradicional ou pela ordem racional. Se o indivíduo estiver em uma ordem tradicional, ou seja, sua ação se orienta por costumes arraigados, por comportamentos que sempre existiram, certas qualidades individuais terão vantagem na luta. Se a ação for orientada por uma ordem racional – referente à crença consciente em valores ou para perseguir fins calculados - outras qualidades, provavelmente diferentes, triunfarão.

Segundo o autor, a luta não pode ser evitada no sentido de seleção, ou seja, na “luta pela existência que se dá entre tipos indivíduos ou tipos humanos sem que haja intenções dirigidas *contra* outros”. A seleção é eterna e por mais que existam interferência pacifistas, não é possível eliminar todos os meios de luta. Vencerão a luta aqueles que possuem probabilidades de sobrevivência, sejam elas determinadas pelo patrimônio genético ou pela educação. A eliminação da luta encontra como obstáculo empírico a seleção social, ou seja, “quando se trata das possibilidades que pessoas concretas têm na vida”. E como obstáculo “em princípio” a seleção biológica, ou seja, “quando se trata de possibilidades de sobrevivência do patrimônio genético” (WEBER, 2012, p. 23).

A luta do indivíduo pelas possibilidades de sobrevivência é diferente da luta entre as relações sociais. Nesta, determinadas ações dos indivíduos são substituídas por outras, de diversas maneiras. Por um lado, as ações podem levar à eliminação de uma relação social (por exemplo, o concubinato com a repressão policial ou a dissolução de um Estado por meio de uma guerra sangrenta) e, por outro, a influenciar a permanência de determinadas relações sociais. Além disso, podem ocorrer consequências não esperadas de uma luta, que levam ao enfraquecimento das possibilidades de existir determinada relação social. As causas que levam à eliminação de uma relação são múltiplas e é “impróprio abrangê-las com uma forma única” (WEBER, 2012 p. 25). A eliminação das relações sociais ocorre de acordo com cada caso e é perigoso estabelecer uma causa universal:

Há então sempre o perigo de introduzir valorações incontrolladas na investigação empírica e, sobretudo, de fazer a apologia de um resultado que muitas vezes está individualmente condicionado no caso particular e, nesta acepção do termo, tem caráter puramente 'casual' (WEBER, 2012, p.25).

Quando, em uma ação social, os participantes têm o sentimento subjetivo de pertencer a um mesmo grupo, trata-se de uma 'relação comunitária'. Quando os indivíduos celebram

uma acordo racional para se relacionar, trata-se de uma 'relação associativa', que está orientada: “a) de maneira racional referente a valores, pela crença no compromisso próprio; b) de maneira racional referente a fins pela expectativa da lealdade da outra parte. (WEBER, 2012, p. 25)”.

A leitura de Weber auxilia no esforço para analisar o fato sob uma perspectiva sociológica: pode-se dizer que a retenção do motorista e do veículo foi um meio de luta utilizado pelos índios naquele momento específico e naquela situação contingencial. Como ele próprio disse, não se pode atribuir causas universais para a eliminação ou permanência de uma relação social, pois elas não existem, o que existem são resultados de cada caso particular.

A luta – uma relação social - que se trava é entre os índios da aldeia Jaboatal e o Estado, se desenrola em diversos momentos e instâncias, e não há como determinar exatamente quando começou. Desde as missões até o dia em que o motorista e o carro ficaram na aldeia, a luta permanece. As idas dos índios às prefeituras e aos órgãos de Estado são também meios de luta que não se esgotaram por conta da retenção na aldeia de motorista e carro. Pode-se dizer que, na luta entre o Estado e o grupo, a prisão dos índios e a produção deles enquanto delinquentes tem o fim de enfraquecer as relações sociais que formariam a mobilização do grupo. No entanto, essas relações parecem ser constantemente reorganizadas coletivamente, como forma de resistência.

A luta interna também existiu: nos depoimentos dos réus na Polícia Federal, na notícia de imprensa, há menção à prestação de contas de uma organização indígena. Mas por trás desse conflito há o estímulo do Estado, que descentralizou suas obrigações às organizações. Como disse Simmel (1983), ao trazer opositores para posições de comando, o antagonismo é domado. No entanto, lembrando a ideia de territorialização de Oliveira (1998), os índios não permanecem inertes às estratégias do Estado. Retomando Simmel, as hostilidades entre os grupos indígenas contribuíram para o seu fortalecimento enquanto grupo. Talvez isso explique porque, na reunião na aldeia Jaboatal em 2014, o discurso dos índios era de que, embora alguns discordasse da ação em si, todos os que se manifestaram não entenderam que tenha sido um crime nem que os envolvidos continuem a responder o processo.

Com as citadas leituras e no apuro dos documentos da ação penal, percebe-se que o conflito que se trava entre índios e Estado é permanente e a luta entre ambos tem suas relações sociais reconfiguradas, de acordo tanto com as estratégias do Estado quanto com a dos índios para resistir.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O esforço deste trabalho foi me afastar da condição de agente de estado autorizada a julgar e aproximar-me da condição de pesquisadora. Nesse percurso, a análise dos documentos e das falas, o diálogo com os autores e com os orientadores, me auxiliou a desmontar as explicações arbitrariamente elaboradas a respeito dos índios perante o Estado Brasileiro. Enquanto agente de estado, sei que continuarei a julgar, porém com mais atenção aos conceitos que o próprio Estado legitima para serem empregados.

Há que se reconhecer o esforço de certos agentes que agem de forma crítica nas instituições que trabalham. Muitas conquistas das ditas minorias são fruto principalmente da luta dos grupos, mas que tiveram como aliados e coadjuvantes, dentre outros agentes, os do Estado. Enquanto um deles, gostaria de entender como se dá essa relação entre os agentes que ficaram retidos e os índios, o que poderia ser respondido com uma pesquisa que contivesse entrevistas com agentes que já passaram por essa experiência. Em meu trabalho, entre uma reunião e outra, em conversas com funcionários da Funasa, da Funai e da Secretaria de Estado da Educação que já ficaram retidos em aldeias, ouvi algumas impressões: alguns deles afirmaram que almoçaram com os índios, dormiram na rede e ficaram apenas esperando o desfecho; outros já demonstraram certo trauma, que se sentiram ameaçados, apreensivos. Apenas com uma primeira impressão empírica e enquanto alguém que faz parte desse universo, o que se nota é que há uma complexa relação entre os agentes de Estado e os índios, que varia de acordo com o caso específico, com o envolvimento que o agente tem com o grupo e da posição que ocupa. Como exemplo da fala citada no trabalho de Varga e Viana³⁸, o funcionário da saúde ou da educação que fica retido na aldeia geralmente é aquele que frequenta a aldeia - que conhece a realidade dos índios, presta-lhes o atendimento básico à saúde, sabe quem morreu na aldeia, quem está doente - e ali se configuram relações de poder.

Neste trabalho, foi possível perceber que há um intrincado jogo de poder, de disputa por interpretações, nos quais os agentes principais são os do Estado de um lado e os índios do outro, mas nem sempre essas posições são estanques, pois alguns índios são também agentes de Estado, seja trabalhando na Funai, na Funasa ou na Secretaria de Educação. Observa-se,

38 Ver capítulo 2, p. 40.

nas autorias das citações, que esses agentes vão construindo uma lógica de julgamentos a respeito dos índios: o escrivão da polícia, o servidor da Funai, o da Funasa, o delegado, os procuradores federais, os procuradores da república, os juízes de direito. E a antropóloga, buscando entender os fatos, a princípio com argumentos primordialistas, cuja fragilidade passou a ser desvendada a partir do presente estudo. Fato é que, neste trabalho procuro falar de outro lugar, o de pesquisadora, mas, sem frágeis purismos, a agente de Estado também participou e vai, paulatinamente, desconstruindo a maneira como conduz seu trabalho.

Essa dissertação tratou de um caso específico e aponta para a potencialidade que um estudo comparado ou uma etnografia têm em aprofundar a análise do emprego das versões primordialistas em outros casos, com outros agentes envolvidos. O presente estudo foi um exercício de análise de um processo judicial, mas não se propôs promover um amplo debate a respeito da justiça – justiça(s) indígena(s), justiça ordinária, justiça popular, o que pode ser feito em um futuro estudo.

O fato é que, se antes havia a ideia de que os índios da aldeia apreenderam funcionário e veículo públicos com base em alguma manual de mobilização política indígena, agora foi possível perceber que essa ação foi situacional. Em seu sistema de representação, os índios afirmaram explicitamente que existe uma “justiça do índio” diferente da “justiça do branco”. Não há, na primeira, o juiz, a cadeia, o tribunal - o que não significa que possa ser feito um manual dessa justiça que se opera na aldeia, em oposição às leis escritas do Estado Brasileiro.

Como disse Santos (2012), há que se falar em “justiças indígenas” em vez de “justiça indígena”. A discussão do autor é sobre o reconhecimento da justiça indígena nas Constituições da Bolívia (2009) e Equador (2008), análise que não é possível me deter no momento. Mas explica que a justiça indígena é administrada de diferentes formas, a depender de cada povo e de cada situação, sem a pretensão de se fazer universal, como ocorre com a “justiça ordinária”: há povos, por exemplo, que resolvem as questões com um único líder, outros com um conselho, outros que dialogam com a justiça ordinária e uma infinidade de outras formas de administração da justiça. O autor menciona a bestificação pela mídia e pelos defensores do neoliberalismo dos líderes indígenas que organizam protestos para defender o controle de seus territórios e tentar impedir a exploração dos solos de suas terras pelo processo que denominou neoextrativismo - uma prática neoliberal de máxima exploração de recursos como forma de superar o subdesenvolvimento. A resistência dos índios desses dois países, diz o autor, tem sido rechaçada com a criminalização da política e da justiça indígena.

Num exercício de comparação, a “justiça indígena” dos índios da aldeia estudada não

parece ter a pretensão de tornar-se universal, tampouco uma regra cristalizada que será seguida pelos descendentes dos habitantes da aldeia. Não se trata de um código primitivo a ser tolerado até que os índios evoluam para a inserção no código dominante evoluído, mas sim de uma justiça onde, sem a mediação do tribunal, os índios procuram resolver um problema concreto: no caso estudado, responder ao autoritarismo do Estado neoliberal, que se materializou na precária assistência à saúde, na morte de crianças, no estímulo aos conflitos internos. Assim, o critério de mobilização dos índios não foi consuetudinário, foi o sentimento de pertencimento subjetivo a um grupo cuja existência estava ameaçada pelo elevado índice de mortes. Na apreensão do funcionário e do carro, os índios não estavam executando regras dadas, mas agindo enquanto sujeitos políticos.

Embora a sociedade panoptica tenha tentado produzir índios delinquentes no decorrer da ação penal, essa atribuição foi negada por eles: não há como se falar em índios submissos e inertes aos processos de territorialização e de colonização. Em seu discurso público, afirmaram e reafirmaram que não são bandidos e que estavam lutando por direitos da comunidade e daqueles índios que não sabem se defender e reivindicar. Afirmaram que não roubaram, pois não esconderam o carro, que o funcionário foi bem tratado, almoçou com eles e apenas não podia sair da aldeia e que sabiam que seriam presos, mas não fugiram, pois não se consideram bandidos. Relataram que tiveram apoio de outras aldeias, não de todas, mas tiveram.

As políticas neoliberais de parcerias com as ONGs indígenas a princípio aprofundaram cisões e uma certa desmobilização dos índios envolvidos: na época, acirraram-se os conflitos e, após o ocorrido, cinco pessoas foram presas. Mas a prisão e as acusações feitas pela mídia de que eram integrantes de uma quadrilha de sequestradores provocaram, conforme se viu nos depoimentos, um sentimento de revolta que acionou o seu pertencimento coletivo, a sua comunhão étnica. Nove anos depois, diante de uma agente de estado, as percepções dos agentes estavam modificadas, a organização do grupo estava reconfigurada e em seu discurso aberto o grupo quase não mencionou os conflitos, mas as precárias condições de saúde e a morte de crianças. Assim, a retenção do motorista e do carro na aldeia não representou para os índios ouvidos um crime cometido por cinco pessoas que deveriam, cada um, ser julgados e cumprir suas penas na prisão. Para eles, tratou-se de uma maneira de chamar a atenção do estado, um movimento político. Nessa mobilização, houve múltiplas motivações, contradições internas, intrincadas relações de poder entre eles e os agentes de Estado, mas os sujeitos políticos agiram coletivamente.

REFERÊNCIAS

ALEXANDRINO, Marcelo; PAULO, Vicente. Reforma administrativa e terceiro setor. **Direito administrativo descomplicado**. 17 ed. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Método, 2009. p. 129-187.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Distinguir e mobilizar: duplo desafio face às políticas governamentais. **Revista Tipiti**. São Luís: Abong, 2003. p. 6-7.

_____. Linchamentos: atos de “justiça camponesa” entre a “humanização da penalidade” e a “desumanização do indígena”. In: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi; VIDAL, Lux Bcoelitz; FISCHMANN, Roseli (org.). **Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p. 203-240.

_____. Nova cartografia social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FARIAS Jr., Emmanuel de Almeida (org.). **Povos e comunidades tradicionais: nova cartografia social**. Manaus: PNCSEA/UEA, 2013. p. 156-174.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial: novos súditos cristãos do império português**. 2000. 336 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Curso de Doutorado em Ciências Sociais, Campinas, 2000.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**. 10 ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. 2 ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011. p. 185-229.

BOURDIEU, Pierre. Compreender. In: BOURDIEU, Pierre. **A miséria do mundo**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 693-733.

_____. As duas faces do Estado. Le Monde Diplomatique Brasil, São Paulo, 4 de janeiro de 2012. Disponível em <www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1080>

_____. Curso de 18 de janeiro de 1990. In: BOURDIEU, Pierre. **Sobre o Estado: cursos no Collège de France (1989-92)**. São Paulo: Companhia das letras, 2014. p. 19-52.

_____. Introdução a uma sociologia reflexiva. In: BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 2011. p. 15-56.

BRASIL. **Código de processo civil**: Lei 13.104, de 16 de março de 2015. Disponível em <www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015/Lei/L13105.htm#art1046>

BRASIL. **Código penal**: Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Disponível em <www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del2848compilado.htm>

CAPEZ, Fernando. ação penal. In: CAPEZ, Fernando. **Curso de direito penal**. Vol. 1. Parte geral. São Paulo: Saraiva, 2011.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. **Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã, meu irmão...**: um caso de parricídio do século XIX apresentado por Michel Foucault. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2013.

_____. **Vigiar e punir**: história da violência nas prisões. 40. ed. Petrópolis, Vozes, 2012.

_____. Sobre a história da sexualidade. IN: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 26 ed. São Paulo: Graal, 2013. p. 363-407.

_____. Sobre a justiça popular. IN: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 26 ed. São Paulo: Graal, 2013. p. 87-129.

_____. Prefácio. In: FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GARNELO, Maria Luiza. Política de saúde indígena no Brasil: notas sobre as tendências atuais do processo de implantação do subsistema de atenção à saúde. In: GARNELO, Maria Luiza; PONTES, Ana Lúcia (orgs.). **Saúde Indígena: uma introdução ao tema**. Brasília: MEC-SECADI, 2012.

GOMES, Mércio Pereira. A Funai e os Tenetehara. IN: GOMES, Mércio Pereira. **O Índio na história: o povo Tenetehara em busca da liberdade**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 331-365.

_____. O tempo do serviço de proteção aos índios. IN: GOMES, Mércio Pereira. **O Índio na história: o povo Tenetehara em busca da liberdade**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 281-331.

MINISTÉRIO PÚBLICO DA UNIÃO. Portaria nº 302, de 24 de maio de 2013. Fixa as atribuições básicas e comuns e os requisitos de investidura nos cargos das Carreiras de Analista e Técnico do Ministério Público da União e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 27 maio.2013. Seção 1, p.93, 2013.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Manual de redação e padronização de atos oficiais do Ministério Público Federal**. Brasília: MPF, 2014.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 4, n.1, p. 1-18, abr. 1998.

PRISÃO relaxada – juíza manda soltar índios guajajaras presos pela PF. **Jornal Pequeno**, São Luís, 24 nov. 2005. Brasil.

RANCIÈRE, Jacques. O dissenso. In: NOVAES, Adauto. A crise da razão. São Paulo:

Companhia das letras, 1996. p. 367-383.

_____. O espectador emancipado. In: RANCIÈRE, Jacques. **O espectador emancipado**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. p. 7-51.

ROTINA de sequestros – PF e Justiça vão 'endurecer' contra ações de guajajaras. **Jornal Pequeno**, São Luís, 3 nov. 2005. Brasil.

SANTOS, Boaventura de Souza. Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. In: SANTOS, Boaventura de Souza; RODRIGUÉS, José Luis Exeni. **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad em Bolivia**. La Paz: Fundación Rosa Luxemburg, 2012. p. 11-49.

SCOTT, James. La infrapolítica de los grupos subordinados. In: **Los dominados e el arte de la resistencia**. México: Era, 2000. p. 217-238.

SIMMEL, G. A natureza sociológica do conflito. In: MORAES Filho, Evaristo (org.). **Simmel**. São Paulo: Ática, 1983.

VARGA, István Van Deursen; VIANA, Rosana Lima. Distrito sanitário especial indígena do Maranhão: crônicas de um desastre anunciado. **Revista de Direito Sanitário**. São Paulo, v. 9, n. 3, p. 133-149, nov. 2008/ fev. 2009.

VIANNA JR., Aurélio. **Prisão em Lajeado Pepino: uma ação social contra a barragem de Machadinho**. Rio de Janeiro: Casa 8, 2012.

WEBER, Max. Conceitos sociológicos fundamentais. IN: WEBER, Max. **Economia e sociedade**. 4.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012.

_____. Relações comunitárias étnicas. IN: WEBER, Max. **Economia e sociedade**. 4.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012.

_____. A política como vocação. In: WEBER, Max. **Ciência e política: duas vocações**. São Paulo: Editora Cultrix, 1968. p. 55-124.