

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**Circulação de crianças guarani e kaiowá: entre políticas e moralidades**

**SILVANA JESUS DO NASCIMENTO**

Porto Alegre, RS  
2020

**SILVANA JESUS DO NASCIMENTO**

**Circulação de crianças guarani e kaiowá: entre políticas e moralidades**

Tese de Doutorado apresentado como requisito para defesa no Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Antropologia Social, Curso de Doutorado da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sob orientação da Profa. Dra. Patrice Schuch.

PORTO ALEGRE, RS  
2020

### CIP - Catalogação na Publicação

Nascimento, Silvana Jesus do  
Circulação de crianças guarani e kaiowá: entre  
políticas e moralidades / Silvana Jesus do Nascimento.  
-- 2020.  
221 f.  
Orientador: Patrice Schuch.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2020.

1. Antropologia. 2. Autodeterminação. 3.  
Reintegração familiar. 4. Adoção de crianças  
indígenas. 5. Guarani e Kaiowá. I. Schuch, Patrice,  
orient. II. Título.

**SILVANA JESUS DO NASCIMENTO**

**Circulação de crianças guarani e kaiowá: entre políticas e moralidades**

Tese de Doutorado apresentado como requisito para defesa no Programa de Pós-Graduação stricto sensu em Antropologia Social, Curso de Doutorado da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Examinada em 23 de abril de 2020

Banca Examinadora:

---

Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Patrice Schuch (Orientadora)  
Programa de Pós Graduação em Antropologia Social - PPGAS/UFRGS

---

Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Claudia Lee Williams Fonseca  
Programa de Pós Graduação em Antropologia Social - PPGAS/UFRGS

---

Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Fernanda Bittencourt Ribeiro – PUC-RS  
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUC/RS

---

Prof. <sup>o</sup> Dr. <sup>o</sup> Levi Marques Pereira  
Programa de Pós Graduação em Antropologia Sociocultural – PPGAS/UFGD

## AGRADECIMENTO

Começo agradecendo aos meus irmãos e cunhados, mas em especial aos meus pais Antonio Gilson do Nascimento e Dercy Jesus de Paula do Nascimento, que estiveram sempre ao meu lado e não mediram esforços para me apoiar a seguir com os estudos. Preciso destacar ainda que nesta reta final, quando me tornei mãe, eu não teria finalizado esta tese sem o trabalho de cuidado da minha mãe (em menor grau da minha irmã, sogra e demais familiares) com o meu filho. Ser pesquisadora e mãe torna tudo mais complexo e me possibilitou sentir na pele os enormes desafios que temos para trilhar carreiras mais igualitárias. Obrigada, e saibam que reconheço todos os sacrifícios que vocês tiveram que fazer para que eu chegasse até aqui. Agradeço à Diego Dias Mariano, pelo companheirismo, por apostar em viver comigo a vida e os desafios de um doutorado. Ao nosso pequeno Raul Nascimento Mariano, filho querido. Com menos de um ano de idade, já me ensinou tanto que só posso agradecer por tanto amor e pela indescritível oportunidade de vê-lo e fazê-lo crescer.

A todos os amigos e professores da UFGD, obrigada por tudo. Em especial, obrigada ao professor e amigo Levi Marques Pereira, por acreditar no meu potencial para a academia e fazer-se presente em vários momentos: por me levar a primeira vez em uma reserva indígena, por chamar minha atenção para o campo da proteção à criança indígena, por me apresentar a literatura básica para esta reflexão, por ter estimulado a continuidade e o aprofundamento deste tema, pela participação nos debates com a rede de proteção, trocas de ideias e dados de campo, o aconselhamento nos momentos de tensão, leitura e sugestões do material de qualificação. Obrigada pelo acolhimento em sua casa, pelos tererés, churrascos e aproximação com jovens e velhos pesquisadores. À Simone Becker, pelas provocações, disponibilidade para conversa, leitura, participação nos debates e inspiração para outros modos de fazer conhecimento. À Noêmia Moura, por compartilhar um tópico, mudas de flores e frutíferas, pela simplicidade e leveza. À Aline Crespe, por ter compartilhado ideias e sugestões de trabalho de campo que foram valiosos para este trabalho e, através do seu fazer, chamar a atenção para a variedade de relações possíveis de se estabelecer com os Guarani e Kaiowá. Ao Esmael de Oliveira, pela competência e generosidade. À Juliana Mota, pela facilidade de ir das nossas próprias maternidades às maternidades guarani e kaiowá e pela disponibilidade de parcerias. Ao Eliel Benites, pelo jeito bonito como narra os saberes e práticas kaiowá e pelo modo como habita os espaços de poder. Obrigada pela oportunidade de dividir os espaços de debate na rede de proteção contigo. Ao Arnulfo Caballero, à Rosa Colman e ao pequeno Amaru, pelas valiosas aulas de Guarani que sempre foi muito além da gramática. À Joziane Azevedo pelo jeito próprio

de persistir na academia. À Maria Aparecida Mendes, que também foi importante neste processo.

As pessoas que participaram da história do indigenismo, no sul de Mato Grosso do Sul, cuja experiência contribuíram para mantermos vivo o desconforto e a desconfiança de nossas convicções em relação aos Guarani e Kaiowá, agradeço especialmente: À educadora e pesquisadora Veronice Rossato, pelos comentários e sugestões valiosos, frutos de um diálogo de longa duração com os Guarani e Kaiowá. Ao Celso Aoki, antropólogo e indigenista que ensinou a me orgulhar de estar com os Guarani e que me desafiou a buscar outras metodologias e ir sempre além da academia no trabalho de campo. À militante Adelia, que sempre abriu sua casa para me receber, com muito carinho e em meio a pratos deliciosos conta suas experiências de perto com o indigenismo, mas principalmente com as Guarani e Kaiowá. Estendo meus agradecimentos a Georg Grumberg, que também compartilha suas histórias com os Guarani.

A todos os amigos e antropólogos que estão nas universidades brasileiras. À Elis Conrado pelo carinho e disponibilidade para compartilhar suas entradas em campo. À Iris Araújo pelo jeito amável de estimular a persistência neste trabalho. À Lauriene Seraguza pelas provocações e palavras de incentivo. Ao Diógenes Cariaga por compartilhar o entusiasmo com as discussões de etnologia. À Renata Lourenzo pela alegria e disposição para o diálogo. À Ellen Almeida pelo jeito meigo, os diálogos sinceros sobre o trabalho na FUNAI e pela leveza de tratar os meus dilemas através da astrologia. Ao Isaque João pelo jeito que é e por seus comentários comedidos. E, em especial, à Mariana Pereira, por sua amizade, autenticidade e pela intuição aguçada. Obrigada por tudo que você me ensinou, pelo ouvido acurado e pelas palavras gentis.

Às pessoas militantes que atuam nas redes de proteção à criança indígena, que abriram suas experiências, suas dúvidas, seus tensionamentos que me possibilitaram ir além dos discursos, além das instituições, para perceber as relações que são travadas cotidianamente e, com isso, me ensinaram a sentir indignação pelo que se passa com as vidas das crianças e famílias guarani e kaiowá, meu muito obrigada: À Ruth Gomes por assumir a pauta das crianças e famílias indígenas e incansavelmente insistir na sensibilização dos agentes que com elas atuam e pelo otimismo persistente em cada mobilização. À Barbara Nicodemus e suas filhas Mariela e Manuela, pelo posicionamento crítico, pelos pés no chão diante das políticas para as famílias indígenas e pela maturidade que inspira imaginar como pode ser na prática uma ética calcada no cuidado e no desconforto. À Paula Rodrigues, pelo engajamento com outros modos de se fazer a psicologia, o diálogo e a crítica apurada aos outros saberes. À Tanise Fernandes (minha gêmea) pela gentileza, pelo carinho e por todos os compartilhados da maternidade. À

Lídia Farias por sua força e empenho que demonstram os vários modos de atuar junto aos indígenas. Ao Jorge da Silva, pelo humor, simplicidade e competência.

Aos parceiros guarani e kaiowá que compartilharam suas lutas comigo, em especial: Ao João Machado; à Indianara Machado; à Micheli Machado; à Jaqueline Gonçalves; à Flávia Nunes; à Kelly Duarte e ao Cleberson; ao Anastacio Peralta; à *ñandesy* Floriza Souza e ao *ñanderu* Jorge Souza.

Aos amigos antropólogos do Ministério Público Federal: Marcos Homero de Lima e Luiza Meyer, muito obrigada por todos os compartilhares.

A todos os amigos e equipe de pesquisa Niñez, Alteridad y Ciudadanía, da Universidad de Buenos Aires, *gracias por todo*, em especial a Andrea Szulc que me acolheu com cuidado e compartilhou comigo suas experiências, seus trabalhos e a sua família nos meses em que estive em Buenos Aires, e à Pía Leavy, pela escuta e trocas de experiências de campo.

A todos os amigos, colegas, funcionários e professores da UFRGS, obrigada por tudo. À Juliana Cuzzo, pelo enorme carinho e sinceridade com que me recebeu em sua casa durante os retornos a Porto Alegre. Também à Tatiane Muniz pela hospedagem. À Deissy Perilla, pela leveza e os inúmeros compartilhares durante o tempo do doutorado. Agradeço ainda a outros colegas colombianos: Ana Milena, Edna e Oscar, companheiros de muitos momentos extramuros da universidade, em Porto Alegre. À Helena Fietz, Valéria Aydos, Leonardo Pedrete, Mario Saretta, Paula Bolzan, Lucas Besen, Aline Rochedo, Caroline Sarmento, Leandra Pinto, Vanessa Flores e Rita Lewkovicz, e Gutcha Magalhães, por tudo o que aprendi com vocês. Aos professores, agradeço aqueles com quem tive aulas durante o doutorado, que contribuíram para a minha formação. À Ceres Victora, que me acompanhou ao longo do primeiro ano de doutorado e me possibilitou conhecer os trabalhos e pessoas que compõem o Nupacs (Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e da Saúde). À Claudia Fonseca, pelas aulas ímpares e inspiradoras, pelo acompanhamento informal deste estudo, durante encontros em sua casa, no ônibus nos retornos do Campus, nas sugestões de bibliografia. Obrigada, pelo privilégio de tê-la na minha banca de qualificação e de defesa da tese. À Sergio Baptista, ainda que não tenha sido meu professor no doutorado, esteve disponível para trocas de ideias e presente na banca de qualificação, me estimulando a buscar compreender o ponto de vista guarani e kaiowá. Ao Ruben Oliven e Denise Jardim que também foram importantes nesta caminhada.

A querida e competente orientadora Patrice Schuch, muito obrigada por ter acreditado em mim e no meu trabalho, pelas leituras atentas dos capítulos desta tese, pela sinceridade, pelo

estímulo na finalização da escrita. Muito obrigada, também, pelo envolvimento nos momentos de crise e ansiedade que antecederam a cirurgia do Raul.

Finalmente, agradeço à CAPES, instituição que financiou diferentes fases de minha pesquisa e com isto possibilitou a minha formação em nível de especialização e a realização do estudo.



## RESUMO

Este estudo tem como tema a circulação de crianças indígenas, tomando como ponto de partida a repercussão de casos de adoção de crianças indígenas no Brasil, a partir da emergência dos discursos sobre “autodeterminação” e “reintegração familiar” associados à Constituição Federal da República de 1988 e ao Estatuto da Criança e do Adolescente. Especificamente, busca compreender os processos que fazem da mobilização social, conduzida por assistentes sociais militantes, indigenistas e antropólogos em sua base regional na cidade de Dourados/MS, um campo de visibilização de violências múltiplas contra os povos guarani e kaiowá. Entendo que as disputas em torno das políticas para as crianças indígenas remetem às tensões em torno da diversidade cultural e ao sistema de direitos, cuja complexidade se dá pela presença de diferenças de sensibilidades e afetos de quem atua junto ao público indígena e referentes a esse público. Ao mesmo tempo dizem respeito a processos históricos de dominação do Estado brasileiro frente aos povos indígenas no país, associadas às políticas de integração via assimilação cultural.

**Palavras-chave:** Antropologia. Autodeterminação. Reintegração familiar. Adoção de crianças indígenas. Guarani e Kaiowá.

## ABSTRACT

This study's theme is the circulation of indigenous children, taking as a starting point the repercussion of cases of adoption of indigenous children in Brazil, from the emergence of the discourses on "self-determination" and "family reintegration" associated with the Federal Constitution of the Republic of 1988 and the Child and Adolescent Statute. Specifically, it seeks to understand the processes that make social mobilization, led by militant social workers, indigenists and anthropologists at its regional base in the city of Dourados / MS, a field of visibility for multiple acts of violence against the Guarani and Kaiowá peoples. I understand that the disputes over policies for indigenous children are related to the tensions around cultural diversity and the system of rights, whose complexity is due to the presence of differences in sensitivities and affections of those who work with the indigenous public and regarding this public. At the same time, they refer to historical processes of domination of the Brazilian State towards indigenous peoples in the country, associated with integration policies by cultural assimilation.

**Keywords:** Anthropology. Self-determination. Family reunification. Indigenous adoption. Guarani e Kaiowá.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Capa do livro Aracy.....	65
Figura 2 - Agentes da rede de proteção de Dourados e Amambai na Aldeia Jaguapiru..	108
Figura. 3 - Floriza e Jorge Souza com o filho durante o Projeto <i>Erovia Kunumi</i> .....	110
Figura 4 - Dinâmica e ritual durante a formação <i>Erovia Kunumi</i> .....	114
Figura 5 - Élide e alguns dos seus filhos em sua casa.....	165
Figura 6 - Servidores da Saúde Indígena em protesto.....	167
Figura 7 – Acampamento- <i>Tekoha Ñu Verá</i> .....	171
Figura 8 - Élide e o filho WR.....	195

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEDCA - Conselho Estadual de Direitos da Criança e do Adolescente  
CMDCA - Conselho Municipal de Direitos da Criança e do Adolescente  
CONANDA - Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente  
CRAS – Centro de Referência em Assistência Social  
CREAS – Centro de Referência Especializado em Assistência Social  
CT – Conselho Tutelar  
FAIND - Faculdade Intercultural Indígena  
FUNAI – Fundação Nacional do Índio  
FUNASA – Fundação Nacional da Saúde  
HU – Hospital Universitário  
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística  
MDS – Ministério do Desenvolvimento Social  
MEC – Missão Evangélica Caiuá  
MPE – Ministério Público Estadual  
MPF – Ministério Público Federal  
PFE – Procuradoria Federal Especializada  
RID - Reserva Indígena de Dourados  
SDH - *Secretaria de Direitos Humanos*  
SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena  
TI – Terra Indígena  
UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados

## LISTA DE EXPRESSÕES EM GUARANI

*Aty Guasu* – Grande assembleia guarani e kaiowá

*Aty Guasu Jovem* – Grande assembleia do jovem

*Aty Guasu Kuña* – Grande assembleia de mulher

*Kunhangue Aty Guasu* – Grande assembleia das mulheres

*Erovia Kunumi* – crer/acreditar na criança

*Guarani* – etnia Indígena, do tronco linguístico tupi guarani, em alguns lugares conhecidos como *Ñandeva*

*Jehovasa* – bênção – ritual guarani e kaiowá para iniciar e finalizar atividades, espantar os espíritos maus e trazer coisas boas\*

*Kaiowá* – etnia indígena, do tronco linguístico tupi guarani

*Ñande Ru* – *ñande* (nosso) *ru* (pai) – é usado para referir-se ao homem que reza/canta – *xamã*\*

*Ñande Sy* – *ñande* (nossa) *sy* (mãe) é usado para referir-se a mulher que reza/canta – *xamã*\*

*Ogapysy* – *oga* (casa) *pysy* (extenso/grande), atualmente conhecida como casa de reza\*

*Porã* – Bonito

*Teko Arandu* – Viver com sabedoria

*Tekoha* – (*teko* – jeito que se vive + *ha* – indicativo de lugar) equivale a lugar que se vive conforme seus costumes\*

*Teko porã* – modo/jeito/sistema/ bonito/bom de se viver\*

\*Essas traduções trazem o significado literal das palavras, mas podem ter outros sentidos para os dois povos e suas comunidades.

**APOIO DE FINANCIAMENTO CAPES**

**O PRESENTE TRABALHO FOI REALIZADO COM APOIO DA  
COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR  
– BRASIL (CAPES) – CÓDIGO 001**

## SUMÁRIO

<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS</b>	19
<b>PARTE I - CIRCULAÇÃO DE CRIANÇAS GUARANI E KAIOWÁ: ENTRE PRÁTICAS TRADICIONAIS E PARADIGMAS POLÍTICOS</b>	29
<b>1. INSPIRAÇÕES ANALÍTICAS E REFLEXÕES METODOLÓGICAS</b>	31
<b>1.1. CONHECIMENTO PRÉVIO SOBRE O CAMPO</b>	31
1.1.1. A ADOÇÃO DE CRIANÇAS GUARANI E KAIOWÁ	33
1.1.2. ADOÇÃO TRANSNACIONAL	36
1.1.3. ADOÇÃO INTERNACIONAL E A ABORDAGEM TRANSRACIAL	37
1.1.4. PRÁTICAS E POLÍTICAS DE CIRCULAÇÃO DE CRIANÇAS GUARANI E KAIOWÁ	40
<b>2.2. SEGUINDO AS REDES, TEIAS E CAMINHOS DA CIRCULAÇÃO DAS CRIANÇAS INDÍGENAS</b>	42
<b>2. TRANSFORMAÇÃO NOS MODOS DE CIRCULAÇÃO E CUIDADO COM AS CRIANÇAS INDÍGENAS GUARANI E KAIOWÁ NO PARADIGMA INTEGRACIONISTA</b>	48
<b>2.1. NOÇÃO DE PESSOA E DE CORPORALIDADE ENTRE OS GUARANI</b>	49
<b>2.2. CIRCULAÇÃO DA CRIANÇA GUARANI</b>	51
2.2.1. O CASO DO TYRE'ÿ - ÓRFÃO	52
2.2.2. O CASO DE GÊMEOS, DEFICIENTES FÍSICOS, RELAÇÕES INCESTUOSAS E MESTIÇOS	55
2.2.3. O CASO DO GUACHO	57
<b>2.3. CIRCULAÇÃO DA CRIANÇA GUARANI ENTRE OS NÃO INDÍGENAS</b>	61
2.3.1. A ADOÇÃO DE CRIANÇAS GUARANI POR MISSIONÁRIOS	63
2.3.2. A EXPERIÊNCIA DE ADOÇÃO DE ARACY	64
2.3.3. NHANDERÓGA: ORFANATO EXCLUSIVO PARA CRIANÇAS INDÍGENAS	68

2.3.4. APADRINHAMENTO DE CRIANÇAS GUARANI	73
<b>2.4. SOBRE PRODUÇÃO DE PESSOAS, CIRCULAÇÃO DE CRIANÇAS E TECNOLOGIAS DE GOVERNO NA POLÍTICA INTEGRACIONISTA</b>	77
<b>3. TRANSFORMAÇÃO NOS MODOS DE CIRCULAÇÃO E CUIDADO COM AS CRIANÇAS INDÍGENAS GUARANI E KAIOWÁ: RUMO AO PARADIGMA DA AUTODETERMINAÇÃO</b>	80
<b>3.1. A ASSISTÊNCIA SOCIAL COMO POLÍTICA PÚBLICA</b>	81
3.1.1. COMITÊ GESTOR DE AÇÕES INDIGENISTAS INTEGRADAS DA GRANDE DOURADOS	81
3.1.2. O CASO DO “CRAS INDÍGENA” DE DOURADOS	86
3.1.3. TRANSFERÊNCIA DE RENDA COM CONDICIONALIDADES – PROGRAMA BOLSA FAMÍLIA	88
<b>3.2. EVENTOS DE SENSIBILIZAÇÃO DA REDE DE PROTEÇÃO ÀS CRIANÇAS INDÍGENAS</b>	94
3.2.1. PRIMEIRA FORMAÇÃO: ONG PULSAR	94
3.2.2. SEGUNDA FORMAÇÃO: COLÓQUIOS	96
3.2.3. TERCEIRA FORMAÇÃO: PROJETO EROVIA KUNUMIM	99
<b>3.3. SOBRE CIRCULAÇÃO DE CRIANÇAS, TECNOLOGIAS DE GOVERNO E OS NOVOS PARADIGMAS NA POLÍTICA PARA OS ÍNDIOS</b>	111
<b>PARTE II - A ADOÇÃO DE CRIANÇAS INDÍGENAS POR NÃO INDÍGENAS: ENTRE OS CASOS E A CAUSA</b>	117
<b>4. ADOÇÃO DE CRIANÇAS INDÍGENAS: ENTRE SILÊNCIO E REPERCUSSÃO</b>	119
<b>4.1. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS UTILIZADOS PARA A ANÁLISE DA ADOÇÃO DE CRIANÇAS GUARANI E KAIOWÁ POR NÃO INDÍGENAS</b>	119
<b>4.2. VIOLÊNCIAS SEXUAIS CONTRA “MENOR” INDÍGENA</b>	122
4.2.1. O CASO DA KAIOWÁ PAULA: VIOLÊNCIA SEXUAL CONTRA CRIANÇA?	122
4.2.2. DESFECHO: REINTEGRAÇÃO FAMILIAR DA MÃE E ADOÇÃO INTERÉTNICA DA FILHA RECÉM-NASCIDA	127



<b>4.3. LÓGICAS DE CRIAÇÃO E ADOÇÃO DE CRIANÇA EM DISPUTA</b>	129
4.3.1. DENÚNCIA QUE ABRE O PROCESSO DE IRENO	116
4.3.2. HISTÓRICO DE DENÚNCIAS: DISPUTAS PELO CUIDADO DE IRENO	132
4.3.3. MANIFESTAÇÃO DO SISTEMA DE JUSTIÇA	137
4.3.4. DESFECHO: IRENO É INDÍGENA. FAZ DIFERENÇA?	142
<b>4.4. SOBRE ADOÇÃO DE CRIANÇAS INDÍGENAS, SILÊNCIO E REPERCUSSÃO</b>	145
<b>5. O RECOLHIMENTO DE CRIANÇAS GUARANI E KAIOWÁ COMO REPRODUÇÃO SOCIAL</b>	154
<b>5.1. ESTUDO DO CASO DE ÉLIDA</b>	157
5.1.1. QUEM É ÉLIDA?	158
<b>5.2. A POLÍTICA DOS ÍNDIOS GUARANI E KAIOWÁ ENVOLVENDO AS SUAS CRIANÇAS</b>	160
5.2.1. ELA É OU NÃO É A MÃE?	160
<b>5.3. A POLÍTICA COTIDIANA DAS MULHERES KAIOWÁ ENVOLVENDO SUAS CRIANÇAS.</b>	164
5.3.1. LIDERANÇAS: A VICE-CAPITÃ	164
5.3.2. LIDERANÇAS: A AGENTE INDÍGENA DE SAÚDE	168
<b>5.4. POLÍTICA GUARANI E KAIOWÁ NOS MOVIMENTOS SOCIAIS VISANDO A “RETOMADA DAS CRIANÇAS”</b>	171
<b>5.5. A JUDICIALIZAÇÃO DA POLÍTICA DOS ÍNDIOS E PARA OS ÍNDIOS ENVOLVENDO AS SUAS CRIANÇAS</b>	181
5.5.1. QUEM É A MÃE? FAZENDO E DESFAZENDO A MATERNIDADE DAS MULHERES KAIOWÁ	181
5.5.2. AÇÕES DE ASSISTÊNCIA SOCIAL DO GRUPO DE APOIO À ÉLIDA: INCENTIVO AO RETORNO DAS VISITAS	183
<b>5.6. SOBRE RECOLHIMENTO DE CRIANÇAS INDÍGENAS, REPRODUÇÃO SOCIAL E GENOCÍDIO</b>	190
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	197
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	205



## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este estudo toma as crianças como ponto de partida para compreender a relação entre o Estado e os povos indígenas no Brasil. As crianças encarnam a MORAL-IDADE, alvo das disputas políticas, e é em nome de sua inocência e dos perigos aos quais estão sujeitas, que diversas práticas, projetos, categorias e modos de intervenção pública são realizados. Entretanto, meu argumento central é que, por de trás da proteção aos “indiozinhos”, bandeira de alguns, pode estar a indiferença em relação ao seu povo. Assim, proponho, nesta tese, que as ações conduzidos pela rede de proteção à criança kaiowá e guarani (em especial, acolhimento, reintegração ou adoção) estão sujeitas a incidências de mães, das próprias crianças, de lideranças indígenas, militantes indigenistas, antropólogos, operadores do direito, dentre outros, gerando um campo de debate intenso e tenso. Este debate visibiliza as múltiplas violências contra os povos kaiowá e guarani, produzindo um campo privilegiado para a reflexão antropológica sobre como se dá a circulação de crianças em contextos multiétnicos submetidos à intensa colonialidade, permitindo revisitar temas como Estado, política e moral. Começo apresentando algumas informações, cuja construção venho acompanhando desde que passei a estudar as políticas de proteção às crianças indígenas e os seus efeitos sobre elas, suas famílias e as parentelas guarani e kaiowá no Sul de Mato Grosso do Sul.

Há crianças indígenas em Serviço de Acolhimento Institucional e Familiar. No Brasil, crianças e adolescentes consideradas em situação de risco social, como medida protetiva, são retiradas por agentes governamentais de suas famílias. O acolhimento é uma medida de proteção, excepcional e provisório, para essas crianças e adolescentes. O Serviço de Acolhimento Institucional (SAI) é um dos ramos de proteção à criança e ao adolescente utilizado pelo Estado, como forma de abrigar o ‘menor’ em uma instituição. De acordo com dados produzidos pelo Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) e Fiocruz, no período de 2009 a 2010, havia 135 crianças e adolescentes indígenas em acolhimento institucional no Brasil e representavam 0,4% da população infantojuvenil em instituição. Elas estavam, predominantemente, nas regiões Centro-Oeste (42), Sul (39) e Sudeste (28) do país. O outro ramo são os Serviços de Acolhimento em Família Acolhedora (SAF), em que o ‘menor’ é colocado provisoriamente na casa de uma família. Naquele mesmo período havia um total de 134 indígenas (0,4%) em acolhimento familiar. No Centro-Oeste estava a maior concentração de indígenas acolhidos nesta modalidade, representando 1,8% (38) dos acolhimentos desta

região, seguido pelo Norte, com 1,2% (12) (BRASIL/FIOCRUZ/MDS, 2011). Ambas as modalidades são utilizadas como forma de transição para a reintegração familiar ou, não sendo possível, para colocação em família substituta.

Há particularidades no acolhimento das crianças indígenas. A análise do referido diagnóstico quantitativo, produzido pelo MDS e Fiocruz, da realidade dos serviços de acolhimento no Brasil, no período de 2009 – 2011, apresenta algumas particularidades do acolhimento das crianças indígenas para os agentes governamentais. De acordo com Constantino, Assis e Mesquita (2013, pp. 179), as crianças e adolescentes indígenas, quando comparadas a pretas, pardas, brancas e amarelas, teriam destaque proporcional em relação a: 1) “maior incidência de entrega da criança para acolhimento pelos pais ou responsáveis por motivos de doenças ou prisão”; 2) “sofrem mais exploração sexual, violência doméstica física, sexual e psicológica”; 3) “são mais dependentes de pais e responsáveis sem condições de cuidá-los por causa de dependência química”; 4) “entre os indígenas, é mais comum a entrega voluntária de crianças e adolescentes ao SAI”; 5) é mais comum “o acolhimento por motivo de transtorno mental e deficiência dos pais ou responsáveis”; e 6) é recorrente a entrada no SAI por motivo de “orfandade”.

Esses apontamentos reforçam o argumento de que as crianças indígenas estariam entre aquelas mais vulneráveis. Como escreveu a Procuradora de Justiça e Supervisora Geral da Assessoria de Comunicação do Ministério Público do Estado do Mato Grosso do Sul, especialista em Direito da Criança, Cantú da Silva (2012, s/p): “Sempre defendi que as crianças são as vítimas das vítimas”... “Mas ainda é necessária uma subdivisão dessa categoria de *vítimas* das vítimas para encaixarmos as crianças indígenas”. Expliquei, em outros trabalhos (Nascimento, 2013; 2014), que este raciocínio equivale à compreensão por parte dos agentes governamentais de que as crianças indígenas estão submetidas a “múltiplas vitimizações”. Primeiro, vítima por sua condição geracional que, como arguiu Sarti (2009; 2011), por fragilidade físico-corporal, as crianças estariam entre os sujeitos preferenciais do reconhecimento das figuras das vítimas. Segundo, a criança indígena é vítima por ter sofrido situação de violência: para, Fassin (2014), o reconhecimento positivo do sofrimento suportado dá corpo à condição moral da vítima, permitindo a reivindicação legítima de direitos. Terceiro, a criança indígena é vítima por ser indígena, o que decorre da compreensão do indígena pela falta, historicamente compondo o imaginário como selvagens, irracionais, atrasados.

A compreensão da desvantagem das crianças indígenas em razão da cultura costuma ser associada à ignorância dos processos históricos de colonização vivenciados pelos povos

indígenas. Isso também está diretamente imbricado na enxurrada de críticas que a ideia de cultura recebeu, como as acusações dirigidas aos antropólogos funcionalistas-britânicos de tratar “cultura” como uma entidade delimitada, organizada através de instituições econômicas, sociais e políticas que interagiram de modo autocontido e "todo" sustentado num equilíbrio estático. Assim como antropólogos de outras correntes foram criticados por tratar "cultura" como se fosse um conjunto de ideias ou significados compartilhados por toda uma população de indivíduos homogêneos. A nova ideia de cultura, fomentada por teóricos em estudos culturais e na antropologia pós-estrutural e feminista, tem nos conduzido à compreensão de que as “identidades culturais” são dinâmicas, fluidas e construídas situacionalmente, em lugares e tempos específicos. Portanto, as “culturas” não são, nem nunca foram, naturalmente entidades delimitadas. (WRIGHT, 1998). Com efeito, a identificação dos “problemas culturais” envolvendo as crianças indígenas carrega consigo estes paradoxos. Ao mesmo tempo representa modos próprios com que determinados povos concebem corpo, pessoa, infância, família e os cuidados necessários para a educação, socialização, nutrição e relações historicamente acumuladas com o “sistema mundial” – missões, instituições governamentais, programas e políticas, além de diferentes modos de governo da infância e do indigenismo. Certos antropólogos convergem para o entendimento de que a ideia de “cultura” pouco explica, pouco contribui para dar inteligibilidade à nossa compreensão dos “outros”. (TOREN, 2004). Entretanto, o reconhecimento da generalização dos seus usos leva muitos autores a defender a necessidade de compreensão dos modos *como* a “cultura” vem sendo utilizada e analisar os seus *efeitos* sobre quem ela é dirigida: em geral sobre populações empobrecidas e marginalizadas. (WRIGHT, 1998; CARNEIRO DA CUNHA, 2016).

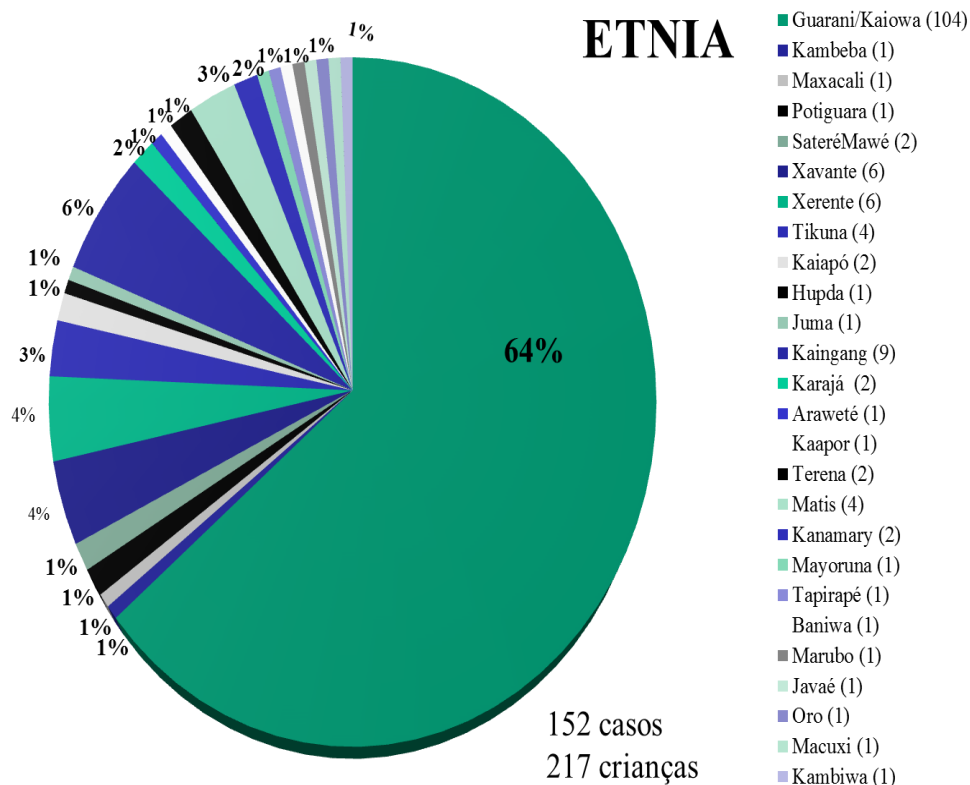
Há legislações no Brasil para restringir as retiradas e as adoções arbitrárias de crianças indígenas. Há a Resolução nº 91, de 23 de junho 2003, do CONANDA (Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente), que oficialmente problematizou a necessidade de avanços na interculturalização dos direitos para as crianças e os adolescentes dos povos tradicionais. Este documento foi viabilizado após vários debates internos problematizando o despreparo dos conselhos tutelares para a atuação com os indígenas. Há a “Nova lei da adoção” (lei nº. 12.010/2009), que modificou o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), o qual reconhece a família extensa e incorpora a exigência de respeito às identidades culturais indígenas (e quilombolas) nos casos em que houver a necessidade de colocação da criança em família substituta. (BRASIL, 2009). Entretanto, é criticada por remeter ao órgão indigenista (FUNAI) e aos antropólogos a mediação nos processos judiciais de colocação das crianças em

família substituta. De acordo com os críticos, a normativa ignora a consulta aos povos indígenas, ferindo a Convenção 169 da OIT (acrescento o artigo 232 da Constituição Federal de 1988, que dá legitimidade aos “índios”, suas “comunidades” e “organizações” para ingressarem em juízo), por desconsiderar o protagonismo político dos povos indígenas nos processos de decisão sobre assuntos de seus interesses. (BELTRÃO & OLIVEIRA, 2011). Há, desde 2016, a Resolução 181 do CONANDA, que reabriu a problematização a respeito da interculturalização dos direitos das crianças e dos adolescentes indígenas. (BRASIL/CONANDA, 2016). Esta Resolução ampliou a necessidade de respeito à diversidade de crianças e adolescentes, não apenas indígenas, mas dos “povos e comunidades tradicionais” no Brasil. O documento reage às denúncias de que diversas decisões judiciais e intervenções das instituições que compõem a Rede de Proteção Social têm aplicado a cartilha do ECA e dos serviços da rede de atendimento de modo literal. Em regra, de acordo com a denúncia, estes atores têm evitado o reconhecimento das identidades étnico-culturais das crianças e adolescentes, mas, quando o fazem, como no caso dos indígenas, atribui-se exclusivamente à FUNAI a função de atendê-los. A Resolução propõe claramente que seja estabelecida a relação entre os direitos das crianças e os direitos dos povos e comunidades tradicionais, quando forem atendidos crianças e adolescentes destes coletivos étnicos. E, por fim, traz alguns requisitos para que os serviços sejam “culturalmente apropriados”, com base nos direitos dos povos e comunidades tradicionais. Portanto, os serviços culturalmente apropriados pressupõem a adequação à avaliação dos respectivos coletivos étnicos, a participação ativa destes coletivos e a produção de dados e de espaços de formação para o atendimento intercultural de crianças e adolescentes de povos e comunidades tradicionais. (OLIVEIRA; COSTA; CAVALCANTE, 2017, s/p).

Há problemas com a produção dos dados sobre o acolhimento e a adoção de crianças indígenas que dificultam quantificar e produzir políticas públicas “culturalmente adequadas”. Em 2015, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) chamou a atenção para o problema em torno da produção de dados estatísticos sobre as ações de guarda, adoção, acolhimento institucional e destituição do poder familiar envolvendo as crianças e adolescentes indígenas. No mesmo período, o órgão indigenista afirmou que possuía o registro de 217 (Gráfico 1) crianças e adolescentes indígenas submetidos a algumas destas medidas protetivas, mas denunciavam a suspeita de que esses números fossem muito maiores, devido às dificuldades de a instituição acompanhar estas situações, (des)protegidas pelo “segredo de justiça”. Do registro apontado pela FUNAI, 64% (cerca de 139) referia-se às crianças das etnias Guarani e Kaiowá que vivem

no Sul do Estado de Mato Grosso do Sul (MS). O número expressivo de crianças guarani e kaiowá envolvidas nestes processos vem sendo denunciado nas mídias, em documentos e em audiências públicas há quase duas décadas. É algo que intriga os pesquisadores, sobretudo quando comparado a outras populações indígenas no país e também neste Estado, como é o caso dos Terena, dos quais quase não há registros deste tipo de ocorrência. O que estaria por trás dos problemas e dos “excessos” de retiradas envolvendo as crianças guarani e kaiowá?

Gráfico 1. Representação gráfica da violação ao direito à convivência familiar e comunitária de crianças indígenas, no Brasil, apresentado pela FUNAI na reunião pré-mutirão, em 2015.



Fonte: Acervo institucional da FUNAI (BRASIL/FUNAI, 2015)

Como pode ser observado, há, nestes registros, um número muito superior de crianças guarani e kaiowá com o direito à convivência familiar e comunitária sendo violado. Como observou a Funai, em relatório produzido em 2017, “salta aos olhos a quantidade de crianças e jovens indígenas afastados de suas famílias e comunidades” no sul de Mato Grosso do Sul. O órgão indigenista analisa: “É um grito ainda mais forte quando comparado ao número geral de crianças e jovens não indígenas em acolhimento nestes municípios. Porque o número de indígenas é tão maior? O que estaria acontecendo?” (BRASIL/FUNAI, 2017, p. 3). Neste

levantamento realizado pela FUNAI, em 20 municípios da jurisdição da Coordenação Regional de Dourados (CRDOU), eles concluíram “que estavam em acolhimento institucional em novembro/17 um total de 65 crianças e jovens indígenas, 50 só em Dourados.” (BRASIL/FUNAI, 2017, p. 10). Em Dourados, o percentual era de 70% de crianças indígenas acolhidas para 30% de crianças não indígenas. De acordo com a estatística de acolhimento em Dourados, apresentados pela assistência social da Justiça Estadual, em 2015, as crianças indígenas representaram 30% dos acolhimentos e, em 2016, um total de 50%.

É possível reconhecer que a super-representação das crianças guarani e kaiowá afastadas do convívio familiar e comunitário tem relação direta com os processos de “vulnerabilidade social” a que seu povo historicamente vindo sendo submetido. Estes percentuais de crianças indígenas em acolhimento institucional em Dourados são considerados excessivos, quando comparados à população de Dourados, que soma 196.035 habitantes (IBGE, 2010), e à população indígena, que representa 11.146 pessoas (menos de 6%). Mesma situação em comparação à população de MS, de 2.449.024 habitantes, enquanto a população residente em Terras Indígenas, em 2010, somava 61.737 indígenas, além de uma população autodeclarada indígena em número de 73.295 pessoas (cerca de 3%), considerado o Estado com a segunda maior população indígena no Brasil. Por estar entre os mais “vulneráveis”, com altos índices de mortalidade infantil, esta população indígena foi a primeira a ser incluída no Programa Transferência de Renda do Governo Federal em 2006. Entretanto, se a quantidade de acolhimentos é considerada em relação às condições de “vulnerabilidade social” vivenciadas pela população indígena no Estado, o espanto pode ser invertido, e a pergunta deveria ser: como, em condições tão precárias, muitas famílias e comunidades indígenas conseguem garantir a convivência com suas crianças e jovens?

É possível reconhecer que a demanda territorial constitui a principal razão dos problemas dos Guarani e Kaiowá em relação às suas crianças. Como observou a FUNAI, em seu relatório, o trabalho com povos indígenas tem como pano de fundo o fato de que o Mato Grosso do Sul é “o Estado da cana, da soja e do boi”. Isto significa:

grosso modo, grande concentração de renda e riqueza nas mãos de poucos, latifúndio, devastação ambiental e conflito fundiário, sendo público que os povos indígenas são os mais impactados com a realidade reprodutora de miséria, discriminação e genocídio. (BRASIL/FUNAI, 2017, p. 5).

A situação de insegurança alimentar e nutricional dos povos guarani e kaiowá deste Estado foi avaliada, em 2017, como uma “tragédia humanitária”, pelo Conselho Nacional de Segurança Alimentar – COMSEA. A comitiva constatou em todas as comunidades visitadas:



a ocorrência de fome e desnutrição, a precariedade do acesso a saúde, a água e a educação, a ausência de documentação civil, um constante sentimento de medo de ataques violentos por ordem dos fazendeiros da região e uma forte criminalização das lideranças indígenas que resistem e reagem aos abusos de poder dos órgãos de polícia” (BRASIL/COMSEA, 2017, p.62).

Há registros de que a principal classificação acionada pelas redes de (des)proteção social para a retirada da criança é a “negligência”. Os dados levantados pela Funai (BRASIL/FUNAI, 2017) e os apresentados pela equipe psicossocial de Dourados, em relação ao ano de 2015, coincidem em afirmar que, em primeiro lugar, está a “negligência” como principal motivo para o acolhimento de crianças e jovens indígenas. A FUNAI afirmou que, em 2017, “negligência” foi a motivação para o acolhimento de 40 (62%) crianças indígenas na região de Dourados. Uma assistente social da Justiça Estadual afirmou, durante oficina do Projeto *Erovia Kunumi*, que, em 2015, 32% dos acolhimentos realizados tiveram como motivação a “negligência” / “abandono”. Isto não é por acaso, porque negligência é uma categoria tensionada pela literatura e pelos agentes que intervêm. Para a Funai (BRASIL/FUNAI, 2017), na prática, a negligência abarca motivações para a retirada da criança, devido a “alcoolismo/drogadição”, “abandono”, pobreza, divergências “culturais” e sobre o modo de cuidar e nutrir as crianças. Por isso esta instituição agrupa, como ‘negligência’, todos os casos cujo acolhimento envolvem estas outras categorias e estabelecem uma distinção nos casos de violências. A assistente social da Justiça Estadual faz muitas outras distinções: depois da “negligência”, como motivação para o acolhimento, apresenta a drogadição dos pais (21%), violência doméstica (18%), pobreza (4%), abuso sexual (6%), problemas mentais dos pais (1%), tráfico (2%) e prisão dos pais (6%).

A literatura antropológica transnacional argumenta que a adoção de crianças é um tema político. Estudar a circulação da criança indígena não é apenas o estudo da criança e da infância, mas abarca vários outros campos, sendo o principal o estudo da política. Entretanto, aprendi, no campo realizado no sul de Mato Grosso do Sul, que explicar a retirada e a adoção de crianças indígenas como ‘política’ não parece interessar aos agentes governamentais e não governamentais. O reconhecimento de que se trata de ‘política’ e que, portanto, há outros modos de se imaginar a gestão da infância e das famílias, que implicam na redução do número de crianças cujo direito à convivência familiar e comunitária é violado, não é suficiente para mobilizar outros discursos e mesmo outras formas de atendimento.

O campo a respeito da retirada das crianças indígenas é caracterizado por *conflitos* que muitas vezes se apresentam sob o dilema da adoção interétnica. As sensibilidades morais a respeito do bem e do mal para com os indígenas e as suas crianças se expressam em duas

premissas. De um lado, em nome do amor e da bondade, a criança indígena é defendida desde uma perspectiva individual que a higieniza de seu pertencimento étnico. Essa dimensão moral do problema serve como justificativa ética e como motor da ação. As pessoas se sentem motivadas e destemidas para fazerem o que consideram correto e justo, cumprem um desígnio ou um imperativo moral, daí se lançam acima de suas forças. Este tipo de intervenção é acusado de reproduzir o racismo e o etnocídio contra os povos indígenas ao considerá-los incapazes de cuidar das suas crianças. Esta percepção camufla as práticas colonialistas, as quais as comunidades foram/são submetidas; por sua vez é contraposta por certos especialistas, que tendem a achar que os índios sempre dão conta de resolver - bem - seus problemas, que nada mudou, que a parentela e a família continuam como sempre foram. De outro lado, em nome do reconhecimento à diversidade e o respeito à diferença, a criança indígena é defendida desde a perspectiva dos direitos coletivos que tende a “reduzir” sua particularidade geracional. Este tipo de defesa é acusado de preconceito e discriminação contra as crianças indígenas, por negar-lhes o direito à igualdade. (CARIÁGA, 2012; ALBUQUERQUE, 2013; NASCIMENTO, 2013; OLIVEIRA, 2014; COSTA, 2016).

Finalmente, há violência contra o povo guarani e kaiowá e vários modos de fazer desaparecer populações, os quais podem ser percebidos pelo modo como são conduzidas as políticas de proteção às suas crianças. Este estudo trata da dor e do sofrimento de povos tradicionais impedidos de viver o *teko porã* – jeito bom/bonito, de mães e filhos que vivem sob o medo de serem separados para sempre em nome do “bem” ou do “melhor interesse da criança”. Por esta razão, assim como outras populações em situação de precariedade, os Guarani e Kaiowá clamam pelo Estado, mas sem ingenuidade também o recusam.

\*\*\*

Depois desta breve introdução, na qual informo as questões que norteiam minhas análises, organizo a escrita desta tese em duas partes: a primeira é uma contextualização teórico-política do campo da circulação das crianças indígenas; e a segunda parte é a descrição analítica da problemática da criança indígena em Mato Grosso do Sul. Essas partes estão organizadas em cinco capítulos: um capítulo inicial versa sobre minhas inspirações teórico-epistemológicas e minha trajetória metodológica; e os outros quatro capítulos mostram o que está em jogo na prática da política de proteção às crianças e adolescentes indígenas, os quais são informados por um diálogo com a literatura pertinente aos debates específicos a cada tema discutido.

A parte I é composta por três capítulos. No primeiro capítulo apresento a construção do objeto de pesquisa, contextualizando-o nos debates antropológicos sobre Estado, moral e política. Trago também minhas inspirações analíticas e os caminhos teórico metodológicos percorridos no mapeamento do universo da pesquisa e no meu fazer etnográfico. O segundo capítulo apresenta uma compreensão dos tensionamentos entre as noções de corpo e de pessoa guarani e kaiowá com as transformações decorrentes dos processos de interação com as instituições governamentais e não governamentais. Essa narrativa tem como foco de análise o processo histórico de circulação das crianças indígenas na parentela e fora da parentela, demonstrando que os modos de gerir a etnicidade interferem nos modos como as pessoas e as lideranças são produzidas, mas não apagam a diferença entre “nós” e os “outros”. Este capítulo oferece pistas a respeito dos tensionamentos que há, na atualidade, em torno da adoção interétnica e dos modos de se realizar a proteção das crianças indígenas, considerando o reconhecimento do seu direito à diferença e dos desafios para se realizar a “consulta prévia” aos povos guarani e kaiowá com relação ao destino de suas crianças. No terceiro capítulo reflito sobre a especificidade da política de proteção às crianças indígenas no período democrático brasileiro, pós ditadura militar. Destaco a relevância das formações, capacitações ou sensibilizações para a compreensão dos conflitos, das moralidades e das racionalidades que permeiam as “retiradas”, os “recolhimentos”, as “adoções” de crianças indígenas. De um lado há o contexto de vulnerabilidade alimentar e nutricional vivido pelos povos guarani e kaiowá, o acirramento dos conflitos internos e externos em relação ao território, as divergências entre as parentelas; de outro aparecem os conflitos nas ações governamentais e não governamentais que, a partir de recursos precários, precisam se atentar para os problemas envolvendo as crianças indígenas e suas famílias.

A segunda e última parte é composta por dois capítulos. No quarto e quinto capítulos da tese trago algumas reflexões sobre os casos de destituição do poder familiar relacionados a crianças indígenas kaiowá. Escolho realizar uma descrição minuciosa dos casos, com a intenção de que eles não sirvam apenas para ilustrar ou exemplificar os tensionamentos na política de proteção às crianças indígenas. Os casos que apresento tiveram repercussão e se desdobraram em ação e, portanto, contribuíram para refletir sobre as políticas. No quarto, eu abro os processos judiciais sigilosos, apresentando como se dão, nestas práticas, as divergências interinstitucionais e como operam as classificações jurídicas e morais para o desdobramento das histórias. No quinto capítulo, atenta às performances indígenas, mostro como os Guarani e

Kaiowá interagem com os direitos, as instituições, os atores, os papéis e com toda a “burocracia do cuidado” para as suas crianças.

## **PARTE I - CIRCULAÇÃO DE CRIANÇAS GUARANI E KAIOWÁ: ENTRE PRÁTICAS TRADICIONAIS E PARADIGMAS POLÍTICOS**

Nesta parte tenho como objetivo compreender as controvérsias relacionadas à *circulação de crianças* indígenas. De acordo com Fonseca (1995), os etnólogos entendem esta expressão como a transferência de uma criança de um adulto para o outro, que pode ser de várias modalidades: a adoção, o “abandono”, a creche. Através do diálogo com a literatura internacional sobre a adoção de crianças indígenas e sobre os Guarani e Kaiowá, apresento o que se tem dito e feito com relação a esta temática. Aproximo os discursos acadêmicos do que acessei com adultos indígenas e não indígenas e de documentos diversos produzidos a respeito das crianças dos povos indígenas. No capítulo I apresento meu processo teórico-metodológico de aproximação e o recorte de pesquisa privilegiado para pensar a problemática das crianças indígenas. No capítulo II parto da noção de corpo e de pessoa segundo os Guarani e Kaiowá, para compreender seus pontos de vistas e as transformações nos seus modos de produzir pessoas e lideranças a partir da interação mais intensiva com o “outro”, neste caso, com o “karai” – “branco”. No capítulo III indago sobre as novas políticas culturais para os indígenas e busco acessá-las a partir dos conflitos em torno da circulação das crianças indígenas.

Ao optar por compreender a circulação de crianças guarani e kaiowá na relação com as “*tecnologias de governo*”, estou interessada em dar inteligibilidade para os diferentes modos políticos de conceber a gestão de coletivos tradicionais e os seus efeitos sobre esta população. Esta categoria é inspirada em Michel Foucault. Trabalhos como *Vigiar e Punir* (1987) abrem novas possibilidades científicas de abordar as relações entre saber, poder e verdade. É da descrição da transformação histórica de técnicas punitivas como o suplício, a guilhotina, a prisão que emergem os novos interesses de análises dirigidos às “tecnologias de poder”. As novas tecnologias ou tradicionais, juntamente com outros atores e articulações em rede, além de produzir controle populacional, também fazem a gestão biopolítica que, na proposição foucaultiana, possibilita acessar a relação entre saber, poder e verdade. Na Antropologia, os analistas contemporâneos, incorporando a perspectiva biopolítica, têm enquadrado as leis e práticas que regem a adoção transnacional de crianças como “tecnologias de governo”, e envolvem determinados valores e também instituições, saberes e especialistas que estão enredados em políticas de governança. (VILLALTA, 2013; FONSECA, 2011; SCHUCH, 2009).

Nesta chave analítica proponho compreender a relação entre as noções de família e criança guarani e kaiowá a partir do debate sobre as políticas de proteção de crianças indígenas. Esta abordagem me interessa por desnaturalizar conceitos, que, como argumentou Schneider (1984), levou os saberes científicos do século XX a naturalizar as relações familiares com base na biologia. Longe de negar o papel dos pais biológicos, esta perspectiva multiplica os adultos que podem ser responsabilizados pelo cuidado, nutrição e ensino das crianças. Também problematiza a ideia de bem-estar da criança, associada à noção de indivíduo, característica da noção de infância ocidental, e associa essa ideia ao grupo ou coletivo. Entretanto, calcada no olhar etnográfico, na dimensão empírica das práticas cotidianas, atento-me para *como* as técnicas, os serviços, os documentos, os benefícios sociais e as instituições produzem outras subjetividades. Ao apresentar determinados modos de ser como mais adequados ou civilizados do que outros, estas tecnologias também geram *efeitos* que nem sempre são os esperados pelo Estado.

As questões relacionadas à circulação das crianças guarani e kaiowá, apresentadas nestes três capítulos, foram tratadas na perspectiva de diferentes modos de governos dirigidos aos povos indígenas. O paradigma integracionista, ao tutelar os indígenas, controlar a forma de relação com a sociedade envolvente e prepará-los para serem trabalhadores, associou-se às missões para a realização dos serviços assistenciais pautados na filantropia, que incluiu hospitais, escolas e orfanatos na vida das famílias indígenas (como é o caso da Missão Caiuá, em Dourados). Com o paradigma da diferença, a posição de sujeitos de direitos, com capacidade civil especial, ampliou as possibilidades de conexões com a sociedade envolvente. Outras instituições e políticas públicas passaram a compor o cotidiano das parentelas e suas crianças. Mas é necessário evidenciar: Quais as particularidades destes modos de governo e seus efeitos sobre a produção de pessoas guarani e kaiowá? Quais os tensionamentos que as crianças indígenas colocam para este sistema de proteção à infância e à adolescência?

## **1. INSPIRAÇÕES ANALÍTICAS E REFLEXÕES METODOLÓGICAS**

### **1.1. Conhecimento prévio sobre o campo**

A minha aproximação com os processos envolvendo abrigo, reinserção familiar ou na comunidade de origem e a adoção de crianças kaiowá por pessoas não indígenas iniciou-se em 2009, quando cursava o Bacharelado em Ciências Sociais, na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Nesse período, a Lei nº 8.069/1990 - Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) - foi atualizada através da Lei nº 12.010/2009, de 03 de agosto de 2009. Em observação à Convenção da ONU sobre os Direitos da Criança, de 1989 (arts. 20 e 30), o art. 161, §2º, do ECA foi alterado, destinando às crianças e adolescentes indígenas e oriundas de comunidades remanescente de quilombos um tratamento diferenciado, visando o fortalecimento dos vínculos familiares e comunitários nas medidas de proteção (cf. art. 100, caput, do ECA). O diálogo e a articulação com os antropólogos e os técnicos da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) passaram a ser obrigatórios para a efetivação dessas ações envolvendo crianças indígenas. Em Dourados, Mato Grosso do Sul (MS), naquela ocasião, o antropólogo e professor Levi Marques Pereira foi intimado para realizar uma perícia judicial para a Justiça Estadual, envolvendo a adoção de uma menina kaiowá para uma família de descendentes de japoneses dessa cidade. Por estar vinculada, desde 2007, a um projeto de Iniciação Científica na área de sociologia do direito, e por externar o interesse de me aproximar das comunidades indígenas da região, o professor me convidou a acompanhá-lo nesse estudo de caso e me situou na discussão.

Em 2011 retornei à UFGD como aluna do Mestrado em Antropologia Sociocultural, sob orientação deste mesmo professor, onde fiz a dissertação, desenvolvendo a interlocução com a rede de proteção à criança e ao adolescente de Dourados e Caarapó, em MS. Através de entrevistas individuais e coletivas, da observação dos eventos, organizados sobretudo pelas instituições federais Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Secretaria Especializada em Saúde Indígena (SESAI), Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), descrevi “o que estava em jogo” para os atores e as agências quando atuam na proteção de crianças indígenas.

Percebi os tensionamentos que existem nestas redes em torno do reconhecimento e do respeito à diversidade cultural. Havia, como ainda há, muitas divergências em relação ao cumprimento do marco legal para o indígena e mesmo para a infância. Isto se deve, em parte, porque essas legislações apresentam paradoxos e mantêm em vigor paradigmas que se opõem, dando margem a interpretações que variam de acordo com o posicionamento político, ético e moral

dos agentes. (NASCIMENTO, 2016). Os primeiros tensionamentos em torno deste direito, em Mato Grosso do Sul, ocorreram quando as agências da esfera federal (Fundação Nacional do Índio, Ministério Público Federal e Universidade Federal do Mato Grosso do Sul) passaram a realizar o enfrentamento público das práticas protetivas da criança indígena realizadas pelas esferas estadual e municipais (Vara da Infância e Juventude, Promotoria da Infância e Juventude, Conselho Tutelar, instituições de abrigo e outras entidades da sociedade civil). Com isso percebi, também, que os problemas locais para a proteção das crianças e jovens indígenas se relacionavam ao cenário político nacional e aos esforços por produzir outro modo de gestão da diversidade e das desigualdades sociais.

Entendi que frases como “as crianças são todas iguais”, neste cenário, significavam um posicionamento político. E que esta opção significava a compreensão da necessidade de universalização dos direitos para todas as crianças, mas também da própria condição de criança e infância e, por vezes, da invisibilização ou, pelo menos, do silêncio sobre as desigualdades de condições e acessos a esses direitos. De outro lado, a afirmação de que as crianças são diferentes não pressupunha a sua negação como sujeito de direitos, mas a necessidade de que, com o reconhecimento das suas especificidades culturais, históricas e sociais, fossem transversalizados os seus direitos para a infância e para o indígena.

Percebi os efeitos da “cultura” como ferramenta política neste contexto. Se, de um lado, o reconhecimento legal dos direitos indígenas se realiza com base na diferença cultural, implícita na própria noção de etnia, de outro lado, isto produz a impossibilidade, por exemplo, de outras instituições, que não as indigenistas, de atuarem junto a este público. A cultura, como categoria atribuída aos antropólogos, era utilizada para justificar a garantia de direitos, mas também para produzir a intocabilidade através da exotização e da subordinação, cuja relação depende de fazê-la desaparecer.

As múltiplas vitimizações pelas quais a criança indígena é compreendida têm efeitos sobre o seu destino, quando “cai” na rede de proteção. O modo de corrigir “definitivamente” todas essas predisposições para a vitimização é remover a criança da situação de suposto risco social, inseri-la entre não indígenas e mantê-la distante do seu modo de ser indígena. Mantém-se o ciclo geracional da criança, mas impede-se o desenvolvimento de sua formação étnica. Os críticos das práticas de remoção, institucionalização e/ou adoção de crianças aborígenes australianas, descreveram processo semelhante aos apresentados com as crianças guarani e kaiowá, como “matando o índio que existe na criança” (NASCIMENTO, 2014; LIMA, 2009).



A partir do ECA, a convivência familiar e comunitária torna-se um direito fundamental das crianças e adolescentes. Há o reconhecimento formal do problema da institucionalização para a formação da pessoa, o abrigo/acolhimento torna-se uma medida provisória, sendo que, nos casos previstos em lei, o “afastamento deve ser realizado já sondando o retorno”. O valor da família, enquanto núcleo econômico, social, afetivo e moral, vai se fortalecendo na legislação e na sociedade. No entanto, os nossos dados indicam que, em se tratando das crianças indígenas, ainda há a compreensão, por parte significativa da rede de proteção, de que “o melhor” seria que permanecessem institucionalizadas e, na impossibilidade de manter esta prática, que fossem adotadas por famílias não indígenas de segmentos médios. O “problema da adoção das crianças indígenas por brancos” é, com frequência, lamentada por atores da rede de proteção e, nestes casos, responsabilizam a Funai e os antropólogos pelas “crianças que envelhecem” nas instituições ou por passarem por diversas entradas e saídas das instituições de acolhimento. Mas será a adoção por branco a opção privilegiada para todas as crianças e jovens indígenas? Para quais crianças e jovens a reintegração familiar e comunitária é mais valorizada? Estas escolhas baseiam-se em quais racionalidades e moralidades? Estas eram algumas curiosidades não sanadas no estudo de mestrado que me conduziram a este novo estudo.

### *1.1.1. A adoção de crianças guarani e kaiowá*

A partir destas considerações, o projeto de pesquisa apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em 2015, tinha como proposta analisar as práticas de adoção de crianças indígenas. A proposta foi problematizar as práticas de adoção percebendo seus *efeitos* sobre a criança, sobre a família adotante e sobre a comunidade indígena, mas também sobre os agentes do Estado e o discurso da diversidade cultural, percebendo suas bases jurídicas e antropológicas. As narrativas de quem se opunha à adoção de crianças indígenas por “brancos” evocavam experiências de estranhamentos e desconforto, sobretudo dos adotados indígenas quando jovens, remetendo às discussões sobre “perda de identidade”. Cito algumas destas narrativas registradas em 2012:

Uma das mães me procurou na Funai questionando sobre como agir, porque havia adotado um menino indígena e ele estava com 15 anos e não tinha iniciativa pra nada, nem pra namorar, pra estudar nem nada. O outro caso, o menino tinha 17 anos e a mãe veio querendo devolvê-lo, o problema era que ele não tinha interesse por nada e a mãe tinha medo dele cometer delinquência (Caderno de campo, 24 de fevereiro de 2012 – ex-coordenadora da FUNAI).

O outro exemplo que falávamos era de um menino kaiowá que foi adotado por uma família rica de São Paulo. Na juventude ele foi estudar na França e lá ele se enforcou. Nós ficamos sabendo do caso, porque o advogado da família veio aqui em Dourados na reserva buscar um punhado de terra pra por no tumulo do

rapaz. O pedido foi feito pela família como um modo de cumprir o desejo do filho de voltar pra reserva/Dourados. Enquanto o menino estava vivo por diversas vezes mencionou que queria voltar (Caderno de Campo, 24 de fevereiro de 2012 – ex-coordenadora da FUNAI).

Os conflitos de identidade em jovens indígenas que passaram por processos de socialização com missionários (LINK, 2016), com colonos no Brasil (LARAIA & DA MATTA, 1967) e no Paraguai (CLASTRES, 1995), foram abordados por alguns autores a partir da literatura pertinente. Esses autores denunciaram a adoção de crianças indígenas que, nesses contextos, teve finalidades econômica-material (ter mão de obra barata), religiosa (buscavam salvar as almas das crianças e, através delas, alcançar os adultos) e também na perspectiva da miscigenação. (CLASTRES, 1995, p.45). No Tocantins, Laraia e Da Matta (1967) apresentaram a adoção como parte da *relação de contato* entre indígenas e sociedade envolvente, descreveram a posição de subordinação e desajuste a que as pessoas indígenas adotadas estavam colocadas. Com o aprofundamento da compreensão de identidade pelos estudos culturais e feministas, esta deixa de ser compreendida como inerente, limitada ou estática, e passa a ser vista como dinâmica, fluida e construída situacionalmente, em lugares e tempos específicos. A interpretação das subjetividades dos indígenas que passaram por essas interações, em termos de desajuste de identidade ou de perdas culturais, deixa de ser privilegiada pela antropologia, ainda que permaneça como uma preocupação explicativa para outras áreas, como parece ser o caso da psicologia, cuja abordagem é adotada pelo estudo de Dourados (2015) para a adoção de crianças indígenas em Mato Grosso do Sul.

Em minha primeira proposição de objeto de estudo, direcionei a atenção, de um lado, para os “receptores” (adotantes não indígenas) de crianças indígenas e, de outro, para os “doadores” (família, parentela e comunidade guarani e kaiowá) de crianças indígenas. Após algum tempo empenhado aos “casos” e à literatura sobre adoção, percebi que esta divisão era bastante simplista, pois os Guarani e Kaiowá não apenas “doam” ou “perdem” crianças para os não indígenas, elas também se movimentam (e muito) no próprio grupo étnico. Esta compreensão me levava a valorizar minha segunda curiosidade de pesquisa: “como os Guarani e Kaiowá se relacionam com as possibilidades de adoção de suas crianças por quem eles denominam “branco” ou “*karai*”? Nesse caso, eu tinha duas hipóteses: a primeira, era de que a adoção de crianças era representativa das relações de dominação e desigualdade, mas também podiam envolver estratégias guarani e kaiowá de “socialização” e educação ou de “construção da pessoa e do corpo” por meio da interação ou relação com os *karai* – a criança adotada, tornando-se “parente do branco”, tem mais condição de acessar seus modos de ser, conhecer e

de “poder”; a segunda, era de que a adoção pudesse ser uma estratégia de “mobilidade” utilizada para manter o *teko porã* – modo/jeito de ser/estar bom/bonito – posto que as condições de reduzido espaço territorial nas reservas, de insegurança alimentar, de conflitos entre parentelas e etnias são entendidas por eles como inadequadas para a formação da pessoa kaiowá e guarani.

Ao indagar sobre os valores e dinâmicas associados à prática da “adoção” entre os Guarani e Kaiowá, eu estava dialogando com a categoria “circulação de crianças” (LALLEMAND, 1993; FONSECA, 1995) formulada pelos estudos em antropologia. A ideia de circulação considera a multiplicidade de fatores que podem ser relacionados com o modo como as crianças são informalmente incorporadas em cada sociedade, tais como: as motivações e formas de socialização ou educação; a concepção de criança e infância; a concepção de família e parentesco. Neste sentido, a prática de crianças criadas em “lares alheios” (MORENO, 2007), em vez de ser explicada apenas em termos de desajuste social, exceção ou como efeito das condições econômicas/materiais, passa a incluir também a variabilidade social ou cultural. No estudo realizado em Porto Alegre, Fonseca (1995) considerou a circulação de crianças como “uma estrutura básica da organização de parentesco em grupos brasileiros de baixa renda”. A família extensa ou as parentelas, além de compor a estrutura doméstica, compõe a base das relações sociais que cria ou mantém as redes de sociabilidade comunitária (MORENO, 2007). São redes de parentesco que podem ser acionadas em situações de instabilidade familiar, como migração, trabalho, separação, falecimento do pai ou da mãe.

A ideia de circulação de crianças abarca categorias nativas como “dar a criar” (FONSECA, 1995), “crias de família”, “criação de crianças”, “filhos de criação” (MOTTA-MAUÉS, 2012), não é homogênea. As crianças podem ser incluídas informalmente, preferencialmente, na casa de parentes consanguíneos, mas também de padrinhos e madrinhas afetivos ou financeiros de muitas maneiras e receber distintos modos de tratamentos. A categoria “filhos de criação” costuma englobar a distinção de tratamento entre os filhos, e é a persistência do tratamento da criança como prestadora de serviços domésticos e sexuais que chama a atenção neste tipo de circulação, como foi discutido por Beltrão (2016).

A ideia de “circulação” surgiu da dificuldade de comparação das diversas formas de transferência de crianças nas mais distintas partes do globo, mas os estudos pós-coloniais, ao destacar que as “culturas” não são fechadas, homogêneas e coesas, possibilitaram compará-las com outros contextos mundiais que estão em relação com os processos de globalização econômicos e sociais. A antropóloga Jane Beltrão (2016), ao observar “casos” de mulheres indígenas e negras criadas por “padrinhos” e “madrinhas”, tem chamado a atenção para os

limites do conceito de “circulação”, quando estendido como transferência de crianças indígenas para famílias não indígenas. A pesquisadora provoca: “indígenas e quilombolas: crianças em circulação ou em situação de violência?”. Se a adoção legal de crianças indígenas é uma prática relativamente recente no Brasil, a experiência destas crianças sendo “criadas” por famílias não indígenas remetem ao século passado e aos debates sobre as relações de apadrinhamento e de compadrio e, daí, com a relação de dominação e violência que os processos de colonização impõem aos indígenas. O trabalho infantil, as violências sexuais, os processos de expulsão territorial são contrapostos às estratégias subalternas dos índios de possibilitar, por meio dessa convivência com o “branco”, o acesso à educação dos seus filhos como um modo de resistência e luta pelo território.

### *1.1.2. Adoção transnacional*

A perspectiva comparativa da adoção em sociedades tradicionais e em sociedades complexas me chamou a atenção para as desigualdades, mas também, principalmente, para as particularidades de cada contexto na relação entre práticas e leis que regem a adoção transnacional. Ao aproximar as noções de família e parentesco - presentes nestas legislações - das práticas, percebeu-se que estas estavam longe de serem universais e, assim como as concepções de infância haviam variado historicamente, juntas davam novos sentidos à adoção. Em vez dos interesses econômicos/materiais, são os afetivos a motivar as adoções; e o “desejo de completar a família” e de reproduzir modelos “naturais” de família levou a ocultar a adoção. (FONSECA, 2011).

Schneider (1984) acusa este modelo de privilegiar a biologia como base das relações familiares. A partir da década de 1990, um conjunto de trabalhos buscam desnaturalizar estes conceitos. De acordo com Fonseca (2011),

Desde então, incorporando uma perspectiva biopolítica, analistas contemporâneos tendem a enquadrar as leis e práticas que regem a adoção transnacional como “tecnologias de governo”, envolvendo não só determinados valores, mas também determinadas instituições, saberes e especialistas. Enredadas em políticas de governança, elas são vistas como parte das estratégias dos estados modernos para reger comportamentos e promover estilos nacionais de cidadania. (FONSECA, 2011, p. 9)

Estas literaturas me fizeram entender que a natureza política é inerente à ideia de adoção de crianças. Entendi que os conhecimentos prévios que eu possuía a respeito da adoção de crianças indígenas em Mato Grosso do Sul, as leis, os planos, as formações e os debates sobre as políticas de proteção à criança indígena que ganhava novo fôlego no Brasil podiam ser

objetos legítimos para análise antropológica. Assim fui ajustando o meu foco de análise para as práticas e políticas de circulação de crianças indígenas.

### *1.1.3. Adoção internacional e a abordagem transracial*

A adoção das crianças indígenas por pessoas não indígenas constitui-se, no Brasil atual, uma questão polêmica que se relaciona a debates mais amplos em torno de partidos políticos de esquerda e de direita. Envolve disputas de cristãos evangélicos e católicos conservadores e grupos liberais contra os movimentos sociais, as organizações não-governamentais e os direitos humanos. Entretanto, o cenário político brasileiro polarizado em torno da adoção tem semelhanças com discussões realizadas nos Estados Unidos, na Austrália, no Canadá e na Nova Zelândia. É a partir da adjetivação das adoções como transraciais que tem sido abordado na literatura internacional as complexidades envolvidas na transferência de “crianças de cor” para famílias brancas de países euro-americanos.

Em uma coletânea da *The American Indian Quarterly*, de 2013, organizada por Laura Briggs e Karen Dubinsky, elas afirmam que as histórias de adoção indígenas nestes diversos contextos são todas controversas e com implicações para a legislação e a política nacional. Dizem as estudiosas: “a história da remoção de filhos permanece, em grau significativo, um trauma indigerível, uma lembrança de um acontecimento que exige restituição, mas é mais atendida com indiferença ou um desejo de que as pessoas simplesmente "superem isso".” (BRIGGS & DUBINSKY, 2013, p. 129).

No Canadá, a retirada de crianças indígenas de suas famílias e comunidades de nascimento sem consentimento, e sua adoção em famílias não indígenas nos Estados Unidos e no Canadá ficou conhecida como “Sixties Scoop”. Estas retiradas são relacionadas ao modo de governo dos povos indígenas predominante até a década de 1980, que buscavam a assimilação de culturas e comunidades indígenas. A política assimilacionista havia exposto as comunidades às escolas residenciais, à legislação e às reservas indígenas, quando elas se encontravam empobrecidas e com altas taxas de mortalidade, quando assistentes sociais sem conhecimento específico optaram por retirar as crianças de seus lares. Nas últimas décadas, o governo canadense tem reconhecido os equívocos destas políticas, pedido desculpas públicas às comunidades e às pessoas adotadas, além de propor a inserção das “Sixties Scoop” nos currículos escolares. (SINCLAIR & DAINARD, 2019).

O termo 'Gerações roubadas' é usado para definir as pessoas aborígenes, na Austrália, que foram retiradas à força de suas famílias e redes de parentesco quando crianças, como

resultado de políticas governamentais e da prática missionária. É uma história densa composta de várias fases; no primeiro momento, como prática informal, mas depois tornou-se política oficial do governo australiano. Uma política assimilacionista que visou embranquecer a população na Austrália. Em 2008, com uma mudança de governo, veio o pedido público de desculpas do governo australiano pelas gerações roubadas.

Nos Estados Unidos, a primeira luta em torno da adoção racial, que influencia os estudiosos do tema, é referenciada ao século XX. Mudanças na dinâmica política de raça e de pobreza levou a um aumento das “crianças de cor” no sistema de bem-estar infantil, causando um ônus aos orçamentos estaduais. (JACOBS, 2014; BRIGGS, 2012). As famílias indígenas e suas crianças foram envolvidas nestes processos na década de 1950, quando programas (como o *Aid to Dependent Children* [adc] – Ajuda para Crianças Dependentes) para mães solteiras foram estendidos para as comunidades indígenas. (JACOBS, 2014).

Isto ocorreu após o fim da política de Estado conhecida como *Termination* - Extinção - e com o aumento da perda de direitos históricos. A política de *Termination* visou neutralizar as identidades das populações indígenas. Vários atos legais visando a cidadania plena com os mesmos direitos e deveres de outros cidadãos desobrigaram o governo federal de responsabilidades com este público. A “emancipação” dos indígenas significou, por exemplo, sua exclusão dos serviços de saúde e educação específicos. Esse contexto histórico e social deu margem para que a vida das famílias indígenas na América do Norte fosse escrutinada por assistentes sociais, seus filhos fossem levados para escolas residenciais e, posteriormente, fossem fomentadas as adoções inter-raciais como um modo de o Estado transferir obrigações materiais e morais para o âmbito privado. (JACOBS, 2014).

A partir do final da década de 1960 houve uma reviravolta na política norte-americana em relação às populações indígenas. A mobilização destes sujeitos provocou a substituição da política de *Termination* pela de reafirmação da soberania, do reconhecimento aos índios das suas diferenças culturais, do direito à autodeterminação e da retomada de outros direitos. Em vez de estabelecer relações de proteção legal ou de dependência com os governos estaduais, eles o fizeram com o governo federal. Como um dos resultados deste movimento, em 1978 foi aprovado o *Indian Child Welfare Act* (ICWA) – Ato do Bem-Estar da Criança Indígena.

De acordo com Briggs (2012, p. 21), “o ICWA foi uma declaração importante, não obstante complexa e limitada, de afirmação de soberania nativa, pelo menos sobre as crianças indígenas”. O ICWA foi aprovado por ativistas que insistiram no seguinte argumento: “a

remoção de crianças em reservas e nas cidades não era particularmente uma resposta individual a familiares que não eram responsáveis ou que não cuidavam dos seus filhos, mas pertencia a uma história que incluía internatos e ataque à vida e à soberania indígena”. (BRIGGS AND DUBINSKY, 2013, p. 130).<sup>1</sup>

A “história da adoção indígena é também política”. O ICWA não é consenso entre os norte-americanos. Por essa razão, em meados da década de 1990 ganhou força a tentativa de derrubá-lo por seus opositores. O argumento acionado foi sua suposta origem na declaração da *National Association of Black Social Workers* (NABSW) - Associação Nacional de Negros Assistentes Sociais - que havia se oposto à colocação de crianças negras em famílias brancas. A possibilidade de contrariar esta declaração se justifica por sua origem em uma tradição antiamericana de segregação racial. Portanto, buscou-se revogar o ICWA relacionando-o com uma política racista não mais compactuada pelos Estados Unidos<sup>2</sup>.

As adoções transraciais no contexto norte-americano envolve também os afro-americanos. O marco político que caracteriza a entrada de um número significativo de crianças negras no sistema de bem-estar infantil foi o movimento pelos direitos civis. Esse movimento, através de mobilizações pacíficas, exigia que fossem feitas reformas nos Estados Unidos, visando abolir a discriminação e a segregação racial no país. Por volta da década de 1960, no auge desse movimento, a imagem de mães negras solteiras com filhos bastardos foi explorada como contraponto à imagem de dignidade negra. Muitos filhos foram arrancados de suas mães solteiras por assistentes sociais e psicólogos.

Para Briggs (2012), os indígenas e afro-americanos representam a primeira luta em torno da adoção inter-racial; e o segundo enfrentamento ocorreu duas décadas mais tarde em relação aos “os bebês do crack” e a Fetal Alcohol Syndrome (FAS) - Síndrome do Alcoolismo Fetal (SAF). Isto criou um pânico moral sobre a saúde dos bebês e das crianças e, assim como a luta contra a segregação e o bem-estar das mães nos anos 1960, empurrou milhares de crianças para o acolhimento familiar. Na década de 1980, os bebês do crack tornaram-se o símbolo contra a Guerra às Drogas, um esforço eficiente para “a demonização dos pobres e das reivindicações por justiça racial” (BRIGGS, 2012, p. 8).

---

<sup>1</sup> Citação traduzida do inglês.

<sup>2</sup> A campanha pelo ICWA iniciou em 1968 e a declaração do NABSW foi produzida em 1972, mas isto não foi um argumento relevante para a oposição. (BRIGGS; DUBINSKY, 2014, p. 130).

A política neoliberal retirou o apoio estatal a pessoas, famílias e comunidades empobrecidas, por meio de uma narrativa sobre raça e reprodução. Para Briggs (2012, p. 10), a principal característica

do deslocamento das crianças de cor de suas famílias de origem para famílias brancas é que foi feita em nome do antirracismo: no contexto de um revigorado argumento de que crianças negras e indígenas eram alvo de racismo, “definhavam” em uma instituição de acolhimento familiar por causa de políticas de race-matching [*correspondência racial*] que preferiam a colocação em lares negros ou indígenas, quando tantas famílias brancas estavam ansiosas para adotar.

#### *1.1.4. Práticas e políticas de circulação de crianças guarani e kaiowá*

A “adoção interétnica” não é um tema privilegiado nos estudos de antropologia no Brasil, talvez porque afete um número pequeno e reduzido de pessoas. Mas também não é um tema ignorado. Beltrão (2016), Oliveira (2007) e Silva (2012) ensaiaram reflexões que tensionam as práticas e políticas de circulação de crianças indígenas no Brasil, o que também demonstra sua importância para as lutas de soberania dos povos indígenas<sup>3</sup>.

Oliveira (2007, p. 86) recorda que as experiências de adoção interétnicas devem ser focalizadas “como uma forma de atualização da função de intermediação cultural”. Os internatos indígenas – hoje, instituições de acolhimento institucional ou familiar – são explicados pelos historiadores como um modo de inculcação de novos hábitos que visam a inserção dos indígenas em uma situação colonial, tendo as crianças como sujeitos privilegiados para realizar esse trânsito cultural. A substituição das famílias indígenas no cuidado de suas crianças por missionários teve (e continua a ter) finalidades disciplinadoras. São estas as razões que levam o antropólogo a defender que as adoções interétnicas devam ser compreendidas em uma perspectiva sociológica e não apenas por suas motivações individuais e por argumentações conscientes.

Silva (2012) associa a adoção interétnica aos Projetos de Lei que visam criminalizar supostas práticas de “infanticídio”. Vê essas iniciativas como um instrumento de opressão interétnica, longe de promover melhorias nas condições de vida dos indivíduos e dos grupos. Pensar estas adoções é também refletir sobre a possibilidade de convivência entre relativismo e universalismo. A vida tem sido hegemonicamente defendida pela moral cristã que nem sempre

---

<sup>3</sup> Mais recentemente, os estudos realizados por Costa (2016) sobre o direito das crianças kaiowá e guarani adotadas a terem um povo, e por Sarmento (2020) em relação à negação ao direito à maternidade das mulheres com trajetórias de ruas, contribuem para o aprofundamento desse debate sobre a interseção etnia/raça, classe social, gênero e reprodução social.



coincide com outras noções de “humanidade” e “civildade”. A convivência entre distintas moralidades em uma nação implica, para o estudioso, na abertura a um relativismo de inspiração pluralista, condição para o exercício da liberdade.

Estas provocações formuladas por Oliveira (2007) e Silva (2012) contribuem para a compreensão de como a adoção de crianças indígenas é acionada na política de proteção às crianças indígenas no Brasil. A criança, entendida como um bem precioso dos povos indígenas na adoção por não índios, representa uma perda que reproduz hierarquias e desigualdades. Em 2015, o tema voltou a movimentar as instituições e os agentes que atendem as crianças e jovens indígenas no sul de Mato Grosso do Sul, a partir do levantamento de casos de crianças guarani e kaiowá com violação do direito à convivência familiar e comunitária, realizado pela Coordenação Regional da FUNAI em Ponta Porã. Os números de crianças indígenas em situação de acolhimento institucional ou familiar e os casos de processos judiciais de adoção de crianças indígenas por “branco” (ver gráfico 1) foram apresentados como sintomáticos: do desrespeito aos direitos da criança e dos povos indígenas, da deslegitimação dos órgãos indigenistas e dos antropólogos, como parte dos processos e do uso indiscriminado da categoria negligência. Um conjunto de ações políticas foram desencadeadas a partir destas denúncias visando resolver o problema das retiradas de crianças indígenas.

Entendo que a circulação de crianças indígenas em Mato Grosso do Sul, para ser compreendida, precisa combinar a especificidade cultural destes povos com as políticas de Estado que interferiram (e continuam a interferir) em seus modos de organização social e, conseqüentemente, de cuidado com suas crianças e jovens. Trazendo a provocação de Beltrão (2016) para o contexto guarani e kaiowá é como aproximar a distinção que os estudos de etnologia guarani fazem em relação à mobilidade: *oguata* – caminhar/andar, o deslocamento forçado; *ñemosarambipa* – esparramo; e o movimento de busca por recursos – *ojeheka* – “ir à procura de”/“se virar”. A categoria *oguata* verbaliza o movimento, a movimentação entre lugares e famílias, como positivo (faz parte do *teko porã*) para a construção da pessoa que adquire experiências, relações e conhecimentos nestes processos, que são fundamentais para ocupar certos cargos como os de chefia. *Ñemosarambipa* comunica os deslocamentos “necessários” (para evitar o *teko vai*) não desejados, em razão de conflitos fundiários (COLMAN & AZEVEDO, 2016), epidemias e mortes. *Ojeheka* é a movimentação territorial tradicional dos Guarani e Kaiowá com o objetivo de coletar o que é necessário à vida cotidiana (MURA, 2011). A valorização, pelo povo, das andanças como modo de construção de pessoa e de lideranças, o movimento para coleta de recursos materiais diversificados, mas também o

sofrimento e a violência são motivações para a transferência de crianças para fora das parentelas.

Minha curiosidade de pesquisa a respeito da circulação de crianças conduziu-me a focalizar nos conflitos entre as autoridades governamentais, famílias, parentelas e comunidade indígena. Assim como outros estudos que optam pela abordagem da biopolítica, eu indaguei: Quem tem a autoridade para decidir qual criança vai para qual família? Quando é possível tomar esta decisão? Sob quais circunstâncias e baseada em quais princípios?

O problema de pesquisa que me propus responder é: Quais as tensões, as justificativas, os argumentos em torno das dinâmicas de circulação de crianças indígenas?

## **1.2. Seguindo as redes, teias e caminhos da circulação das crianças indígenas**

O texto apresentado é feito de muitos momentos de campo. Assim como se perguntou Fonseca (2017), muitas vezes questionei: “Como sei se estou dentro ou fora do campo?” Formalmente iniciei este estudo no primeiro semestre de 2015, quando procurei “colegas” indígenas que haviam cursado disciplinas comigo durante o mestrado. Entretanto, ao empreender um estudo com os povos indígenas não restrito ao espaço da “aldeia”, considerei as críticas, tantas vezes feitas à antropologia, de descrever comunidades delimitadas e culturas homogêneas, mas atenta às interações entre atores, instituições e políticas e me deparei com a ausência de limitações definidas sobre o que e como poderia ser tomado como dados de campo. Desde a graduação em Ciências Sociais, concluída em 2010, fui estimulada a observar os indígenas presentes no sul de Mato Grosso do Sul, em bairros, ruas, nos portões de nossas casas, nas escolas, nas universidades, nos bancos, nos comércios, nas igrejas, nos órgãos do sistema de justiça, nas casas de conselhos, nos abrigos e presídios, nas notícias dos jornais locais e nas mídias sociais, como *Facebook* e *Whats App*, tornando-se mais difícil identificar quando eu estava fazendo campo. Em diálogo com Gupta e Ferguson (1997), Fonseca (2017) aponta que este sentimento pode ser relacionado com o paradoxo entre as reviravoltas radicais da teoria antropológica e o descompasso na reformulação radical das discussões metodológicas.

Ao desestabilizar as concepções teóricas antropológicas clássicas, destacando as fronteiras porosas e pessoais, objetos e ideias em deslocamento, não é possível olvidar que isto também inclui repensar a metodologia. Esta condição é inerente à concepção de que “etnografia não é método”, mas “teoria-método”, como propõe Peirano (2014). Entretanto, como observa Fonseca (2017), repensar o campo como condição do trabalho etnográfico não significa abrir mão do “deslocamento” que este tipo de trabalho deve provocar: “a relativização do

conhecimento hegemônico ocidental, a escuta e valorização do que dizem os sujeitos de estudo, a consciência do posicionamento de perspectivas transmitidas a partir de situações socialmente e politicamente diferentes” (FONSECA, 2017, p.440). Assim como desnaturalizar o “local” e o mundo dividido entre “nós” e “eles” não significa apagar as diferenças, mas sim multiplicá-las, como argumentou Lila Abu-Lughod (1991).

Começo a me posicionar. O texto aqui apresentado também leva em consideração as diversas experiências que atravessam minha trajetória como “antropóloga de Jesus”, categoria atribuída por uma missionária da Missão Evangélica Caiuá, referindo-se à minha formação como antropóloga (pesquisadora acadêmica), ao meu sobrenome (Jesus do Nascimento) e à minha opção religiosa como evangélica (como se diz, nasci em berço evangélico e é a partir desse pertencimento que me aproximei das crianças indígenas nos “orfanatos”).

No primeiro semestre de 2016, eu estava no Centro de Recuperação Nutricional (Centrinho) da Missão Evangélica Caiuá, procurando me aproximar dos indígenas que ali estavam na posição de “usuários”, “pacientes” (como mães e filhos com baixo peso e crianças deficientes), ou de prestadores de serviços (como cozinheiras, técnica em enfermagem, assistentes sociais, professores). Ali fui encontrada por uma senhora, muito falante, que logo apresentou-se como missionária, solteira, e contou-me que era responsável por levar algumas das crianças com deficiência para a APAE (Associação de Pais e Amigos dos Excepcionais). Eu, que estava bastante deslocada, me senti acolhida e, nas outras vezes que retornei ao Centrinho, nutria certa ansiedade de encontrá-la porque ela me recebia com um sorriso e tinha boas histórias para compartilhar, levava-me para os espaços que eu não ousaria entrar e se dispôs a me ensinar como realizar meu estudo. Por exemplo, em um dos nossos encontros, convidou-me para visitar os pacientes que estavam internados no Hospital Porta da Esperança da Missão Caiuá. Em princípio hesitei, mas ela garantiu que não haveria problemas e que naquele dia gostaria de me apresentar ao povo Terena. Em sua opinião eles eram mais inteligentes e falavam melhor o Português; ela achava que eu não poderia me restringir aos Guarani e Kaiowá, que eram “coitadinhos”, mais “pobrezinhos”. Quando chegamos ao Hospital, ela avisou aos enfermeiros e recepcionistas, na entrada, que eu faria a visita acompanhada por ela, porque eu era uma “Antropóloga de Jesus”. Uma enfermeira reagiu: “eu também sou de Jesus”. A missionária retrucou: “Eu sei, mas é que os antropólogos falam muito mal da Missão [*Caiuá*]. A Missão é muito incompreendida”.

Enquanto seguíamos pelo corredor, ela fazia questão de me falar e mostrar os esforços da instituição em “respeitar” e “preservar” a “cultura”: como os índios gostam de tomar mate

ao redor do fogo, mesmo não sendo a fumaça algo bom, a Missão reservou um espaço para eles ficarem; “a Missão traduziu a bíblia para o idioma Guarani” e “incentiva eles fazerem artesanato”, mas “muitos não querem mais” ou “não querem fazer com os materiais tradicionais”. O pastor presbiteriano e diretor do Hospital Porta da Esperança também me explicou que, para adequar-se à especificidade indígena, tinha os recursos financeiros da Missão reduzidos. Segundo ele, o recurso vem de acordo com a adequação ao formulário do governo federal e, como “não há porta de entrada no hospital, os familiares dos pacientes entram e saem quando desejam”, isto implica em desagrado aos funcionários e em redução de orçamento. Em resumo, o diretor e a missionária me garantiram que “a Missão não é contra a cultura, mas eles têm que conhecer Jesus”.

Posteriormente entendi que esta minha posição de “antropóloga de Jesus” é uma característica da minha relação com os diversos interlocutores da pesquisa, e é deste lugar que eu compreendo as políticas de proteção para as crianças indígenas. A afirmação da missionária a respeito de cultura *versus* Jesus provocou em mim reflexões éticas e políticas sobre o papel da Antropologia e as expectativas que o estudo deste campo aciona para o contexto político em que vivem atualmente as instituições e os atores que atuam com os povos indígenas. Como observou Fonseca (2017), a reflexão metodológica demonstra que não apenas as fronteiras entre “dentro” e “fora” do campo são apagadas, mas também o “posicionamento” do pesquisador precisa ser desnaturalizando, pois “as alianças que acabamos priorizando têm também a ver com nossas convicções pessoais (éticas e estéticas), entrelaçadas a experiências de vida, que vão além do “campo”” (FONSECA, 2017, p. 458).

Posicionar-se ética e politicamente é um trabalho árduo e difícil de ser operacionalizado: no meu caso, em grande parte, devido à variedade de pessoas que gravitam em torno das crianças indígenas, no caso de Fonseca (2017), em torno das antigas Colônias de vítimas de hanseníase. Tanto os indígenas quanto os atores e as instituições procuram, na aliança com pesquisadores, responder aos seus interesses pessoais ou coletivos que também estão fundamentados em suas convicções pessoais e experiências de vida. No meu caso, alguns interlocutores em campo reivindicavam apoio para a criação de instituições de acolhimento nas áreas indígenas, para selecionar famílias indígenas dispostas a participar do Serviço de Família Acolhedora Indígena, para conduzir estratégias de enfrentamento à violência sexual contra indígenas e também do trabalho infantil, para organizar/mediar ou proferir falas de sensibilização sobre os direitos das crianças indígenas para a rede de proteção, para contribuir com a doação de alimentos, roupas, mobílias, brinquedos para as famílias com crianças em

situação de vulnerabilidade, para elaborar relatórios e notas técnicas sobre a violação dos direitos indígenas, para conceder entrevistas e acompanhar jornalistas que buscavam dar visibilidade aos casos e à causa das crianças indígenas. Estas atividades demandam a participação da assessoria antropológica, mas, geralmente, não é prevista nos orçamentos governamentais e não-governamentais. A “moral” antropológica contribuía para eu me sentir *desconfortável*, por entender que a minha participação nestas reivindicações podia significar meu enredamento numa rede de relações que eu desconhecia, mas, ao mesmo tempo, eu era *provocada* a observar e participar de muitas dessas iniciativas. Essa atitude se aproxima da “ética do desconforto”, recomendada por Fassin (2008), ao defender que os antropólogos devam perceber-se como atores morais, com a tendência de trazer mais os nossos próprios valores do que o dos grupos com os quais estudamos, e manter um rigor constante nas próprias observações.

Esta postura dialoga com a proposição do que Didier Fassin (2009; 2013) denomina *etnografia pública*. Encoraja o estudante a “trazer a vários públicos, além do acadêmico, as conclusões de uma etnografia analisada à luz do pensamento crítico, de modo que estes resultados possam ser apreendidos, apropriados, debatidos, contestados e utilizados” (FASSIN, 2013, p.628). O autor propõe “politizar a antropologia” (FASSIN, 2013), para quem a popularização da etnografia implica em buscar outros meios e gêneros de texto para a divulgação de nossas pesquisas a fim de contemplar um público mais amplo. A politização relaciona-se ao debate e à mudança, a abertura do espaço público para determinadas questões procurando impactar políticas públicas. Como observou Grazielle Dainese, durante um seminário realizado na UFGD, em 2016, o desafio que trabalhos como o meu provoca é, ao contrário, como não politizar um tema que, como problema social, tem nos argumentos antropológicos e nos antropólogos um dos polos de tensionamento?

Como parte de minha etnografia da prática cotidiana da política de proteção às crianças indígenas, variados caminhos metodológicos foram empreendidos com a finalidade de acessar as experiências cotidianas de promoção, garantia e proteção aos direitos das crianças indígenas guarani e kaiowá, da região sul de Mato Grosso do Sul. Por tratar-se de uma temática que gira em torno de normativas e políticas nacionais e internacionais, bem como de contextos sociais, políticos e cosmológicos específicos, o recorte de pesquisa pressupunha a disposição para o diálogo entre estas diferentes concepções e os diversos atores envolvidos. Entretanto detive-me, particularmente e com maior inserção em campo, em alguns espaços privilegiados de

implementação da política diferenciada para as crianças indígenas, quando conheci, em maior profundidade, os desafios políticos para se efetivar os direitos das crianças indígenas.

Considerando estes aspectos, busquei não ater o estudo a um local específico, a parentelas específicas ou a um único procedimento metodológico, mas combiná-los da seguinte maneira:

- I. Os Guarani e Kaiowá: a) em eventos públicos organizados por instituições com a parceria deles próprios, como as universidades, SESAI, Secretarias Municipais, Escolas Indígenas; b) ou organizado por eles com parcerias institucionais, como nas grandes reuniões/assembleias – *Aty Guasy* e *Aty Guasu Jovem* - e em rituais como o *Jeroky*; c) nos atendimentos de saúde ou de assistência social, tendo os indígenas como agentes de saúde, enfermeiros, assistentes sociais, motoristas, ou como “pacientes”/“usuários” e, neste último caso, sobretudo, mulheres e crianças; d) através das visitas breves ou mais prolongadas às residências de lideranças tradicionais, agentes de saúde, professores, mães etc, em diversas áreas indígenas (reservas, acampamentos e retomadas) em Dourados, Amambai, Caarapó, Porto Lindo, Paranhos, Tacuru; e) seguindo o que se tem escrito pelos e sobre os Guarani e Kaiowá em diversos meios textuais, como nas “autoetnografias” resultantes em dissertações e teses, nos compartilhamentos nas mídias eletrônicas como Facebook e WhatsApp, nos jornais, relatórios oficiais públicos e nos processos judiciais.
- II. Os atores e as agências que compõem as Redes de Proteção Social à Criança Indígena: Centrinho na Missão Evangélica Caiuá (MEC), Conselho Tutelar, SESAI, CASAI, FUNAI, CRAS, CREAS, MPE, Fórum, Hospital Universitário (HU), MPF.
- III. Os documentos produzidos que envolvem direta ou indiretamente o direito à convivência familiar das crianças e jovens indígenas: relatórios do Ministério do Desenvolvimento Social (MDS), do Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (CONANDA) e dos processos judiciais.

Este estudo apresenta um esforço de dizer, no tempo acadêmico do doutorado, um pouco dos resultados deste exercício de escuta e observação cuidadosa das divergências sobre o “bom cuidado” e o “mau cuidado” de crianças indígenas. Este não foi um processo de heroísmo ou de aplausos, mas consistiu em muitos momentos de desconforto, de silêncio, de dúvidas, e também de autoconhecimento. Teve participação e tentativas de mediação que foram

fundamentais para manter os pés no chão e sentir (pois, como me ensinaram alguns interlocutores, nem sempre as pessoas querem ser entendidas) os desafios desse fazer a proteção de crianças e adolescentes. Assim como, ao final deste estudo, o começo da minha experiência de maternidade também contribuiu para eu amarrar estas reflexões a partir das sutilezas de uma consciência corporal que me aproxima e me distancia das mães indígenas que, na prática, fazem opções sobre o bom cuidado dos seus filhos e que ora recebe as orientações dos profissionais e também dos familiares, ora rejeita de uns e de outros, interagindo não com escolhas racionais, mas com o que é possível no momento. Apresentar estes resultados é um feito dolorido e de muita reescrita, pois, como me disse algumas vezes uma colega psicóloga, é preciso aceitar que “nem tudo cabe no papel”. Parece-me que é recorrente entre os cientistas sociais certo ressentimento com a pouca recepção dos nossos conhecimentos para além da academia, mas também há desconforto com os efeitos do que produzimos nas políticas públicas. O desafio da participação e da escrita tem, em meu caso, a preocupação com os efeitos, sobretudo, políticos de reflexões que podem afetar as vidas de crianças, famílias e parentelas do povo indígena. Afinal, como apresento no próximo capítulo, esta é uma questão histórica considerada uma problemática pública para a qual desconfio de saídas simplistas ou reducionistas.

## 2. TRANSFORMAÇÃO NOS MODOS DE CIRCULAÇÃO E CUIDADO COM AS CRIANÇAS INDÍGENAS GUARANI E KAIOWÁ NO PARADIGMA INTEGRACIONISTA

Neste capítulo tenho como objetivo analisar as transformações nos modos de circulação e cuidado com as crianças indígenas guarani e kaiowá, cujo processo de discussão em Mato Grosso do Sul acompanhei desde 2009. A partir do ponto de vista de adultos kaiowá e de missionários e indigenistas, analiso as transformações pelas quais os Guarani e Kaiowá passaram ao longo do processo de colonização, atentando para o que Claudia Fonseca (1995) e Suzanne Lallemand (1993) chamaram de *circulação de crianças*. Este empreendimento analítico segue o debate antropológico sobre os limites do conceito de adoção, para dar conta das práticas da criação de crianças em grupos diversos.

Na análise destas relações entre os Guarani e Kaiowá e os “outros”, lanço um olhar mais atento à *noção de pessoa e corporalidade*. Entendo esta categoria a partir das proposições do clássico ensaio de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979), que sugerem a centralidade de categorias, como corpo e pessoa, na composição do *socius* das sociedades sul-americanas. Ao explorar as etnografias realizadas, principalmente na região do Amazonas, que se propunham a descrever a organização social e a cosmologia indígena, os autores argumentam que, ao invés de analisá-las a partir de formulações teóricas inspiradas em modelos africanos, mediterrâneos ou melanésios, era preciso explicá-las em seus próprios termos, ou seja, encarar o discurso indígena sobre a noção de pessoa e a corporalidade enquanto idioma simbólico focal.

Perguntar pelo lugar do corpo e indagar sobre as formas de construção da pessoa em um contexto desfavorável aos indígenas, devido à intensificação de relações com a sociedade nacional contribui para dar inteligibilidade aos tensionamentos em torno do debate natureza/cultura, pois demonstra a imbricação de processos biológicos e sociais na formação de pessoas que tornaram pouco explicativas estas separações. No contexto em que vivem os Nandeva e os Kaiowá em Mato Grosso do Sul, abundam conflitos entre indígenas e não indígenas, colocando em cheque seus direitos territoriais, de gestão de suas comunidades e de cuidados com suas famílias. A presença de igrejas evangélicas e as intervenções de políticas públicas confrontam as cosmologias e buscam ordenar a vida dos povos indígenas e de suas crianças. As composições familiares do cenário da pesquisa são marcadas por atravessamentos



de distintas naturezas, envolvendo elementos oriundos de religiões pentecostais, práticas e rituais autóctones, ingerência de instituições e agentes públicos e da sociedade civil.

A partir das provocações dos debates vinculados à antropologia da criança, aproximo os temas relacionados à corporalidade dos modos como as crianças são educadas e criadas nos contextos de vida guarani atual. Nesta chave analítica, proponho compreender as práticas de cuidado e circulação dos Guarani e Kaiowá com as suas crianças frente às transformações territoriais em que foram levados a modificar seu próprio modo de ser (*teko*) e a viver outros modos de ser que misturam o *ava reko* – cultura guarani e kaiowá – e o *karai reko* – cultura não indígena, produzindo uma infinidade de possibilidades de composições familiares.

Atenta para a produção da etnologia brasileira sobre os Guarani, que vem apresentando a circulação das crianças entre a parentela como uma prática legítima (MACHADO, 2013; VASCONCELOS, 2011; ALBERNAZ, 2008; PEREIRA, 2002), proponho-me, mais especificamente, a entender *como* as crianças guarani e kaiowá são entendidas por seu povo e como *as fazem crescer* na interação com os diversos atores e instituições com quem se relacionaram durante o século XX.

## **2.1. Noção de pessoa e de corporalidade entre os Guarani**

Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) provocaram uma guinada nos debates da etnologia brasileira ao defenderem que as teorias nativas sobre a corporalidade e a noção de pessoa são fundamentais para se pensar a estrutura social dos grupos sul-americanos. As teorias de concepção, teoria de doenças, papel dos fluidos corporais no simbolismo geral da sociedade, proibições alimentares, ornamentação corporal são idiomas nativos da corporalidade, orientados por uma preocupação mais ampla sobre a definição e a construção da pessoa pela sociedade. Nesta perspectiva, em meio às muitas diferenças entre os grupos, o idioma da corporalidade e as formas de construção do corpo informariam recorrências no pensamento social das sociedades indígenas, delineando a fisionomia dessa região etnográfica. Entre os Guarani, esta linha de investigação e análise vem sendo privilegiada para a compreensão do *ava reko* - jeito/modo/cultura guarani. (LESCANO, 2016; TESTA, 2015; SERAGUZA 2013; JOÃO, 2011; CHAMORRO, 2008; BENITES, 2009).

A pessoa, como pensada pelos Guarani, é constituída de componentes e relações diversas. A criança, desde sua origem, realiza o papel de mediar e transformar as relações na família e da família com as divindades, ou “entre os seres humanos e os “donos” – *jára* – dos patamares do cosmo” (CARIÁGA, NASCIMENTO & PEREIRA, 2019, p. 292). Esse corpo

em construção que, como ponderou Vasconcelos (2011) para os Mbya, não está adequadamente acomodado, nem no plano da natureza nem no plano da cultura. É o que dá possibilidade de transitar e mediar outros mundos e outras relações. Diz a estudiosa:

Pois ela [*a criança*], em seu caráter sobrenatural e vindo de uma aldeia divina e vivendo em condições ideais de uma “cultura pura”, está então, acima desta cultura humana, e acima da natureza, na sobrenatureza, mas não somente nesta, mas também ela estaria num plano digamos da “sobrecultura”. A criança vindo do céu está no plano cósmico, da sobrenatureza, mas mais do que isso vivendo em condições ideais de cultura ela estaria, por assim dizer, na sobrecultura. (VASCONCELOS, 2011, p.108)

As discussões de etnologia pós-Levi Strauss implodem a distinção entre natureza e cultura, que é cara para as políticas culturais atuais. Christina Toren argumenta que a cultura é um obstáculo que não contribui para iluminar a nossa compreensão dos outros. A cultura, como relativa e particular, depende da contrapartida analítica da biologia, como domínio do irreduzível, universal. Para a autora, a pouca pertinência analítica da cultura fica mais evidente nos estudos analíticos, cujo foco são as crianças.

Faz sentido pensar em um neonato como um organismo que nasce biológico apenas para se tornar cultural como um resultado de ações performadas por seus cuidadores? Certamente que não, pois, mesmo nessa perspectiva, a capacidade da criança de se tornar a portadora/suporte da cultura é inerente a ela; assim, a cultura deve ser dada, em algum sentido, se suas formas particulares forem alcançadas. Mas se nossa capacidade de cultura é biologicamente dada, o que nos permite reter a distinção entre biologia e cultura como analítica? Como podemos classificar quais aspectos do ser humano devem ser adequadamente analisados como biológicos e quais como culturais? E dado que estas questões implicam que o biológico e o cultural são aspectos um do outro, por que reter a distinção? O objetivo da antropologia é explicar a extraordinária multiplicidade que é o ser humano no mundo ou, mais exatamente, como a singularidade peculiar a cada um de nós está localizada no que temos em comum. (TOREN, 2004, p. 177)<sup>4</sup>

A atenção às crianças guarani é um recorte privilegiado para a compreensão do “problema da cultura” para a garantia de direitos diferenciados às crianças indígenas. Ao mesmo tempo em que é uma categoria problematizada pelos antropólogos, é também acionada como ferramenta política.

A vida guarani começa com o elemento celeste *ñe'ẽ/ayvu* (traduzido pelos kaiowá como alma ou pássaro) que toma assento – *apyka* – no corpo da pessoa durante o processo de gestação. *Ñe'ẽ*, nos patamares do cosmo, tem a forma de pássaro; esse pássaro é enviado por *Ñanderu* para viver com os humanos e tornar-se *ava* – gente, pessoa, humano – por meio das relações com os seus parentes. Os cantos, as rezas, a alimentação, as massagens, as plantas

---

<sup>4</sup> Original em inglês.

medicinais são consideradas fundamentais para o desenvolvimento e o nascimento correto dos bebês. Leila, liderança guarani de *Yvy Katu*, explicou-me que as crianças já nascem com “cultura”, porque, na barriga, escutam a mãe rezar e aprendem.

A chegada de uma criança constitui um momento de muita alegria para os seus parentes, mas também de responsabilidade. Eliel Benites, professor kaiowá, explica que a criança é o olho do deus na terra, ela vem para observar o comportamento da família. A família deve se dedicar a fazer com que *ñe'ẽ* se acostume a morar na terra. Para saber como cuidar da criança é necessário conhecer sua origem. O rezador é quem identifica sua origem celestial e, durante a cerimônia de *mitã mongarai* (batismo da criança), entrega seu nome que é utilizado na comunicação entre as divindades e o fogo doméstico (*lar*) escolhido. O *ñe'ẽ* pode estranhar a terra e sentir saudades do seu lugar celeste de origem. Assim, o *ñe'ẽ* deve ser convencido, estimulado e alegrado para constituir vínculos afetivos com o seu fogo doméstico, a parentela (*te'yi*) e a comunidade (*tekoha*) que o recebeu. No processo de adaptação da criança, a produção de sentimentos de alegria e afetividade, junto com outros procedimentos rituais e diários, como a alimentação adequada, asseguram seu correto desenvolvimento. (CARIÁGA, NASCIMENTO & PEREIRA, 2019, p. 292).

Diante deste entendimento do significado que os Guarani dão às suas crianças é comum indagar: Por que, historicamente, missionários acusam os Guarani e Kaiowá de “maus tratos” contra suas crianças, como demonstram os dados que apresento? Por que muitas crianças não permanecem a vida toda no mesmo fogo doméstico? É preciso recordar que as narrativas dos Guarani e Kaiowá sobre o *ava reko* - jeito guarani - de cuidar das crianças antes e durante a gestação e após o nascimento são atravessadas por lamentações a respeito da impossibilidade de realizar estes cuidados do modo correto.

## **2.2. Circulação da criança guarani**

Os estudos internacionais e inter-raciais sobre a circulação de crianças em diversas partes do mundo apresentam alguns pontos em comum que motivam as transferências de crianças de uma casa ou família para outra, tais como: a preferência pela transferência de crianças dentro da parentela, mesmo sendo também aceita a colocação entre não parentes; a conotação de aprendizagem, educação ou de ampliação das oportunidades futuras da criança; o parentesco construído por meio do compartilhamento de substâncias (comida, leite) e atividades (trabalhar, nutrir, cuidar), mas também através do casamento e das relações de consanguinidade.

Nem sempre a circulação informal de crianças implica em rupturas dos laços com os pais de nascimento. (FONSECA, 2011; BOWIE, 2004).

Em relação aos povos guarani, os estudos em etnologia indicam que a circulação de crianças é parte estruturante da organização social destes grupos. (PEREIRA, 2002; ALBERNAZ, 2008; VASCONCELOS, 2011; MACHADO, 2013). Segundo Pereira (2002, p. 169), a palavra adotivo não é muito comum entre os Kaiowá, que costumam referir-se às crianças nesta condição como “*che ra’y amongakua’a* - filho que estou fazendo crescer; *che ra’y ra’anga* - a imagem ou a imitação de meu filho; ou ainda pelo termo hispânico *guacho* – filho adotivo”. Através destas práticas, as crianças mediam a produção de relações de parentesco e sociais (VASCONCELOS, 2011).

Pereira (2002, p.187) lista algumas razões que motivam a recepção de crianças no “fogo doméstico” e na parentela kaiowá. São elas: 1) política – aqui pode haver dois modelos – a) aliança entre pessoas de elevado prestígio; então a criança não será criada como *guacho*; b) com a finalidade de aumentar a parentela em processo de formação, a criança será *guacho*; 2) prática/econômica – ter mão de obra para trabalhos mais desgastantes, devido às demandas que as situações de chefia criam; 3) afetiva – ter a companhia de uma criança; 4) educativa – finalidade de transmitir certos conhecimentos.

As causas da circulação de crianças nas sociedades tradicionais de acordo com Lallemand (1993) e Leblic (2012) podem ser acomodadas em quatro categorias: sobrevivência e reprodução, necessidade, conveniência social e comodidade. Entre os Guarani e Kaiowá é a existência de órfãos (crianças carentes porque sem parentes) e de “abandonados” (filhos de casais separados com relações fragilizadas com a parentela) as principais causas para a transferência de crianças para fora da parentela.

### 2.2.1. O caso do *tyre’y* - órfão

Na compreensão dos Guarani e Kaiowá atuais, a condição de órfão é a que mais faz os fogos domésticos (famílias) sentirem-se moralmente obrigados a receber crianças, seja de parentes ou de outras parentelas. Historicamente as crianças órfãs são recepcionadas pelos parentes e mesmo por outras parentelas guarani, ainda que isto, por vezes, implique em certos impasses decorrentes da compreensão cosmológica sobre a fabricação dos corpos.

Paz Grünberg, em nossa triangulação de e-mails, exemplificou um dos efeitos da compreensão do *ñe’ẽ* para o cuidado das crianças *tyre’y* - órfão, entre os *Pãi Tavyterã* (Kaiowá), no Paraguai. O principal problema para os *Pãi* ocorria quando o órfão estava em fase de

amamentação, pois precisavam encontrar uma “parente de sangue” para o bebê continuar sendo amamentado. Outra mulher não parente não poderia fazer isto, pois corria o risco de prejudicar seriamente o corpo e especialmente a “alma do corpo” – *ã*. Isto porque, na compreensão dos *Pãĩ Tavyterã*, “*ã*” tem sua “morada” no sangue e no leite materno e se faz visível na sombra do corpo (talvez uma expressão para aura do corpo)<sup>5</sup>. Nos anos 1970, *os Pãĩ* não conheciam ainda o leite em pó. Se o bebê era um pouco maior, buscavam nutri-lo com a água de milho, mandioca mastigada, etc. Se, mesmo após todo o esforço possível, não encontrassem uma solução, “deixavam” o bebê morrer, com muita tristeza.

Entre os *Ñandéva*, na terra indígena Pirajuí, o indigenista Celso Aoki explicou-me, em uma conversa pessoal, que testemunhou um caso semelhante envolvendo uma menina recém-nascida órfã. A mãe da recém-nascida morreu durante o trabalho de parto; em seguida, o pai tratou de encontrar outras famílias que pudessem recepcionar todos os seus filhos dessa união. A comunidade de Pirajuí, que por volta da década de 1980 somavam 600 pessoas, recepcionou de imediato as crianças. Entretanto, a recém-nascida não despertou o interesse das pessoas em assumir seu cuidado, possivelmente pelo trabalho diferenciado que demandaria e pela dificuldade com a alimentação. As pessoas da comunidade jogaram ao indigenista o desafio de decidir o que fazer com a recém-nascida. Ele conta, com certa jocosidade, que sua ideia foi adiar a decisão e, para isto, pediu que alguém assumisse o cuidado da menina naquele dia. Ele se responsabilizou por comprar leite e sugeriu que, no outro dia, fizessem uma nova reunião para, juntos, decidirem qual encaminhamento dar ao “caso”. Um casal de rezadores aceitou assumir os cuidados com a menina naquele dia. Porém, chegado o momento da reunião não houve a participação da comunidade. Além do casal de rezadores e do indigenista, ninguém compareceu no local combinado. Os rezadores, então, ficaram com a bebê, que, com o tempo, muito se afeiçoaram a ela e o indigenista foi convidado a ser seu padrinho, participando da cerimônia de *mitã mongarai*, o batismo da menina.

Entre os Guarani e Kaiowá ouvi que a amamentação de uma criança compartilhada por várias mulheres, mesmo no grupo familiar, não é comum. Em 2018 participei de uma formação de antropologia médica ou da saúde oferecida pela Fiocruz, cujo público principal eram profissionais da saúde indígena e observei o espanto e troca de olhares curiosos entre enfermeiras, psicólogas e gestoras da SESAI presentes, ao serem indagadas se era usual as mães indígenas amamentarem os filhos uma das outras. Elas foram unânimes em negar. Em outro

---

<sup>5</sup> De acordo com Paz Grünberg, esta mesma compreensão fazia com que a doação de sangue fosse permitida só entre parentes de sangue.

momento ouvi o desabafo de uma mãe kaiowá, obrigada a desmamar a filha de oito meses, para ser acompanhante na internação hospitalar e depois social da filha de oito anos que havia sofrido violência sexual do “ex-padrasto”. Ela me repetiu diversas vezes sua mágoa por terem feito isto com ela e o quanto se preocupava com a pequena. Quando lhe perguntei se não teria o mesmo sentimento se deixasse a filha maior internada sozinha, ela me respondeu: “Ela sabe que eu sou mãe dela. É igual um passarinho, depois que a mãe deu comida, pode ficar longe que um dia lembra de voltar enquanto a mãe ainda estiver viva”<sup>6</sup>.

A relação entre madrasta, padrasto e enteados é outro aspecto da circulação das crianças guarani que chama a atenção dos indigenistas e pesquisadores. Paz Grünberg afirma que esta relação também foi problematizada pelos Tavyterã. Ela se recordou de um viúvo que se casou outra vez e a nova mulher não cuidava dos filhos dele como aos seus próprios filhos. Exemplifica a desatenção da “madrasta” ao deixar de aproximar o “enteado” mais próximo ao fogo para que não pegasse facilmente um resfriado ou uma tosse. Como também observou Pereira (1999) e Silva (2007)<sup>7</sup> entre os Kaiowá, estes povos entendem que não convém a criança permanecer com o viúvo ou viúva, por causa da relação conflituosa entre madrasta, padrasto e enteado: eles deverão ir para novas relações conjugais sem os filhos da primeira relação.

Na década de 1970, na região de fronteira entre Brasil e Paraguai, os Guarani estavam morrendo por epidemias de tuberculose. No Paraguai, lembra Paz Grünberg, cerca de cinquenta por cento da população *Tavyterã* tinha esta enfermidade. Muitas vezes, a mãe morria de tuberculose, os filhos também já tinham a doença e morriam na sequência. A instalação da Companhia Matte Laranjeira em 1882, no sul de Mato Grosso do Sul e oeste do Paraná, foi responsável pela disseminação de várias doenças e diminuição da população indígena. As mortes por epidemias é uma das causas da fragmentação das parentelas (BRAND, 1997;

---

<sup>6</sup> Este entendimento assemelha-se ao que Fonseca (1995) encontrou em seus estudos de circulação urbana de crianças de grupos populares, em Porto Alegre. A estudiosa apresenta a categoria nativa “o sangue puxa” como síntese do entendimento nativo da não ruptura dos vínculos de afetividade entre pais e filhos separados. A prevalência dos vínculos com a família e a parentela de origem, mesmo com um longo tempo de separação, é reiterada entre os kaiowá (Pereira, 2002) e também entre os Mbya (Vasconcelos (2011). O professor kaiowá, Izaque João, durante uma aula explicou-nos que, ao abandonar a esposa e os filhos, Ñande Ru disse: “*Che ra’y tee ramo ojereko kuaata oguahêta chevy*” – “Se for meu filho verdadeiro vai chegar até mim”. O que indica a irredutibilidade destes laços entre pais e filhos na cosmologia kaiowá.

<sup>7</sup> A estudiosa considera relevante “recordar que para os Guarani as crianças são frutos dos pais, as mães sendo apenas os receptáculos (“o tacho”, como se diz). Esta concepção tem correspondência na própria estrutura da língua, a mulher dizendo de sua própria cria: *che memby*, isto é, ‘o filho de meu marido’ ”. (SILVA, 2007, p. 183).

PEREIRA, 2004) e, juntamente com os deslocamentos forçados (também denominado pelos kaiowá como *ñemosarambipa*, traduzido por eles como “esparramo”), criaram, desde as primeiras décadas do século XX, crianças e adultos (pessoas) sem parentes, cuja construção de vínculos com outras parentelas são delicados.

Os casos da circulação das crianças guarani órfãs demonstram a compreensão das múltiplas dimensões do corpo para os Guarani e como o bom cuidado para com as crianças perpassa pela combinação destes diversos elementos. O ciclo de vida em que a criança está quando se torna órfã importa em seu processo de circulação e, quanto menor é, maior o desafio para as famílias. Ao mesmo tempo também demonstra, como afirma Paz Grünberg, a solidariedade de toda a comunidade diante de uma situação crítica envolvendo as crianças.

Se, na década de 1970, como afirmam Paz Grünberg e Celso Aoki, facilmente se identificava o envolvimento da comunidade no destino das crianças cujos vínculos com os genitores foram rompidos, no período atual pode-se dizer que esse envolvimento passa a se restringir a certos núcleos de famílias que compõem uma parentela. Tal envolvimento também se altera pela atuação de agentes públicos, como será tratado em outras partes da presente tese, quando capitães, agentes de saúde, professores e outros são instigados a se envolverem em discussões sobre circulação de crianças, adoção ou abrigamento.

#### 2.2.2. *O caso de gêmeos, deficientes físicos, relações incestuosas e mestiços*

A preferência dos Guarani é que as crianças, nos primeiros tempos de vida, convivam exclusivamente em seu núcleo familiar e parentela (CARIÁGA, 2012; VASCONCELOS, 2011; ENRIZ, 2010; PEREIRA, 2004) As antropólogas Noelia Enriz (2010), em seu estudo entre os Guarani Mbya que estão no território argentino, e Viviane Vasconcelos (2011) sobre circulação de crianças Mbya no Brasil, observaram que o nascimento de gêmeos, a deficiência infantil e a morte de uma criança envolvem situações excepcionais para os filhos serem separados de seus progenitores durante o primeiro ciclo de vida.

Enriz (2010) afirma que o caso de gêmeos, tradicionalmente, implicava no abandono de ambas as crianças. A prática parte de explicações religiosas sobre *Kuaray* (Sol) e *Jacyra* (Lua), que, segundo os Mbya, seriam irmãos de uma única gestação, mas de pais diferentes. A confissão do adultério por *Ñandesy* - nossa mãe - faz *Ñamandú* - nosso pai - reagir, abandonando-a e partindo para a morada eterna. Na atualidade, observou Enriz (2010), o tema dos gêmeos permanece sendo causa de negociações e de preocupações de missionários e agentes sanitários que atuam com os Mbya de Misiones - Argentina.

Tanto Vasconcelos (2011) quanto Enriz (2010), em relação aos Mbyá, em Misiones-Argentina, apresentam a preferência da circulação de crianças na própria parentela, mas também há casos de circulação de crianças em outras parentelas ou em outro povo do mesmo subgrupo. Ambas as estudiosas associam esse tipo de movimentação aos núcleos familiares com relações intensas com escolas, igrejas, sistema de saúde e outros segmentos não indígenas. Vasconcelos (2011) percebe que a diferença de tratamento entre os filhos adotivos e biológicos é intensificada pela circulação fora da parentela. Estas bibliografias, assim como os Kaiowá me fazem entender, mostram que há “problemas” e “questões” distintas envolvidas em cada situação que demanda a circulação das crianças guarani entre outros cuidadores que não sejam o fogo doméstico e a parentela de origem. Os gêmeos, os deficientes e os órfãos não são os únicos casos a necessitar de mais compreensão sobre os problemas que suas existências implicam para o pensamento guarani.

Evoco mais duas situações encontradas entre os Guarani e Kaiowá para pensar estas situações que colocam tensionamentos para a proteção das crianças indígenas. **Primeiro**, as crianças nascidas em decorrência de relações “incestuosas” ou moralmente proibidas. Atores que atuam na CR-FUNAI de Dourados relataram-me o caso de Ana Maria como exemplo de várias tentativas de reinserção no fogo doméstico, na parentela e entre outras parentelas kaiowá malsucedidas, por se tratar “do fruto” de uma relação proibida. Ana Maria nasceu no hospital e, logo após o nascimento, foi encaminhada para uma instituição de acolhimento de Dourados. A mãe não demonstrou interesse em amamentar ou permanecer com a criança e nem o seu núcleo familiar e extenso. A informação de que a mãe de Ana Maria engravidou do genro é a principal explicação para a rejeição não apenas do grupo familiar de coresidência, mas também de outros familiares que, mesmo aceitando receber a criança, logo encontravam alguma justificativa para não permanecer com ela. Com cinco anos, após várias idas e vindas à instituição de acolhimento, os responsáveis por realizar o acompanhamento do caso, pela FUNAI, concordaram que o melhor a ser feito seria encaminhá-la para adoção por não indígena<sup>8</sup>. **Segundo**, as crianças “mestiças” ou “parentes do branco” - como dizem os Kaiowá. Seraguza (2015) registrou que homens e mulheres guarani e kaiowá, em um dos encontros do *Kunãngue Aty Guasu* - Assembleia das Mulheres, divergiram a respeito do reconhecimento e aceitação, nas áreas indígenas, das crianças - filhas de mãe branca ou de pai branco com índios. Eles acusaram os homens brancos de trazer problemas, e reivindicaram o reconhecimento

---

<sup>8</sup> Ana Maria é um nome fictício, entretanto é um “caso” real que impulsionou a FUNAI a provocar a Vara da Infância e Juventude em Dourados a criar um Cadastro Indígena de Adoção.



desigual das crianças como indígenas, sendo que os filhos de homens brancos deveriam ser considerados brancos. As trocas de acusações e os amaldiçoamentos se deram porque as mulheres guarani e kaiowá repudiaram essa proposição dos homens.

### 2.2.3. *O caso do guacho*

A maior parte dos estudos atuais na Argentina, Brasil e Paraguai que tratam dos Guarani têm como ponto de partida o estudo do jesuíta Bartomeu Melià e dos austríacos, o antropólogo George Grünberg e a indigenista Paz Grünberg. Eles mantiveram um contato prolongado com estes povos por volta da década de 1970, na fronteira entre Brasil e Paraguai. Uma das suas primeiras referências aos filhos adotivos diz: “*los hijos adoptivos (temimongakuaa) gozan en principio del mismo estatus que los hijos propios*” (MELIÀ, GRÜNBERG & GRÜNBERG, [1976] 2008, p. 132). Esta versão foi contestada, no final da década de 1990, pelo antropólogo Levi Marques Pereira, quando apresentou a categoria *guacho* para referir-se aos filhos adotivos entre os Kaiowá. Ele afirma que a condição de *guacho* não deriva de “nenhuma sanção sobrenatural”, apenas “o status inferior marca socialmente o guacho” (PEREIRA, 2002, p.180).

Em 2018 provoquei uma triangulação de e-mails entre George Grünberg, Friedl Paz Grünberg e Levi Marques Pereira, ao indagar ao primeiro estudioso como percebeu a circulação e cuidado com as crianças órfãs e abandonadas durante seu tempo de interação com os *Päi-Tavyterã* e outros Guarani no Paraguai. O ponto consensual entre os estudiosos é que a terminologia “*guacho*” ou “*guacha*” não tem a ver com a língua guarani, mas é utilizado, principalmente, na região da bacia do Rio da Prata (Argentina, Uruguai, Paraguai e até parte da Bolívia), assim como no Brasil, nas regiões que fazem fronteira com esses países.

Como argumentou Paz Grünberg, a expressão *guacho* não foi registrada pelos jesuítas Montoya (1640), Restivo (1892) ou Guasch (1948). A teóloga e historiadora Graciela Chamorro (2009, p. 287-290) concorda com a inexistência da expressão nos dicionários de língua guarani destes jesuítas. No entanto chama a atenção para o registro realizado por Montoya do termo *muñe* – debilitado/fraco - para referir-se ao órfão e ao ‘abandonado’, seja animal ou “criatura”, como uma evidência a ser investigada de que, desde o século XVII, crianças “abandonadas” por seus pais e/ou mães não recebiam o mesmo afeto de outros familiares.

Quais as semelhanças entre as expressões *muñe* e *guacho*? De acordo com vários dicionários, *guacho* é derivado do quéchua *huagcho* ou *huaccha* e faz referência à cria do animal ou o recém-nascido separado da mãe antes de ser amamentado e cresce fraco. Para Montoya (2011) *muñe* é a maneira de referir-se à criança do segundo parto, que mama junto

com o primeiro (e por isso enfraquece); ou (para qualquer) criança órfã fraca, que mama junto com outra; *kunumi muñe* – menino que mama – *imune areko che ra'ýra* – filho que a mãe deixou por causa do nascimento do segundo e o pai tem consigo e o cuida. Além de ser usado também para referir-se aos animais que a mãe tenha deixado.

Apreende-se desta discussão que uma primeira tensão em torno dos “filhos legítimos” e os “filhos de criação”, registrada nos estudos de etnologia guarani, diz respeito à compreensão do “status da pessoa adotada” no contexto da comunidade. Uma vez reconhecida a distinção do tratamento aos filhos por “adoção”, os estudiosos indagam se isto decorre do *ava reko* – modo de ser/cultura guarani – ou se seria um efeito da relação com o *karai reko* – cultura do branco. Em outras palavras, se o tratamento diferenciado dispensado aos filhos de criação por estes coletivos estaria relacionado a uma prática “tradicional” ou se seriam decorrentes dos processos de contato com os não indígenas. Nosso interesse nesta temática decorre dos tensionamentos jurídicos e políticos atuais sobre a proteção das crianças indígenas e a percepção moral sobre seus cuidados no contexto indígena. Como é o modo tradicional guarani e kaiowá de fazer criança crescer? Como o modo tradicional de cuidado com as crianças guarani e kaiowá vem sendo transformado? Um bom começo para posicionar-se diante desta discussão é seguir as recomendações dos estudos vinculados à etnologia indígena e buscar compreender as concepções de pessoa e corpo para os Guarani.

Uma das primeiras referências à terminologia *guacho* é realizada pelo historiador Antonio Brand (1997), no estudo que realizou na década de 1990, em Mato Grosso do Sul. O autor chamou a atenção para o “crescimento do número de filhos *guachos* ou criados por parentes, entre os Kaiowá” (BRAND, 1997, p. 150). Sua hipótese é que a geração de jovens daquela época em boa parte havia sido impactada pela “desintegração familiar”. Em sua maioria, os *guachos* eram “filhos sem pais ou de pai que abandonou a família e sumiu” (idem, p. 214). Com efeito, Brand (1997), juntamente com seu informante Kaiowá da Reserva de Sessoró, conjecturaram que o aumento do número de *guachos* e também dos suicídios entre os Kaiowá estava relacionado com o crescimento das separações conjugais. A ausência prolongada dos homens no dia a dia da família reduziu a sua participação na educação dos filhos em decorrência dos novos contratos de trabalho.

Desde então, vários pesquisadores têm dado ao menos uma nota de rodapé em seus trabalhos para se referirem aos *guachos* entre os Kaiowá. Os estudiosos Pereira (1999) e Pimentel (2006), que dedicaram mais atenção ao *guacho* entre os Kaiowá, procuram diferenciar a condição de órfão da condição de *guacho*. Para eles, o *tyre 'y* – órfão – é aquele que tem ambos

os pais mortos; o *guacho* pode ter os genitores vivos e, em geral, atribui-se sua origem às separações conjugais. Em 2017, o professor kaiowá Isaque João finalizou a apresentação do “mito do *Pa’i Kuara (Sol)* e do *Jasy (Lua)*” afirmando que eles foram os primeiros *guachos* e, por isso, tem *guachos* na terra. Pimentel (2006) registrou que outros Kaiowá fizeram esta mesma relação. Estes heróis primordiais passaram a circular entre diversos cuidadores após sua mãe grávida ser abandonada<sup>9</sup>.

Pereira (1999) reconhece a importância da estabilidade conjugal para o pensamento kaiowá, no entanto destaca que, na prática, é comum que estes passem por duas ou três relações conjugais ao longo da vida, mesmo que, enquanto ideal, possam valorizar um único casamento. Segundo Pereira (1999) e Machado (2013), para os Kaiowá e os Mbya, respectivamente, a quantidade de casamentos com filhos, ao longo da vida, é uma das causas para as crianças circularem entre os parentes, pois, diante das separações, não é exceção deixar os filhos e partir para novas relações. Isto não é considerado um motivo para grandes reprovações, sobretudo se se tratar de pessoas jovens. Entretanto, para ambos, “essas crianças são tratadas de modo diferente por seus cuidadores, com menos regalias que filhos consanguíneos” (MACHADO, 2013, p. 140). Como observou Machado (2013), o pertencimento da criança à nova família não é um ato como na adoção legal, mas um processo de familiarização que vai se evidenciando ou não a partir da disposição “em receber conselhos dos mais velhos e do xamã” e de “deixar que um Outro imponha respeito sobre suas atitudes” (MACHADO, 2013, p. 140).

Atualmente, nos contextos em que ouvi a expressão *guacho* entre os Guarani e Kaiowá, ou quando indaguei sobre seu significado, a resposta imediata foi que se tratava de criança sem mãe ou que não tinha mãe. O Guarani *Ñandéva* José Morales, de Pirajui, mais de uma vez iniciou sua história de vida narrando para mim e para outra antropóloga que sofreu muito porque era *guacho*. Ao lhe perguntar o que é ser *guacho*, ele disse: “quem não tem mãe”. A mãe de José Morales morreu quando nasceu e ele foi criado por sua avó. Assim como ele, em Dourados, a *ñande sy* Alda definiu e traduziu *guacho* como *ysy’yíva ou ndaysyíva* - sem mãe. No Centro de Recuperação Nutricional da Missão Caiuá, as crianças em internação social foram chamadas

---

<sup>9</sup> Como explicou Isaque João, os Kaiowá compreendem que o sofrimento passado, sobretudo por *Jasy*, seria vivido pela humanidade aqui na terra. Na busca por reencontrar os pais, o irmão mais novo, *Jasy*, sempre “atrasava” o irmão mais velho *Pa’i Kuara*, que decidiu deixá-lo na casa do urutau, para seguir os rastros da mãe. Após reencontrar a mãe, ambos voltam para pegar *Jasy* e o encontram tão magro que não conseguia caminhar. De acordo com Isaque João, isto aconteceu porque ele estava sendo criado como *guacho*. Depreende-se, como afirmou Pereira (2016), que todos os Kaiowá se sentem *guachos* - abandonados por suas divindades.

de *guachi*<sup>10</sup> – sem mãe - por uma das mães que acompanhava sua filha na recuperação de peso. Se os interlocutores de Antonio Brand, quase que exclusivamente homens, marcaram a ausência do pai como o principal motivo para a existência dos *guachos*, a maioria dos meus interlocutores responsabilizaram as mães pela origem dos *guachos*. Esta distinção de resultados pode relacionar-se à distinção de gênero entre nossos interlocutores e também às nossas como pesquisadoras, mas também uma maior responsabilização das mulheres pelos cuidados com as crianças em decorrência da interação com os não indígenas e suas políticas focadas nas mães.

Em caso de separação, as crianças são distribuídas preferencialmente entre as pessoas do grupo doméstico: a primazia é dos avós (maternos) e, em seguida, dos tios (maternos). Katya Vietta (2007), cuja pesquisa foi realizada com os Kaiowá de Panambizinho, em Dourados, afirma que, especificamente neste *tekoha*, “filhos órfãos, de mães solteiras, ou oriundos de casamentos desfeitos, comumente ficam sob os cuidados dos avós e são considerados “filhos criados” ou “meus filhos”, mas esta não é uma tendência entre os Kaiowá contemporâneos” (VIETTA, 2007, p. 441). De acordo com a autora, os filhos criados ou *guachos* em outros locais são vistos como um problema de difícil solução, tanto para os Kaiowá quanto para os órgãos que os apoiam. É a ausência dos avós, as dificuldades físicas ou econômicas ou o desinteresse em adotar *temiarirõ* (neto) que faz com que a “criança órfã” seja entregue para parentes distantes, para um capitão, para a adoção por não índios ou mesmo abandonada.

Dentre as várias possibilidades de transferência da criança que não possa permanecer com seus genitores, a considerada ideal em relação à sua educação é junto aos avós, preferencialmente maternos. Quanto maior o distanciamento da criança dos seus parentes de origem, maior é a possibilidade de ela vir a enfrentar uma educação mais rígida.

Nos casos destas adoções, as crianças podem enfrentar descuidos dos pais adotivos. Insiste Vietta (2007) que esta não é a regra, pois os parentes tendem a assumir a responsabilidade de criar a criança, sendo a aposentadoria dos mais velhos um grande auxílio neste sentido. Assim como Melià e os Grünberg, Vietta (2007) assegurou que, enquanto esteve em Panambizinho, o status entre filhos adotivos ou próprios é o mesmo.

O que esses estudos indicam é que a relação de cuidado com as crianças, mulheres, idosos e outros segmentos kaiowá foram alterados juntamente com a mudança nas formas de habitação. No passado, as parentelas (*te'yi*) kaiowá moravam e conviviam nas *ogajekutu* - casas

---

<sup>10</sup> *Guachi* me parece um modo garantizado de usar o termo *guacho*. Na RID, em diversos momentos, ouvi sendo pronunciado com entonação mais forte sobre o “i”.

grandes – que, na história recente, se decomposeram em habitações apropriadas para as “famílias nucleares”. Em muitos lugares, a observação treinada sugere que a disposição das casas no espaço mantém formas tradicionais de relacionamento entre os grupos familiares (PEREIRA, 1999; THOMAZ DE ALMEIDA, 2001). Entretanto, a demanda reiterada pelo acolhimento das crianças kaiowá possibilita supor que o desaparecimento das *ogajekutu* não promoveu apenas a descaracterização da arquitetura (estética), da matéria-prima, da disposição física das famílias e da concepção de habitar, como defendeu Thomaz de Almeida (2001), mas interferiu diretamente no cuidado e na circulação das crianças e de outros segmentos. Como argumentou Pereira (2004), as *ogajekutu* possibilitavam maior corresponsabilidade e coletivização do cuidado entre as pessoas e menor senso de individualização das famílias, como sugere a organização das habitações em moldes nucleares.

Os mais velhos que exerciam a articulação política e religiosa contribuía para o controle dos conflitos por meio dos aconselhamentos, mas, como argumentam Brand (1997) e Pereira (2004), houve a fragilização das parentelas ou famílias extensas e, com isto, ocorreu o esvaziamento da autoridade dos mais velhos, cujo papel vem sendo disputado por diversas instituições governamentais. Pereira (2008) enfatiza que se, por um lado a parentela perdeu parte de suas atribuições econômicas, políticas, festivas e rituais, por outro, o fogo doméstico passou a gozar de maior autonomia no interior da organização social. Elias ([1980] 2012) fez observação semelhante para o continente europeu, de que a relação adulto-criança foi sendo modificada desde a Idade Média com a mudança de estrutura social ocorrida. O contexto de centros urbanos-industriais passou a demandar maior contenção dos impulsos e afetos individuais, a família tornou-se lugar dos afetos e de formação moral. Por outro lado, este processo fez com que a família cedesse para outras instituições muitas das funções que antes definiam o seu caráter, ao mesmo tempo em que a relação civilizada entre pais e filhos foram dificultadas pela crescente individualização e independência entre os indivíduos implicados em sua construção. Para o sociólogo alemão, assim como para o historiador francês Ariès (1981), a família e a escola foram os principais expoentes desse processo civilizatório. Veremos, no próximo tópico, como se deu a entrada da escola e de outras instituições entre os Guarani e Kaiowá.

### **2.3. Circulação da criança guarani entre os não indígenas**

A literatura que trata dos processos de educação escolar indígena e das políticas de integração dos índios à sociedade nacional costumeiramente faz referência ao papel das missões católicas e protestantes para a “civilização” dos índios. Estes trabalhos argumentam que, diante

da resistência dos índios em deixar seus modos próprios de ser e aderir aos costumes europeus e ao cristianismo, passou-se a investir nos “*cunumim*”, percebidos como intermediadores para a conversão dos adultos indígenas em cristãos e cidadãos. (FREYRE, 1997; AMOROSO, 1998; OLIVEIRA, 2007; LOURENÇO, 2010; LINK, 2016).

Entre os anos de 1915 e 1928, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) demarcou, em Mato Grosso do Sul, oito Reservas, num total de 18.124 hectares, com o objetivo de “confinar” (BRAND, 1997) os núcleos guarani dispersos na região. A intenção era liberar terras para a colonização e submeter os indígenas à lógica econômica de mercado. Com a ausência de políticas públicas que tornassem possível a vida em reserva, os missionários encontraram entre os *Ñandeva* e os Kaiowá um campo fértil para o trabalho de evangelização.

Esta política indigenista foi fundamentada no paradigma integracionista que justificava estas ações com base na tutela dos índios. A tutela, por sua vez, se derivava do pensamento de que os índios eram inferiores, e a inferioridade representava a certeza de que eram incapazes de viver por si só, segundo o pensamento europeu. Por isso havia o pensamento de que era preciso a tutela para instruí-los e protegê-los nesse caminho. É recorrente a comparação dos índios com as crianças, e é no processo de desenvolvimento de um e do outro que se localiza a justificativa de proteção. (CAVALCANTI, 2014, s/p).

É sobre esse imaginário evolucionista da inferioridade, ingenuidade, desenvolvimento incompleto do índio que se constituiu a tutela. O paradoxo desse paradigma é apontado por Oliveira & Freire (2006), que problematizam:

(...) O tutor existe para proteger o indígena da sociedade envolvente ou para defender os interesses mais amplos da sociedade junto aos indígenas? É da própria natureza da tutela sua ambigüidade [sic], as ações que engendra não podendo ser lidas apenas numa dimensão humanitária (apontando para obrigações éticas ou legais), nem como um instrumento simples de dominação. (OLIVEIRA & FREIRE, 2006, p. 115)

Em 1929, a Missão Evangélica Caiuá, criada pelo missionário norte-americano, presbiteriano Rev. Albert Sidney Maxwell, é instalada na região de Dourados, na adjacência do Posto Indígena Francisco Horta, atualmente conhecida como Reserva Indígena de Dourados (RID).

De 1929-1930, a Missão Caiuá<sup>11</sup> criou a primeira escola no Posto Francisco Horta para a alfabetização dos adultos. Para o propósito de conversão ao cristianismo, também entre os

---

<sup>11</sup> A estrutura organizacional e administrativa montada pelos missionários era uma réplica completa do modelo norte-americano. (CARVALHO, 2004, p. 37).

Kaiowá, investir na educação para os adultos logo demonstrou ser ineficaz. Os índios adultos demonstravam pouco interesse em aprender os novos costumes, permitiam e aceitavam a apropriação de novas práticas apenas no que lhes convinha. Considerando o campo da educação como privilegiado para introduzir novos hábitos de higiene e de saúde, de agricultura e outros comportamentos “civilizados”, de acordo com a historiadora Renata Lourenço (2010, p. 136), os missionários viram na “formação das crianças as reais possibilidades de ‘prosperidade’ dos índios, especialmente dos Guarani”.

As crianças *ñandeva* e kaiowá passaram a circular pelos espaços da Missão Caiuá e tiveram sua educação disputada pelos missionários. As adoções de crianças *ñandeva* e kaiowá pelos missionários, a escolarização e a institucionalização foram os meios privilegiados para a catequização e civilização destes indígenas.

### 2.3.1. A adoção de crianças guarani por missionários

A adoção das crianças pelos missionários é descrita por Raquel Alves de Carvalho (2004) como uma prática generalizada no século passado. A historiadora destaca a naturalização e a trivialidade desta prática ao observar que “o Dr. Nelson de Araujo, a despeito de ser solteiro, adotou três crianças que passaram a residir com ele.” Seus filhos adotivos costumavam acompanhá-lo nas viagens que realizava pelo Brasil contribuindo para a divulgação do trabalho missionário, bem como proporcionando às crianças o despertar da curiosidade e interesse pelo mundo dos brancos.

Os objetivos das adoções pelos missionários era “retirar as crianças do convívio permanente com os seus pais e parentes, educando-as numa perspectiva cristã e civilizada, inculcando-lhes novos hábitos, gostos e comportamentos”. (CARVALHO 2004, P. 109). As crianças eram entendidas como a esperança do trabalho missionário que começavam a desacreditar na mudança de hábitos genuína por parte dos adultos. As adoções são descritas como “um modo de consolidar laços de afeto e subordinação das crianças em relação às famílias que as adotavam” (Idem). Para a Missão, a “proximidade e convivência familiar era uma maneira de controle e disciplina sobre o comportamento e a formação cristã destas crianças” (CARVALHO, 2004, p. 108). “As famílias dos missionários que adotavam essas crianças eram enaltecidas, nos jornais evangélicos, como exemplos e modelos cristãos a serem seguidos, pois

dedicavam seu tempo e carinho às crianças indígenas, assegurando-lhes proteção e afeto sob um teto e lar cristão”. (Idem).

Esta maneira de compreender o papel da Missão Caiuá por historiadores e antropólogos é considerada equivocada por alguns missionários. No diálogo com umas das missionárias da instituição, ela me dizia que “os antropólogos falam muito mal da missão”, acusando-a de ser “contra a cultura, mas isto não é verdade”. Quando eu indagava sobre as adoções e os orfanatos, para missionários e outros agentes que atuam na Missão Caiuá atualmente, eles me indicavam algumas literaturas produzidas pela Missão que davam conta de mostrar as boas intenções da instituição nestes casos, bem como as experiências de pessoas consideradas boas referências sobre o tema. Em relação à adoção por missionários, alguns professores foram destacados, tais como a Aracy, Marçal de Souza, Floriano Peixoto. Para o Kaiowá João Machado, esses dois eram exemplos de pessoas que se sentem como filhos dos missionários, mas havia outros que tiveram experiências distintas. Encontrei, na RID, outros Kaiowá e, principalmente, lideranças kaiowá que afirmaram ter aprendido a falar Português, ler, escrever e contar, enquanto estiveram morando com algum missionário, a quem reconhecem que foram *como* pais para eles. Esses encontros me fazem pensar que a circulação entre os missionários e outros não indígenas tornou-se um modo de aprendizado privilegiado para estes povos adquirirem os conhecimentos necessários para os novos tempos e as novas políticas.

A relação com os “brancos” tornou-se necessária para a fabricação de pessoas entre estes povos, mas esta é reconhecida por eles como uma relação perigosa pelo risco de ser seduzido/capturado - *ojepota* - pelo *karai reko* - cultura do branco – e, por isto, também é constantemente tensionada<sup>12</sup>. Os modos de ser e de articular grupos são rotineiramente confrontados pelo jeito do verdadeiro *ava* - guarani - e pelo jeito *karai* - branco. Aracy é uma destas pessoas kaiowá produzidas na relação intensa com os brancos.

### 2.3.2. A experiência de adoção de Aracy

Aracy nasceu e viveu seus primeiros três anos na Reserva Indígena Taquapiry, localizada no município de Aral Moreira. Vivia ali com o pai, a mãe e uma “irmã maior”, com aproximadamente sete anos de idade. A mãe adoeceu, mesmo sendo internada no Hospital Porta Esperança da Missão Caiuá, a cerca de 200 quilômetros de Taquapiry, e não sobreviveu à tuberculose. Logo após o afastamento de sua mãe, de Taquapiry para a internação hospitalar, Aracy apresentou sintomas semelhantes. Os cuidados que os Kaiowá conheciam não foram

---

<sup>12</sup> Cariaga (2019) aborda este tema com mais profundidade.

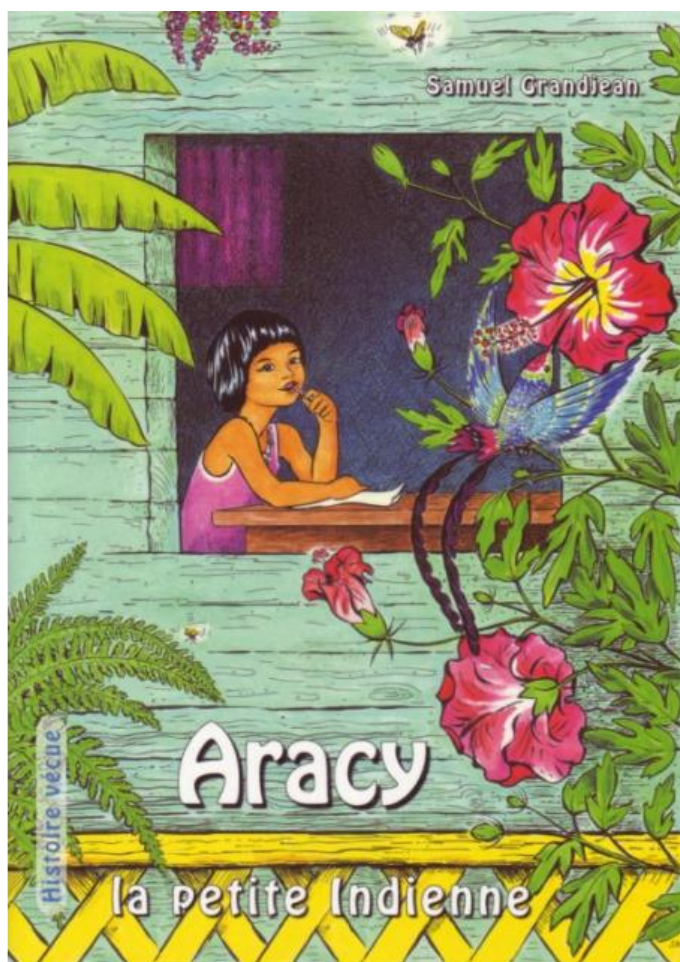


suficientes para restabelecer sua saúde. O missionário que estava próximo a essa aldeia foi acionado e, percebendo a gravidade do estado de saúde da menina, levou-a para ser internada no hospital da Missão Caiuá.

Aracy, no começo de 2016, recebeu-me em sua casa, localizada junto a de outros missionários da Missão Caiuá. Dispôs-se, com muita alegria, a conversar sobre a adoção de crianças indígenas e apresentou-me sua própria experiência. Logo percebi que estava diante de uma *expert* no assunto, acostumada, como ela diz, a “abrir os olhos” de pais e filhos adotivos, aconselhando-os sobre como conduzir essa relação, sobretudo diante das tentativas destes filhos de retomar relações com seus familiares de origem. Aracy entende esta mediação como o principal propósito de sua vida. O modo como lida com a própria história é considerado exemplar para os missionários que, inclusive, a tomaram como inspiração para escrever um livro de literatura infanto-juvenil. O livro “Aracy: a pequena indígena” (figura 1.), escrito pelo missionário suíço, Samuel Grandjean, apresenta sua biografia, demonstrando como ela soube compreender a mensagem do Cristo e aproveitar as oportunidades oferecidas pelos missionários.

De acordo com Grandjean (2016, p. 52), Aracy, que vivia na “floresta virgem”, morava em uma “maloca”, dormia em uma “esteira” ou em uma “rede”, banhava-se em rio, no começo não entendeu o “privilegio de estar no hospital”. “Este era o único hospital que era reservado para os indígenas em todo o Brasil. E ele só tinha 70, 80 leitos. Mas o que são 70 ou 80 leitos em um país que tinha, na época, mais de 200 mil indígenas?” (GRANDJEAN, 2016, p. 52).

Figura 1 - Capa do livro, publicado pela primeira vez em francês, que conta a história de Aracy, Kaiowá adotada pelos missionários Loide e Orlando.



Fonte: GRANDJEAN, 2016.

Aracy me lembrou sobre o contexto vivido pelos Kaiowá no período em que ela veio para a Missão. A epidemia de febre amarela havia enfraquecido a aldeia em que vivia. As famílias perderam muitas pessoas adultas, as crianças sobreviventes tornaram-se uma preocupação para os missionários. A colocação da criança em outras parentelas poderia representar “maus-tratos” e, isto, segundo ela, do ponto de vista kaiowá poderia ter represália dos “deuses”. Em Taquapiry, sobretudo após a morte da mãe, Aracy era cuidada, principalmente, por sua “irmã maior”. Esta foi mais uma motivação para a Missão Caiuá afastá-la daquele contexto. Para Aracy, eles agiram por “dó”, ao ver meninas com menos de 10 anos, desnutridas, que “as boas famílias não queriam acolher mesmo sendo do seu povo”.

Segundo a Kaiowá Alda, Aracy “chegou pequeninha, magrinha, chorona como um gatinho feio, parecia um macaquinho”. Porém, a esposa do diretor da Missão Caiuá, dona Lóide, olhava para ela e dizia: “essa menina vai sarar em nome de Jesus”. A fragilidade de Aracy, o choro ao anoitecer foi interpretado como saudade da irmã e da vida que tinha em Taquapiry. Para acalantar esse sofrimento, aos poucos ela passou a dormir na casa do diretor da Missão, o

senhor Orlando e a dona Lóide, recebendo atenção especial de suas três filhas que eram mais velhas do que Aracy.

Após os exames de sangue e dos tecidos e células (*biópsia*), Aracy foi diagnosticada com *tuberculose ganglionar* e necessitou passar por um tratamento de seis meses. A menina chegou à Missão Caiuá com quase quatro anos de idade. Da descoberta do diagnóstico até a finalização do tratamento passaram-se mais de dois anos. De acordo com Grandjean (2016), esse tempo foi suficiente para Aracy esquecer a língua Guarani e a **estranhar** as “condições precárias” da vida na “floresta virgem”: a ausência de “horário certo para as refeições”, os alimentos (batata, mandioca e às vezes carne), a ausência de brinquedos infantis (bonecas), os cantos, as danças, o bastão, o chocalho barulhento, o *pa’i* (feiticeiro) coisas que fazem parte da “floresta virgem”. Acostumou-se a falar Português, à alimentação e ao conforto que há na Missão Caiuá e a chamar o senhor Orlando e Dona Loide de papai e mamãe. (GRANDJEAN, 2016).

Grandjean (2016) representa o diálogo preocupado entre o médico da Missão e o senhor Orlando de que o retorno<sup>13</sup> de Aracy para aldeia Taquapiry pudesse significar o retorno da doença nos seus pulmões.

Então nem podemos pensar nisto! – Interrompe o missionário. – Aracy chegou para nós raquítica e quase no fim da sua vida. Deixá-la partir para recomeçar tudo novamente. Não! Não podemos fazer isto! Ela já não tem mãe, e seu pai não apareceu nenhuma vez para perguntar dela... Nós não podemos mandar ela de volta. Não temos este direito; e também não temos coragem de fazer isto com ela. (GRANDJEAN, 2016, p. 63)

Ao narrar como esta decisão foi exposta para Aracy, Grandjean (2016) procura aproximar o leitor dos possíveis sentimentos de Aracy, diante do que estes envolvidos entendem ser a sua melhor, talvez única, possibilidade de vida.

Com seis anos, Aracy não consegue entender tudo o que isto significa para o seu futuro. Ela está contente na Missão Caiuá. Ela se sente amada. Ela voltou a ficar forte. Ela pode correr, saltar, pular, viver! O que é que ela poderia querer mais do que isto? Ela só deseja uma coisa: Que essa vida boa continue! – Quero ficar aqui! Quero ficar aqui! – É o que a menina fala, em Português, para a família. (GRANDJEAN, 2016, p. 63)

Aracy passa a ser reconhecida, a partir de então, como filha dos missionários Orlando e Loide. Ela teve um reencontro com a irmã quando ainda eram “pequenas”, que serviu para que percebessem a diferença entre as duas. Durante nossa entrevista, Aracy explicou-me que

---

<sup>13</sup> A maioria das crianças do *Ñhanderoga* expressava o desejo de permanecer na instituição, segundo Vietta, o Reverendo Orlando diz: ‘Ela foi ao rancho receber as crianças, que vinham e não queriam voltar, porque ficava na casa de outro, que não era pai, não era parente’. (VIETTA, 2007, p. 511)

atualizar essa relação de parentesco traria apenas problemas para as suas famílias e poderia “criar nelas fantasias e distúrbios”. É partindo de sua própria vida que ela também aconselha a outros filhos adotivos a não retomar estas histórias e a contentar-se com o “privilegio” de ser benquisto por uma nova família. Segundo ela, ser adotado deve ser motivo para “agradecimento”, pois, como explicou em um dos seus aconselhamentos, a adoção é um ato de coragem ao qual ela mesma não teria. Aracy diz: “já vieram me dar criança e eu falei: “não quero”.

Em um período em que o acesso à escola pelos Kaiowá era mais restrito, Aracy tornou-se a primeira professora. As séries iniciais foram realizadas na escola da Missão Caiuá, o ginásio em Dourados e, com o apoio da missão e da FUNAI, o magistério em Presidente Prudente, no Estado de São Paulo. Para Aracy, estudar com os alunos não indígenas em Dourados foi um desafio, pois, mesmo tendo o apoio dos professores com os colegas, havia uma relação mais desconfortável. Ainda em formação, passou a ensinar os alunos indígenas na escola da Missão; posteriormente, ainda realizou a graduação em Educação Física.

De acordo com Aracy, sua adoção pelos missionários Orlando e Loide ocorreu após o fechamento do orfanato *Nhanderóga*. Os estudos de historiadores que tratam da assistência social prestada pela Missão Evangélica Caiuá afirmam que a maior parte das adoções precederam a criação do orfanato.

### 2.3.3. *Nhanderóga: orfanato exclusivo para crianças indígenas*

Diversos indígenas e estudiosos fazem referência à criação, por volta da década de 1940, do orfanato para crianças indígenas *Nhanderóga – Nossa Casa*. Carvalho (2004) analisou os jornais metodistas e aponta os limites da adoção de crianças indígenas para os propósitos missionários como a principal motivação para a criação da instituição. Diz:

“[a adoção é] um importante mecanismo utilizado no processo de civilização e catequese, mas revelava-se incipiente em relação aos interesses dos missionários, que buscavam subtrair o maior número possível de crianças do convívio com os seus pais, o que exigia, portanto, a construção de um amplo espaço a ser utilizado como orfanato pela missão” (CARVALHO, 2004, p. 109).

Por outro lado, Santos (2014), através de entrevistas com velhos guarani e kaiowá em Dourados, encontra nos surtos de epidemias que assolaram as comunidades indígenas na década de 1930, a causa de várias mortes que deixaram muitos órfãos como outra justificativa para a criação do orfanato *Nhanderóga*. Criada em 1939, a instituição atendia exclusivamente crianças indígenas, mas não apenas as órfãs. Algumas crianças que frequentavam a escola da MEC

(Missão Evangélica Caiuá), devido à distância entre seus locais de moradia, passaram também a hospedar-se na instituição durante o período de aulas e voltavam para casa nos finais de semana.

Em um dos trechos retirados por Carvalho (2004) de um relato histórico que as missionárias fizeram sobre a criação do orfanato publicado no *Jornal Metodista - O Expositor Cristão*, diz:

1. Há órfãos entre os índios como entre os civilizados; 2. Há crianças sem lar, mesmo não sendo órfãos, porque os laços de família não são duradouros e os pais, muitas vezes, casando-se novamente, não se vêem no dever de zelar pelos seus filhos do primeiro casamento; 3. Quase sempre os parentes ou terceiros não se interessam pelos órfãos pequenos, e não os querem em sua companhia; 4. Quando acolhem crianças estranhas é simplesmente para explorar o trabalho que estas podem prestar (*O Expositor Cristão* (1941), apud CARVALHO, 2004, p. 111).

É evocada a demanda quanto aos órfãos; no entanto, maior investimento argumentativo é colocado para apresentar os valores e os estranhamentos dos missionários quanto à organização social e o modo de cuidado dos Guarani e Kaiowá com as suas crianças. Os laços conjugais são mutáveis e o “bom cuidado” com as crianças requer a relação com os pais de origem. Há desinteresse dos parentes em criar órfãos pequenos. As crianças sem relações de parentesco, quando acolhidas, são inseridas em relações de trabalho. Estas práticas são consideradas inatas ao sistema guarani e kaiowá e nada é apresentado sobre as condições sociais em que estão colocadas.

O *Nhanderóga* era organizado a partir de dois dormitórios que separavam meninos e meninas, com 25 camas, em 1939 (Carvalho, 2004, p. 111). Eram atendidas as necessidades básicas de cada interno quanto à alimentação, roupas e calçados e materiais de higiene e estudo. No entanto, os internos estavam sujeitos a uma rígida disciplina: “havia horário para levantar, para o estudo, horário para os meninos trabalharem na roça e as meninas para realizarem as atividades domésticas ou outras tarefas reservadas pelos missionários; horário para o culto, para o banho e para dormir” (SANTOS, 2014, p. 84).

Em 2016, quando indaguei pelo *Nhanderóga* aos agentes que atuam no Centro de Recuperação Nutricional de Crianças (Centrinho) e no Hospital Porta da Esperança, da Missão Evangélica Caiuá, eles me sugeriram que eu deveria ler o livro de literatura “Por trás da cortina verde”, de Juracy Fialho Viana, publicado em 1972. Juracy Fialho Viana é uma escritora presbiteriana que, na década de 1970, veio de Recife, região nordeste do Brasil, para Dourados conhecer o trabalho realizado pela Missão Caiuá, e nos oferece uma “apresentação realística”

das suas “impressões, transformando-as em narrativas ligeiras” “capaz de fazer-nos ‘sentir um pouco da Renúncia, da Fé e do Amor que é tecida a história da Missão Caiuá’ ” (VIANA, 1972, p.12).

Em sua narrativa, Viana (1972) nos propõe ver possíveis cenas de pequenos órfãos indígenas abandonados, juntamente com as emoções, as questões morais e éticas dos missionários diante disto. Viana, assim como a Kaiowá Aracy, diz que o orfanato *Nhanderóga* surgiu não de um planejamento, inspirado em trabalhos semelhantes realizado nos Estados Unidos de onde descende o fundador da Missão Caiuá, mas da necessidade dos órfãos. A escritora procura demonstrar que missionários dedicados a esse trabalho muitas vezes sacrificaram suas vidas pessoais e confortos materiais impulsionados pela entrega em servir ao outro e espalhar a mensagem do Cristo. Viana relaciona a cena do encontro entre as jovens missionárias Áurea Batista e Loide Bonfim com as crianças indígenas órfãs com as suas tristezas e dilemas românticos. O trabalho missionário havia implicado para uma delas o rompimento com um noivado. Enquanto caminhavam pela mata e conversavam sobre essa “tristeza” ouviram um choro. Adentraram mais a mata e eis que:

“No rancho paupérrimo de uma velha índia, várias crianças, juntinhas como se o aconchego lhes desse alguma segurança, abandonavam-se a um choro sentido. Com certa dificuldade, as moças descobriram a sua amargura: os pais haviam morrido de febre amarela.

Que fazer? Deixá-las na mata, sozinhas, para morrerem de fome, ou mordidas de cobra? (...)

Mas como resistir àquele choro magoado, àqueles olhinhos que imploravam carinho?

As moças tinham que pensar com rapidez numa solução para o caso. A primeira coisa era levar as crianças consigo e assim o fizeram. Depois, abrigaram-nas num rancho de sapé, com o consentimento do seu proprietário, o Dr. Nelson, onde passaram a residir também. (VIANA, 1972, p.107-108).

Esta narrativa me parece captar os valores e os sentimentos acionados atualmente por atores da rede de proteção à criança que estão diretamente envolvidos com o atendimento das crianças indígenas. Cenas marcantes como estas costumam ser contadas para demonstrar a urgência de algumas retiradas de crianças, da inutilidade de protocolos, bem como de sensibilizações relativistas, pois, como afirmam, trata-se da preservação da vida de inocentes. É com a pretensão salvacionista, tema discutido por outros atores em relação à adoção (FONSECA, 2006; COSTA, 2016), que a vida de algumas crianças é poupada e, como veremos mais adiante, com a condição de que cresçam dentro dos valores das famílias cristãs.

A autora segue sua narrativa sobre os significados para os missionários do surgimento do orfanato para crianças guarani e kaiowá. Ao evocar os valores cristãos implicados nesta prática, ela argumenta para a desigualdade de sentimentos para com as crianças, desde a perspectiva racial e de classe.

Dona Loide contaria:

*‘Debaixo de um teto de sapé, tivemos o nosso primeiro foguinho, comemos nosso primeiro pão. Do contato diário com Jesus Cristo, alimentamos o nosso amor para com aquelas ovelhinhas. Sim, porque sem o amor de Cristo, o coração natural do homem não amaria tais criancinhas. É fácil amar criancinhas brancas, de cabelos anelados, olhos vivos, bem vestidas, bem calçadas, inteligentes e ricas... Mas, amar um entezinho magro, feio, cabelos duros, sujos e compridos, famintos de tal maneira que quer comer nossa mão quando a estendemos oferecendo um pedaço de pão, que dorme na cinza ao redor do fogo como um cachorrinho, que geme de fome e frio?..’*

No rancho de sapé, desenvolvia-se outro calor além daquele que o ‘foguinho’ irradiava. Era o calor do carinho maternal com que as duas amigas – Áurea e Loide – aqueciam a almazinha dos pequeninos índios. No princípio, eles foram seis: Ângelo, Ida, Dora, Albina, Fausto e Ivo. Em três meses, porém já eram 11. (VIANA, 1972, p. 108).

As mulheres tiveram um papel fundamental. Algumas das mulheres missionárias foram constituídas como figuras maternas que assumiram o cuidado com essas crianças. Segundo Carvalho (2004), em 1940, o reverendo Frank F. Baker disse:

[...] alí vivem as missionárias, mães carinhosas dos pequenos desamparados do sertão bravo. Criam-nos no conhecimento e amor do Salvador. Dão-lhes a instrução necessária, para que um dia, permitindo-o Deus, êles voltem à sua própria gente como apóstolo da luz e da instrução (O EXPOSITOR CRISTÃO de 3 de setembro de 1940, apud CARVALHO, 2004, p. 112).

Contudo, não havia demanda e nem, como insistiu Aracy, era a intenção da Missão Caiuá que todas estas crianças fossem adotadas e afastadas da aldeia. Argumento este a que recorrem algumas pessoas da Missão Caiuá para justificar que não era a intenção da Missão de “acabar com a cultura” ou “acabar com a aldeia”; o propósito era salvar-lhes a vida para que voltassem “à sua própria gente como apóstolo da luz e da instrução”.

Estas intervenções dos missionários sobre as crianças indígenas às vezes geravam reações dos familiares guarani e kaiowá, dolorosas para os missionários, que as entendiam como “ingratidão”.

Todavia, certa noite, aconteceu um fato dramático no “Nhanderoa”. Índios, cujos filhos ali internos adoeceram, começaram a desconfiar da sinceridade dos missionários. Quem sabe, os brancos não estariam envenenando as suas crianças?... Reuniram-se e marcharam para lá com disposição de ataque. Esconderam-se na mata e ficaram observando a casa. Viram quando as moças saíram para a aula noturna e, depois de verificarem, através da janela, que não

havia ninguém na sala, entraram às pressas e roubaram uma criança gravemente enferma (VIANA, 1972, 110).

As famílias guarani e kaiowá permitiam que suas crianças se relacionassem com os missionários através dos serviços assistenciais, mas, como ainda ocorre, não confiavam plenamente neles. Era preciso “paciência e humildade” para não “enfraquecerem” diante da “ingratidão” que fazia reforçar “a necessidade de pregar o evangelho a esta pobre e infeliz gente. Só o sangue de Jesus Cristo pode livrar estes índios de tanta superstição” (VIANA, 1972, 111).

Em alguns casos, esse objetivo da Missão Caiuá parece ter se efetivado. Há hoje professores, agentes de saúde e enfermeiros que passaram pelo *Nhanderoga* ou pela escola da Missão que compartilham dos valores e sensibilidades da Missão. No entanto, de acordo com Aracy, isso foi igual “a semente do semeador” – referindo-se a uma parábola bíblica - “muitos se perderam, outros faleceram, outros sumiram, há ainda hoje alguns que viveram no orfanato e estão velhinhos”. Alguns destes professores produziram dissertações de mestrado (BENITES, 2009; JOÃO, 2011; BENITES, 2014a; LESCANO, 2016) e tese (BENITES, 2014b) em que refletem de modo crítico sobre estas experiências de educação com os missionários e buscam romper com este modelo em nome dos seus costumes, tradições e cosmologias.

Esta instituição exclusiva para as crianças indígenas funcionou por 18 anos. Na década de 1950 houve um aumento no número de crianças internas, chegou a 70 meninos e meninas em 1952. (VIANNA, 1972). Por volta de 1957, o *Nhanderóga* foi fechado e “todas as crianças foram colocadas nos lares indígenas evangélicos que se prontificaram a recebê-las” (*idem*). A escritora dá explicações sociológicas para o fechamento<sup>14</sup>:

Mais tarde, estudos sociológicos demonstrariam que seria melhor para os indiozinhos serem adotados por lares, na mata mesmo. Ganhariam, então, uma família no meio de sua própria gente. Se, pelo contrário, adquirissem uma formação a parte da cultura do seu povo, ainda assim quando saíssem do “*Nhanderoga*”, a sociedade não estaria preparada para recebê-los e, por outro lado, também não haveria mais identificação entre eles e a tribo a que pertenciam. Ficariam desajustados na vida (VIANNA, 1972, p. 112).

A compreensão da política de internação das crianças indígenas como um problema de identidade e gerador de desajustados sociais coincide com outras questões. De um lado, para os Guarani e Kaiowá, as décadas de 1950 a 1970 é o período de intensificação da expulsão dos seus territórios. A paisagem dos seus *tekoha* foi transformada pela derrubada da maior parte das matas, as fazendas foram incrementadas e os índios, retirados dos seus territórios tradicionais,

---

<sup>14</sup> Santos (2014), na pesquisa com os velhos, encontra outra explicação para o fechamento do “*Nhanderóga*”. Eles se recordam que, mesmo diante da vigilância dos missionários, passaram a ter casos de gravidez entre os internos e, para as igrejas tradicionais, este era um tema difícil de se justificar.



foram colocados nas reservas, que tiveram sua população aumentada duas ou três vezes mais (BRAND, 1997; THOMAZ DE ALMEIDA, 2001; PEREIRA, 2004; MURA, 2010).

Esse período também é descrito como de tensão entre a política de “segurança nacional” que privilegiava o modelo de internação de menores e a ideologia de modernização da sociedade brasileira, que defendeu a promoção da família nuclear como lugar das emoções e dos afetos próprios dos segmentos médios. Os dois processos fomentaram a crítica à prática de internação de crianças, apresentando problemas para a gestão estatal com a alta demanda pelo serviço pela população e as denúncias de corrupção contra os gestores e a recriminação das famílias que passaram a intensificar a busca pelo serviço, por ver nele um modo de garantir educação e alimentação aos filhos. (FONSECA, 1995; RIZZINI E RIZZINI, 2004; SCHUCH, 2009). Portanto, o encerramento da proposição de uma instituição de internação exclusiva para as crianças indígenas pode ser vinculado ao debate nacional.

A minha hipótese é que o modelo de reserva está diretamente implicado na intensificação do número de Guarani e Kaiowá em circulação compulsória. Em princípio, a circulação da criança entre os fogos domésticos e parentelas é parte do princípio do *oguata - caminhar* - mobilidade que gera aprendizagem, relações políticas e não é um problema para o povo. Porém, torna-se um problema quando é motivada pelo *ñemosarambipa* - esparramo - uma mobilidade provocada, principalmente, por situações de violência como a morte e várias outras.

#### 2.3.4. *Apadrinhamento de crianças guarani*

A mobilidade de crianças por meio do apadrinhamento é mais um modo das crianças circularem de uma família, parentela ou grupo para outro, sem que isto signifique uma transferência definitiva e completa, tal qual se pensa a adoção. O apadrinhamento e o compadrio são relacionados a relações rituais de parentesco, sendo uma prática relativamente comum na literatura que trata do campesinato. (WOORTMANN, 1995; GODOI, 2009). Godoi (2009) critica o fato de a circulação de crianças ser tantas vezes reduzida à pressão ecológica e às formas eficientes de produção, e logo propõe que essa prática seja vista como parte de uma “ética” campesina que a percebe como generosa e obrigatória entre vizinhos, parentes e compadres. O compadrio tem seu lugar no sistema guarani e kaiowá e geralmente se origina no nascimento e em um batismo de criança. A parteira que atendeu à mãe da criança fica comadre de seus pais, assim como o casal de rezadores que a batiza. No batismo de criança kaiowá - *mitã mongarai*, Pereira (1999) observou que:

Alguns xamãs realizam o batismo acompanhados de seu grupo de reza. Todos os adultos que participaram da cerimônia passam a se considerar compadres e comadres. Entretanto, o xamã que dirige a cerimônia é considerado o padrinho oficial. Este cria uma relação com a criança, que lhe permite recorrer ao padrinho sempre que necessitar. Isto não configura regras de obrigação que devem ser rigidamente cumpridas, pois esta assistência depende da maior ou menor proximidade com relação à composição de parentelas e dos núcleos de residência. (PEREIRA, 1999, p. 172)

O apadrinhamento e o compadrio são percebidos como um modo dos Kaiowá ampliarem o leque de relações políticas. Entretanto, como observou Pereira (1999), os Kaiowá o fazem preferencialmente entre os parentes: o xamã que realiza o *mitã mongarai* é da própria parentela da criança. Este é um mecanismo de união das parentelas e um ritual que reforça os vínculos de consanguinidade e de aliança que está diretamente vinculado às possibilidades futuras de circulação da criança. Durante o *mitã mongarai* a criança recebe o nome - *ka'aguy rera* - “nome do mato”, que é diferente do “nome dos karai”.

Não é incomum os não indígenas também participarem do *mitã mongarai* realizado pelos xamãs/rezadores. Geralmente indigenistas e outros mais prestigiados ou menos preconceituosos com as suas práticas podem ser incluídos como compadres. Entretanto, os Kaiowá também se tornam compadres por meio do batismo católico; nestes são incluídos os fazendeiros, peões de fazenda, donos de venda e outros.

Ao indagar sobre a adoção das crianças guarani e kaiowá por não indígenas, acessei vários relatos de apadrinhamento com os fazendeiros. Esses relatos, como também observou Silva (2007), associam o apadrinhamento com os fazendeiros à perda dos seus territórios tradicionais, além da convivência com os “brancos” como uma estratégia de aprendizado e também de trabalho infantil. Assim me explicou a liderança, ex-capitão guarani, Luciano Arevalo (cerca de 65 anos de idade):

Desde o começo foi proibido a adoção por não índio. Mas tinha algum que morava na fazenda e pedia para levar a criança, padrinho. Não tinha toda essa burocracia. Hoje o afilhado começou a ter problema com o registro, quando passa pelo CT, o juiz já tem a tutela. Hoje se concordar com o padrinho para levar tem que passar para o juiz para saber porque está dando ou passar para outro índio. Na época do meu trabalho ninguém veio dizer que ia dar criança para branco. Mas os fazendeiros levavam criança pra ficar na fazenda e depois de 30 dias tinha que trazer. (Luciano Arevalo, ex-capitão da Aldeia Bororó, 2015).

De acordo com Luciano Arevalo, alguns “proprietários” de terra da região costumavam levar os “afilhados” para passar um tempo na fazenda. As crianças, que passavam essas temporadas nas fazendas, eram os “maiorzinhos” ou “grandinhos”. Para Luciano e outros entrevistados, a principal motivação dos fazendeiros era ter meninos e meninas “trabalhando”

em algumas das atividades que havia na fazenda. Andrade (2016) traz um relato que ilustra estas duas dimensões:

Baltazar Rocha me batizou, ele é meu padrinho... Cuidei dos filhos deles, inclusive da Sandra (...). A esposa dele, dona Nilce Rocha, disse um dia a meu padrinho, e eu ouvi: “Aqui eu crio meus índios, que cria meus gados, que trabalham pra mim, se for vender algum dia essa fazenda, deixe um pedaço de terra a eles” (...). Baltazar queria que eu estudasse, mas Nilce nunca deixou. Naquela época os não indígenas tinham muito contato com as mulheres indígenas, e eu nunca entendi o porquê Baltazar tinha tanto cuidado comigo, vai ver ele “se enrolou” algum dia daqueles com minha mãe, né? (risos). A dona Nilce também me tratava bem, mas era diferente, ela sempre me colocava pra trabalhar (VERON KAIOWÁ, 24 de Maio de 2016, apud ANDRADE, 2016).

De acordo com Andrade (2016), a Kaiowá Verônica Veron, do *tekoha* Kurupi Santiago Kuê, foi incorporada à dinâmica familiar da fazenda, principalmente cuidando dos filhos do “padrinho”. A presença das meninas kaiowá (conhecidas como babá), cuidando das crianças dos patrões/padrinhos é bastante reiterada. A *ñandesy* Alda, da Aldeia Jaguapiru, fez relato semelhante, enfatizando que foi morar com “a família do branco” aos cinco anos e saiu quando casou. A área que Verônica reivindica atualmente como seu *tekoha* trata-se de uma propriedade do “padrinho”. Participar do cotidiano da fazenda é apresentado por ela como um meio de continuar em seu *tekoha*, de ter acesso à alimentação e à educação em um contexto em que sua família e parentela foram expulsos.

A experiência de Alda, que se apresenta como *ñandesy* (rezadora) e uma das fundadoras do movimento *Kuñangue Aty Guasu*, aciona uma crise no contexto familiar decorrente da morte da mãe como a causa para ir morar com os padrinhos. Após cinco ou seis meses que estavam na reserva indígena de Dourados, sua mãe faleceu. Seu pai voltou ao seu território de origem, mas deixou os filhos na fazenda e seus irmãos esparramaram-se. A morte do pai de Maurício Rodrigues, um senhor de 77 anos de idade, Kaiowá, cuja entrevista acompanhei juntamente com outros colegas antropólogos, atualmente morando na Reserva Limão Verde, desencadeou a saída de sua família de *Karaguatai* (área localizada entre Tacuru e Paranhos no MS) e a colocação dele e de sua mãe na reserva Taquapery; posteriormente, sua mãe permitiu que ele acompanhasse “uma dona” para a fazenda.

A experiência de Maurício, criado na fazenda Morotĩ, apresenta também a valorização do aprendizado conferido nesta circulação. Ele contou orgulhoso que o fato de ter sido “criado por fazendeiro” possibilitou-lhe aprender a ler, a escrever e também a andar a cavalo e alistar-se no quartel. Entretanto, ressentiu-se do fato de não ter sido registrado como filho legítimo do fazendeiro, assim como ocorreu com outro Kaiowá que conheceu. A falta de registro fez com

que ele ficasse sem o documento de “brasileiro” e sem o documento de indígena (RANI) e, por esta razão, não pôde servir no quartel. De fato, conheci Maurício porque ele se vinculava a um grupo de pessoas que solicitava registro tardio na FUNAI. Ele nasceu na década de 1940 e só no começo dos anos 2000 solicitou o documento civil.

Assim como observou Godoi (2009), para o contexto de campesinato, a relação de apadrinhamento não implica no reconhecimento de herança, principalmente da terra, para o afilhado ou “filho de criação”. Os casos apresentados por Silva (2007) e Andrade (2016) demonstram que, na atualidade, para os Guarani e Kaiowá, a relação de compadrio e apadrinhamento é acionado como um argumento que os liga ao território que reconhecem como seus *tekoha* e que o fazendeiro tem a propriedade. Maurício também nos contou que sua madrinha lhe deixou uma herança. Segundo ele, a sua herança estava sob os cuidados de sua irmã de criação que é muito rica. Reproduzo o diálogo dele com um colega antropólogo na ocasião:

Antropólogo: Como a sua irmã ficou rica e o senhor não?

Maurício: Tenho uma herança, mas não fui cobrar.

Antropólogo: A herança é a terra de Sanga Morotĩ,

Maurício: A terra é grande. Ela prometeu dar uma coisa de valor, uma sanfona e um violão, mas não fui buscar. Ele pensa um pouco... E diz: mas, pelo jeito que você está falando é pouco né?

(Caderno de Campo, 2019, Reserva Limão Verde).

Compreensão como a de Maurício, de que “trabalhou feito burro” para seu padrinho e por isso teria direito a uma herança, eu encontrei em outras pessoas que acessei. Esta circulação também foi associada à criação de criança *como guacho*. Como explica João Machado:

Mas tem também casos de famílias tradicionais de Dourados que pegaram indígenas. É o caso do Adão, foi criado por uma família tradicional de Dourados, produtor rural o Coronel Marcondes. Ele pegou o Adão para negociar as terras como intérprete, na região do Taquari e São Domingos. Ele se apossou de tudo que era kaiowá. O Adão não ganhou nada do Coronel. No fim conseguiu um emprego em Brasília, na FUNAI de auxiliar geral e atuava como informante. Faleceu ano passado, sepultado na Bororó após cair em depressão. Ele foi um tipo de guacho criado pelo branco, viveu todo o tempo e viveu à míngua. O Jorge rezador também foi criado assim. (João Machado, 2015, Reserva de Dourados).

As semelhanças entre o compadrio realizado pelos Guarani e Kaiowá e pelos campesinos é preciso ser considerada com cautela. O componente étnico impõe diferenças entre a relação de compadrio que se desenvolve entre proprietários e os Kaiowá e aquele descrito por estudos que tratam do campesinato. Como explicou Silva (2007), primeiro, os Kaiowá possuem

outro tipo de relação com a terra da qual foram retirados por meio do uso da violência ou que lograram permanecer à custa de se submeterem às relações de trabalho estabelecidas pelo proprietário. Segundo, em geral os Kaiowá não compartilham o mesmo sistema de crença com o proprietário, mas a noção de apadrinhamento passa também pela relação com o cristianismo.

#### **2.4. Sobre produção de pessoas, circulação de crianças e tecnologias de governo na política integracionista**

A narrativa apresentada neste capítulo focaliza no processo de circulação de crianças guarani em diversas situações e relações cotidianas. Ao mesmo tempo em que explicitarei algumas obras que trataram tal temática, também privilegiei na escuta o que os adultos tinham a dizer sobre estas experiências, buscando compreender seus processos próprios de produção de pessoa e as transformações vivenciadas a partir da relação com os diversos “outros” - parentelas, etnias, lideranças, missionários, fazendeiros e indigenistas. Mas a etnografia sobre a circulação das crianças guarani diz muito mais. Ela fala sobre os vários temas que considero importantes para compreender as tensões na extensão dos direitos da criança e do adolescente para os indígenas. A síntese deste capítulo ensaia a reflexão que será desenvolvida nos próximos capítulos desta tese.

Começo enfatizando que, ao indagar sobre a circulação de crianças, os Kaiowá e outros atores da rede de proteção às crianças e adolescentes me falavam o tempo todo sobre *relações conflituosas*. Apontavam divergências nos modos de educação e criação de crianças entre os velhos e os novos e entre os sistemas do Guarani, do Kaiowá e do *karai* - “branco”, além da histórica falta de consenso a respeito das adoções de crianças guarani para outros grupos. Contaram-me sobre como o território indígena desta região foi sendo modificado, sobre o não pertencimento de muitas pessoas aos locais onde estavam, sobre a chegada de instituições e de novas autoridades religiosas ou políticas. Como procurei mostrar ao descrever os tensionamentos dos estudiosos sobre os *guachos*, as práticas guarani e kaiowá estão sendo constantemente questionadas sobre sua originalidade e tradicionalidade, a partir da relação com as profundas mudanças introduzidas pela política estatal integracionista. Como pensar que o contato com os não indígenas e as suas tecnologias colonizadoras não causou apenas perdas culturais para os Guarani e Kaiowá? Como entender as noções de especialistas que dizem que as famílias e as parentelas (*te'yi*) não foram fragmentadas por estes processos e que continuaram autossuficientes para cuidarem de seus filhos, mesmo longe dos seus *tekoha* e sem condições para praticarem plenamente seu *teko* (THOMAZ DE ALMEIDA, 2001)?

Vimos que as gerações Guarani e Kaiowá vêm sendo impactadas pelas políticas governamentais e não governamentais, que têm interferido no modo como produzem pessoas e coletivos. Entre estes povos, as experiências contemporâneas de produção de pessoa têm o não indígena como uma de suas partes constituintes, mas eles não estão acomodados a esta produção; há aqueles que tensionam estas intervenções. A extensão das políticas públicas é um complexificador da produção de corpos e pessoas guarani e kaiowá, e pode ser observada de modo privilegiado nas tensões em torno da proteção de suas crianças, as quais estão relacionadas à organização social e política nas reservas indígenas.

No modelo de organização social que os Kaiowá identificam como tradicional, os velhos que articulam a parentela possuíam muita liberdade de intervenção na vida do fogo doméstico. Atualmente, nas reservas e mesmo fora delas, eles identificam que houve a redução desta capacidade interventiva. O fogo doméstico passou a ter mais autonomia, mas perdeu parte da proteção familiar que tinha (PEREIRA, 2008). A hipótese de Pereira (2008) é que o papel que outrora coube aos articuladores da parentela passou a ser disputado pelas instituições e atores governamentais e não governamentais. O autor diz:

a intensificação da ação das políticas públicas nas áreas de educação, saúde e assistência social, não apenas realoca a configuração de módulos organizacionais como o fogo doméstico e a parentela, mas cria um ambiente novo, no qual os Kaiowá controlam menos sua própria sociedade. (PEREIRA, 2008, p. 10)

Para o estudioso, desta transformação decorre o mal-estar social, que tem como efeito os altos índices de problemas sociais, como as violências.

A assistência social prestada pelos missionários presbiterianos e metodistas aos Guarani e Kaiowá sugerem que suas ações voltadas para a educação e criação de crianças foram realizadas em uma perspectiva “salvacionista” (CARVALHO, 2004; LOURENÇO, 2010; SANTOS, 2014). De acordo com Fonseca (2006), nos debates sobre a adoção internacional, e eu acrescento também os “orfanatos”, são apresentados como um modo de tirar as crianças da miséria. A partir de uma lógica eurocêntrica, a corrente salvacionista subestima os fatores econômicos do “abandono” para ressaltar o elemento moral. As mudanças das condições sociais de fabricação de corpos e de pessoas guarani e kaiowá são tratadas, sobretudo, como uma falha moral, não apenas individual, mas da “tradição”, da “cultura” do povo. Com isso foi ignorada ou subestimada a continuidade das práticas coletivas de circulação e cuidado de crianças, que diferem da lógica de “adoção”, por alegar que estas práticas sempre mascaram relações de servidão infantil.

No âmbito da velha política, meus interlocutores e a literatura citada informaram que as adoções das crianças indígenas guarani e kaiowá foram tratadas informalmente. Os missionários brasileiros, norte-americanos ou europeus, que possuíam relações com a Missão Caiuá, tinham facilitado o acesso às comunidades guarani e kaiowá e a idoneidade moral que lhes facilitava a formalização do registro de nascimento das crianças e, com isso, sua circulação nacional e internacional. A circulação local e regional das crianças ficou mais submetida ao âmbito da informalidade civil, predominando a filiação simbólica via apadrinhamento e compadrio. Para a consolidação da nova ordem política, os abrigamentos e as adoções de todas as crianças passam a ser mediados pelo Poder Judiciário. E, a partir daí, emergem os *conflitos* para a efetivação de um tratamento diferenciado às crianças indígenas. Os críticos apontam a necessidade de observação de três tensões jurídicas para a proteção das crianças indígenas: igualdade, diferença e protagonismo. (BELTRÃO & OLIVEIRA, 2011).

Nos próximos capítulos trataremos dos *conflitos* para garantir os direitos diferenciados das crianças indígenas a partir das novas políticas para a infância e para os indígenas. A transformação no modo tradicional dos Guarani e Kaiowá conceberem a criança, a família, a parentela e a comunidade tratada neste capítulo, juntamente com a interação com os atores e instituições orientados pela política integracionista, contribui para a compreensão dos desafios atuais da política de proteção à criança indígena. O poder tutelar de monopolizar, definir e controlar o que são coletividades indígenas (LIMA, 2015) encontra, nos casos de crianças, várias hipóteses para a negação deste reconhecimento.

### **3. TRANSFORMAÇÃO NOS MODOS DE CIRCULAÇÃO E CUIDADO COM AS CRIANÇAS INDÍGENAS GUARANI E KAIOWÁ: RUMO AO PARADIGMA DA AUTODETERMINAÇÃO**

No capítulo II apresentei como as crianças indígenas guarani e kaiowá foram tratadas desde a perspectiva das políticas governamentais, na época do SPI, posteriormente pela FUNAI e pela Missão Evangélica Caiuá, e como isto interferiu nos modos de produção da pessoa e de lideranças guarani e kaiowá. Importante para as ações de assistência social prestada pela Missão Caiuá com o apoio do SPI/Funai foi a percepção dos índios da falta dela, como carentes, supersticiosos e pobres. As ações direcionadas às crianças se relacionavam ao contexto de desassistência de políticas públicas, ao novo modelo de organização territorial e social criado pelo Estado Brasileiro, à intensificação do contato com os colonos e, conseqüentemente, às epidemias de doenças que culminavam no extermínio quase completo de muitas famílias e parentelas. A ameaça à vida dos Guarani e Kaiowá e de suas crianças eram as justificativas da ação de assistência e catequização pelos missionários. Neste sentido, a inocência das crianças contava a seu favor no esforço de remediar as situações de violação vividas, mas elas também apresentavam um ganho para a conversão, desde uma lógica de investimento em médio e longo prazo.

Após a democratização do país (1985), estas intervenções iniciais são intensificadas e diversificam-se as instituições que procuram disputar o “apoio” aos índios e às crianças. Políticas novas de proteção ao índio e de proteção à infância vêm sendo aprofundadas, desde a Constituição Federal de 1988 e o Estatuto da Criança e do Adolescente de 1990. A partir de discussões de diferentes agentes no campo da política da infância, da política indígena e da política de assistência social, novas normativas são geradas. Em 2009, o Estatuto da Criança e do Adolescente é atualizado, mas também são criados outros documentos, como a Lei Orgânica da Assistência Social (2003), o Plano Nacional de Promoção, Proteção e Defesa do Direito de Crianças e Adolescentes à Convivência Familiar e Comunitária (2006), a Resolução nº. 181/2016 do CONANDA, dentre outros. Além disso, são criados vários programas de transferência de renda, tais como o Programa Fome Zero e o Programa Bolsa Família, que tiveram impacto sobre a vida de famílias de baixa renda, os quais são estendidos aos povos indígenas.



É meu objetivo, neste capítulo, descrever analiticamente os desdobramentos – como ocorreram e os efeitos provocados – da interação entre velhas e novas políticas culturais para as crianças dos povos indígenas, mais especificamente, do povo Guarani e Kaiowá, tema cujo processo de discussão no Brasil foi intensificado a partir do início dos anos 2000. Meu argumento central é que as novas políticas para as crianças dos povos indígenas diferem do período tutelar de três formas: primeira, pela multiplicação dos atores que atuam, cujo trabalho não é desenvolvido (quase que) exclusivamente pelos missionários, mas outros profissionais e militantes disputam formas de realizar a proteção às crianças indígenas; segunda, os indígenas continuam coproduzindo esta política, mas são ampliadas as suas possibilidades de participação; e terceira, emerge outra linguagem focada no direito e não na filantropia, na “criança” e não no “menor”. Para descrever estes argumentos, divido este capítulo em duas partes: na primeira apresento algumas das tecnologias criadas pela política de assistência social e seus efeitos sobre as famílias e as crianças indígenas e também na relação com as instituições; na segunda mostro os tensionamentos gerados pelos eventos de sensibilização mediados por algumas assistentes sociais militantes.

### 3.1. A assistência social como política pública

A assistência social está inserida entre as demais políticas sociais consideradas de impacto positivo entre os povos indígenas desde o processo de descentralização da política indigenista que vem ocorrendo com a CF/1988. Os relatórios do Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) afirmam que contribuíram para com os indígenas através de três eixos: Transferência de Renda com Condiionalidades – Programa Bolsa Família; Ações no âmbito da Segurança Alimentar e Nutricional, de Combate à Fome e à Desnutrição; Articulação Institucional e Parcerias e Assistência Social. Início por compreender sua atuação no âmbito da articulação institucional para o atendimento das crianças indígenas.

#### *3.1.1. Comitê Gestor de Ações Indigenistas Integradas da Grande Dourados*

A velha política indígena integracionista, por meio de políticas culturais que visaram desaparecer com as diferenças étnico-culturais, foi responsabilizada por especialistas em antropologia e história, de criar o cenário de vulnerabilidade social e violência a que vários povos indígenas, entre eles os Guarani e Kaiowá, estão submetidos. As novas políticas, ao se abrirem para o reconhecimento da diferença, demandavam outras políticas culturais que deveriam fomentar outros valores. Nesta lógica, durante o primeiro mandato do presidente Luiz

Inácio Lula da Silva, foi criado o Comitê Gestor de Ações Indigenistas Integradas da Grande Dourados. Este Comitê Gestor não tinha o objetivo de “executar, mas articular e integrar ações colaborando com o debate interno sobre o desafio de atuar com povos culturalmente diferenciados com os quais o Brasil possui imensa dívida histórica” (COSTA FILHO; CARVALHO, 2008, p.83). Esta foi a primeira ação concreta articulada do Ministério do Desenvolvimento Social (MDS)<sup>15</sup> para integrar a ação de várias instituições que atuam (ou deveriam atuar) com a questão indígena, enfrentando o problema da “fragmentação” das políticas públicas.

A partir da Constituição Federal do Brasil, de 1988, ocorreu o processo de descentralização da política indigenista. Antes monopólio da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), esta política indigenista passou a ser competência de vários ministérios. Surgiram críticas com relação ao modo fragmentado com que vinham sendo implementadas estas políticas para os índios, as quais eram causa de diversos problemas sociais. Coordenado pelo MDS, o Comitê Gestor visou atender a realidade específica e emergencial dos Guarani e Kaiowá, reunindo uma *força tarefa* que incluiu FUNAI, FUNASA e diversos outros atores federais, estaduais e municipais. Segundo Costa Filho e Carvalho (2008), os Kaiowá e *Ñandeva* em MS, foram escolhidos para iniciar esta ação<sup>16</sup> porque destacaram-se entre os mais vulneráveis em termos alimentares e nutricionais.

As notícias sobre vulnerabilidade alimentar e nutricional no Brasil, produzidas no início da década de 1990, demonstravam: a) os elevados índices de brasileiros que estavam passando fome; b) a falta de alimentos como um impedimento para cerca de 70% dos brasileiros terem vida saudável e digna e; c) parte das famílias brasileiras não tinha renda suficiente para adquirir uma cesta básica de alimentos. (BRASIL, 2003). Em 1995, o *Mapa da Fome entre os Povos Indígenas no Brasil* demonstrou que os povos indígenas também estavam entre a população que, no Brasil, enfrentavam problemas para a sustentabilidade alimentar e nutricional<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Em 2004, as pastas da Assistência Social e da Segurança Alimentar foram unificadas no MDS. A estratégia do programa Fome Zero, que tinha os indígenas entre o seu público alvo, foi incorporada pelo MDS.

<sup>16</sup> Ação semelhante, em 2008, estava sendo pensada para ser articulada junto aos Maxakali, etnia em Minas Gerais *que enfrenta graves problemas com o alcoolismo, a desnutrição e a degradação ambiental de seu território* (COSTA FILHO; CARVALHO, 2008, 83).

<sup>17</sup> A necessidade de políticas específicas estruturais e emergenciais em razão da vulnerabilidade alimentar e nutricional foram destacadas para as Regiões Nordeste, Sul e Sudeste como um todo; o sul do Estado do Mato Grosso do Sul – com um destaque para os Guarani Kaiowá e *Ñandeva*; e vários grupos indígenas localizados nos estados de Mato Grosso e Rondônia (Gavião, Suruí, Zorá, Xavante e Bororo). (VERDUM, 2003, p. 147).

Como observou Verdum (2003), havia várias denúncias nos noticiários do começo da década de 1990, cujos assuntos pautados sobre os povos indígenas eram:

(...) inúmeros casos de suicídio - principalmente de adolescentes; uma série de denúncias sobre trabalho escravo envolvendo indígenas em várias regiões do país - incluso de crianças; o abandono dos territórios tradicionais por falta de condições de sobrevivência e o êxodo para os centros urbanos; inúmeros assassinatos de lideranças e atos de violência principalmente contra mulheres indígenas; inúmeros casos de epidemias e doenças carenciais; o comprometimento dos recursos naturais nas terras indígenas, em decorrência de desmatamentos e poluição ambiental; e, acima de tudo, um sem número de denúncias de casos explícitos de fome relacionados direta e indiretamente com territórios exíguos, não reconhecidos ou não garantidos (invadidos). (VERDUM, 2003, p. 130).

Estes diversos problemas sociais e violências vivenciados pelos povos indígenas repercutiam internacionalmente e exigiam respostas públicas. Em Mato Grosso do Sul, a visibilidade da morte de crianças indígenas por desnutrição chamou a atenção para os indígenas Guarani e Kaiowá e para as instituições que com eles atuavam. Aderval Costa Filho - antropólogo do MDS - e Rosângela Gonçalves de Carvalho - coordenadora do Comitê Gestor - relacionam a criação do Comitê Gestor às denúncias internacionais sobre estas mortes e destacam como um êxito desta ação “o fato de que, em 2005, não houve morte de crianças indígenas por desnutrição, graças à distribuição emergencial de alimentos”. (COSTA FILHO; CARVALHO, 2008, p. 80).

Entendo que a vigilância e o monitoramento do Comitê Gestor às instituições governamentais que atuavam com os indígenas, bem como os recursos econômicos<sup>18</sup> injetados na região são as principais causas dessa redução no número de mortes na infância. Entretanto, mesmo com essa redução, o Comitê observou que eram necessárias outras ações visando a proteção das crianças indígenas, pois:

(...) por falta de qualificação dos profissionais de saúde nos aspectos da cultura indígena, a longa permanência das [crianças] distantes das suas famílias resulta na perda dos vínculos familiares, na reincidência de retorno das mesmas por falta de alimentação adequada nas aldeias de origem e, principalmente em casos de recolhimento dessas crianças em Abrigos públicos pelo Conselho Tutelar, ficando expostas a adoções por famílias não indígenas. (BRASIL, 2010, s/p).

---

<sup>18</sup> Em 2006 foi realizado o cadastramento massivo dos moradores da RID Dourados, no Programa Bolsa Família (PBF). Em 2007 foi criado, dentro da TI, o Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) Bororó. De acordo com o relatório da CPI da desnutrição, recursos financeiros e humanos foram injetados na FUNAI (BRASIL, 2008). Essas ações foram provocadas e promovidas a partir do trabalho do Comitê Gestor de Ações Indigenistas Integradas da Grande Dourados.

Ao formular esta crítica, o Comitê observa que o respeito à diferença étnico-cultural, a assistência social e a proteção à criança e ao adolescente exigiam o rompimento com a filantropia e a proteção ao menor que haviam prevalecido nas políticas indigenistas anteriores. As novas instituições e os novos profissionais necessitavam readequar-se às novas legislações e às novas sensibilidades que representam os paradigmas da autodeterminação dos povos indígenas, da seguridade social e da proteção integral de crianças e adolescentes. Entendo que o Comitê Gestor representou uma iniciativa do governo federal de fomentar empiricamente esta agenda política de reconhecimento da diversidade, que liderava naquele momento; contudo quem a conduziu e o modo como foi conduzida não foi eficiente para resolver os tensionamentos e as transformações que os processos anteriores produziram.

O Comitê Gestor passou a atuar na região de Mato Grosso do Sul em maio de 2005, mas foi oficialmente formalizado com o decreto do Presidente da República em 2007. Até ser formalizado, já havia promovido algumas ações:

(...) já tinha conseguido avançar em discussões e em ações estabelecendo estratégias em como lidar com os conflitos, com a criação de grupos de trabalhos, com a criação de técnicos de todos os órgãos envolvidos, para tratar de temas como regularização fundiária, segurança pública, produção de alimentos e ações sociais voltadas para crianças e adolescentes indígenas em situação de risco (COSTA FILHO; CARVALHO. 2008, p. 80).

Ao propor um novo modo de ação governamental, o Comitê Gestor aliou-se a grupos indigenistas que atuavam (ou haviam atuado) nesta região e que, a partir do diálogo com os Guarani e Kaiowá, problematizavam o modelo de organização social das reservas indígenas contrapondo-o aos do *tekoha*. Esforçaram-se por desnaturalizar as “aldeias”, suas paisagens e suas autoridades para que, demonstrando sua construção histórica, pudessem criar o ambiente para a construção do novo modelo político.

O novo modelo adotado significou a opção por outra metodologia de trabalho com os índios:

O comitê não conversa ‘com lideranças’ pré-estabelecidas, mas com todo o grupo local, discutindo propostas e encaminhamentos, informando sobre administração pública e políticas institucionais e definindo seus limites, evitando assumir qualquer compromisso que não possa ser cumprido. (COSTA FILHO; CARVALHO. 2008, p. 81).

Nos relatórios produzidos pelo Comitê é afirmado que este passou a evitar as “*lideranças forjadas*” a partir da visão da antiga política indigenista. Por quase um século, o indigenismo oficial na região impôs uma ordem política baseada na figura do capitão e dos chefes de postos. (BRAND, 1997; PEREIRA, 1999; THOMAZ DE ALMEIDA; 2001). Este

modelo de uma única liderança para cada espaço geográfico era distinto do modelo de autoridade – *mburuvicha* - Guarani e Kaiowá, cuja chefia é compartilhada com os representantes de cada parentela ou família extensa. Por essa razão, o capitão não goza de legitimidade de toda a população da área que representa oficialmente. A nova proposição de diálogo defendeu o esvaziamento da autoridade dos capitães e chefes de posto e o crescimento do reconhecimento das “instâncias tradicionais” de discussão, como as *aty e aty guasu* – assembleias ampliadas – estas sim, entendidas como instâncias tradicionais de discussão política dos Guarani e Kaiowá. Como explicou a coordenadora do Comitê Gestor, Rosangela Carvalho:

Foram utilizadas estratégias de interlocução com as principais lideranças indígenas, e promoção do fortalecimento das *Aty e Aty Guassu* (Assembleias); de integração das ações emergenciais e estruturantes, a ensejar que a produção de alimentos seja uma forma de coesão social, respeitando o ritmo e o calendário das atividades tradicionais; e de promoção do diálogo interinstitucional. (CARVALHO, 2011, p. 2)

De 2005 a 2008, as *Aty Guasu* tornaram-se encontros financiados com o apoio do Governo Federal e da FUNAI. As *Aty Guasu* agregam os capitães e outras autoridades Guarani e Kaiowá, entretanto, nem mesmo o capitão (liderança forjada) parece ter chegado a compreender como deveria atuar diante do novo contexto político. É possível compreender que esta ação política contribuiu para a deslegitimação da autoridade do capitão e para a multiplicação das lideranças nas áreas indígenas: professores, Agentes Indígenas de Saúde, pastores, rezadores, que passaram a ser identificados também como líderes.

Entre 2009 e 2010, o MDS afastou-se da coordenação do Comitê Gestor, pois entendeu que suas ações “extrapolavam o tema segurança alimentar, diziam respeito a terra, a segurança, a direitos humanos, cultura, meio ambiente, por isso são de titularidade exclusiva do Ministério da Justiça e da FUNAI”. (BRASIL/SDH, 2010, s/p). Esta era a compreensão de parte dos atores do indigenismo local e que o Ministério da Justiça, órgão ao qual a FUNAI estava vinculado naquele momento, é quem deveria conduzir os diálogos sobre esta mudança política. Este posicionamento pareceu-me bastante evidente em 2015, quando os casos de adoção de crianças indígenas voltaram a ter repercussão nacional, quando os órgãos indigenistas locais reivindicavam um posicionamento dos órgãos superiores da justiça. Entretanto, quem retomou a questão e fez a articulação com as instituições para que fosse realizado um mutirão na região, a fim de mapear os “casos”, foi a FUNAI sede, com o apoio do MDS e do CONANDA.

### 3.1.2. O caso do “CRAS Indígena” de Dourados

A importância da assistência social para o trabalho com as famílias e as crianças indígenas em Mato Grosso do Sul não se limita ao Comitê Gestor. A partir da formalização da assistência social como política pública foram criados os Centros de Referência em Assistencial Social (CRAS) e o Centro de Referência Especializada em Assistência Social (CREAS), que também foram projetados para atuar com os povos indígenas. Em Mato Grosso do Sul, as reservas indígenas dos municípios de Dourados e Caarapó foram beneficiadas com o CRAS em território indígena, a partir do ano de 2007<sup>19</sup>. Os demais municípios, com reservas e outras áreas indígenas, são (ou deveriam ser) atendidos pelo CRAS mais próximo à área que estão ocupando. Na maioria destes municípios, os índios têm insistido na reivindicação de um “CRAS indígena”, isto é, que esteja em território indígena e que eles possam compor a equipe profissional.

Júlio César Borges (2016), ao analisar os resultados do trabalho de campo que realizou em uma consultoria para o MDS, no ano de 2014, destaca a Reserva Indígena de Dourados para pensar a relação dos povos indígenas com a política pública de assistência social no Brasil. Partindo das evidências da relação desigual da sociedade e Estados nacionais com os povos indígenas, trata a política de assistência social como oportunidade estatal de enfrentamento da violação de direitos decorrente do “cerco colonial”. O caso de Dourados, para o consultor, ilustra os dilemas e possibilidades da autonomia e protagonismo indígenas frente a essa política pública, pois demonstra a permeabilidade estatal diante das demandas dos povos indígenas por adequação às suas organizações sociais e visões de mundo.

O CRAS indígena de Dourados é um exemplo do protagonismo indígena. A equipe de trabalho por demanda dos índios aos poucos foi substituindo os primeiros profissionais por indígenas. Em 2016, a prefeitura municipal de Dourados realizou um concurso público exclusivo para os indígenas, e as vagas para o CRAS foram preenchidas com pessoas que se autoidentificam como indígenas das etnias Terena, Kaiowá e Guarani. Outro pré-requisito para o preenchimento das vagas era falar a língua indígena correspondente a sua etnia. Esse critério não causou o efeito pretendido, pois a maioria dos aprovados e convocados para o trabalho afirmam não falar nenhuma língua indígena. Como também observou Borges (2016), uma das

---

<sup>19</sup> Dourados possui oito unidades: CRAS Central, Água Boa, Cachoeirinha, Canaã I, Jóquei Clube, Parque do Lago II, Vila Vargas e o CRAS Indígena Bororó. Não apenas o CRAS Indígena Bororó atende os povos indígenas de Dourados e região, mas também são atendidos pelas unidades do Jóquei Clube e de Vila Vargas.

estratégias políticas da equipe de referência é o trabalho junto com as lideranças, neste caso representada pelo capitão e sua equipe, composta pelo vice-capitão e pelos conselheiros, no aconselhamento das famílias.

Essa parceria é apresentada pela equipe de referência como uma fortaleza deste CRAS. No entanto, alguns indígenas e outros agentes da rede de proteção à criança e ao adolescente veem esta relação com preocupação. As reservas indígenas em Mato Grosso do Sul não correspondem aos modelos típicos de aldeia guarani: estas áreas foram historicamente configuradas pelo Estado brasileiro a partir da mistura de parentelas e etnias alocadas em lugares com algumas pessoas indígenas, mas que não, necessariamente, representavam seus *tekoha*. Para tornar possível a vivência nesse ambiente artificial e abrir o território dos Guarani para as frentes de colonização, que, a partir de 1910, passou a ser estimulada, o Estado, através do SPI intervinha, inclusive, na organização política das reservas, instituindo as figuras do ‘capitão’ e do ‘chefe de posto’. A RID configura-se em uma população, segundo dado do IBGE, em 2010, de 11.138 habitantes, vivendo em 3475 hectares, sendo a Terra Indígena mais populosa do sul de MS (IBGE, 2012). Portanto, a multiplicidade de grupos dentro da RID, que faz oposição à liderança instituída e seu grupo, eleitos por votos a cada quatro anos, e a “institucionalização” da relação do CRAS com este grupo causam preocupação.

Este modelo de organização tem sido interpretado por estudiosos e indigenistas como causa de muitos dos problemas vivenciados pelos Guarani e Kaiowá na atualidade. A questão territorial é o plano de fundo em que as políticas públicas de atenção aos índios precisam lidar. No entorno da Reserva Indígena de Dourados (RID) existem vários acampamentos indígenas (a exemplo do acampamento *Ñu Vera*, que será apresentado no capítulo 5). Além destes, vários grupos vivem dentro da RID e reivindicam o retorno aos seus *tekoha*, localizados em outros municípios rodeados de acampamentos, em beiras de estrada, dentro de fazendas, os quais aguardam distintos trâmites legais para a reivindicação de terras.

A eleição de Gaudêncio Benitez para a função de “capitão” da aldeia Bororó é o marco desta relação mais próxima da liderança com o CRAS. Gaudêncio Benitez, anteriormente havia trabalhado com a SESAI e, após a eleição para capitão, tornou-se também o motorista do CRAS (relação não institucionalizada). Em 2017, durante uma reunião do projeto *Erovia Kunumi*, a psicóloga responsável impressionou-se com seus conhecimentos sobre o funcionamento da assistência social e do “sistema de proteção à criança e ao adolescente” como um todo. O capitão ou seu vice Silvano costumam acompanhar as equipes durante as visitas às famílias e a

darem sugestão de encaminhamentos em relação aos serviços e benefícios a serem acessados por aqueles que, de alguma maneira, “chegam” até o CRAS ou à liderança.

Um dos destaques da atuação do CRAS indígena gira em torno da grande demanda de famílias com “violação de direitos”, pouco atuando na busca ativa de famílias em situação de “vulnerabilidade”. O CREAS que deveria trabalhar com a violação de direitos acaba tendo muito menos visibilidade e atuação na RID. É parte do ordinário no acompanhamento do cotidiano do CRAS a presença de mães, pais, tias, tios, avós realizando alguma denúncia ou reivindicação envolvendo as crianças. Testemunhei diversas situações em que o pré-atendimento no CRAS era realizado pelo capitão ou pelo vice-capitão que informava os trâmites burocráticos para a transferência da criança de uma família a outra ou desestimulavam a ação muitas vezes argumentando: “ela é a mãe, não há o que se fazer, ela tem direitos e a lei reconhece isso”. Por outro lado, em outras situações não hesitava em “cumprir a lei”, quando se tratava de mulheres consideradas uma “boa bisca”, que só estariam interessadas no “benefício da criança”, para fazer uso de bebidas alcoólicas ou de outras drogas.

Como argumentarei ao longo deste capítulo, no esforço de sensibilização da rede de proteção à criança e ao adolescente para a particularidade dos povos indígenas e suas crianças, os agentes que defende a atenção diferenciada as crianças indígenas insistem na obrigatoriedade de consulta às suas lideranças. Os capitães, os AIS, os profissionais do CRAS indígena, os professores reivindicam para si o poder de avaliar as situações que demandam a intervenção da rede de proteção à criança e ao adolescente, justamente por serem indígenas e terem melhores condições de conhecer as famílias e as crianças, bem como os costumes e crenças do seu grupo étnico ou de outro também diferenciado pela presença pré-colombiana nestes solos.

### *3.1.3. Transferência de Renda com Condicionalidades – Programa Bolsa Família*

Outra tecnologia inserida no contexto indígena a partir da assistência social foi a Transferência de Renda com Condicionalidades – Programa Bolsa Família (PBF). O Bolsa Família tem uma importância significativa para a sobrevivência das famílias e crianças guarani e kaiowá, mas também é, frequentemente, relacionado com os problemas em torno da circulação das crianças indígenas.

O Programa Bolsa Família (PBF), em 2007 e 2008, não havia cadastrado todas as famílias indígenas. Havia apontamentos sobre a necessidade de modificar o perfil do PBF, com a preocupação sobre os efeitos colaterais da distribuição de renda e sobre a inserção de dinheiro em locais onde não havia esse hábito. Uma alternativa sugerida foi o recebimento e destinação



comunitária conforme a estrutura familiar diferenciada, a falta de documento de identificação e a dificuldade de acesso às terras indígenas.

Entre 2006 e 2007, a Secretaria Nacional de Renda de Cidadania (Senarc) realizou um “diagnóstico da situação de vulnerabilidade social de famílias de povos indígenas” (CARVALHO; BARBOSA; BOCK, 2008, p. 55), com o objetivo de elaborar estratégias diferenciadas para o cadastramento das famílias indígenas. Apontam como principal dificuldade para a realização do levantamento o desconhecimento dos gestores municipais sobre os povos indígenas de seus municípios, “quantos são e no que consistem as demandas sociais, educacionais, de trabalho e de saúde dos povos indígenas” (Idem). No entanto, como a demanda pela inclusão dos indígenas persistia, testaram dois modelos de cadastramento de etnias consideradas como de “alto grau de vulnerabilidade social” (Idem). São elas: os Guarani, de Dourados, em Mato Grosso do Sul, e os Xavante, de Campinápolis, em Mato Grosso.

Em 2006, o MDS fez uma pactuação com a Prefeitura Municipal de Dourados para a inserção das famílias no CADÚnico e, posteriormente, no Programa Bolsa Família. A Prefeitura acompanhou o processo de cadastramento e transmitiu os dados logo após concluído. O cadastramento foi realizado pelo PNUD, através da contratação do Instituto de Meio Ambiente e Desenvolvimento (IMAD), que possui experiência de trabalho com população indígena e teve apoio do MDS e de antropólogos especialistas da etnia guarani. A princípio o contrato previa o cadastramento de 2.000 famílias indígenas “residentes nas aldeias Bororó, *Jaguapiru* e Panambizinho e nos acampamentos Passo *Piraju* e *Pakurity*, mas foi posteriormente ampliado para garantir a inserção de mais 300 famílias indígenas”. (CARVALHO; BARBOSA; BOCK, 2008, p. 56). Os servidores afirmam que, neste cadastramento, houve preocupação em criar estratégias para lidar com os conflitos interétnicos na região, ao atingir não só as famílias na relação com o Estado, mas atentar-se ao modo de organização social e política da etnia cadastrada, considerando o conceito de família extensa. Em 2008 havia 1.811 famílias beneficiárias do Bolsa Família e 2.321 cadastradas no CADÚnico. Metodologia semelhante foi estendida aos demais municípios de MS, havendo, em 2008, 7.190 e 8.385 beneficiárias e cadastradas, respectivamente. Este total não se refere apenas às famílias dos povos Guarani.<sup>20</sup> (CARVALHO; BARBOSA; BOCK, 2008).

---

<sup>20</sup> Em 2007, o povo Xavante em Campinápolis e Santo Antonio do Leste, em Mato Grosso, em procedimento semelhante ao de MS, teve cadastrado e “beneficiado” com o Programa mais de mil famílias.

A partir daí foi estendido a outros povos e outros municípios. Em 2008 havia 392 municípios com famílias indígenas em terras indígenas cadastrados e 55 municípios sem famílias indígenas cadastradas e com terras indígenas. O critério para a inclusão das famílias cadastradas no PBF foi a renda mensal *per capita* de até meio salário mínimo. Isto beneficiaria famílias consideradas em *situação de pobreza* (com renda mensal *per capita* de R\$ 60,01 a 120,00) e *extrema pobreza* (com renda mensal *per capita* de até R\$ 60,00). O valor médio recebido por 86% (do universo total de 62.178 famílias indígenas cadastradas, 53.513 famílias indígenas eram beneficiárias do PBF) das famílias cadastradas e beneficiadas era de cerca de R\$ 87,42 mensais. As conclusões de 2008 apontaram que as famílias indígenas possuíam um percentual de beneficiamento com o Programa 21% maior do que as não indígenas.

Os cuidados que o MDS afirma ter buscado evitar desde a implantação da política parece não ter sido totalmente efetiva. No estudo etnográfico sobre o PBF e os povos indígenas realizado por consultores do MDS “tem reclamações substanciais sobre o PBF”, além de “persistir um grupo de famílias excluídas”. (BRASIL, 2016, p. 56). As principais explicações para isto são “as excessivas exigências de documentação” e as “limitações logísticas e linguísticas das famílias da Terra Indígena” de Dourados. Mas constatou-se também famílias que estavam recebendo o PBF que, se as regras fossem cumpridas, não deveriam receber.

Antes, o RANI ou a Certidão Administrativa de Casamento do Índio eram suficientes para que indígenas tivessem acesso a cestas básicas, aposentadorias, entre outros. Atualmente, a lista de documentos exigidos pelas instâncias governamentais ampliou-se.

É muito comum encontrar relatos de verdadeiras peregrinações entre o CRAS e o escritório do PBF – passando por escolas, FUNAI e outros órgãos responsáveis por conceder às mulheres indígenas os documentos que lhes são exigidos. Em alguns casos, há gente que está há mais de dois anos tentando solucionar problemas relacionados ao PBF, sem sucesso. (BRASIL, p. 2016, p. 56)

Para que os “usuários” possam ter acesso ao recebimento do PBF precisam cumprir algumas condicionalidades: saúde, educação e assistência social. A validade destas condicionalidades é questionada, pois esses serviços nem sempre funcionam como deveriam, seja pelo número reduzido de AIS para repassarem informações atualizadas ao CRAS, seja pela maneira “engessada” como lidam com a noção de saúde e de educação. A adesão à saúde e à educação não é homogênea entre os indígenas: não apenas aqueles considerados ‘tradicionais’ (indígenas que mantêm tradições culturais) por vezes recusam estas políticas, como também há informações de que os evangélicos pentecostais têm assumido estas posturas de oposição. ‘A

escolarização parece ser, por vezes, compreendida como uma concessão que se faz ao governo, por receber o PBF, e não um efetivo caminho de ‘ascensão social’ (BRASIL, 2016, p. 59).

Além do PBF os indígenas como cidadãos brasileiros têm direitos aos benefícios de seguridade social, tais como: aposentadoria, benefício assistencial ao idoso e à pessoa com deficiência (BPC), salário-maternidade, auxílio-reclusão, pensão por morte e outros, que são garantidos aos trabalhadores associados à Previdência Social para aquele que perder definitivamente ou temporariamente a capacidade de trabalhar. Em regra, os indígenas podem ter garantidos estes direitos como trabalhadores rurais ou urbanos.

A judicialização da circulação das crianças indígenas através do sistema de assistência social tem ocorrido em função desses benefícios sociais. A necessidade de quantificar o número de crianças e adultos vinculados a cada núcleo familiar e determinar o valor e o tipo do benefício a que possuem direito é uma motivação importante para a formalização da transferência de uma criança para os avós ou tios. Nesses casos é necessário gerar documentos “de guarda”, transferindo as obrigações e os direitos para o novo (casal) responsável pelos cuidados com a criança. Isto implica em uma longa tramitação de papéis que passam pelo sistema de justiça do município mais próximo à área indígena em questão. Esta burocracia acaba sendo prejudicial às crianças, pois estas transferências de crianças para os Guarani e Kaiowá não necessariamente implica em algo definitivo. Durante a lenta tramitação da Justiça, a criança pode vir a ser transferida a uma terceira família. Nesse percurso, ela pode ficar desassistida do benefício do PBF e de outros a que tenha direito, ou uma família que não está se dedicando ao seu cuidado pode receber o benefício, enquanto a outra que está, efetivamente, assumindo esse cuidado fica desamparada.

Na aldeia Bororó, um casal - mulher Guarani e marido Kaiowá -, ambos estudantes do curso de Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu, explicou a situação que estavam vivenciando. Eles, como tios, juntamente com os avós kaiowá, estavam cuidando “informalmente” de uma menina kaiowá, cuja mãe não cuidava porque estava fazendo uso excessivo de bebida alcoólica. A queixa apresentada pelo casal devia-se ao fato de a mãe da menina estar recebendo o PBF, não repassar o dinheiro aos familiares e da lentidão do CRAS em resolver esta questão. Eles entendiam isto como algo injusto.

Situações como esta são geradoras de conflitos entre os envolvidos. Por sua vez, a exposição destes dramas para os agentes que atuam na rede de proteção à criança é vista com maus olhos. Em geral costumam acusar os adultos envolvidos de só estarem interessados no

benefício da criança. Um Defensor Público que atua no município de Amambai apresentou a seguinte experiência durante uma reunião da Defensoria Pública, para debater a situação dos índios no sul de MS, em 2018:

Dois casais indígenas de aldeias de Amambai estavam disputando a guarda de um “menino gay”. Um dizia que o outro não cuidava por que a criança era gay, mas ambos queriam a guarda do menino. A comunidade não sabia como resolver, havia testemunhas favoráveis a um casal e ao outro. Então ele diz que pensou (como o sábio Salomão) está bem. Mas ele vai ficar sem o benefício, porque deu algum problema e tal. Segundo o defensor: Aí mudou de figura. “Não, não é bem assim”. (Defensor Público de Amambai, 2018)

A narrativa do defensor teve a intenção de ilustrar os problemas enfrentados pelo sistema de justiça para encontrar famílias que desejam assumir o cuidado com as crianças na era dos benefícios sociais. O vice-capitão da aldeia Bororó também narrou situações semelhantes a um “teste hipotético” realizado em uma reunião:

Tenho três crianças aqui, mas elas não têm benefícios. Alguém de vocês querem? Ninguém respondeu. Ah, sem benefício... Falou então: “tenho três crianças e quem quiser vai ter um salário no mês”. Aí vários se candidataram. Ele falou: “viu gente! Peguei vocês! Sem dinheiro vocês não querem, mas com dinheiro... Vocês não querem a criança, vocês querem o benefício”. (Vice-capitão, Aldeia Bororó)

Na aldeia Bororó, o capitão Galdêncio narrou, por diversas vezes, em entrevistas particulares, mas também em encontros com agentes da rede fomentados no âmbito do Projeto *Erovia Kunumim*, um caso que para ele explicitava os equívocos quando o capitão não é consultado, seja para realizar a retirada ou a reinserção de uma criança. Tratava-se de uma criança cujo pai havia morrido, após ter sido atropelado por um carro enquanto atravessava a rodovia. Ele trabalhava na cidade, era casado e tinha uma filha com a esposa. A esposa e a filha tornaram-se beneficiárias da pensão por morte. Tempos depois, a avó da menina, que residia em Amambai, veio até Dourados, procurou o CT e a Vara da Infância e Juventude, comunicando-lhes a morte do filho e solicitando a guarda da neta, informando que estava com a menina, mas não possuía o documento de guarda. A avó deu um endereço de residência na aldeia Bororó; a equipe a visitou e a viu com uma criança de idade semelhante a que a guarda estava sendo solicitada. Entendendo o caso como de fácil resolução, a equipe não consultou o capitão. O documento de guarda, então, foi emitido para a avó. Com o documento, a avó foi até o capitão da Bororó para que ele a acompanhasse para forçar a retirada da criança de junto da sua mãe. O capitão concordou e corroborou para a retirada, mesmo tendo a mãe e a criança resistido e chorado. Mas, como Gaudêncio disse: “era lei, tinha que cumprir e eu não sabia de tudo isso”. Tempos depois, a confusão foi esclarecida: para Gaudêncio, o interesse da avó era

a pensão pela morte do filho, mas a mãe é quem tinha direito, pois ela estava cuidando bem da criança e não era alcoólatra. Assim, atribuiu sofrimentos e equívocos como este à falta de “conversar bem” com a liderança.

Os benefícios sociais aos quais os indígenas têm direitos - no caso do PBF, uma das motivações para serem incluídos como beneficiários foi o *boom* da morte de crianças por desnutrição - têm corroborado para as acusações de serem maus cuidadores das suas crianças. A insistência na separação entre as relações de afetividade e de comércio parece estar por trás deste raciocínio. A socióloga argentina de nascimento e norte-americana por formação, Viviana Zelizer (2009), destaca as conexões existentes entre o dinheiro e o cuidado, defendendo o fim da visão dicotômica de mundo em que esses dois âmbitos, por pertencerem a espaços separados, não se conectam.

Helena Fietz (2016, p. 102), em estudo que analisa a centralidade do dinheiro a partir da trajetória de algumas interlocutoras, argumenta que é necessário ressignificar o dinheiro por meio de um olhar pelo cuidado. Ao observá-lo por este prisma, a antropóloga encontra maior complexidade para avaliar “se o dinheiro proveniente do BPC seria algo bom ou ruim para a realidade de cada um dos interessados”. Pensar toda a sua complexidade implica considerá-lo não só como parte de “determinada economia moral doméstica (BIEHL, 2012), mas também da economia moral de toda sociedade ou de comunidades dentro daquela sociedade.” É razão para considerar que, com uma análise que parta da lógica do cuidado (MOL, 2008), é possível obter novas camadas e dinâmicas que não são pré-dadas, mas apresentam variáveis que provocam descolamentos consideráveis.

No trabalho de consultoria para o MDS, sobre o PBF entre povos indígenas, Spensy Pimentel registra que algumas lideranças indígenas da Terra Indígena de Dourados, que se destacaram no debate sobre os programas sociais, avaliaram que “a criação de um órgão de consulta à comunidade para assuntos de família poderia resolver uma série de temas que hoje são encaminhados de forma morosa e ineficiente, dando margem a conflitos e insatisfação generalizada - além de potenciais injustiças”. (BRASIL, 2016, p. 63). Além de argumentar que “o PBF constitui hoje, aos Guarani de Dourados, uma espécie de seguridade social mínima”, nesse espírito, o programa deveria prever dispositivos para impedir o bloqueio ou o desligamento automático de famílias em situação de vulnerabilidade temporária, tais como doenças, acidentes de trabalho ou em período de gestação, pós-parto ou amamentação.

Os desafios na atenção às crianças indígenas me possibilitaram compreender outra dimensão da política de assistência social junto aos indígenas em Mato Grosso do Sul: qual é o seu papel para a compreensão do que e como foi gestada a política indigenista em Mato Grosso do Sul nas últimas décadas, porque ela é constituída de diversas ações que buscaram intervir na vida dos Guarani e Kaiowá em diversos âmbitos. Desejo explorar ainda mais um âmbito desta intervenção, através da participação das assistentes sociais nos processos de denúncia e sensibilização da rede de proteção às crianças indígenas.

### **3.2.Eventos de sensibilização da rede de proteção às crianças indígenas**

#### *3.2.1. Primeira formação: Ong Pulsar*

É no cenário de problemas sociais graves envolvendo os Guarani e Kaiowá, acusações e denúncias contra as instituições, decorrentes das mortes de crianças por desnutrição, que, em 2008, houve a iniciativa da primeira formação para a rede de proteção à criança e ao adolescente de Dourados. Foi apoiada pela Secretaria de Direitos Humanos (SDH) e pelo CONANDA, que liberaram recurso para a execução do Projeto Garantia de Direitos das Crianças Kaiowá e Nãndeva, pela ONG Pulsar, com o apoio da Funai e o acompanhamento do Comitê Gestor.

A presidente da Organização Não Governamental (ONG) Pulsar era Arlete Pereira de Souza. A Pulsar esteve na coordenação do “Projeto Capacitação de Gestores para atuação com crianças indígenas” (DOURADOS NEWS, 2008; 2009 )<sup>21</sup> e de outros projetos<sup>22</sup> envolvendo crianças e jovens indígenas na região de Dourados. Esse Projeto foi uma das primeiras experiências de formação dos agentes governamentais, no sul de Mato Grosso do Sul, com a intenção de garantir o direito à convivência familiar e comunitária das crianças e jovens indígenas. A proposta de “capacitação” surgiu no bojo de acusações públicas de que “as instâncias de proteção social” existentes nesta região estavam “aplicando o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) sem considerar as especificidades culturais desses povos”. A polêmica que ganhou as mídias locais e regional foram os “abrigamentos de crianças indígenas e a adoção fora do seu contexto cultural”. O propósito da Pulsar era “capacitar os agentes públicos locais para a abordagem diferenciada dos problemas sociais enfrentados pelas crianças kaiowa e

---

<sup>21</sup> DOURADOS NEWS. Encontro vai discutir a adoção de criança indígena. 2008. <http://www.douradosnews.com.br/noticias/encontro-vai-discutir-a-adocao-de-crianca-indigena-d561d44afbeeee018b6/325817/> . Acesso em Nov/2017.

<sup>22</sup> Também atuou como responsável técnica pelo “Projeto Promoção e Garantia dos Direitos das Crianças e Jovens Indígenas Kaiowá e Nãndeva”, além de outros projetos envolvendo comunidades tradicionais, crianças e jovens (DOURADOS NEWS, 2009).

*ñandéva*, além de estimular e preparar famílias indígenas para atuarem como ‘famílias acolhedoras, recepcionando’ aquelas que não pudessem permanecerem com as suas famílias de origem.

Os relatórios produzidos indicam que o projeto resultou, entre outras ações, na qualificação sob os aspectos da cultura indígena para os técnicos de toda Rede Social – Vara da Infância, Conselho Tutelar, Conselhos de Direito, Prefeitura, CRAS, FUNAI, FUNASA, entre outros -, criação do fluxo de atendimento específico para crianças indígenas pela rede e reinserção de mais de 20 crianças indígenas em suas famílias extensas.

No entanto, em 2011 e 2012, enquanto realizava levantamentos para a pesquisa de mestrado, registrei falas que criticavam essa iniciativa, garantindo, inclusive, que os cursos foram descontinuados pelos cursistas, pela insatisfação com o conteúdo ministrado. A ênfase no respeito à diferença e à “cultura” indígena foi entendida pelos cursistas como inviáveis diante do ECA. (NASCIMENTO, 2013). Para além destes argumentos, é possível compreender o conflito instalado, observando as relações nutridas pela ONG Pulsar com a Secretária de Direitos Humanos, o MDS, a FUNAI, o MPF, a Universidade Federal, inserindo-se em um jogo de forças com distintas instituições estaduais e municipais tensionadas por variados argumentos jurídicos, morais, éticos e religiosos. A infância a ser protegida, de acordo com sua particularidade, é interpelada pelo cruzamento étnico/racial e seus debates sociais, políticos e acadêmicos, que produzem uma interação específica no Brasil e, neste caso, especificamente no Estado de Mato Grosso do Sul.

As “reinscrições” das crianças indígenas em suas famílias extensas foram narradas como exitosas. Graças a um convênio realizado com a Universidade da Grande Dourados (UNIGRAN), em 2006, foi possibilitado o trabalho de estagiárias em Serviço Social, com a intenção principal de acompanhar as ações do Comitê Gestor, “no retorno de crianças que estavam abrigadas em instituições não-índias no município de Dourados” (SCHUAIGA, S/D, 2007, p. 22). O trabalho contou com o apoio antropológico, através do consultor do Comitê Gestor, de Rubens Thomas de Almeida (NASCIMENTO, 2013). Esse apoio antropológico é narrado como uma vantagem, mas também como motivo de conflitos pelas assistentes sociais que discordavam de algumas orientações que elas, por vezes, desconsideravam no contexto vivido pelos Guarani e Kaiowá. Segundo explicação de uma dessas assistentes sociais, em conversa informal, o antropólogo, às vezes, “achava que era só chegar e devolver a criança”, que ela seria recepcionada pelas famílias; “mas era preciso conversar bem com as famílias e aí

que se percebia a diferença”. “Enquanto a gente dizia que precisava gostar da criança para adotar ela ou ter a guarda, havia quem dizia que não era preciso gostar, mas fazer crescer”.

### 3.2.2. *Segunda formação: Colóquios*

Após o afastamento do MDS da coordenação do Comitê Gestor, entre 2009 e 2010, levando consigo os recursos financeiros e humanos que injetaram as condições de atuação da FUNAI, o trabalho esvaziou-se novamente. Isso causou conflitos entre as instituições, pois a FUNAI havia disputado um espaço de atuação na rede de proteção à criança e ao adolescente, mas naquele momento não possuíam mais as mesmas condições de execução. Diógenes Egídio Cariága, que atuou como assistente técnico da administração da FUNAI em Dourados, entre 2011 e 2013, narrou que, em 2011, eram feitas um conjunto de acusações em reuniões e havia um acúmulo de processos judiciais que exigiam relatórios sociais da FUNAI.

Em 2011 e 2012, a partir da parceria entre o Fundo das Nações Unidas pela Infância (UNICEF) e a FUNAI, foram realizadas, em Dourados, duas edições do “Colóquio Regional Crianças Indígenas e a Rede de Proteção à Infância, à Adolescência e à Juventude entre os Kaiowá, Guarani e Terena: o modo de ser, viver e a Rede de Garantia de Direitos”. Nestes encontros ficavam evidentes as disputas e as incompreensões dos papéis que cada instituição possuía com as comunidades indígenas, além da divergência de princípios nos encaminhamentos a serem dados em cada caso que envolvesse crianças indígenas. (UNICEF, 2013). Como registrei em Nascimento (2013), as instituições mais criticadas nestes encontros foram a FUNAI e o Conselho Tutelar. O Conselho Tutelar foi acusado de retiradas equivocadas de crianças indígenas e de ausência nos encontros realizados pela rede de proteção, inclusive de não participarem deste e de outros encontros. A administração regional da FUNAI, representada por Maria Aparecida Mendes de Oliveira, diante das acusações, argumentou que a instituição passava por uma nova fase de transição, e compreendia que sua atuação deveria se dar como articuladora ou mediadora dos problemas sociais envolvendo os indígenas, mas sem tomar para si as práticas assistenciais, como se deu durante a gestão regional de Nicoletti. Os relatórios sociais que apresentavam as condições das famílias indígenas no convívio com as suas crianças deveriam ser realizados por instituições como o CRAS e o CREAS.

A dinâmica dos colóquios foi organizada pela assistente social, militante e professora Estela Scandola. Para ela, este trabalho foi um aprendizado pela necessidade de compreender e diferenciar os conceitos: Teia, Rede e Sistema.



O Sistema é entendido como a integração e a articulação entre o Estado, a família e a sociedade civil, para garantir e operacionalizar os direitos das crianças e adolescentes no Brasil, sendo composto por diversos atores: conselheiros tutelares, promotores e juizes das Varas da Infância e Juventude, defensores públicos, conselheiros de direitos da criança e adolescente, educadores sociais, profissionais que trabalham em entidades sociais e nos Centros de Referência da Assistência Social (CRAS), policiais das delegacias especializadas, integrantes de entidades de defesa dos direitos humanos da criança e adolescente, entre outros.

A Rede pode ser definida do seguinte modo:

Rede de Proteção Social como uma articulação de pessoas, organizações e instituições com o objetivo de compartilhar causas e projetos, de modo igualitário, democrático e solidário. É a forma de organização baseada na cooperação, na conectividade e na divisão de responsabilidades e competências. (...) É, portanto, antes de tudo, uma articulação política, uma aliança estratégica entre atores sociais (pessoas) e forças (instituições), não hierárquica, que tem na horizontalidade das decisões, e no exercício do poder, os princípios norteadores mais importantes. (MOTTI, et. al, S/D, p. 4)

A Rede pressupõe o funcionamento do Sistema a partir da cooperação entre as diversas instituições que reconhecem suas competências e responsabilidades e juntos atuam para a proteção, neste caso, das crianças indígenas. No trabalho realizado em MS, os agentes sentiam uma enorme dificuldade de atuar como rede, vendo-se na iminência de uma acusação diante de cada caso com que lidavam e, por isso, apressavam-se em transferir a responsabilidade para a próxima instituição. Argumentavam que isto se dava pela atuação com reduzida infraestrutura e de recursos humanos e pela grande demanda e complexidade encontrada em cada caso.

Estela Scandola, durante uma conversa informal, detalhou como pôde diferenciar Teia, Rede e Sistema, a partir do diálogo com mulheres kaiowá, na aldeia Te'yi Kue, em Caarapó. Ao explicar-lhes o funcionamento da Rede de Proteção Social, ouviu delas que Teia antecedia a Rede. A Teia passou a ser definida como o espaço político das relações sociais e culturais existentes internamente nas aldeias, tanto na atenção emergencial quanto na atenção básica. Ao considerar e respeitar as tradições como um exercício permanente de resolução dos problemas, as assistentes sociais entenderam a necessidade de, primeiramente, atuar com a Teia e, somente a partir dela, atuar com a Rede e o Sistema de Garantia de Direitos. Assim, Teia, Rede e Sistema são considerados, por elas, como três coletivos que se interseccionam, influenciam, criam dissensos e consensos, visando o avanço e a garantia de direitos. (SCANDOLA; ESPRICIDO; FRIHLING; DACOME, 2018).

Em síntese, os principais problemas eram: um Sistema que não possibilitava as condições adequadas para o trabalho em Rede; uma Rede de Proteção Social que não atuava como Rede; e, por fim, um Sistema e uma Rede que não reconheciam a vida social que existe nas áreas indígenas que, assim como o Sistema e a Rede, têm uma grande complexidade que se assemelham a uma Teia. Portanto, os argumentos centrais que os organizadores dos colóquios evocavam diziam respeito à necessidade de as instituições que atuam na proteção das crianças conhecerem as áreas indígenas, atuarem com as lideranças e evitarem, o máximo possível, a retirada das crianças do convívio com suas famílias, parentelas e comunidade.

Os colóquios foram documentados e houve um esforço grande da equipe de propor uma agenda de respostas – princípios, metodologias, rotinas e diretrizes para a construção e implementação de um fluxo de atenção integral às crianças dos povos indígenas. A partir destes encontros foi criado o documento com as “Diretrizes Básicas para elaboração de fluxos de atendimento integral à criança indígena”. (UNICEF, 2013). No documento são pontuados os principais problemas/desafios a serem superados na implementação de políticas públicas adequadas para a infância e juventude indígenas.

Primeiro, os de caráter estrutural, como resultado de um histórico de políticas básicas insuficientes para as populações indígenas, ancoradas no princípio da “tutela indígena” e do conceito de “relativamente incapazes”. Este problema estrutural gera, de um lado, o modelo de atenção para crianças e jovens do ECA e o acesso equitativo às políticas públicas e, de outro, a manutenção de uma cultura da discriminação contra essas populações. Estes dois aspectos reverberam quando se propõe a integração das políticas para a infância e juventude indígenas. A diversidade que, com a CF/88 e outras garantias legais, passa a ser assegurada, possibilita aos atores indigenistas defendê-la como riqueza social, mas ela é percebida no cotidiano dos atores dos serviços públicos como um problema.

Segundo, os de caráter organizacional, como resultado da ausência de instituições ou de agentes mediadores. De acordo com o documento UNICEF (2013), a garantia de um conjunto de ações destinadas a viabilizar os direitos das crianças e jovens depende de um agente impulsionador, cuja atuação baseia-se: a) na escuta e na participação desta população; b) no trabalho em rede e; c) no respeito à diversidade étnica. Acredita-se que isto poderia fazer superar as ações institucionais fragmentadas e pouco efetivas, dirimir posicionamentos culpabilizantes e construir compartilhamentos e responsabilidades coletivas.

Terceiro, os problemas de conjuntura. Entre estes são lembrados os problemas de infraestrutura derivados de diferentes vínculos empregatícios, com rotatividade de pessoas; os conflitos internos permanentes entre instituições; pouca participação dos indígenas no processo de planejamento e de decisão referentes aos serviços e às políticas públicas; o atendimento majoritário apenas das populações em territórios demarcados (a própria terminologia da presença indígena pode ser usada para a discriminação); a exclusão de direitos étnicos; a desarticulação entre organismos federais (apesar de ter sido notada, nesse relatório, a aproximação entre Funai e SESAI); o desencontro semelhante entre organismos estadual e municipais (há problemas relativos à negação de atenção aos direitos dos povos indígenas e atuações invisíveis). (UNICEF, 2013).

O mesmo documento apresenta as principais violações de direitos das crianças e adolescentes indígenas em Mato Grosso do Sul: a negação do direito ao uso da língua materna em escolas e abrigos; o registro civil de nascimento negado ou dificultado, exigindo a intermediação de agentes públicos junto aos cartórios; dificuldade de ingresso e permanência na escola, porque a escolarização formal segue o modelo eurocêntrico de ensino; ausência de efetivo envolvimento dos conselhos tutelares; número significativo de abrigamento das crianças indígenas realizado pela atuação dos órgãos de assistência social; Conselho Tutelar e Ministério Público provocando mudanças na língua, alimentação, higiene e rotina, com imposição de novas regras de convivência e naturalizando a discriminação étnico-racial. Esclarece que “o retorno para as famílias/comunidades é feito sem muito cuidado e não ocorre na mesma proporção que as retiradas e não contemplam as diferentes compreensões da comunidade sobre esse retorno”. (UNICEF, 2013, p. 14). Além disso, a adoção de crianças indígenas com o aval de assistentes sociais, psicólogos, promotores e juízes não considera a questão da etnicidade, sobretudo em casos de deficiência e em privação econômica. Também relata que crianças indígenas com deficiência são abrigadas/hospitalizadas por um longo período.

### *3.2.3. Terceira formação: Projeto Erovia Kunumim*

O Comitê Gestor concentrou sua atuação na CR-FUNAI de Dourados. Assim, em 2010, todas as “pastas” relacionadas à Segurança Alimentar e Assistência Social do Sul de MS estavam sob a responsabilidade da assistente social Lizandra Schuiaga. Quando os novos servidores efetivos tomaram posse a partir de 2010, na FUNAI, Ruth Gomes foi designada para atuar na CR-Funai em Ponta Porã. Esta CR é responsável pelas áreas indígenas guarani e kaiowá da região de fronteira com o Paraguai. Em 2010 havia 24 pastas de acolhimento institucional

de crianças indígenas desta região, que estavam sob o Domínio da CR-FUNAI de Dourados. A coordenação da CR-FUNAI de Ponta Porã estava sob responsabilidade de Arlete Pereira de Souza<sup>23</sup>, ex-presidente da Pulsar. Com sua experiência de trabalho com as crianças indígenas e de formação junto às instituições de proteção em Dourados, fez com que esta oportunizasse a Ruth Gomes, por sua formação em Serviço Social, o acompanhamento desta pauta das crianças indígenas.

Ocorre que, a depender do modo como se interpreta a legislação, a obrigatoriedade da FUNAI e do antropólogo, prevista no ECA, seria necessária somente na finalização dos processos que envolvem a convivência familiar, determinando a escolha das famílias aptas a receberem as crianças. Outros agentes do direito interpretam que, sobretudo, a presença de um antropólogo só seria necessária em se tratando da adoção das crianças indígenas por não indígenas. Aqueles que dizem reconhecer que, em certos casos, pode ser necessária a participação de antropólogo, também questionam como se daria esta participação, tendo em vista que a lei usa o termo “oitiva”, e não seria necessário um relatório pericial, que é o meio mais comum de participação em processo judicial reconhecido pela ABA. Os rumos desta lógica chegam à negação da intimação do antropólogo por não os ter no quadro da FUNAI e do Poder Judiciário e, em alguns casos, também a não acionar a FUNAI, por considerar sua atuação irrelevante ou por falhas técnicas do cartório em enviar a intimação (retomarei este ponto no próximo capítulo).

Quando não era acionada judicialmente, a FUNAI tomava conhecimento dos novos acolhimentos institucionais a partir das visitas realizadas às Casas de Acolhida, como disse uma Indigenista Especializada da FUNAI, em entrevista, realizada em 2017: “as casas de acolhidas eram o nosso indicador e sempre que íamos tinha outra criança.”

Aí a gente descobriu o caso da Paula e toda criminalização dela e do marido e a perda do poder familiar da criança na barriga. Foi um fato muito horrorizante, todo mundo ficou muito chocado, como aquilo havia chegado naquela situação? (Indigenista Especializada da FUNAI, 2017).

O caso de Paula (desenvolvido no capítulo 4) é narrado pela indigenista como aquele que desencadeou as denúncias à instância federal, em Brasília, e culminou em diversas ações políticas e jurídicas entre 2014-2017, com impactos para a política de proteção à infância

---

<sup>23</sup> DOURADOS NEWS. Funai: ‘Não quero administração de gabinete’, diz Arlete. 2009. <http://www.douradosnews.com.br/noticias/funai-nao-quer-administracao-de-gabinete-diz-arlete-4b6dcdf2baec4a70/361085/> Acesso em Nov/2017.

indígena nacional e local. Para a indigenista, essas denúncias se desenrolaram após o envolvimento da 6ª Câmara, do Ministério Público Federal (MPF), de Ponta Porã. Em regra, o MPF não atua nos casos envolvendo crianças indígenas, pois são entendidos como de natureza jurídica individual<sup>24</sup>, portanto, de competência do Ministério Público Estadual (MPE). Assim, o MPF foi uma das últimas instituições da região a quem a indigenista buscou apoio. Antes havia realizado várias denúncias internas à FUNAI local, à FUNAI sede, à Procuradoria Federal, aos juízes nos processos, às secretarias municipais de assistência social, mas não notava reação dos agentes: “Porque estavam acostumados a trabalharem daquele jeito. Sempre diziam: *ah a Funai. A Funai! A Funai vive inventado. A Funai vive atrapalhando. A Funai querendo livrar-se da responsabilidade, porque criança indígena é com a Funai e ela não quer fazer*”. A reação do Procurador Geral a surpreendeu. Após ouvir sua narrativa - sobre os acolhimentos, as tentativas pedagógicas de apresentar os equívocos e a desconsideração da FUNAI e de suas arguições nos processos judiciais, além do relato de quatro casos envolvendo adoções por não indígenas com “vícios”<sup>25</sup> - o procurador entendeu que o que estava ocorrendo tratava-se de uma estratégia de “genocídio” e, portanto, uma pauta para o MPF.

Porque retirar as crianças de um povo é condenar esse povo ao genocídio. É não permitir a transmissão dos saberes e da cultura. Então é coletividade, é pauta para o MPF. Ele falou: “*nós vamos atuar em duas frentes. A PFE e a Funai vão atuar caso a caso e o MPF no coletivo*”. E aí foi um divisor de água nesse processo. (Indigenista Especializada da FUNAI, 2017).

O procurador, no dia 27/05/2014, abriu o Inquérito Civil – IC 1.21.005.000081/2014-26, resumido, como de “adoção de crianças indígenas por famílias não indígenas”. Em 2016, após realizar uma entrevista com o referido procurador e formalizar, por escrito, a solicitação para o acesso aos autos para fins desta pesquisa, ocupei uma pequena sala destinada aos estagiários no MPF-Ponta Porã e, durante uma semana, pude examinar os arquivos que fundamentaram as denúncias e as ações do MPF. Trata-se de um arquivo extenso composto de

---

<sup>24</sup> Isto é motivo de controvérsias entre alguns agentes do Direito: alguns defendem a atuação do MPF nestes casos também e outros defendem a competência do MPE para atuar com os indígenas. Na prática também se observa atuações do MPF em casos considerados individuais. Em 2016 acompanhei o perito do MPF, Marcos Homero de Lima, em uma diligência à Reserva Indígena Porto Lindo, para averiguar uma denúncia realizada pela SESAI de suposta negligência familiar. Tratava-se de um menino com problema de saúde. O perito não sabia ao certo explicar porque o MPF acatou a denúncia ao invés de encaminhá-la ao MPE, mas observou que havia sido feita via internet, através de um do portal do MPF destinado ao cidadão. Recordou-se de haver realizado outros trabalhos semelhantes envolvendo crianças indígenas, que poderiam ter sido classificados como uma demanda individual e não coletiva.

<sup>25</sup> *Vício* processual, termo jurídico relacionado com a inobservância de regra, desrespeito a exigências formais. As consequências dependem da gravidade e da natureza do ato processual. O ato processual com vício, portanto, com defeito, pode ser dividido em quatro categorias: meras irregularidades, nulidades relativas, nulidades absolutas e inexistência.

três volumes e diversos apêndices, com alguns dos processos em denúncia digitalizados, pois parte da atuação do MPF foi pedir vistas aos processos na íntegra e informações a respeito dos encaminhamentos para a adoção (dois casos, dos quatro, denunciados serão descritos no capítulo quatro, a fim de compreender os argumentos jurídicos, da assistência social, da psicologia e outros acionados para a judicialização da circulação das crianças indígenas).

A partir deste enredo, o MPF foi acionado a intervir e apresentou as denúncias em Brasília, em reunião com representantes da 6 CCR do MPF, presidente da Funai, duas coordenadoras setoriais e procurador chefe substituto da PFE. Saíram de lá com dois encaminhamentos: a) a realização de um mutirão com um grupo de procuradores federais a esta região para fazer uma varredura nos fóruns em busca de processos de adoção de crianças indígenas sem intervenção da FUNAI; b) a proposta de comunicações ao CNJ, um pedido de providência em relação aos casos sobre os quais já se tem notícia nesta região e o encaminhamento ao Presidente do CNJ de um documento elaborado em conjunto (FUNAI, PFE e MPF), com diretrizes gerais sobre os processos de adoção de crianças indígenas. Posteriormente, documento análogo poderia ser encaminhado também ao CNMP. A intenção inicial era para que fosse realizada uma intervenção de “cima para baixo” a partir das instâncias superiores do Judiciário e do Ministério Público.

No entanto, as instâncias em Brasília apresentaram outra proposta com intenção de mediação e conciliação dos tensionamentos em torno destas atuações. Após o prazo para a realização do mutirão de procuradores ser remarcado, a FUNAI-Brasília informou que se reuniu com a Secretaria Nacional de Promoção dos Direitos da Criança e do Adolescente (SNPDCA), da Secretaria de Direitos Humanos (SDH), no sentido de propor ações intergovernamentais conjuntas, e fizeram novos encaminhamentos com pactos de ações com diversos órgãos do poder executivo a serem realizados durante o ano de 2015. Foi desencadeado um novo conjunto de ações visando reduzir a “perda do direito à convivência familiar e comunitária” das crianças indígenas: “Mutirão de Direito à Convivência Familiar e Comunitária no Cone Sul do Mato Grosso do Sul, nos municípios de Dourados e Ponta Porã” (COSTA, 2016); “Plano de Ação Interinstitucional Direito a Convivência Familiar e Comunitária do Cone Sul, MS” (BRASIL/FUNAI, 2015)<sup>26</sup>; “Projeto *Erovia Kunumi* – Território de Proteção”.

---

<sup>26</sup> O Plano de Ação, grosso modo, prevê a maior participação dos indígenas rezadores e anciões, com os movimentos sociais, ações de fortalecimento das instituições e suas relações com os indígenas, melhorar a interlocução, principalmente das instituições federais com o judiciário e o sistema de justiça e o fortalecimento dos espaços de rezas nas Terras Indígenas.

\*\*\*

Para a compreensão dos desafios de sensibilização sobre o valor positivo da diversidade dos povos indígenas no atendimento às suas crianças, descrevo o “Projeto *Erovia Kunumi* – Território de Proteção”, no qual fiz parte da equipe local de organização da formação, atuando como consultora em antropologia, juntamente com mais dois indígenas.

As denúncias realizadas pelas instituições federais, no sul de Mato Grosso do Sul, resultaram na disponibilização de recursos públicos para a realização de formações para a Rede de Proteção Social à criança e ao adolescente. Para o edital aberto pelo CONANDA<sup>27</sup>, na área de convivência familiar e comunitária, o Instituto Tribos Jovens, de Porto Seguro – Bahia propôs um projeto, no eixo formação, para ser desenvolvido no sul de Mato Grosso do Sul.

O Instituto Tribos Jovens (ITJ) atua desde 2001, tendo como prioridade o trabalho com a população indígena. Na temática ‘direito à convivência familiar e comunitária de crianças e adolescentes indígenas’ executaram ações e projetos que concretizaram a Tecnologia Social Território de Proteção, reconhecida como boa prática pelo CONANDA em 2013. As suas ações consistiram na formação dos profissionais e atores do Sistema de Garantia de Direitos (SGD) e de lideranças indígenas de sete municípios do Sul da Bahia e de comunidades Pataxó, Tupinambá e Pataxó Hã Hã Hãe. (ITJ, 2015, p. 2).

A exposição desta experiência e a proposição para MS de ações que fortalecessem o SGD e as lideranças indígenas foi recebida com entusiasmo por atores da Rede de Proteção Social, que ansiavam por compreender novos modos de ação nos casos que envolvem crianças e adolescentes indígenas. Ruth Gomes, que havia participado de uma reunião em Brasília e ouviu o ITJ, explicou que, apesar da formação não ser a ação que haviam desejado inicialmente (viam como solução uma ação mais vertical em que as instâncias superiores com CNMP e o CNJ pudessem manifestar-se sobre as ações da justiça estadual nos municípios e no Estado de MS), entendeu como sendo uma proposta interessante e inovadora, principalmente por propor articular as lideranças indígenas e o SGD.

A meta com o *Erovia Kunumi* foi formar 50 atores do Sistema de Garantia de Direitos (SGD) e 10 lideranças Indígenas da região Cone Sul de Mato Grosso do Sul, para atuarem como multiplicadores da Metodologia Território de Proteção e da promoção do protagonismo juvenil, através de cinco oficinas de formação. SGD é um termo bastante amplo que pode incluir

---

<sup>27</sup> A OSCIP Imagem da Vida também foi selecionada e aprovada para a execução de um projeto com crianças e jovens indígenas guarani e kaiowá no Sul de MS.

instituições de promoção, controle e proteção no âmbito dos direitos à criança e ao adolescente. Isto exigia uma participação por representação nos encontros e oficinas e um esforço de pactuar com os gestores a garantia da participação e a logística dos seus servidores. A região Cone Sul de MS também é bastante extensa e envolve diversos municípios. Não bastasse isso, há diferenças de compreensão dos municípios que abrangem a referida região, a depender de quem estabelece a classificação. De um ponto de vista genérico, Cone Sul abrange oito municípios do extremo sul de Mato Grosso do Sul<sup>28</sup>. No entanto, durante o Mutirão para a efetivação do Direito à Convivência Familiar e Comunitária (DCFC), a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) apresentou um rol mais abrangente, incluindo na categoria 22 municípios que contemplariam o Cone Sul<sup>29</sup>. Neste sentido foi considerado Cone Sul, pela FUNAI, as áreas com população indígena no sul de Mato Grosso do Sul, nas quais atuam as Coordenações Regionais (CR) de Dourados e Ponta Porã<sup>30</sup>. Sendo o diálogo do Projeto *Erovia* com o Plano de Ação Interministerial do Cone Sul e deste com o Mutirão, para efetivação do DCFC, a compreensão do Cone Sul do Projeto é esta apresentada pela FUNAI. O recorte estabelecido foi contemplar os municípios em que havia maior registro de atendimentos às famílias indígenas pela FUNAI. Com efeito, os municípios a que o Projeto se propôs a atuar foram Dourados e Amambai. Posteriormente, essa redução das áreas contempladas foi um dos motivos de insatisfação de alguns atores vinculados à FUNAI e à SESAI com o Projeto, devido ao entendimento de que Dourados novamente havia sido privilegiado em detrimento de outros municípios. Isto ocorreu porque, após o primeiro encontro de sensibilização com estes atores e representantes das instituições do Estado de MS, de Dourados e Amambai, houve a compreensão de que era possível concentrar a realização das Oficinas exclusivamente em Dourados.

Figura 2 - Agentes da rede de proteção de Dourados e Amambai, na Aldeia Jaguapiru, em Dourados-MS.

---

<sup>28</sup> Eldorado, Iguatemi, Itaquiraí, Japorã, Juti, Mundo Novo, Naviraí e Tacuru.

<sup>29</sup> Bela Vista, Antonio João, Ponta Porã, Laguna Carapã, Aral Moreira, Amambai, Coronel Sapucaia, Paranhos, Sete Quedas, Tacuru, Japorã, Eldorado, Iguatemi, Jardim, Guia Lopes da Laguna, Nova Alvorada do Sul, Itaporã, Douradina, Dourados, Fatima do Sul, Vicentina e Caarapó.

<sup>30</sup> Em Mato Grosso do Sul há ainda a CR de Campo Grande que atende etnias indígenas mais ao Norte do Estado.





Fonte: Econexus/Inst. Tribos Jovens, 2017

Como seria realizada a seleção das lideranças indígenas para compor o Projeto? Esta questão era dirigida a mim, principalmente, como antropóloga que compunha a equipe local contratada pela Econexus. Não sei se cheguei a compreender o que a equipe ITJ entendia como liderança, a partir de sua atuação com os índios na Bahia, mas incluía a expectativa de participação no *Erovia Kunumi* de categorias como cacique, pajé, mulheres, crianças, adolescentes e jovens. O contato prévio da equipe ITJ com professores estudiosos dos Guarani e Kaiowá, como Jorge Eremites e Spensy Pimentel, em Porto Seguro, somado às orientações em relação às lideranças privilegiadas pelo Plano de Ação, resultou na expectativa e compromisso de inclusão da participação de lideranças da *Aty Guasu* e da *Kunhangue Aty Guasu* (movimentos indígenas). Servidores da Funai entendiam ser necessário incluir, ainda, representantes do Movimento de Professores Guarani e Kaiowá e os jovens que compunham o movimento *Aty Guasu Jovem* (formado a menos de meia década) denominado RAJ (Retomada Jovem). Estávamos de acordo que estes eram segmentos importantes para o diálogo interétnico a respeito da proteção das crianças indígenas. Porém permaneciam as questões de como seriam realizadas estas escolhas, sobretudo com os produtos que o ITJ se comprometeu a entregar: mapas conceituais e fluxo de atendimento às crianças e adolescentes indígenas em situação de

medida de acolhimento institucional ou familiar. Isto pressupunha que estes materiais deveriam ser validados pelo SGD e por lideranças indígenas para que pudessem ter efetividade. No entanto, as instituições, em seus cotidianos, estavam habituadas a atuar com outras categorias de lideranças, principalmente com capitão (também chamado de cacique), AIS, professor, pastor.<sup>31</sup>

A opção realizada foi por não fazer a eleição de quem seriam as lideranças participantes, mas realizar o convite para as Oficinas às pessoas e organizações Guarani e Kaiowá dos territórios mais extensos ou mais antigos e contemplar as suas participações não apenas na qualidade de ouvintes, mas também de formadores nas Oficinas. As visitas convites foram realizadas na RID, no Panambizinho, no Muda MS/*Nhu Porã*, na Limão Verde e na Jaguari. Desde o primeiro encontro de mapeamento, a equipe ITJ entendeu ser fundamental a presença de um rezador Guarani ou Kaiowá acompanhando as ações. Em áreas como Dourados há três grupos que se destacam: três casais kaiowá e uma senhora guarani que se identificam e são identificados como *ñande ru* (rezador) e *ñande sy* (rezadora). Eles possuem distintas relações com as instituições não indígenas e com os índios desses territórios; entretanto, a presença dos quatro no mesmo evento é pouco comum pelas diferenças que possuem. A Kaiowá, pedagoga e mestre em Educação, Micheli Machado, que compunha a equipe Econexus, contribuiu para esta seleção, indicando quem, segundo ela, possuía maior legitimidade na RID e mesmo fora dela. Esta escolha possibilitou que o casal de rezadores kaiowá Floriza Souza e Jorge Souza (figura 2 e 3) estivessem presentes em todos os encontros das formações. Além deles, tiveram maior assiduidade nos encontros os agentes de saúde disponibilizados pela SESAI, ligados ao Polo de Amambai.

Figura 3- Floriza e Jorge Souza com o filho durante o Projeto *Erovia Kunumi*.

---

<sup>31</sup> Entendamos melhor a composição das áreas indígenas de Dourados e de Amambai. Dourados é composto de diversas áreas indígenas: há a Reserva Indígena de Dourados (RID), Panambizinho e cerca de dez acampamentos indígenas - Pakurity, Apykai, Jaichá Piru/ Unati, Avaeté, Nhunaty, Yvu Verá, Mudás MS/*Nhu Porã*, *Nhu Verá*, Boquerón e Paso Piraju. Em Amambai: TI Amambai, TI Limão Verde e TI Jaguari. Além disso, em ambos os municípios há indígenas nas periferias urbanas com mais dificuldade de terem visibilidade. Compreende-se que a escolha de lideranças apenas contemplando o número de áreas indígenas recortadas por estes dois municípios (o que não contempla o modelo de organização territorial de muitas das instituições) já ultrapassaria o previsto pelo projeto, mas a pretensão era ainda valorizar a diversidade de vozes existentes nestes diversos espaços.



Fonte: Econexus/Inst. Tribos Jovens, 2017

Estas situações foram cumulativas para a externalização de conflitos e desagrado com o andamento do Projeto. Na terceira Oficina realizada no final de março de 2017, os ânimos tornaram-se mais inflamados, os mapas conceituais, que seriam iniciados neste encontro, foram considerados mais um exercício de diagnóstico dos problemas enfrentados pelo SGD para atuar com as lideranças indígenas, e não ajudavam a avançar na desconstrução e no enfrentamento das questões colocadas. A equipe estava reduzida neste encontro, sem a presença da psicóloga que compunha o Projeto e das indígenas que faziam parte da equipe técnica local. Foi realizada uma reunião com a CR-FUNAI de Dourados, que deixou claro o descontentamento do trabalho, dizendo que formalizaria, por escrito, questões sobre o desenvolvimento dos resultados esperados pelo Projeto e encaminharia também, para as instituições de Brasília, a demanda por esclarecimentos.

Na quarta Oficina, os tensionamentos ‘explodiram’. Da FUNAI-sede veio uma servidora para compreender como estava o desenvolvimento do Projeto e tentar mediar o conflito, juntamente com uma servidora da SDH/PR. Em uma reunião prévia com atores que deveriam representar o Fórum Gestor do Projeto<sup>32</sup>, poucas instituições enviaram seus

---

<sup>32</sup> O Fórum Gestor do Projeto foi planejado pelo ITJ como um espaço de consulta, deliberação e fiscalização, para funcionar no espaço do CMDCA e que, juntamente com a equipe técnica do ITJ e da Econexus, fizessem reuniões periódicas e contribuíssem para os procedimentos e monitoramento das atividades do Projeto. Esta instância de avaliação coletiva pelos atores do SGD e lideranças indígenas

representantes, estando presentes apenas as servidoras de Brasília, da CR- FUNAI de Dourados e de Ponta Porã e da SESAI. Os atores locais foram unânimes em suas críticas, as quais o ITJ não pôde dissuadi-los naquela reunião. No outro dia aconteceu a quarta Oficina. Como havia se tornado habitual, fora iniciada com o *jehovasa*<sup>33</sup>- benção - de Floriza e Jorge, seguida da apresentação dos resultados do módulo anterior. Ao concluir estas apresentações, alguns dos participantes deram início à exposição de questionamentos/reclamações em relação ao Projeto, fomentando a reação dos demais participantes através da pressão sobre as equipes.

Nesse momento, os representantes regionais da FUNAI, do CREAS/Lar Santa Rita e do Conselho Tutelar pareceram compartilhar da mesma posição e juntos encaminharam as questões mais incisivas e demonstraram maior indisposição para a continuidade das Oficinas. As falas tinham distintos pesos, pelo engajamento de cada ator com a temática e com o Projeto: alguns haviam se ausentado da maior parte das Oficinas ocorridas, outros já haviam repetido diversos embates interinstitucionais, mas, naquele momento, se posicionaram como se compartilhassem as mesmas posições.

Registro das principais arguições apresentadas pelo primeiro grupo:

Não me sinto capacitada para multiplicar. A gente sabe que estas coisas precisam ser feitas com os indígenas. Não teve participação indígena. (Psicóloga, Lar Santa Rita e CREAS).

O mutirão teve mais efeitos do que os módulos, foi realizado diálogos com a comunidade enquanto os módulos foram centrados em Dourados, não houve o deslocamento para vários locais para que todos pudessem participar. A Funai não tinha recurso para participar, em dois módulos não pode vir. Depender dos órgãos públicos para os módulos funcionarem é um problema. (Indigenista – CR-FUNAI, Ponta Porã).

Como vou fazer com a minha instituição? O que eu vou levar para eles? Qual o fundamento desse Projeto? Eu quero entender, qual o fundamento desta Oficina? Porque a gente está aqui? Você sabe qual o fundamento? Você sabe? Qual o fundamento? Porque eu não sei (Conselheiro Tutelar – Dourados).

Quanto tem sido gasto para estar aqui? Recursos públicos? Tempo? Que diferença isto tem que fazer? Vai voltar para a Funai a questão, com um

---

não funcionou. Entre os principais podemos citar: dificuldade de adesão do CMDCA, fragilidade na construção dos protocolos de intenção do ITJ, a dinâmica da política nacional e municipal.

<sup>33</sup> *Jehovasa* é “uma ‘benção’ realizada pelo xamã” (JOAO, 2011, p.26), através de um canto em língua kaiowá, do qual o público participa ao final, com gestos para a direita e para a esquerda e um leve dobrar de joelhos, para finalizar. Dona Floriza e Sr. Jorge explicam: “o movimento com as mãos para direita e esquerda é de onde vem mais tempo feio, de chuva ou vento muito forte”. Estes movimentos são para “acalmar o tempo”, terminando o *jehovasa* na frente, porque é onde nasce o sol. O *jehovasa* antecede os diversos acontecimentos kaiowá. Nas *Aty Guasu* (grande assembleia), é considerado importante para “evitar imprevistos e desentendimentos” (JOÃO, 2011, p. 38).



agravante: teve formação.<sup>34</sup>O que fazer? Qual encaminhamento? Há questões importantes colocadas que não estão sendo levadas a sério. Há pessoas dizendo que não vão voltar à tarde. (Indigenista – CR-Funai Dourados).

Representantes da SESAI, da FUNAI-Sede e da SDH/PR buscaram equilibrar a situação, ponderando sobre as questões levantadas, os aprendizados e os encontros possibilitados pelo Projeto. No caso da representante da SESAI, ela possuía um histórico de participação em eventos como estes. As representantes de Brasília viam no Projeto um meio de intervir nessa realidade, desde o paradigma da autodeterminação, talvez a única naquele momento (e os debates públicos nacionais que vinham sendo travados apontavam para o fortalecimento do paradigma integracionista).

Registro das principais arguições realizadas pelo segundo grupo:

Eu vejo como benefício desse Projeto o comprometimento da Rede para avançar na metodologia. A gente quando vai fazer o atendimento está sozinha, enquanto não gritar não aparece ninguém. Eu vi o Projeto como uma oportunidade para a gente construir a nossa rede. Eu discordo do colega (Conselheiro Tutelar), no começo fiquei um pouco perdida, mas logo entendi. Eu tenho que montar a minha rede. Sou saúde, do que eu preciso? Temos que caminhar para a nossa realidade. Para que estamos aqui, se não estamos construindo nossa rede? (Psicóloga – SESAI-Caarapó).

Não podemos perder esta oportunidade. Quais as condições políticas que nós temos para ter outra oportunidade como esta? Que encaminhamentos são possíveis de serem feitos para dinamizar estas questões? É um empreendimento político fazer com que as comunidades indígenas entendam seu papel e o papel das instituições? (Indigenista – FUNAI, Brasília).

De outro lado estavam os índios que, naquele momento, eram representados por pessoas vinculadas a instituições como SESAI, a uma associação de mulheres e à RAJ, que pouco falaram pelas instituições que representavam, mas, enquanto índios, expuseram suas opiniões. As principais reclamações giravam em torno do desejo de que houvesse maior participação indígena, que os seus parceiros estivessem presentes e que fossem garantidos os meios para que reproduzissem em suas “aldeias” os aprendizados, como, aliás, haviam reivindicado em

---

<sup>34</sup>A preocupação desta agente diz respeito à tensão que há nas Redes de Proteção em compatibilizar os direitos da criança com o direito do indígena e, conseqüentemente, as políticas de atendimento à criança e ao jovem indígena. Diante do impasse, ora se atribui à FUNAI a responsabilidade por estes atendimentos por se tratarem de *indígenas crianças*, ora se exclui a FUNAI do acompanhamento destes casos por se tratarem de *crianças indígenas*. A ausência de formação continuada é o principal ponto apontado pelas instituições para os equívocos nos atendimentos. Com efeito, o Projeto *Erovia Kunumi* é uma contrapartida nacional, da União, para esta demanda por formação. A avaliação do Projeto realizada pela agente da Funai, neste sentido, visa considerar se o que foi realizado foi suficiente para suprir ou ao menos amenizar a demanda. Do contrário, o agravamento se deve ao fato de ter havido investimento público para contribuir com a temática e não ocorrer os avanços previstos, tais como: a sensibilização para a especificidade étnica das crianças e famílias guarani e kaiowá e a elaboração de um fluxo de atendimento diferenciado inserido em uma engrenagem que funcione para os indígenas.

diversos momentos do curso. Mas também traziam alguma satisfação pela possibilidade de terem participado.

Registro das arguições do terceiro grupo:

Dia de reunião com a comunidade é na distribuição de cesta básica. É importante falar para todos, porque senão eles sentem a gente metida e gera revolta da comunidade, porque não funciona. O capitão é quem deveria fazer o convite para a comunidade e deveria estar aqui representando, para poder cobrar. Porque quando a gente vai apresentar, acham a gente metida. (Lenir – AMID, Jaguapiru).

Cadê o material para levar? É importante a pessoa que participa aqui, mas cadê o material? O fundamento do curso? Como cobrar, se não tem material? Não pode sair atoa, sem saber o que a gente vai fazer. Cadê o material? O que eu vou levar para minha comunidade? Só isto falta, muita coisa boa eu aprendi aqui. Esse mês eu estou de férias, não era para eu estar aqui, estou aqui porque uma pessoa me ajudou. Qual o fundamento do curso? O curso não tem fundamento? Quero ser líder. Não vim para passear. (Agente de Saúde Indígena – SESAI).

Está é a preocupação de todos. Estão perdidos, mais do que macaco do campo. Não quero sair com dúvida daqui, senão sobra para nós na base. O curso abriu minha mente, mas o que adianta fazer o curso e depois sair? (Agente de Saúde Indígena – SESAI).

Encerrado esse momento e diante da cobrança de explicações, o representante do ITJ que realizava a apresentação dos resultados do módulo anterior, quando iniciou as manifestações, convidou-me a ocupar seu lugar e falar sobre a questão das lideranças, explicitando uma compreensão de que esse tópico era de responsabilidade da antropóloga. Mesmo que não fossem novidades as questões colocadas naquele momento e, de alguma forma, desde a Oficina anterior, eu nutria a expectativa de que isto aconteceria, eu estava digerindo o tom da discussão, mas não sabia exatamente o que dizer: não pensava e nem é parte do meu perfil manter uma postura de confronto. Bastante desconcertada, segurei o microfone e fugi das acusações, procurando fazer uma fala contextualizando aquele debate. Logo observei que desagradei alguns dos meus principais interlocutores, mas deu força ao ITJ para continuar. Além disto, posteriormente recebi algumas mensagens de solidariedade e de apoio de pessoas que diziam me entender, pois “a situação não é fácil e às vezes eles também não sabiam o que fazer”; outros me elogiavam por “não ser tão teórica e me permitir ser sensível a causa”; e outros, ainda, “me cobravam para que eu tivesse mais firmeza, afinal conhecia e sabiam que meu trabalho tinha método e teoria”. Eram quase 12H, os participantes começaram a se afastar para o almoço e os representantes do ITJ garantiram que haveria continuidade da Oficina no período vespertino.

Para a continuidade desta oficina, os religiosos – rezadores e evangélicos kaiowá e guarani tiveram papel fundamental. Foi com a performance discursiva e com as danças e rezas

dos Guarani e dos Kaiowá presentes na oficina (figura 4), que o Instituto Tribos Jovens se apoiou para continuar esse encontro.

Figura 4 - Dinâmica e ritual durante a formação do Projeto *Erovia Kunumi*



Fonte: Acervo Econexus/Inst. Tribos Jovens, 2018

### **3.3. Sobre circulação de crianças, tecnologias de governo e os novos paradigmas na política para os índios**

A narrativa apresentada neste capítulo focaliza as tecnologias de governo criadas para manejar a circulação de crianças guarani e kaiowá a partir dos desafios do paradigma da autodeterminação. Privilegiei a descrição analítica de relatórios produzidos pelas agentes da assistência social, buscando compreender o que estes materiais têm a dizer sobre estas experiências de constituição de uma política pública de assistência social diferenciada aos povos indígenas, tendo como fio condutor a atenção para as crianças indígenas. Entendo que olhar para o que se produziu naquele período sobre as crianças indígenas não é falar apenas das crianças e das políticas para a infância, mas também de outros campos como o indigenista e o da assistência social.

É neste sentido que, ao indagar sobre as mudanças na circulação de crianças guarani e kaiowá, após a festejada democratização do país, me deparei, principalmente, com três campos

políticos em interação para produzir uma atenção às crianças destes povos, que se pretende diferenciada. Foi daí que nasceu a questão: Como as questões da política indígena, da política para a infância e da política de assistência social se relacionam com os conflitos em torno da proteção das crianças guarani e kaiowá em Mato Grosso do Sul?

Começo pela política indigenista oficial e a política indígena. A política indigenista está organizada entre os paradigmas da tutela e da autodeterminação. De acordo com Lima (2015), a tutela deve ser entendida, ao mesmo tempo, como um instrumento de governo humanitário (em que a sociedade se vê ética e legalmente obrigada a proteger os índios, com base em sua suposta inferioridade/ingenuidade racional) e como um instrumento de dominação (em nome da proteção dos interesses dos indígenas são protegidos os interesses da sociedade não indígena). A política indígena - ou dos índios - surge como um terceiro elemento nesta disputa de paradigmas, que cria conexões com os dois modelos, a partir de lógicas que escapam ao controle tanto de um como de outro.

Continuo com a política para a infância. A política para a infância está organizada entre os paradigmas da “menoridade” e da “proteção especial”. Estes paradigmas se relacionam aos distintos modos de governos da infância. O modo de governar mais preocupado com a “segurança nacional”, partindo de uma abordagem individualizante, age privilegiando a institucionalização dos “menores”. No Brasil, este modo de governo teve sua força questionada, sobretudo, por questões administrativas: de um lado, a abundância de denúncias de corrupção e clientelismo envolvendo as instituições e, de outro, a alta demanda por institucionalização dos filhos das famílias de grupos populares. Na ausência de outros instrumentos educativos e assistenciais, as famílias incluíram os internatos como parte das possibilidades de circulação das crianças. Desde uma perspectiva moral, essas famílias eram vistas como “abandonantes” e “desestruturadas” pelos agentes de ação. O paradigma da “proteção especial” envolve um esforço de modernização do país. Foi inspirado em legislações internacionais que, ao olhar para as crianças e adolescentes desde uma perspectiva biológica e social, se estabeleceu a idade como um recorte para a universalização da infância. Para ‘esta’ criança há a concepção de família nuclear – própria de segmentos médios – como lugar privilegiado de socialização. O judiciário é fortalecido como o meio para o Estado manter o controle sobre a criança e sobre a família. A “proteção especial” do segmento infantil tem sido acusada de recrudescer a culpabilização das famílias pela demanda de institucionalização das crianças.

A política para a infância, ainda que tenha suprimido o termo “menor” do código legal, se orienta pela relação de “menoridade” que é base para a dominação. (VIANNA, 2014, p. 368).



A naturalização da idade como definição de crianças e adolescentes em termos biológico e social se conecta com a posição social de dependência e submissão. Vianna (2014) explica que, mesmo sendo considerados sujeitos especiais de direito, os “menores” não possuem autonomia para decidirem sobre suas vidas e seus destinos: “Sua ação no mundo está sempre mediada por seus “responsáveis”, entendidos como redes de pessoas e instituições que exercem autoridade sobre eles e, ao mesmo tempo, são responsabilizados por aquilo que lhes acontece durante sua “menoridade”.” (VIANNA, 2014, p. 368). Decorre desta premissa a compreensão da estudiosa de que a relação com os “menores” é, principalmente, tutelar, pois atuam através de uma cadeia de autoridades, cujo limite é o próprio Estado.

Entendo que as crianças indígenas condensam uma imagem de dupla tutela. Ao mesmo tempo “devem” ser tuteladas por serem crianças e por serem indígenas. Consequentemente e ao mesmo tempo, as políticas a elas destinadas podem ser compreendidas como parte de um governo humanitário, que se sente moralmente obrigado a protegê-las, e de um instrumento de dominação contra os povos indígenas. Através da intervenção sobre as crianças indígenas, é reforçada a imagem de que são incapazes de se autodeterminarem, pois não teriam nem mesmo condições de cuidar das suas próprias crianças.

Aqueles que argumentam pela autonomia e autodeterminação indígena nas decisões políticas que os afetam defendem a aplicação da doutrina da proteção plural de crianças e adolescentes.

E, por fim, a política de assistência social. O processo de democratização do país também significou uma proposição de mudança no modo de gestão das desigualdades sociais. A política de assistência social, antes desempenhada quase que exclusivamente por entidades filantrópicas e religiosas, passou a ser disputada como política pública. Aumentou a demanda por profissionais qualificados para atuar na área social. Dados quantitativos foram produzidos demonstrando que parte significativa dos brasileiros passavam fome e isto passou a subsidiar a política de assistência social. A visibilização da desigualdade no acesso aos bens de consumo mais básicos conduziu as políticas de redistribuição de renda. Dados demonstravam que os indígenas estavam em condições sociais mais agravadas que o restante da população no Brasil, mas que, dentre os indígenas, havia regiões e etnias que se destacavam. Neste ponto aparece o MS, como o Estado que contabiliza a segunda maior população indígena do país, sendo os Guarani e os Kaiowá os maiores grupos, cuja atenção é focada, principalmente, na problemática das crianças que estavam morrendo por desnutrição.

A partir do olhar de um governo atento à (in)justiça social, ganhou repercussão a problemática das crianças guarani e kaiowá, no Centro de Recuperação Nutricional, nos Serviços de Acolhimento Institucional e encaminhadas para adoção em famílias não indígenas. Aqui, o cruzamento dos campos da infância, da assistência e do indigenismo mostram-se necessários para a compreensão do que está em jogo neste debate. Como sujeitos de direitos, as crianças indígenas também devem ser protegidas pela família, pela sociedade e pelo Estado. Deve ser privilegiada a convivência familiar e comunitária, sendo o acolhimento uma medida “excepcional” e “provisória” também para elas. E mais, como indígenas, as crianças guarani e kaiowá também têm reconhecidos seus direitos à organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. O afastamento do seu povo, ainda que provisório, viola estes direitos.

Mas como privilegiar a convivência com as famílias e parentelas de origem em um contexto de enorme desigualdade entre indígenas e não indígenas, quando os direitos e garantias fundamentais de todo o povo são violados, indagam os analistas da política? Na prática, as medidas tomadas têm como efeitos: a permanência da criança em acolhimento institucional por um longo período ou até a maioridade civil; a celeridade no encaminhamento para a adoção; a negligência na reintegração familiar, que tende a ser demorada e requer o acompanhamento das equipes de profissionais.

A política de assistência social lidou com estas questões no sul de Mato Grosso do Sul de três formas: propôs ações de articulação das políticas públicas destinadas a atender os povos indígenas e suas crianças e fomentou a participação de “novas lideranças” indígenas (*Aty Guasu*), através do Comitê Gestor; estendeu os programas de transferência de renda e os benefícios sociais aos povos indígenas; criou os centros de referência em assistência social e experimentou inseri-los no “território indígena” para realizar o trabalho social específico com as famílias; e, finalmente, as militantes da assistência social, com a FUNAI e os antropólogos, conduziram eventos de denúncia nacional e sensibilização local para os agentes que atendem os povos indígenas.

Em relação à atuação do Comitê Gestor: permaneceu a questão das políticas fragmentadas e os *imbróglis* em torno das competências para o atendimento dos povos indígenas e de suas crianças. À custa da “modernização” - daí a municipalização e a estadualização dos serviços - ocorreu a “desfederalização” das áreas indígenas, antes monopólio do SPI e, posteriormente, da FUNAI. A “modernização” abriu as áreas indígenas para a entrada de muitos outros atores e de problemas sociais. Estes novos personagens, ao mesmo tempo que

clamam por esta abertura, rechaçam sua responsabilidade na resolução das consequências desta presença. Para nos atermos apenas ao recorte deste estudo, com a modernização adentram os direitos da criança e do adolescente e, com eles, os assistentes sociais, os conselheiros tutelares, os psicólogos e outros, mas muitos destes atores se percebem atuando como “voluntários” e de boa vontade num segmento cuja atribuição é do órgão indigenista.

Em relação ao protagonismo indígena: os capitães e chefes de posto, criados durante o período militar, tiveram sua autoridade esvaziada, mas a modernização multiplicou o número de lideranças. Entretanto, esta multiplicação não resolveu o problema da consulta aos povos indígenas. Os indígenas continuam imbricados na produção destas políticas culturais para seu povo, enquanto fazem as suas próprias políticas.

Em relação à extensão dos benefícios sociais: As duas CPIs que investigavam as causas, as consequências e os responsáveis pela morte de crianças indígenas por subnutrição, realizadas em Dourados, coincidiram em argumentar que esta problemática estava relacionada, principalmente, a má gestão das públicas políticas, à questão da demarcação das terras indígenas e à necessidade de políticas focadas na autossustentação das famílias indígenas. (MATO GROSSO DO SUL, 2005; BRASIL, 2008). O Governo Federal desse período respondeu a estas denúncias dirigindo sua atenção, principalmente, para a demanda da segurança alimentar e nutricional das famílias e comunidades indígenas. Além da extensão das cestas básicas de alimentos, os indígenas foram incluídos nos Programas de Redistribuição de Renda, como o Programa Bolsa Família e os Benefícios Sociais. Os indigenistas com quem dialoguei divergem no entendimento do que isto representou para os povos indígenas, mas parecem concordar de que este é um mínimo necessário para a sobrevivência das famílias guarani e kaiowá. Com os rios privatizados nas fazendas, com os solos cobertos pela soja e pelo pasto, resta às famílias indígenas sobreviverem das opções de trabalhos recusadas pelas famílias mais empobrecidas destes municípios e, principalmente, das cestas de alimentos e dos benefícios sociais.

Estes programas socioassistenciais afetam diretamente as relações familiares. A formalização da circulação das crianças indígenas torna-se mais necessária para acessar os escassos recursos de que dependem para a sobrevivência familiar. Não por acaso estes recursos são compreendidos como “o dinheiro da criança” e, portanto, na moralidade de alguns deve ser destinado exclusivamente a elas. Ainda que, por contradição, a economia de crianças se faz necessária para a continuidade geracional, como me confidenciou, escandalizado, um interlocutor que, ao indagar sobre a importância da criança a um rezador, obteve como resposta:

“sem criança a gente volta de mãos vazias”. É a contrapartida do Estado para a proteção das crianças indígenas, mas, ao tomar as crianças enquanto indivíduos despossuídos de relações coletivas, colaboram para a sua desproteção. Ao focalizar as famílias nucleares para seu recebimento, o cuidado da criança, enquanto tarefa coletiva, é fragilizado.

Em relação à denúncia e à sensibilização sobre as particularidades da problemática das crianças indígenas: a análise de mais de uma década de ações, que busca colocar em prática o paradigma da diferença ou da autodeterminação dos povos indígenas no atendimento às suas crianças, demonstra o quanto a atenção aos conflitos possibilita compreender as estruturas sociais às quais o paradigma da integração está enraizado.

Nos próximos capítulos apresentarei alguns “casos” que possibilitam compreender como se dão estes tensionamentos nas práticas de proteção as crianças guarani e kaiowá.

## PARTE II - A ADOÇÃO DE CRIANÇAS INDÍGENAS POR NÃO INDÍGENAS: ENTRE OS CASOS E A CAUSA

Nesta parte, tenho como objetivo compreender as controvérsias da relação entre a dimensão humanitária e de dominação em torno da *adoção interétnica*. Através dos processos de destituição do poder familiar *descrevo analiticamente* como se dá o encontro entre o aparato administrativo-judicial encarregado desse “problema” com as unidades domésticas das quais as crianças indígenas partem e para as quais são destinadas. No capítulo IV, assim como já fizeram Vianna (2002) e Becker (2008), tomo os processos judiciais como objeto social de um tipo peculiar de etnografia, que está interessada em observar a burocracia do cuidado dos atores e suas instituições. No capítulo V, parto de um caso judicial para compreender a perspectiva das “vítimas” (Kaiowá e Guarani) e as suas políticas culturais.

Ao optar pela descrição de processos de destituição do poder familiar envolvendo parentelas e crianças indígenas, estou interessada em sistematizar as *moralidades* em torno da adoção interétnica. Essa categoria é inspirada em Didier Fassin. Ao explorar temas que envolvem polêmicas ou *conflitos*, Fassin sugere atenção à concorrência de atores que possuem opiniões diferentes sobre uma questão em si mesma complexa e que possibilita ao pesquisador demonstrar as diversas posturas e posições *morais*, inclusive as suas próprias, que resultam em uma compreensão do tema, que não se reduz em ser a favor ou contra. É uma opção que está interessada em explorar as possibilidades de *dissenso* a respeito de questões alocadas na “moralidade”. Porque inspiradas em leituras sobre a adoção internacional (FONSECA, 2006/2013; BRIGGS, 2012; JACOBS, 2014), entendo que é próprio deste tema não se resolver com dicotomias sobre o bom ou o mau, ou sobre *salvação* ou *genocídio*, mas também porque é sempre acompanhado de dor, coerção e de relações extremas de desigualdades.

Nesta chave analítica, proponho compreender as *moralidades* em torno da *adoção interétnica* a partir do debate em torno de *casos*. Como já observou Fonseca (1999), a filosofia (“cada caso é um caso”) e o *método etnográfico* não são equivalentes, pois a antropologia, como as outras ciências sociais, que insiste no aspecto *social* de comportamento, nos leva à procura por *sistemas* que vão sempre além do caso individual. Ao olhar os “casos jurídicos” aqui apresentados, como propõe Lima, Eilbaum e Medeiros (2017, p. 11), não desejo pensá-los como

extraordinários, mas como fenômenos que “evidenciam e explicitam as formas de agir, pensar e sentir das burocracias públicas e dos burocratas”.

Nesse sentido, trago, para análise, a categoria *caso de repercussão*, como propõe Roberto Kant de Lima e Lucía Eilbaum. Esta categoria, segundo os estudiosos, “busca colocar em relação e discussão esses níveis distintos de “repercussão” de certas histórias que, através de processos, recursos e valores morais diferenciados, são transformados em um ‘caso’”. (LIMA, EILBAUM E MEDEIROS, 2017, p. 7).

Os casos apresentados nos dois capítulos a seguir foram tratados como causa, e ganharam, com diferentes temporalidades, repercussão midiática e política. Midiática porque os jornais locais e internacionais se mobilizaram para noticiarem os casos e a causa. Política porque, a partir deles, houve denúncias nacionais e internacionais que iniciaram uma nova onda de visibilidade e de reações que produziram documentos, resoluções, planos de ação, projetos de formação em nível nacional. Entretanto, há particularidade em cada um dos casos, que diferenciam o modo como se deu a repercussão, sua mobilização e sua (des)continuidade.

#### **4. ADOÇÃO DE CRIANÇAS INDÍGENAS: ENTRE SILÊNCIO E REPERCUSSÃO**

É meu objetivo, neste capítulo, apresentar como esse debate sobre as adoções indígenas é performado pelos atores que participam dos processos judiciais envolvendo a “destituição do poder familiar” e a adoção de crianças indígenas por não indígenas. Pretendo fazer esta reflexão a partir da descrição e análise de dois processos judiciais. Estes processos foram eleitos a partir de dois critérios principais: primeiro, porque em meio a repercussão da violência contra as crianças dos povos indígenas há silêncios que ainda precisam ser ecoados; segundo, porque são documentos (técnica) que, espero, digam o que a política não diz. Explico: Os processos de adoção correm em sigilo, geralmente não são noticiados e não repercutem. Poucos são os que acessam essas histórias que, quando apresentadas “limpas” pela técnica (sem carne, osso e coração), são muito aplaudidas pela sociedade. Penso que tirar estas histórias do “anonimato” é restituir vida a quem os binarismos ocultam. É explicitar as transformações jurídicas e morais pelas quais alguns acontecimentos na vida das pessoas passam e, com isso, elas podem conhecer os paradoxos de, ao mesmo tempo, estarem submetidas às diferentes racionalidades dos modos de governo que são tensionados pelo Estado de bem-estar social e penal.

Os dois processos judiciais analisados revelam-se ricos para compreender as *moralidades* dos atores das redes de proteção social, no sul de Mato Grosso do Sul, quando se trata do atendimento de crianças indígenas. As transformações profissionais do sofrimento aqui apresentadas nos afastam da experiência imediata das “vítimas”. Algumas questões exploradas a partir destes processos são: Quais temas são tidos como mais sensíveis e complexos de serem tratados pelas Redes envolvendo as crianças guarani e kaiowá? Quais os principais atores e instituições que participam das transferências de crianças indígenas? Quais os tipos de intervenções têm sido privilegiados neste contexto? Qual o perfil das crianças indígenas que são reintegradas à família ou que vão para a adoção interétnica? Qual o perfil das famílias que “perdem” seus filhos para o acolhimento familiar? Aonde vivem as famílias guarani e kaiowá que estão “perdendo” seus filhos? Quais os efeitos de estarem vivendo em “aldeias”, “assentamentos” ou em “periferias urbanas” para a proteção das crianças indígenas?

##### **4.1. Procedimentos metodológicos utilizados para a análise da adoção de crianças guarani e kaiowá por não indígenas**

Os processos selecionados para serem analisados neste capítulo não foram aleatórios, eles compõem o Inquérito Civil – IC 1.21.005.000081/2014-26, resumido, como de “adoção de crianças indígenas por famílias não indígenas”, da 6ª Câmara, do Ministério Público Federal de Ponta Porã, em Mato Grosso do Sul. Tratam-se de dois (dos quatro) casos que motivaram e embasaram, em 2015, as denúncias da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e do Ministério Público Federal (MPF) às instituições federais sobre o “descumprimento reiterado” de parte do ECA nos processos envolvendo as crianças indígenas. As consequências, consideradas “irreversíveis”, foram os encaminhamentos de crianças indígenas para a adoção por não indígenas, sem que fossem, do ponto de vista da autarquia pública e do órgão da Justiça Federal, exploradas todas as possibilidades de reintegração em suas parentelas e grupo étnico de origem. A FUNAI e o MPF pretenderam, com estas denúncias, uma “ação pedagógica” para que “descumprimentos à legislação” como estas não voltassem a se repetir e para que houvesse uma “varredura nos processos”, buscando levantar situações semelhantes que tivessem se mantido invisíveis aos olhos da FUNAI<sup>35</sup>. A repercussão dos “casos de adoção” teve como *efeito* uma série de ações públicas em âmbito nacional, tais como planos, legislações e políticas em torno do direito à convivência familiar e comunitária de crianças e adolescentes indígenas.

Estes “casos judiciais” de adoção interétnica foram apresentados com um relatório que quantificava o número de crianças guarani e kaiowá em situação de acolhimento institucional e familiar e que, com o “segredo de justiça”, possibilitavam suspeitar de que pudessem haver outros casos semelhantes. Estes documentos, por serem sigilosos, são de difícil acesso às mídias, à sociedade e aos pesquisadores. Quando se trata das crianças indígenas - considerando os tensionamentos que existem entre os órgãos federais e os movimentos sociais versus os estaduais, municipais e a sociedade civil – o sigilo diante de pesquisadores, jornalistas e nos debates públicos costumam ser mais reforçados, convergindo para a negação das adoções destas crianças, sobretudo, para os não indígenas, em contraponto à “desejada” reintegração familiar e comunitária. Com efeito, a minha aproximação, desde o fim da graduação, com este Sistema de Garantia de Direitos, a Rede de Proteção Social do Sul do Mato Grosso do Sul e as comunidades Guarani e Kaiowá, constituiu um acúmulo de *relações* que possibilitaram o acesso a essas histórias “secretas”, assim como diretamente a estes processos judiciais.

---

<sup>35</sup> As respostas dos órgãos federais não foi exatamente a pretendida, como explicado no capítulo 3.



Acessei diversos processos judiciais envolvendo disputas em torno da destituição familiar de crianças kaiowá. Alguns, através da intimação do Poder Judiciário, para que atuasse como perita em antropologia, em cumprimento ao art. 28 do ECA. Como as negociações em torno dos honorários a serem pagos aos antropólogos e às antropólogas neste tipo de trabalho e os responsáveis pelo pagamento permanecem como parte das disputas, nem sempre chegamos a um acordo para que eu realizasse a perícia. No entanto, a intimação me possibilitava ter acesso ao processo judicial para que, a partir do conhecimento pormenorizado, eu pudesse aceitar ou recusar o trabalho. Portanto, a minha implicação como parte do processo judicial, a partir da Antropologia, constituiu uma forma de acesso a esses documentos.

Entretanto, o acesso aos processos judiciais de adoção via intimação para a perícia, não foi a única maneira de conhecer estas histórias. Em alguns casos, eu soube dos relatos diretamente pelos Kaiowá, em outros, a partir de atores da Rede de Proteção Social. Em ambas as situações, solicitei por escrito o acesso aos processos - para a Vara da Infância e Juventude ou para o MPF, a depender da minha fonte primária de informação sobre os casos – para serem utilizados nesta pesquisa de doutorado. Em todas as solicitações que realizei, com argumentos jurídicos e expondo minhas experiências prévias com a publicação de artigos científicos sobre a temática, obtive resposta positiva<sup>36</sup>.

Os processos analisados neste capítulo tiveram seu acesso autorizado pelo MPF. No curso “normal” dos processos de destituição do poder familiar e da adoção de crianças, este órgão federal não teria autorizado meu acesso a tais documentos, pois eles estariam sob responsabilidade do Poder Judiciário e do MPE. Quando se trata de indígenas, parte dos processos são considerados de competência da Justiça Federal e do MPF. No entanto, isto não ocorre ou não deve ocorrer com os casos envolvendo crianças e outros segmentos, cujas demandas sejam consideradas individuais e paradoxalmente desvinculadas da questão territorial. Os processos de adoção que o MPF acessou, e que eu também pude acessar através dele, só foi possível a partir da compreensão do Procurador da República da 6ª Câmara, em Ponta Porã, de que, juntos, os casos se constituíam como uma questão coletiva que colocava em situação de risco as comunidades guarani e kaiowá desta região. Esta é uma das transformações jurídicas que a adoção de crianças indígenas passa para ter repercussão.

---

<sup>36</sup> Agradeço a Simone Becker que, através de seus conhecimentos jurídicos e antropológicos, contribuiu com o modelo destas solicitações.

Informei (no capítulo III) que veio acompanhada de outra transformação, que é moral, pois “é genocídio!”.

Ao tomar conhecimento da existência do Inquérito Civil (IC) que contém esse material, logo manifestei ao Procurador da República da 6ª Câmara, em Ponta Porã, o interesse de conhecê-lo para os fins desta pesquisa. Em princípio, tive o acesso aos diversos “volumes” (modo de aglutinação de todas as “peças” que constituem os “autos”) do IC autorizado de imediato, pois, pelo que compreendi, documentos como estes são tratados como de caráter público no MPF. Após uma breve folheada, reiterei o pedido para analisar e utilizar os documentos para esta pesquisa, indagando sobre quais os procedimentos eu precisaria realizar, tratando-se de um material que continha dados sigilosos na Justiça Estadual. Após formalizar o pedido por escrito, obtive acesso aos autos com “o compromisso de sigilo quanto aos nomes dos envolvidos, sob pena de responsabilização civil e criminal” e o acesso restrito ao espaço cedido na Procuradoria da República no Município de Ponta Porã/MS.

O objetivo principal de recriar narrativamente esses processos, como fez Vianna (2002), é apresentar alguns “casos” para que o leitor possa compreender as diversas complexidades envolvidas nas denúncias de adoção de crianças indígenas por não indígenas. No jogo político entre os atores e instituições, dos quais me sinto parte, “casos” são constantemente acionados, mas de modo fragmentado sem possibilitar ao público acessar as suas contradições, seus desdobramentos no tempo, suas peculiaridades. Entendo que estes casos possibilitam melhor compreensão das tensões em torno da diferença e da desigualdade que colocam como um desafio para a extensão dos direitos da criança e dos adolescentes aos indígenas.

## **4.2. Violências sexuais contra “menor” indígena**

### *4.2.1. O caso da kaiowá Paula: violência sexual contra criança?*

Paula nasceu em 21 de maio de 2001, filha de pais kaiowá, residiu parte de sua vida com a avó materna (de acordo com a promotora isto ocorreu “por desinteresse de sua mãe”, raciocínio atrelado a ideia de família nuclear - lugar comum de desconstrução antropológica). Após o falecimento da avó, passou a residir com a mãe, o padrasto e os irmãos, na Terra Indígena *Pirakuá*, no município de Bela Vista – MS. A convivência com o padrasto e os irmãos foi considerada pela promotora como problemática, pois ele teria dificuldade em aceitá-la. Não foi esclarecido, no processo, os motivos do padrasto, mas sabe-se que este tem apenas uma filha com a mãe de Paula, as demais crianças são filhas do mesmo pai de Paula que é declarado morto.

Toda a família é acusada pelo Conselho Tutelar (CT) de fazerem “uso abusivo de bebida alcoólica”. O CT faz essa acusação em cima de afirmações de que teria ouvido do “cacique” e de professores da “Aldeia Pirakua”, e da observação visual de latas e garrafas de bebida alcoólica pelo quintal. A família de Paula vivia próxima a outros familiares como avós e tios. Todos são acusados de excesso da bebida, com consequências como episódios de brigas e até caso de morte. A exposição de Paula a este ambiente foi considerada pela promotora como causador de “violência psicológica e moral”.

A história de vida de Paula e da sua família passou a interessar à Rede de Proteção Social de Bela Vista, após uma denúncia de abuso sexual e suspeita de gravidez. Em 02 de abril de 2013, o chefe da CTL-FUNAI de Antonio João e o Conselho Tutelar realizaram um Boletim de Ocorrência, registrando as denúncias de abuso sexual e suspeita de gravidez de Paula. (Não há, neste auto, evidência de que os acusados foram investigados. A principal ação consistiu na retirada da suposta vítima de sua família e comunidade. É esta cultura das violências sexuais dos não indígenas que vem sendo denunciada pelas feministas. Fecho parêntese.) As denúncias foram realizadas por uma tia materna de Paula. A tia acusava a mãe de Paula de “vender” as três filhas em troca de bebida alcoólica, com a anuência do seu companheiro (padrasto das meninas). A mãe de Paula acusava a irmã de retirar dela as crianças, por estar interessada em ter acesso ao benefício decorrente da morte do pai dos seus filhos. A tia que realizou a denúncia, de acordo com a PFE-Funai, identificava-se como ex-conselheira tutelar do município de Antonio João onde reside.

Esta denúncia de “exploração sexual” e de “abuso sexual” relaciona-se com a discussão realizada inicialmente sobre as divergências familiares e a sensibilização de alguns sujeitos indígenas aos direitos da criança e do adolescente. Duas irmãs que não estão com boas relações, tendo uma “mais força” por conhecer meios legais de atingir a outra, realiza a denúncia. Entretanto, é preciso cuidado para não generalizar esse “enquadramento” das denúncias envolvendo os indígenas. É comum ouvi-los argumentarem sobre a omissão das “autoridades” em investigar denúncias de violências sexuais por tomá-las como práticas culturais e, portanto, socialmente aceitáveis.

#### 4.2.1.1. *Agravante: mãe negligente e gravidez na adolescência decorrente de “abuso sexual”*

Os exames de corpo delito e de gravidez deram resultados positivos. Paula, tinha o hímen rompido e estava gestante aos 11 anos de idade. O MPE, no documento que inicia o processo de Paula, propondo a “ação de destituição de poder familiar com pedido de liminar de suspensão”, afirma que a mãe de Paula submete “a filha a negligência e é omissa quanto aos abusos sexuais por ela sofrido”. Diz, a promotora:

a menor teria sido abusada sexualmente por [Carlos], um rapaz de aproximadamente 19 anos de idade, que convivia junto com a família da mesma, sendo que tais abusos eram praticados, provavelmente, na residência e na presença da requerida, quando esta se apresentava embriagada, quando a menor tinha apenas **onze anos de idade**.

Negligência é a classificação jurídica que possibilita afastar a vítima do convívio familiar e comunitário, enquanto os supostos agressores permanecem sem julgamento. O relatório do CT registra trechos da fala da mãe de Paula. A mãe afirma desconhecer a gravidez da filha e explica que o rapaz acusado dos “abusos” foi criado junto com a sua família desde pequeno. Porém, após a intervenção da tia materna retirando a menina do convívio familiar, ele foi trabalhar numa fazenda. A mãe manifesta a relação conflituosa que mantém com a irmã: não tem boa relação com a irmã, pois a mesma não deseja que a sobrinha se case com índio. A mãe, mesmo discordando da opinião da tia, afirmou ao CT que considera a filha nova para casamento.

Os dados apresentados por Silva (1982) corroboram com a afirmação da mãe de que, com 11 anos, os Kaiowá consideram as meninas jovens aptas para o casamento. Entretanto, a estudiosa menciona situações em que, após a descoberta pelos pais do relacionamento sexual entre meninos e meninas, estes foram forçados a se casarem por volta dos 11 e 13 anos de idade. Mas se dependesse da iniciativa formal do jovem casal, essa idade seria por volta dos 14 anos para as moças e por volta dos 16 ou 17 anos para os rapazes.

Como argumentam outros pesquisadores, a idade não seria o critério socialmente privilegiado pelos Kaiowá para o casamento ou para a definição dos ciclos de vida<sup>37</sup>. O

---

<sup>37</sup> Para a moralidade do grupo não necessariamente o consentimento para as relações de conjugalidade passa pelos indivíduos. Dada a importância da produção e reprodução social dos coletivos para os Kaiowá, estes são criteriosos com a escolha matrimonial, pois esta implica nas possibilidades futuras de ocupar papéis importantes ou cargos políticos e no fortalecimento da parentela para obter a hegemonia política. Nesse sentido, em muitos casos pode não haver violação maior do que inviabilizar a construção de um coletivo que determinada pessoa possibilita. (PEREIRA, 2016).

consentimento com base na idade está ligado às novas concepções medicalizadas de adolescência, como um período de instabilidade que impossibilitaria a tomada de decisões sérias: “nem todos os países possuem regulações da atividade sexual que levem em conta os critérios de idade”. (LOWENKRON, 2012, p. 30). Com efeito, partir do pressuposto de que, com a comprovação da iniciação sexual de Paula aos 11 anos, ela teria sofrido violência sexual, é reproduzir uma visão “discriminatória”, etnocêntrica e adultocêntrica da infância e da adolescência como seres imaturos e incapazes de lidar com seus corpos, sexualidade e seus sentimentos. Esta compreensão, aliada ao viés “tutelar”, desconsidera a opinião e a participação de crianças e adolescentes, tratando suas sexualidades como um risco à ordem pública e, portanto, passíveis de repressão policial e judicial. (VIANNA, 2002). A responsabilização e as medidas corretivas morais impostas contra determinadas famílias é um modo de dar continuidade a este imaginário discriminador e tutelar.

A mãe de Paula é descrita como tendo, à época, 43 anos, analfabeta, líder do lar. Ela e sua família moram em uma unidade habitacional do governo federal, em alvenaria, com sala e cozinha conjugadas e dois quartos; nesse local funcionam apenas os dormitórios das crianças. A mãe e o companheiro dormem no lado de fora, em um local que funciona também como cozinha, feito de bambu e coberto com “bacuri”. No quintal há um banheiro. Não possuem eletrodomésticos, apenas “uma cama e colchões no chão, em péssimo estado de conservação” (Relatório da psicóloga da Casa Lar). Beneficiária do Programa Bolsa Família (PBF), recebia inicialmente o valor de 60,00 e o companheiro um salário mínimo de Benefício de Prestação Continuada (BPC). A alimentação era complementada com a plantação para o cultivo próprio.

#### *4.2.1.2. Acolhimento institucional: proteção ou punição?*

As avaliações médicas iniciais concluíram que, em razão da idade da “menor”, a gravidez era de alto risco. Paula dependeria de cuidados especiais e acompanhamento especializado. A “família não tinha condições de oferecer”, por essa razão foi aplicada pelo CT a medida de proteção de acolhimento institucional. Os relatórios realizados pelo CT e pela assistente social e psicóloga da Alta Complexidade com o objetivo de estabelecer a reinserção de Paula, são unânimes em garantir a ausência de condições da família em recebê-la de volta e oferecer os cuidados que sua condição gestacional demandava. No relatório da Alta Complexidade consta:

(...) a relação da adolescente com a família foi pautada pela omissão, negligência, abandono e violência provocando sentimento de sofrimento,

rejeição, sentimentos estes que podem levá-la a uma auto imagem negativa, fruto de uma relação doentia com a família.

A patologização e a psicologização da relação “adolescente-família”, a partir de diversas classificações que extrapolam a denúncia inicial e do diagnóstico das suas emoções e sentimentos, é feita, aparentemente, com base nas impressões sobre a chegada de Paula ao abrigo. Ela mostrou “embotamento, muita tristeza e choro constante” e, mesmo após ter melhorado o relacionamento com todos da casa, às vezes “se isolava” do convívio. Recusou-se a frequentar a escola. A recusa foi respeitada pela instituição, por entenderem que, na sua condição gestacional, “não teria muito êxito escolar” e poderia ser exposta a “constrangimento e sofrimento emocional”. Estes comportamentos de Paula, registrados no processo, não deixam dúvidas de que possam se relacionar às supostas experiências de violências sexuais sofridas por ela, mas não se considera que o afastamento de tudo que lhe é familiar, mais a reação dos atores que atuam na Rede de Proteção Social estejam lhe causando desconforto e violência.

#### *4.2.1.3. Rejeição à gravidez e perda do poder familiar*

De acordo com o relatório da psicóloga da Casa Lar,

[Paula] desde que chegou à Casa Lar, afirma não querer seu bebê e mantém tal decisão até o momento. Nos acompanhamentos pré-natal e realização de exames ultrassom, a acolhida demonstra rejeição a sua barriga, não tem interesse de saber sobre o desenvolvimento do seu feto. No convívio com as Cuidadoras, a mesma relata que não quer ficar com o filho, inclusive não gosta de falar sobre o enxoval, sexo, possível nome ou qualquer assunto relacionado a seu bebê.

O CT reforça esse argumento, afirmando: a “[Paula] sempre demonstrou total desapego com o feto, sempre se esquivando do assunto quando abordada por este Conselho e atestado em relatório psicológico”. Por essa razão, o CT solicitou ao juiz que acionasse “a Fila Nacional de Adoção para que a criança ao nascer seja levada a adoção, de modo a impedir o contato da acolhida com o recém-nascido e assim, minimizar o sofrimento da infante”. Esta sugestão que, como veremos, parece ter sido acatada pelo magistrado, foi a que mais chocou a indigenista da FUNAI e o procurador do MPF; ambos consideraram um caso “gravíssimo”, pois a mãe e os familiares indígenas perderam o poder familiar sobre a criança “ainda na barriga”.

#### *4.2.1.4. Audiência com os adultos*

Na primeira audiência com o juiz estavam presentes o MPE e a PFE-FUNAI. Foram ouvidos uma irmã de Paula, sua mãe e Carlos (o rapaz acusado supostamente de estupro). As

questões formuladas a eles giravam em torno da possibilidade de aceitarem conviver com Paula e com o bebê, se teriam condições materiais, se faziam uso de bebida alcoólica, se o consentimento para a relação sexual com a Paula envolveu a permuta por bebida alcoólica. Todos foram unânimes em relação ao desejo de voltar a conviver com Paula; apenas a irmã que morava com outras duas irmãs em um bairro de Bela Vista, colocou uma pequena objeção em recebê-la com a bebê. O suposto agressor garantiu que mantinha um relacionamento amoroso com Paula, desejava casar-se com ela e conviver com a bebê, que reconhecia como sendo sua filha. Ele estava morando em uma casa própria e trabalhava como diarista. Paula, contudo, não foi ouvida pelo juízo e não pode expressar se desejava retornar a viver com os seus familiares ou a se relacionar com Carlos.

Em segunda audiência foram ouvidos o CT, a assistente social e a psicóloga da Casa Lar. O CT insistiu nos argumentos já mencionados. Subentende-se, pelo depoimento da psicóloga, que a bebê já havia nascido e Paula se mantinha “sem demonstrar interesse” por ela, mas manifestou “alegria com o fim da gestação”.

#### *4.2.2. Desfecho: reintegração familiar da mãe e adoção interétnica da filha recém-nascida*

Tempos depois há no processo uma manifestação da FUNAI, na qual esta pede urgência na ação da PFE, pois havia sido informada, por telefone, que a bebê havia nascido dia 03/09/2013. Porém, no dia 08/09/2013 (cinco dias após o nascimento) foi encaminhada para Campo Grande, capital de MS, de acordo com a equipe do município, para uma “**família adotante**” (grifo no original) não indígena. Desde então, a PFE passou a se manifestar no processo insistindo pelo retorno da recém-nascida para a Terra Indígena Pirakua para que seja reinserida junto à família extensa.

Entende-se, destes encaminhamentos, que a família, mesmo confirmando durante a audiência o desejo de conviver com a recém-nascida e com Paula, não foi considerada, pelo juízo, apta a esta tarefa. A transformação jurídica da “negligência” em “abandono” (que possibilita a destituição do poder familiar e o posterior encaminhamento para a adoção) é realizada mesmo com a verbalização dos familiares da vontade de ficar com a criança. No caso da filha de Paula, nem mesmo o direito à convivência em meio a outros familiares ou ao seu grupo étnico foi possibilitado. O “melhor interesse da criança” significou seu imediato encaminhamento para uma família não indígena. Por meio deste processo judicial não foi possível compreender a classe social e os meios que a família não indígena possuía para ser

facilitadora do “privilégio” de receber uma menina recém-nascida em adoção. Considerando que toda a comunidade foi desacreditada de reunir condições de assumir o cuidado material, moral e religioso da criança, a assimetria desta perda pelos Kaiowá e a recepção pelos *karai* é bastante clara.

Paula, inicialmente, foi deixada sob a guarda da tia que fez a denúncia que culminou na sua saída da terra indígena, mas, tempos depois, tomou a iniciativa de voltar a viver com a mãe, que conseguiu reaver sua tutela legal. Nas visitas realizadas a Paula, a indigenista da FUNAI afirma: ela aparentava estar bem, defendia a mãe e os irmãos das acusações que pesavam contra eles, voltou a frequentar a escola e, pouco tempo depois, casou-se com um professor kaiowá de 25 anos que tinha dois filhos. Carlos (pai de sua filha), a mãe e uma tia indagavam pela bebê. Porém, Paula demonstrava-se desconfortável em falar sobre o assunto: quando “perguntada [*pela indigenista*], respondeu que não se arrepende de ter ‘dado’ a filha para a adoção porque acredita que se isso não tivesse acontecido não a teriam deixado sair do abrigo, fica agitada, como se o assunto a incomodasse ou resgatasse algum trauma”. (Rel. Informativo – FUNAI).

Apesar de mãe e filha terem sido submetidas ao atendimento pela Rede de Proteção Social, elas tiveram destinos distintos. Na economia da adoção no Brasil e em países euro-americanos prevalece a preferência para a adoção de crianças de zero a cinco anos de idade e a adoção plena que apaga os vínculos da pessoa com os seus pais e parentes de origem para torná-la exclusivamente dos familiares adotivos. No caso destes “menores”, é dada maior celeridade nos processos de destituição do poder familiar, pois o risco é que a morosidade da justiça os deixe “envelhecerem” na instituição e, com isso, perdem a oportunidade de estar com uma família capaz de “salvar-lhes” de um destino “sombrio”. Por outro lado, aos maiores é dedicado maior esforço de reintegração familiar por serem pouco desejáveis entre os potenciais pais substitutos; estes, sim, costumam representar um “problema” para a Rede de Proteção. Nisto o caso de Paula e da sua filha se assemelha a outros encaminhamentos de reintegração familiar e adoção, cuja perversidade vem sendo denunciada por familiares e militantes e registrada por estudiosos dessas temáticas.

O caso de Paula e sua filha pode ser aproximado do que vem sendo denunciado, no Brasil, como “adoção compulsória”. Esta situação tem sido publicizada a partir de diversas denúncias envolvendo mulheres grávidas, pobres, negras e solitárias que, por aparentarem ser usuárias compulsivas de drogas, têm seus filhos retirados e encaminhados para adoção contra sua vontade, em uma ação combinada entre o sistema de saúde e o Poder Judiciário,



desconsiderando as formalidades previstas nas legislações. Paulo Silveira, a partir do engajamento com o movimento "respeito é Bom e eu gosto!", tem denunciado a adoção compulsória de crianças, sofrido por gestantes moradoras ou em situação de rua. Diz ele:

A partir sabe-se lá de que, foi instituído na cidade do Rio de Janeiro, durante o ano de 2012 o que chamo de “Adoção Compulsória”, ou seja: quando uma grávida (seja lá de que idade for) aparentando ser usuária compulsiva de drogas adentra em uma maternidade pública para parir, seu corpo clínico contata IMEDIATAMENTE o poder judiciário que, baseado nesse simples telefonema, expede uma ordem judicial encaminhando o bebê para adoção sumariamente. (SILVEIRA, 2017).

Estas práticas têm sido compreendidas por uma parte de militantes dos direitos das crianças e dos adolescentes como medidas higiênico-sanitaristas dirigidas a certos públicos no Brasil e no mundo. O século XX é bem característico da aliança entre médicos e juristas visando “salvar” a infância e, ao mesmo tempo, aperfeiçoar a população brasileira por meio de uma abordagem médica-higiênica. As altas taxas de mortalidade infantil da época eram entendidas por esses médicos como consequência do mau cuidado dos filhos. (SCHUCH, 2005). Logo, a higiene se constitui em um meio de impor às famílias uma educação física, moral, intelectual e sexual, inspirada por preceitos que não são universais, nem a-históricos. Junto a outras instâncias sociais estas medidas higiênico sanitaristas contribuem para transformar a família e estabelecer distinções sociais. (SCHUCH, 2005).

Retomarei esta questão ao longo do capítulo. Por ora avanço para olhar outro aspecto dos modos próprios do “fazer crescer crianças” entre os indígenas, que motivaram intervenções que culminaram na sua “perda definitiva” pelo grupo.

### **4.3. Lógicas de criação e adoção de criança em disputa**

#### *4.3.1. Denúncia que abre o processo de Ireno*

O processo judicial de Ireno se inicia com um ofício enviado no dia 21 de fevereiro de 2013 pelo autor da denúncia, o CT de Bela Vista, MS. Este CT informa ao juiz sobre o acolhimento da criança Ireno, à época com 4 anos de idade, filho de Júlio e Zeni, que são configurados como réus. A gravidade da motivação do acolhimento é anunciada pela posterior inclusão do prontuário de atendimento médico da criança. A narrativa da situação de risco verificada e que justificou a “indispensabilidade do acolhimento” é manuscrita e anexada ao ofício. Diz o seguinte:

A criança fora encontrada por populares na rua sozinho, às 23:00hs, a criança não fala e aparentemente tem cerca de 02 anos de vida. Deslocamos na residência que provavelmente residia a criança, porém, não fomos atendidos por

ninguém. Este conselho conduziu a criança para avaliação médica, que segue anexo.

Seguido do não encontro dos pais, temos a informação quase ao final do relatório: “A criança é indígena”. A primeira impressão que temos é de que se trata de um primeiro atendimento do Conselho Tutelar a esta criança e sua família. No entanto, nas páginas iniciais (do longo processo de mais de trezentas páginas com informações e documentos repetidos que me soavam como negligência daqueles que o manejavam) aparecem dados em que é possível compreender o histórico de tensionamentos, principalmente entre a família e um dos conselheiros tutelares no acompanhamento de Ireno.

O acolhimento institucional em uma Casa Lar do município foi a alternativa encontrada diante da ausência do que vinha sendo considerado a “colocação ideal” da criança em uma família acolhedora. No formulário preenchido pelo CT, a Casa Lar explicava “o estado físico/psicológico da criança” em seu ingresso na entidade: “estava sem higiene, [com] escabiose [*sarna humana*] em todo o corpo, com fome, unhas compridas e sujas, com estado emocional estável.” Parte desta descrição corresponde ao receituário médico que, além do medicamento para a escabiose, indicou, como cuidado geral, cortar as unhas e escovar os dentes.

Após o acolhimento, o juiz atribui ao CREAS a responsabilidade de fazer a reintegração familiar de Ireno. No primeiro despacho judicial há a indicação de acompanhamento individualizado do caso entre a equipe técnica do CREAS e o CT para a realização:

“dos estudos sociais/psicológicos e de orientação aos genitores do infante quanto as suas responsabilidades familiares e de outros serviços públicos necessários à reinserção familiar ou colocação em família extensa mediante conscientização destes ou de outros membros da família em condição de receberem as crianças”. (Primeiro despacho do juiz no caso Ireno).

Considerando os malefícios do acolhimento e a necessidade de atendimento integrado da assistência às crianças e adolescentes, o juiz ordena o cumprimento destas ações em 48 horas ou em caráter de urgência.

Os relatórios individuais, mas dialogados entre o CT e o CREAS, coincidem no parecer de não recomendarem a reintegração familiar com os genitores. O relatório do CREAS, denominado psicossocial, é assinado conjuntamente pela assistente social e pela psicóloga.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Ao longo do processo aparece o tensionamento entre a Secretaria Municipal de Assistência Social (SMAS) e o CT com esta maneira particular, do CREAS de Bela Vista, de apresentar os pareceres social e psicológico. Geralmente, estes documentos são realizados de modo individualizado pelas instituições e suas profissionais, ainda que os trabalhos de campo sejam juntos.

Apesar das profissionais anunciarem que se trata de um relatório sobre a família extensa dos genitores, o que apresentam são informações audiovisuais (resultado do acompanhamento, entrevista e visita) sobre o casal de genitores.

A mãe, Zeni, é descrita como indígena, com 38 anos, possui documento de identificação nacional, reside em um bairro periférico de Bela Vista, e tem seis filhos. Dois deles eram gêmeos e faleceram assim que chegaram ao hospital, com quatro meses de idade, tendo como causa da morte uma infecção intestinal. Três estavam morando com ela: uma filha, com vinte anos de idade, casada e com um filho; outra filha de nove anos de idade; e um filho de um ano e nove meses. Um dos seus filhos, com quatro anos de idade, estava acolhido (era o caso que motivava o relatório). Na residência habitavam ainda Júlio, seu esposo e pai dos seus filhos, com 39 anos, trabalhava em uma fazenda em outro município. Uma vez por mês ele ficava em casa, e o restante do tempo no trabalho.

A renda mensal da família incluía o rendimento do esposo, do genro e dos benefícios sociais. O esposo recebia 200,00 mensais, de PBF recebiam 220,00 e do Vale Renda, 150,00. De acordo com as profissionais do CRAS, eles “vivem em condições precárias”. O CRAS, eventualmente quando requisitado pela família, os atendia com um auxílio emergencial, como o pagamento dos débitos de energia elétrica em atraso ou a doação de uma cesta básica.

A casa em que a família reside é de madeira, composta por dois cômodos, dividida em quarto e cozinha. Nas paredes faltam tábuas e não há portas, não há esgoto e a família utiliza um banheiro séptico no fundo do quintal. Em outros relatórios do CT e do CRAS, é notória a responsabilização da família pelas condições em que vivem. Nesta casa eles estão “de favor”. O imóvel foi cedido pelo proprietário para que vivam nele sem ônus mensais. No entanto, a família já havia sido beneficiada por um Programa Habitacional mas, tempos depois, vendeu o imóvel, argumentando que não se adaptaram ao local porque era violento. O CT, em um dos relatórios, alerta para a ilegalidade desta comercialização, pois tais imóveis não são para esta finalidade. A justificativa apresentada pela família para a venda do imóvel a que foram contemplados parece não convencer os atores destas instituições.

#### *4.3.1.1. Ireno, não é “filho legítimo”*

Neste primeiro relatório realizado sobre a família iniciou-se um dos tensionamentos desenrolado ao longo do processo, colocando em evidência que este julgamento não se tratou apenas da “negligência” da família com o menino, mas do tratamento desigual entre os filhos.

Ireno é apresentado como não sendo “filho legítimo” do casal que o criava. De acordo com a equipe do CREAS, Zeni explicou-lhes que Ireno era filho de seu sobrinho. Após a separação conjugal do sobrinho, este entregou a ela e seu esposo o bebê, que à época estava com nove meses de idade. Os pais legítimos não voltaram para vê-lo ou buscá-lo. Em caso de separação conjugal, a entrega de um filho à família materna é privilegiada pelos Kaiowá, e a avó seria a primeira opção, mas, em sua ausência ou desinteresse, a tia é a próxima escolhida (PEREIRA, 2002).

O CREAS acusou e o CT reforçou os tios a fazerem “declarações mentirosas ao cartório para obter a certidão de nascimento do menino”. Os tios em segundo grau de Ireno fizeram seu registro civil como se fossem seus pais legítimos. Este é um procedimento típico do que é denominado de “adoção à brasileira”. Neste caso, a tática utilizada pelos tios para facilitar a elaboração da documentação da criança foi afirmar sua maternidade e paternidade natural, justificando a ausência de registros hospitalares de nascimento como decorrentes de um parto domiciliar. A informação de que não se trata de um “filho legítimo” foi a justificativa fundamental do CREAS para concluir pela não reinserção, apesar de trazerem também outros argumentos:

*[Ela] tem duas crianças pequenas, além de Ireno, seu filho menor de 1 ano e 9 meses e seu neto de dois anos. Está gestante de seis meses. Zeni demonstrou ser tranquila e tem “certa afetividade as crianças”, porém certo desapego quanto a Ireno, já que o mesmo sumiu na madrugada e esta só foi atrás no dia seguinte. Como já havia outras denúncias de negligência a Ireno conclui-se que [o casal] não possuem condições adequadas para recebê-lo. **Grifo meu.***

Em relação à denúncia que desencadeou o acolhimento institucional, conhecemos a versão da mãe por intermédio das profissionais do CREAS. Inicialmente, elas não precisam o momento da busca por informações sobre o desaparecimento do menino junto às instituições pelos familiares, como posteriormente tomei conhecimento na “conclusão” do relatório:

a criança estava dormindo no berço quando teve o último contato com ele, por volta da 1 da madrugada, sua filha acordou para fazer mamadeira para seu filho e percebeu que Ireno não estava em seu berço, procuraram ao redor da casa e não encontraram, entrou em contato com a Polícia Militar, onde foi informada que a criança havia sido encontrada no “Bar da [Fulana]” e encaminhada ao CT para as providências.

#### *4.3.2. Histórico de denúncias: disputas pelo cuidado de Ireno*

Como já enunciei, ao longo desse processo judicial entendi que a denúncia realizada pelo Conselho Tutelar e o acolhimento institucional, após Ireno ser encontrado vagando só pelas proximidades de sua casa, não era a primeira. A família vinha sob vigilância de alguns atores

da Rede de Proteção Social à Criança e ao Adolescente, de Bela Vista há mais de um ano. As acusações que serão apresentadas a seguir parecem evidenciar que o tensionamento principal gira em torno do modo como indígenas e não indígenas entendem o cuidado com os “filhos de criação”.

#### 4.3.2.1. “Levado” pela Esposa do sargento

O CREAS anexou relatórios mais antigos a respeito do atendimento realizado a Ireno. Estes documentos demonstram que as denúncias e queixas de negligência em relação a essa família eram realizadas desde 14 de setembro de 2011. Os primeiros atendimentos foram desencadeados pela acusação de Zeni contra o CT e contra a Esposa do Sargento: Ireno fora “levado” pela Esposa do Sargento que residia na Vila Militar em cumplicidade com o CT. Depreendi do texto que houve o consentimento inicial de Zeni, em relação ao menino, de “passar uma semana com a Esposa do Sargento”. Porém, terminado esse prazo, a família foi buscá-lo, momento em que foram “ameaçados por um homem de farda”, que os impediu de se aproximar de Ireno.

O CT reage à acusação de Zeni e apresenta diversas acusações em tom de rumores que afirmavam a “negligência” da família em relação a Ireno. Primeiro, a denúncia contra Zeni: “uma Senhora que reside na Vila Militar estaria cuidando de uma criança indígena, vítima de maus tratos e avançado estado de desnutrição”. O estado de desnutrição, o baixo peso e a baixa estatura foram diagnosticados, pelo médico do exército, na criança que a Senhora cuidava. Outras acusações do CT:

Segundo denúncias, a referida criança fica por horas do lado de fora da casa enquanto a família se alimenta. (...)

Ainda segundo informações levantadas a mãe o amarrava em uma árvore como se fosse um cão e o deixava por horas nessa situação. (...)

Existe ainda informações de que o pai o arrastava por uma corda amarrada no pescoço. (sic).

Em nenhum momento do processo judicial são apresentadas testemunhas ou provas de algumas dessas denúncias. De acordo com um conselheiro tutelar, ao indagar Zeni sobre estes supostos “maus tratos”, ela reagiu com “aspereza”. Respondeu-lhe: “para criar um índio não precisa frescura; que índio é feito bicho, não morre fácil e se morrer é porque chegou seu dia.” (sic). O tratamento desigual dispensado pelos Kaiowá em relação ao *che ra’y amongaku’a* - “filho que estou fazendo crescer” - ou ao *che ra’y raanga* - “imagem ou sombra do meu filho”

- (PEREIRA, 2002, p. 174) tem sido associado, na literatura antropológica, à cosmologia e à concepção de pessoa por este povo.

As primeiras crianças que foram “levantadas” por não parentes são os irmãos míticos *Kuarahy* ou *Pa'i Kuara* (Sol) e *Jasy* (Lua). Ambos estiveram nesta condição após o pai *Ñandejáry* abandonar a mãe *Ñandesy* grávida dos gêmeos nesta terra e partir para a morada celeste. A mãe e os filhos iniciam a jornada para encontrar o pai, mas, no caminho, deparam-se com as onças que a devoram. Entretanto, as onças não têm o mesmo êxito com os filhos porque estes possuem meios sobrenaturais de se livrarem de suas investidas. A velha onça passa a “criá-los” e, pela habilidade divina das crianças, é por eles alimentada de pequenos animais e pássaros. Esta relação é descontinuada pelo encontro com o papagaio, que conta aos meninos que a velha onça havia devorado sua mãe. Os meninos vingam-se das onças e depois partem para uma longa caminhada, cheia de aprendizados e perigos que finda com o reencontro da mãe e do pai. (PIMENTEL, 2006).

Entendem os Kaiowá que, se existem as separações conjugais e a necessidade de os filhos serem levantados por não parentes, decorrem deste mau exemplo deixado pelo *Ñandejáry*. Por outro lado, justificam o tratamento mais rigoroso dispensado aos filhos que estão fazendo crescer como uma necessidade educacional destes. Nesta condição de ausência de parentes, as pessoas precisam saber “se virar” mais cedo, precisa desenvolver a submissão, aprimorar a prática do trabalho braçal e caberia aos não familiares responsáveis por seus cuidados a tarefa de estimular o desenvolvimento desta pessoa. (PEREIRA, 2002). Desta maneira, o tratamento diferenciado entre os filhos pode ser moralmente justificado entre os Kaiowá, mas os excessos nesta diferenciação é motivo de represália interna. Aqueles Kaiowá que possuem contato intenso com os não indígenas tendem a serem mais enfáticos na exposição do descontentamento com os excessos de algumas famílias ao tratamento dispensado aos filhos que estão fazendo crescer.

Para os atores que estão acompanhando o caso de Ireno, além da “insensibilidade” dos familiares em cuidá-lo, eles também, por “relapso”, deixam de ter condições físicas para isto. Júlio sofre de tuberculose, mas abandonou o tratamento sem alta médica. Esta condição expõe os familiares ao contágio. O diagnóstico de tuberculose em relatórios posteriores do CT e da Assistência Social é estendido à mãe e à uma das filhas que também não se submete ao tratamento médico. Entretanto, os diagnósticos dos médicos desses familiares não são incluídos ao processo.

O CT se defende da acusação de Zeni. Nega ter intermediado a retirada e a entrega de Ireno para a Esposa do Sargento. Contudo, afirma ter determinado a sua permanência com essa senhora.

O CREAS, posteriormente, nos informa que Zeni conseguiu reverter esta situação. Ela recorreu à FUNAI que interveio a seu favor junto ao Sistema de Justiça. O MPE determinou que ele voltasse ao convívio familiar. Esta decisão foi cumprida pelo CT.

#### 4.3.2.2. “Desnutrição”, “Hematomas”, “Apanhar”?

Meses após este episódio, ainda em 2011, ocorreu outra denúncia aparentemente anônima à FUNAI. Desta vez alguém disse: Ireno está “cheio de hematomas e muito magro com desnutrição”. A FUNAI acionou o CREAS para verificar a veracidade da denúncia.

Ao realizar a visita domiciliar, o CREAS encontra a Esposa do Sargento saindo da casa de Zeni. Diante da presença das profissionais, “a Senhora” mostrou-se “muito nervosa e, chorando, nos pediu que não efetuássemos a visita”. Ela havia conseguido reconquistar a confiança da família e entendeu que a presença da instituição tornaria a família arredia a sua aproximação. A Senhora estava de saída, mas levava consigo uma adolescente. Segundo informou, havia argumentado para a família que a levaria para almoçar e, após isto, para auxiliá-la em trabalhos domésticos (seria isto circulação de crianças via exploração do trabalho infantil como ocorre há mais de 100 anos?). Porém, confia à psicóloga e à assistente social que a levaria até o MPE para denunciar uma suposta violência do pai contra a adolescente no dia anterior.

Na rápida e tumultuada conversa do CREAS com a “adolescente”, nada consta no relatório sobre a confirmação de violência por parte do pai contra ela<sup>39</sup>. Em relação a Ireno a adolescente teria afirmado: ele “é muito teimoso e queria ficar comendo terra e que isso ninguém vai aceitar, por isso apanhou” (sic). A adolescente não nega que tenha havido algum castigo físico sobre o menino, mas legitima uma ação enérgica diante da insistência de um comportamento inaceitável de sua parte: “comer terra”.

---

<sup>39</sup> A manifestação do MPE incluída no processo, dão conta de que a “adolescente”, que afirmou ter 13 anos, esteve na promotoria acompanhada de uma conselheira tutelar e realizou a denúncia contra o pai. Ele “ingere bebida alcoólica com frequência” e “toda vez que bebe agride ela e os seus irmãos menores”. O pai teria agredido Ireno dois dias antes, após “ver ele brincando na terra” e insistido nesse comportamento mesmo contra a vontade do pai. O pai bateu-lhe com uma “vara trançada deixando” “um roxo no peito” do menino. A mãe, quando castiga o Ireno, é só para assustar ele, apesar de também ter “medo de apanhar” do marido, quando ele age assim, a mãe o “xinga”.

O CREAS não confirma nenhuma das acusações. Subentende-se do relatório que se houve algum castigo físico contra Ireno fora moderado. O CREAS não constatou “hematomas e nem marcas” no menino “que justificassem outras agressões físicas”.

Entretanto, a família continua manifestando o desconforto e a desaprovação em relação ao comportamento da Esposa do Sargento. Ela adentra a residência sem permissão e demonstra interesse especial pelas crianças pequenas da casa – seja pelo neto de Zeni ou por seu filho Ireno. Neste relatório, o CREAS registra: “a família é unânime em dizer que não quer ‘dar’ o Ireno”. Zeni compartilha com as profissionais que soube da morte da “mãe verdadeira” de Ireno. Este parece ser mais um argumento para reforçar seu direito sobre a criança, bem como o desejo de cumprir seu compromisso moral com os pais de origem da criança, que agora tornou-se órfã de mãe.

#### *4.3.2.3. Cuidado ou negligência: a transferência de Ireno para outra cuidadora*

Há um informe do CREAS de outra tentativa da mãe de afastar o menino das vistas da esposa do Sargento. Ireno, em 2011, tinha por volta de dois anos de idade. Outra mulher assumiu provisoriamente os cuidados de Ireno. Justificou sua atitude como um pedido de Zeni para fazer com que a esposa do Sargento não procurasse mais o menino. Esta mulher que, no primeiro momento, o levou para passar os fins de semana com a família dele, passou a sentir-se desconfortável com o modo de cuidado que ele recebeu. Nestas circulações entre as duas casas, ele “volta todo sujo de fezes” e, certa vez, a mulher presenciou o menino pedir comida e a mãe negar, fazendo, em seguida, a afirmação: “índio quando come, come e quando não come é a mesma coisa”.

Ao que parece esta mulher acabou “seduzida” por Ireno, pois também manifestou o “interesse por ficar de vez com ele”. As crianças guarani e kaiowá geralmente são descritas por não indígenas como encantadoras, porque são “bonitas, alegres e dóceis”. Estas são características sedutoras para os adultos, que também correspondem com práticas que seduzem as crianças, como: muitos mimos, bolachas recheadas, televisão, presentes e passeios. Manter as crianças alegres é um modo de os Guarani e Kaiowá cuidar para que elas permaneçam na terra, distante das moradas celestes de onde elas vêm e estão acostumadas a viver de modo bonito e perfeito. (VASCONCELOS, 2011).

Esse episódio de convivência temporária com a mulher e seu desejo de tê-lo definitivamente não chegou a ser judicializado. Não teve maiores efeitos no processo judicial



de destituição do poder familiar de Ireno, a não ser como um argumento sobre sua facilidade de adaptação em distintos lares não indígenas mesmo sendo indígena. Seria a facilidade de adaptação com os não indígenas um modo de escuta de sua voz pela Rede de Proteção e daí seu encaminhamento para a adoção?

#### 4.3.3. *Manifestação do Sistema de Justiça*

Após a inclusão desses relatórios, o juiz e a promotora se manifestam. O juiz volta a insistir que persistam na atividade de reintegração familiar, viabilizando as visitas semanais entre o casal e a criança e que eles tenham acompanhamento psicossocial por 30 dias. A promotora solicita “a ação de destituição de poder familiar com pedido de liminar de suspensão”.

Os relatórios apresentados pelo CT, CREAS e o atestado médico convencem a promotora de que “os pais não vem dispensando o cuidado devido ao filho”. De acordo com ela: “o que se infere dos relatórios é que os genitores dos menores **negligenciam nos deveres inerentes ao poder familiar**, submetendo a maus tratos, negligência e abandono.” (Grifo no original). A promotora faz uma síntese do drama vivenciado por Ireno, acrescentando seu juízo de valor sobre o acompanhamento do caso:

- a) o menino fora encontrado sozinho, em péssimas situações de higiene e saúde;
- b) houve demora por parte da família em tomar providência para encontrar a criança; a psicóloga notou “certo desapego da mãe em relação a Ireno”;
- c) já houve outras denúncias de maus tratos e até uma ação anterior de destituição do poder familiar; naquela época, o “menor” estava com “desnutrição crônica” e com crescimento aquém da média;
- d) atualmente foi recomendado o uso de sulfato ferroso, o que parece indicar a permanência do quadro de desnutrição;
- e) o pai foi diagnosticado com tuberculose e não fez tratamento, expondo o filho ao risco da transmissão;
- f) há “fundadas suspeitas” de os genitores não serem os “pais biológicos” de Ireno (“razão do desapego pela criança, não demonstrando afeto e amor, diferenciando-as das demais crianças da família”).

Portanto, conclui a promotora, a criança está em “completa situação de risco”, sendo esta a “causa à destituição do poder familiar dos genitores”. **“É preciso dar um basta nesta situação”**. (Grifo original).

A “negligência” é transformada em “abandono”. Para fundamentar o pedido de destituição, a promotora recorreu às legislações vigentes, como o artigo 22, do ECA, Lei 8.069/1.990 e Art. 1.638 do Código Civil - Lei 10406/02, além da jurisprudência. Nestas referências, a terminologia “negligência” não foi utilizada para justificar a destituição do poder familiar. Segundo a legislação brasileira, para que uma criança fique disponível para a adoção é preciso ser declarada abandonada ou que os pais deem seu consentimento. O exercício interpretativo da promotora, aprimorado ao longo das manifestações, significou estender a classificação de negligência, com que os relatórios apresentaram a denúncia que motivou a retirada de Ireno, enquadrando-a como “abandono”, pois os pais não consentiam em sua “doação”. A preocupação em agilizar a disponibilidade de Ireno para a adoção é explícita, quando esta diz: “sabe-se que com o crescimento torna-se mais difícil a possibilidade de ser encaminhado para colocação em família substituta, procedimento altamente recomendável no presente caso”.

O juiz acata parte do pedido do MPE “suspendendo”, não “destituindo”, o poder familiar dos genitores e mantendo o acolhimento institucional.

#### *4.3.3.1. Em defesa do afeto: rumo à adoção*

Os novos relatórios psicossociais produzidos pelo CREAS passaram a informar que Ireno estava sendo “apadrinhado afetivamente” e a madrinha candidatou-se para ser sua “família acolhedora”. A madrinha é uma conselheira tutelar, solteira, de 27 anos de idade, formada em Direito. Ela passou a levá-lo para a casa em que vive com os pais e a irmã aos fins de semana. Ela, de acordo com o CREAS, “apresenta condições estruturais e equilíbrio emocional para ser a família acolhedora”, pela “idoneidade e carisma que demonstra em relação à criança” e “é ciente das responsabilidades e consequências que irá assumir sendo família acolhedora”.

A Casa Lar anexa ao processo o Plano Individual de Atendimento (PIA) de Ireno, iniciado desde o seu primeiro dia de acolhimento institucional. No PIA consta a negligência como motivação para o acolhimento. Em relação à criança afirma: há vínculo familiar, residia com os pais e não há histórico de acolhimento dos irmãos. A família extensa não foi localizada.

Quanto à família conjugal: recebe benefícios sociais; não realizam visitas à criança (visitaram uma vez); foram encaminhados para os serviços de assistência social, mas os familiares só participam esporadicamente das reuniões do CRAS.

No PIA são anexados relatos de, aproximadamente, 80 dias de acompanhamento diário da vida de Ireno, desde o acolhimento institucional. O acompanhamento diário trata-se de três ou quatro linhas que destacam comportamentos do menino, atendimentos recebidos, visitas, alimentação, medicação que faz uso, a partir do olhar de quem redige o texto. Algumas descrições são assinadas pelo relator, outros não. Subentende-se, assim, que se trata de mais de um profissional que fez estas anotações. O primeiro acompanhamento diário descreve a sujeira e a fome do menino quando chegou, a recepção com banho, alimentação e medicação. Na primeira semana observam sua “gula” diante das refeições, sua forma carinhosa de se relacionar (distribui abraços e beijos, pede colo, mostra-se carente), a melhora da aparência de sua pele, sua alegria, a normalidade no desempenho de atividades corporais, momentos de choro. Esse primeiro período é fechado, constatando o início da teimosia, admite a relatora: “porque as cuidadoras fazem todos os gostos dele”. Na segunda semana permanecem as descrições da normalidade das atividades corporais, intensificam as adjetivações de teimosia, desobediência e choro diante das advertências, mas permanece carinhoso. Na terceira semana é teimoso, desobediente e torna-se briguento com as outras crianças. Na quarta semana é querido por todos que visitam a Casa Lar e teimoso, “como qualquer criança de sua idade que testa as cuidadoras em relação às suas vontades”. Começa a ser trabalhado com ele os limites da convivência. No segundo mês mantém-se estável e as observações oscilam entre a crítica à teimosia, a desobediência e sua “sedução” com as demonstrações de carinho e os ciúmes das outras crianças, destacam o encantamento dele diante dos presentes recebidos por causa da comemoração da Páscoa. O terceiro mês inicia com os relatos sobre a aproximação do menino com a conselheira tutelar, seu contentamento com esta relação, os mimos despendidos por ela em relação a ele, os passeios que ambos começam a realizar juntos.

Os relatórios seguintes produzidos pelo CREAS e o CT reforçam a ausência de condições afetivas para os genitores voltarem a conviver com Ireno. O CT baseia-se nos relatórios sociais e psicossociais para fazer suas afirmações. O relatório psicossocial passa a comparar a relação de afetividade de Ireno com a madrinha e com a mãe Zeni. Com a madrinha, “ele demonstra estreita afinidade afetiva”. Em três visitas, de cerca de uma hora, realizadas a ele na Casa Lar pela mãe, descrevem: ela “permaneceu sentada, apenas observando, não teve contato físico nem demonstrou interesse em abraçar, beijar ou de alguma forma tocar o filho”.

De outro lado, mesmo conduzido pela cuidadora a aproximar-se da mãe, Ireno “demonstra claramente o desconforto do contato, ignorando a presença da mesma, indo brincar tranquilamente pela casa ou assistir televisão”. Concluem: “diante do exposto percebemos que não há vínculo afetivo entre ambas as partes”.

Nos debates sobre família e adoção, a afetividade vem sendo compreendida como a “substância” a ser equiparada ou até mais valorizada do que a biologia na constituição dos laços de parentesco. O pedagogo, pai adotivo que abriu um evento nacional de adoção realizado, em Mato Grosso do Sul, denominado “Adotar é mais que bonito”, foi aplaudido e teve sua frase repetida por outros palestrantes ao dizer que “todos os filhos devem ser adotados por seus pais”, explicando que isto implicava em aceitação e amor, considerado os ingredientes fundamentais para a aptidão à adoção e à maternidade ou à paternidade.

A sutileza da externalização de afeto dos Guarani e Kaiowá em relação às suas crianças é geradora de estranhamentos por não indígenas que compõem a Rede de Proteção Social. O distanciamento corporal dos responsáveis é maior dependendo do tamanho da criança. Entretanto, mesmo em relação aos bebês, notei menos demonstração de euforia nos encontros do que em relação aos não indígenas. A medida me parece uma estratégia para evitar o choro e a tristeza na despedida. Possivelmente, isto se relacione à necessidade de as crianças serem alegradas para não adoecerem, tendo elementos do seu corpo-espírito afastados ou desmembrados.

#### *4.3.3.2. Audiência com a oitiva de testemunhas*

Caminhando para o deferimento do pedido de destituição do poder familiar, o juiz opta por ouvir testemunhas e também observa que a criança é indígena, então defere que a PFE/FUNAI seja intimada. A sequência do processo informa que o endereço em que o cartório envia a intimação para a FUNAI via correios não é localizado. De outro lado, a PFE/FUNAI toma a iniciativa de fazer a “busca ativa” por processos judiciais envolvendo as indígenas crianças e solicita judicialmente a autorização para ter acesso a senhas destes processos por telefone e por e-mail. Isto por causa de uma falha em que a Advocacia Geral da União (AGU) não firmou convênio com o TJ/MS para dispor de acesso irrestrito ao Sistema de Automação da Justiça (e-SAJ) - portal informatizado que agiliza o trâmite processual. Assim, a participação da FUNAI, ao longo deste processo, se dá de forma indireta, a partir das interações de indigenistas com os acusados e com os atores que compõem esta Rede de Proteção Social.

Começa a oitava das testemunhas. São registrados os depoimentos de dois conselheiros tutelares, da psicóloga do CREAS e de dois vizinhos dos genitores de Ireno.

O primeiro depoimento é de um conselheiro tutelar homem, que acompanha as denúncias envolvendo Ireno, desde 2010. Ele demonstra convicção de que o “infante” não deve retornar ao convívio dos genitores. Fala da relação tensa que mantém com os familiares, que teriam externalizado o desagrado com os seus atendimentos e manifestado a preferência de tratar dos assuntos envolvendo Ireno com a FUNAI. Reitera a descrição das denúncias já realizadas pelo CT nos vários relatórios.

O segundo depoente é um vizinho e sua fala é positiva em relação aos genitores. Ele afirma: as crianças são bem cuidadas; não identifica tratamento distinto entre Ireno e os outros filhos do casal; acha normal que algumas crianças apresentem “desnutrição”; como “todas as pessoas humildes”; eles [*a família*] passam dificuldade financeira, mas não ao ponto de “faltar as coisas na casa”; os pais falam que sentem “falta da criança, sendo que onde olhavam achavam o gurizinho, que faltou um pedaço deles”; considera difícil as visitas do casal à Casa Lar, porque a mãe está gestante e precisa ir a pé; nunca presenciou a criança amarrada, para ele isso é conversa de “vizinhos que querem pegar a criança da dona”.

O terceiro depoimento é de uma vizinha da família há sete meses, mas afirma conhecer e frequentar a casa há mais tempo. Ela também nega a maioria das acusações pelas quais a família está sendo julgada e correndo o risco de perder o poder familiar sobre Ireno. Relativiza as denúncias relacionadas à saúde de Ireno e de uma possível culturalização de comportamentos negativos da família por sua identificação étnica, ao afirmar que os seus hábitos são “mais integrados à cidade”. Insiste que a genitora sente muita falta da criança e buscou ajuda junto à FUNAI para que ela voltasse para casa.

O quarto depoimento é da conselheira tutelar que estava no plantão no dia em que Ireno fora encontrado à noite, só, no espaço público. Ela faz algumas inferências sobre o ocorrido como de uma possível fuga do menino e deduz que, na noite em que a família foi procurada para que o CT relatasse a fuga, eles não a atenderam por estarem dormindo.

O quinto depoimento é da psicóloga do CREAS. Suas observações são dirigidas à questão do vínculo e da afetividade, principalmente entre mãe e filho. Ela nota “frieza” da mãe em relação ao afastamento de Ireno, ao comparar o tratamento que dispensa ao filho caçula e ao neto: Zeni é carinhosa com “a criança pequena”, mesmo que estas crianças fiquem “sujas pelo chão”. A psicóloga introduz uma nova acusação: na instituição de acolhimento, ela nota

um “comportamento sexualizado para a idade” por parte de Ireno, que é atribuído “às experiências familiares”. Para ela, algumas das performances da família podem ser atribuídas a uma particularidade da cultura indígena, tais como a declaração da genitora sobre a relação do índio com a comida e o tempo ou a percepção da ausência da criança à noite e a sua procura ao amanhecer. Porém, reitera que a genitora sempre “menciona o interesse de ter o filho de volta”.

#### *4.3.4. Desfecho: Ireno é indígena. Faz diferença?*

A Defensoria Pública e o Ministério Público Estadual tecem as alegações finais a partir dos depoimentos das testemunhas.

A defensora contesta o pedido do MPE, afirmando: “as testemunhas, vizinhos dos requeridos são enfáticos que eles não negligenciaram ou abandonaram a criança”. Ela relativiza a excepcionalidade da cena que culminou neste acolhimento e a suposição de continuidade entre as denúncias do passado e do presente de desnutrição por não haver provas. Ressalta que os requeridos se opõem veementemente à destituição e, por fim, faz sua principal argumentação: eles “são indígenas, o que requer cuidado redobrado do Poder Judiciário no momento da prolação da sentença.” O depoimento da psicóloga do CREAS é citado pela defensora para reforçar as observações de aspectos da cultura indígena em seus comportamentos.

Após citar o Estatuto do Índio - Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, a defensora diz:

Logicamente que esta divisão não é objetiva, inclusive sofrendo diversas críticas, principalmente de antropólogos. O caso em tela reflete nítido choque cultural existente entre os indígenas e nossa legislação. Não é viável impormos ao índio, seja na esfera penal, seja na cível, os mesmos rigores aplicados ao dito “homem médio”. Nossa cultura em nada assemelha-se a deles, o que impõe cuidado redobrado nas causas que envolvam de alguma forma os seus interesses. Inclusive, na esfera criminal, o Superior Tribunal de Justiça exige a realização de laudo antropológico em crimes cometidos por indígenas, sendo dispensado tão somente nos casos em que a prova da integração é robusta: (...).

Ao oferecer os memoriais de alegações finais, o MPE insiste na ação de destituição do poder familiar e afirma: “as testemunhas ouvidas evidenciaram que os requeridos não têm condição de receber o filho e, muito menos, de cuidá-lo”.

A decisão judicial acolhe o pleito da destituição do poder familiar. A oposição entre os direitos à vida e à cultura é acionado pelo juiz para tornar sem efeito o seu reconhecimento étnico/racial que implica na transversalização entre os direitos da criança e do índio. Primeiro, o juiz aponta para o risco de morte que Ireno sofreria se voltasse ao convívio dos seus familiares.

Argumentou que os filhos gêmeos do casal após apresentar infecção intestinal faleceram, o que demonstra a negligência dos genitores. Os relatos do CT de que pessoas na família estão acometidas de tuberculose, mas abandonaram o tratamento é mais um indício dos perigos que correria Ireno diante deste retorno. Segundo, o juiz observa a inegável existência efetiva de “traçado cultural diferenciado dos requeridos”. Porém, ele explica que isto “não pode ser tomado como favorável” à sua permanência na família: “não podendo se buscar na cultura dos requeridos proteção aos seus direitos à parentalidade, mesmo porque se destacou a condição distinta do infante Ireno em relação aos demais filhos do requerido.”

Outros argumentos acionados pelo juiz em seu despacho: A necessidade de o consenso da genitora ser expresso na vida judicial, de acordo com o Art. 166, § 3º, do Estatuto da Criança e do Adolescente, é relativizado pela configuração de “negligência” e de “abandono”. A divergência entre os testemunhos - de um lado, de alguns atores que compõem a Rede de Proteção Social de Bela Vista, que se mantiveram firmes em suas acusações e, de outro, dos vizinhos dos familiares de Ireno que abonam a conduta dos pais - é resolvida pelo próprio testemunho do juiz, que diz: “o ponto nodal decorre do próprio acompanhamento pessoal do magistrado da situação do infante”. Além do mais, para ele, o “infante” convive desde cedo com terceiras pessoas e apresenta positiva adaptação, tal qual ocorreu à realidade da entidade de acolhimento local.

Por fim, ainda que o magistrado diga considerar a “relevância da realização de estudo antropológico”, lamenta o fato de que o julgador deve “estar atrelado à realidade fática brasileira”: “segundo a qual cidadãos de origem indígena sobrevivem entremeados de seus princípios originários e dos preceitos ocidentais, estando em muito distanciados de sua realidade originária.” Vivem “distante(s) de suas atividades ordinárias, alheios ao trabalho tipicamente ocidental e às expensas da entidade indigenista que não consegue conferir a todos a plena dignidade de vida”. Conclui que, como o retorno do “infante ao lar que não reconhece como seu, com hábitos e práticas com as quais não mais está habituado”, afigurar-se-ia “temerário”, a realização de estudo antropológico seria “verdadeiramente despicienda”, pois “os requeridos não vivem aldeados” e “se constatou disparidade de tratamento” dos requeridos em relação ao infante.

#### 4.3.4.1. “Amadrinhamento” afetivo e adoção

Os passos seguintes se constituem de dois encaminhamentos pelo judiciário: busca de famílias aptas à adoção no Cadastro Nacional de Adoção e do acompanhamento da relação de “amadrinhamento afetivo” e aptidão para a adoção da conselheira tutelar. Enquanto isso são manifestadas em documentos as dificuldades para encontrar adotantes aptos em Mato Grosso do Sul para o perfil de Ireno. A conselheira tutelar pontua positivamente através dos relatórios que reiteram a recíproca relação crescente de afetividade entre ela e a criança, a estabilidade econômica (renda pessoal mensal de aproximadamente 2.800,00 e a dos seus pais de 4.300,00), a estabilidade de moradia (vive com seus pais e irmã no mesmo endereço há 18 anos, com casa própria, de alvenaria manifestando intenção de financiamento de uma casa própria). Como ponto negativo destaca-se a falta de pleno apoio dos pais para a adoção e o fato de não estar incluída no Cadastro Nacional de Adoção.

A visita da FUNAI à instituição de acolhimento leva a psicóloga do judiciário a retomar o argumento sobre a condição de indígena da criança. É solicitado, em seu relatório, que seja intimada a FUNAI para a comunicação da destituição familiar e busca da família extensa da criança ou de membros da etnia para sua colocação, fundamentando o pedido no Art. 28, do ECA. Entretanto, o promotor e o juiz entendem que não é a solução mais adequada: para o primeiro, porque “o menor já morava na cidade com os genitores há tempo considerável, desligando-se do seio e costumes indígenas”; para o segundo, “o prolongado distanciamento de sua realidade originária e adaptação à cultura ocidental não indígena” justificou a “não determinação da busca pela família extensa”.

Ambos os argumentos associam o direito ao tratamento etnicamente distinto ao lugar geograficamente ocupado pela criança e pela família. Dissociam a identidade étnica, inclusive, das relações de parentesco ao sobrevalorizar as relações construídas com o espaço urbano e com os não indígenas em detrimento dos vínculos consanguíneos, de aliança e afinidade que são mantidos entre pessoas que se percebem pertencendo a determinado grupo. Se a autoidentificação e a identificação pelo grupo não são suficientes para determinar quem tem direito aos direitos indígenas, qual o critério que poderia ser utilizado para definir: quem tem direito de usufruir dos direitos indígenas?

O magistrado concluiu pelo prosseguimento do trâmite processual com o pedido de adoção da conselheira tutelar, que ensejou a abertura de outro processo judicial para o julgamento dessa finalidade. A este segundo processo não teve acesso.



#### 4.4. Sobre adoção de crianças indígenas, silêncio e repercussão

Como descrito, o “caso Paula e sua filha” e o “caso Ireno” foram classificados juridicamente na justiça estadual como de “negligência” e em todos envolveram a participação de diversos atores das Redes de Proteção Social como previsto no período democrático. Os dois casos também estavam relacionados com a categoria “adoção”. Estas classificações inicialmente decorriam da motivação com que foram retirados de seus lares de origem pelas Redes de Proteção Social e do processo de colocação em família substituta. Os dois casos ganharam repercussão política e, posteriormente, midiática como “causa”. Política, porque juntos eles mobilizaram agentes e agências que denunciaram abusos e exigiram reações em torno deles, produziram novos documentos legislativos e novas formas de demandar “justiça” (no capítulo 3 eu explico como estes casos foram utilizados para denunciar nacionalmente a violação do direito à convivência familiar e comunitária das crianças indígenas). Entretanto, há particularidades em cada caso que diferenciam o modo de ativação, mobilização e continuidade da repercussão. Ao analisar o *processo de repercussão* destes casos, me atento para os efeitos provocados e quais moralidades agem nestes processos.

Uma das questões levantadas a partir da análise destes dois casos foi pensar como eles integravam o cotidiano das agências. O contraste entre eles me levou a pensar na relação entre o rotineiro e o excepcional no cotidiano das agências. No “caso Paula” podemos afirmar que as circunstâncias em torno dos fatos fazem parte da rotina das instituições da Rede de Proteção Social, em Mato Grosso do Sul. De acordo com os agentes destas instituições que entrevistei, as acusações de violências sexuais envolvendo “crianças” indígenas são recorrentes.

Este tipo de violência é comumente classificada pela Rede de Proteção como “cultura”, uma classificação administrativa para se referir às relações sexuais e afetivas (matrimoniais) consentidas, entre meninas jovens (menor de 14 anos de idade) com homens jovens (maior de 18 anos de idade) e que, portanto, há divergências legais se seriam ou não crimes, considerando a diferença cultural dos povos indígenas. O ponto é que, sobretudo, as mulheres guarani e kaiowá denunciam que estas violências não são devidamente investigadas pelo Conselho Tutelar, pela Polícia ou pelo Ministério Público. Em Dourados, várias assistentes sociais insistem que parte considerável das crianças em acolhimento por violência sexual estão “presas, enquanto o autor continua solto”: muitas vezes pai, padrasto, liderança, que não sofrem nenhum tipo de responsabilização pelo crime.

No “caso de Ireno” também podemos afirmar que as circunstâncias em torno dos fatos fazem parte da rotina das instituições da Rede de Proteção Social, em Mato Grosso do Sul. De acordo com minha observação, gera desconforto nos agentes e nas agências, o tratamento distinto com que os filhos adotivos são geralmente tratados entre os Guarani e Kaiowá. Entretanto, muitos veem com muito menos estranhamento a circulação de meninas guarani e kaiowá “ajudando” nos “cuidados” domésticos nas casas das famílias de classe média, ou os meninos guarani e kaiowá que têm seus documentos falsificados para trabalhar nos serviços que a sociedade sul-mato-grossense lhes possibilitam.

Estes filhos adotivos são identificados como *guachos*, categoria utilizada pelos Guarani e Kaiowá para se referir aos “filhos que estão fazendo crescer”. Porque estão sem os cuidados dos seus pais de origem, tornaram-se órfãos ou foram “abandonados” em decorrência das separações conjugais e, por estar sós (sem parentes), necessitariam de uma educação mais rígida (PEREIRA, 2002) para aprender a “se virar” mais cedo. Esta prática não é confortável internamente (PEREIRA, 2002) e as novas lideranças guarani e kaiowá tendem a divergir ainda mais deste modo de circulação das crianças. Portanto, é uma categoria “cultural” (em tensionamento pelo próprio povo), que diverge do tratamento igualitário que a legislação atual prevê aos filhos. O ponto é que, sobretudo os antropólogos argumentam, que o modo como o filho adotivo é tratado é cada vez mais heterogêneo e varia de acordo com o estilo de parentela (PEREIRA, 2016), e as lideranças indígenas acusam a Rede de Proteção Social de desconhecer a organização social guarani e kaiowá e, com isso, realizar colocações familiares equivocadas. Em Dourados, nas reuniões (que participei) puxadas pela assistência social para cadastrar famílias indígenas para o Serviço Família Acolhedora, uma das reivindicações recorrentes das famílias e lideranças interessadas era se haveria segurança pública, pois, afinal, quem iria impedir o pai ou mãe de tomar a criança quando estivessem sob efeito de álcool. O Judiciário e os Serviços de Acolhimento Institucional em relação à reintegração familiar e comunitária explicam que, além da dificuldade de encontrar famílias com condições de receber as crianças, são muitos os casos em que “as boas famílias” voltam à instituição para devolver a criança por se sentirem ameaçadas por seus familiares de origem.

Assim, sem poder esclarecer suas circunstâncias, é possível afirmar que a culturalização da violência sexual ou do *guacho* funciona, assim como propõe Eilbaum e Medeiros (2017) - para classificação de “auto de resistência” para a morte de jovens supostamente em “legítima defesa” pelos agentes policiais -, “um modo diferencial de classificar e administrar burocraticamente a ação dos agentes, inclusive legitimando e legalizando certas ações ilegais”.

Desse ponto de vista, a classificação inicial dos fatos do “caso Paula” como “violência sexual” ou do “caso Ireno” como “*guacho*” não fogia do padrão de atuação da Rede de Proteção Social e, ainda mais, não se tornava, por si mesma, um “crime”.

Sendo assim, como entender a repercussão do “caso Paula” se, afinal de contas, acusações de violência sexual contra crianças indígenas não são excepcionais e nem o afastamento do convívio familiar e comunitário da vítima enquanto o suposto agressor não é responsabilizado? Como entender a repercussão do “caso Ireno” se, afinal de contas, o tratamento dos filhos adotivos como *guacho* não é uma acusação excepcional? Como estes fatos têm mobilizado as agências da Rede de Proteção Social?

Entendo que, para compreender a repercussão inicial destes casos, foi necessária uma operação classificatória. Primeiro, uma reclassificação jurídica de “violência sexual” para “negligência”, que pudesse, ao mesmo tempo, tirá-lo do âmbito da “cultura” e inseri-lo na questão econômica (pobreza), para, posteriormente, evocar a discriminação cultural (criminalização de um modo distinto de produzir pessoa). Esta mudança jurídica tem efeitos sociais, pois ela possibilita o questionamento destas retiradas de crianças indígenas e sua eventual desnaturalização como prática de rotina. Esta mudança também fez com que a perda do poder familiar de Paula sobre a filha, antes mesmo que esta nascesse, chamasse a atenção para a violência dos agentes e das agências.

Ao analisar os processos judiciais fica clara a dificuldade dos agentes em classificar algumas das acusações contra os familiares das crianças; assim, recorrem à “negligência”, como, aliás, foi observado por Cardarello (1996) em seu estudo com população não indígena em Porto Alegre. A “negligência” familiar é relacionada ao uso de álcool e outras drogas e a pobreza. A pobreza, de acordo com o art. 23 do ECA, não pode ser motivo suficiente para a família perder ou ter suspenso seu poder familiar. Assim, no raciocínio, sobretudo dos proponentes da “justiça social”, a classificação de negligência familiar para a retirada de uma criança, poderia ser revertida em medidas de atenção à família ao invés de culpabilizar o comportamento dos adultos para com as crianças. Deste raciocínio decorre o argumento de que as crianças guarani e kaiowá estão sendo retiradas de suas famílias pela condição de “vulnerabilidade social” do seu povo. A condição de opressão e de dominação é evocada para dizer o que se passa com as crianças indígenas e com seu povo.

A “negligência familiar” também evoca a distinção de modos de educar e socializar ou de *cuidar* das crianças. Ao tratar deste tema, os Guarani e Kaiowá costumam fazer um discurso

que me soa bastante idealizado e pouco praticável no contexto atual como eles mesmos pontuam. O *teko porã* – jeito bom e bonito de se viver – e de cuidar da criança pressupõe uma série de práticas corporais e rituais que envolve a família e a parentela que só podem existir no passado. É este um discurso de muita potência política, porque contribui para desconstruir a visão negativa que as redes de proteção possuem em relação à “cultura”. Entretanto, enquanto ideal este modo de cuidado diferenciado é pouco acessado por esta rede de proteção. Para estes agentes chegam apenas as práticas que estariam mais próximas ao *teko vai* – jeito feio – de cuidar das crianças. À “culturalização” do que é indesejado reagem estes indígenas, apontando para a falta de opções que possuem, e muitas destas situações eles não escolhem viver. Eles se organizam como podem em um contexto de precariedade que não é desejado, mas que é resultado de um “acumulo histórico de violências”, como tem enfatizado o professor kaiowá Eliel Benites em diversas comunicações realizadas para a rede de proteção em Dourados. Esta ideia dialoga com a proposição da filósofa Moll (2008), ao pensar as lógicas do cuidado. A autora afirma que este não pode ser considerado em termos de escolhas no sentido liberal, pois as pessoas estão vivendo e, enquanto vivem, fazem algumas opções práticas. Todavia, ela aponta que o cuidado é mais complexo e ambivalente do que isto. Nem sempre é possível identificá-lo a partir de lógicas binárias postas no bom cuidado ou no mau cuidado, como se estes fossem óbvios.

É central aos meus argumentos que, para a repercussão dos casos e da causa das crianças indígenas, outra transformação jurídica foi necessária. Os casos individuais tiveram que ser transformados em coletivo. E esta dependeu da transformação moral: da adoção de crianças indígenas para o genocídio de um povo. Essa diferença moral na forma de classificar os fatos permitiu a intervenção do MPF e possibilitou outro caminho jurídico para o debate. Esta transformação tornou os casos individuais de adoção de crianças indígenas, de exceção e até “imaginários” (o segredo de justiça contribui para isto), em casos “reais” e quiçá ordinários, e daí em “caso de repercussão”.

A dimensão do tempo é um aspecto significativo destes processos e, também, para a análise a partir da categoria *repercussão*. O acompanhamento dos casos mostrou um certo ritmo, que repercutiram na prioridade da rotina das agências. Os acontecimentos inerentes aos processos judiciais são importantes para sua continuidade. Em geral são relacionados a momentos do processo: a retirada da criança pelo SESAI ou pelo Conselho Tutelar, o acolhimento institucional ou familiar, a negativa do pedido do judiciário de reintegração na família de origem e extensa, o pedido do Ministério Público de colocação da criança em família

substituta, a intimação (ou não, uma das denúncias dos casos analisados é a não intimação) da FUNAI para apresentar famílias disponíveis, o processo de colocação da criança em família substituta não indígena.

Contudo, essa associação não é linear, porque, como observam, a repercussão não tem relação com os procedimentos jurídicos, mas “a como esses passos dos processos jurídicos ativam moralidades e sentidos de justiça que tornam esses eventos significativos para os atores envolvidos”. (EILBAUM e MEDEIROS, 2017, p. 26). Neste sentido, as estudiosas apontam para a existência de três tempos que estão relacionados à repercussão: o tempo do processo, o tempo da rotina e o tempo da repercussão.

O tempo do processo inicia-se com a primeira intervenção de uma agência pública noticiando a violação, realizando a retirada da criança e informando o judiciário via relatório social. A partir deste momento “a criança cai na rede”, e transcorre uma série de procedimentos sujeitos a prazos e regras específicas atreladas ao Estatuto da Criança e do Adolescente. A partir do paradigma da proteção integral, a institucionalização por tempo indefinido ou até a maioria dá lugar ao acolhimento provisório. Daí em diante, os prazos para fazer a destituição do poder familiar e a reintegração familiar vão se tornando cada vez mais curtos. É um encurtamento de tempo que, na prática, dificulta a reintegração na família de origem (porque não são tratados os problemas que motivaram o afastamento da criança) e que opera a mudança de classificação de “negligência” para “abandono” e, com isso, a “disponibilidade” legal da criança para a colocação em família substituta. É o que demonstram os dois casos apresentados, em que os familiares, incluindo os familiares extensos, tiveram o poder familiar suspenso e estavam em vias de serem destituídos sem que houvessem, de fato, “abandonado” ou “desistido” dos filhos. Estas variáveis formais explicam a morosidade do sistema jurídico, mas o *tempo do processo* também considera as variáveis sociais e morais que dependem da “percepção e classificação por parte dos agentes sobre a natureza dos conflitos e das pessoas envolvidas” (EILBAUM e MEDEIROS, 2017, p. 27). Estas variáveis sociais e morais se relacionam com o *tempo da rotina* e o *tempo da repercussão*.

O tempo da rotina está sujeito a regras e valores próprios de cada agência, que nem sempre coincidem com as formalidades da lei e, mais do que isso, pode até contradizê-la. Estão relacionadas, de acordo com Eilbaum e Medeiros (2017), com as *éticas corporativas*. São éticas diferenciadas porque se baseiam em um conjunto de regras e práticas para fazerem uma interpretação e uma aplicação autônoma da lei. Por esta razão que a particularidade dos casos ganha relevância para a compreensão de como eles são administrados. As práticas das agências

têm suas próprias temporalidades que podem variar o tempo do processo, porque dependem da natureza do caso, do estatus moral e social dos envolvidos e de sua repercussão.

Especificamente, no Caso de Paula, observa-se o quanto a idade da criança influencia no tempo do processo. Quanto menor é a idade das crianças, maior é o esforço de apressar a destituição do poder familiar, e o inverso também é verdadeiro. O caso de Paula é exemplar, porque ela teve o seu poder familiar suspenso durante a gestação; entretanto, o poder familiar da sua mãe, custou mais tempo e acabou não sendo realizado. O outro caso de destituição do poder familiar trata-se também de criança com menos de cinco anos de idade, e o esforço para cumprir o prazo legal com rapidez decorreu do “envelhecimento” da criança para a economia da adoção. A recusa ou a demora em acionar o órgão indigenista (e deste em responder às solicitações), assim como os antropólogos para auxiliar na localização da família extensa (como prevê o art. 28 do ECA), também corrobora para esse alargamento do tempo de afastamento da criança indígena de sua comunidade de origem e maior convívio com os não indígenas. Conseqüentemente, torna-se um argumento para se questionar os pertencimentos étnico-raciais destas crianças (Aliás, isto ocorre o tempo todo: o reconhecimento étnico é situacional e cerimoniosamente conveniente para os Guarani e Kaiowá que, para acessar direitos precisam provar-se “indígena”, e os sinais diacríticos válidos dependem dos agentes com quem se relacionam.).

Como argumentou Eilbaum e Medeiros (2017, p. 29): “Nem todos os casos se tornam casos de repercussão a partir de sua ocorrência”. O tempo da repercussão diz respeito ao tempo e ao ritmo no qual os casos são publicamente e/ou midiaticamente expostos. Diferente dos casos etnográficos analisados por Eilbaum e Medeiros (2017), os casos de adoção de crianças indígenas, protegidos pelo segredo de justiça não costumam ser noticiados. É corrente a afirmação de que este silenciamento é para a proteção da criança, dos familiares adotivos e para a adequada realização da adoção plena. Entretanto as retiradas de crianças indígenas em razão de violência são, geralmente, as que mais chocam a opinião pública e, na sequência, a própria causa - os dilemas em torno das colocações de crianças no convívio familiar e comunitário - estas sim são noticiadas como eventos extraordinários à sociedade e que evidenciam a “barbárie”, a “selvageria” e a necessidade de integração. Foi a partir do trabalho de mobilização de uma indigenista especializada da FUNAI, um procurador da Procuradoria Especializada e outro procurador do MPF que os fatos ganharam espaço na agenda política nacional em 2015. Após esta mobilização inicial e os encaminhamentos dados, os casos e a causa foram perdendo visibilidade. A repercussão do mesmo não manteve o ritmo inicial em termos sociais e políticos.

Esta parece ser a fórmula da repercussão das adoções de crianças indígenas em Mato Grosso do Sul: as experiências pretéritas também haviam sido mobilizadas por assistentes sociais vinculadas ao órgão indigenista e, após o impacto do primeiro embate e a consequente movimentação da rotina das agências de órgãos estadual e municipais, foram perdendo visibilidade.

A mídia é uma peça fundamental na construção de pressão que afetam a rotina das agências, sendo nomeada por alguns agentes deste campo como o “quarto poder”. Contudo, ela não é a única, há outros atores políticos e sociais que também impulsionam certos modos de trabalho e de divulgação dos casos. São as relações de hierarquia das instituições, os atores políticos influentes, contextos particulares atrelados à imagem pública de uma instituição, cidade e/ou país, e os valores morais corporativos que dão forma e mobilizam recursos diferenciados, gerando assim múltiplas repercussões.

Nestes casos, a denúncia da Coordenação Regional da FUNAI de Ponta Porã, levou a 6ª Câmara de Coordenação e Revisão, do Ministério Público Federal, de Ponta Porã, a abrir um inquérito civil, a indagar aos órgãos municipais sobre os encaminhamentos realizados, a solicitar vistas integrais aos processos de adoção envolvendo crianças indígenas, a levar a denúncia pessoalmente aos procuradores federais em Brasília. Estas mobilizações políticas produziram impactos no sistema de proteção das crianças e adolescentes indígenas em âmbito regional e nacional. Os órgãos responsáveis pela coordenação da política indigenista e de atenção aos direitos humanos no âmbito federal realizaram mutirão<sup>40</sup>, plano de ação<sup>41</sup>, diretrizes<sup>42</sup>, instrução normativa<sup>43</sup>, resolução<sup>44</sup>, curso de formação<sup>45</sup>. Nesses casos, o *tempo do processo* também foi alterado, com a repercussão da denúncia de descumprimento do ECA, por causa da não intimação da FUNAI e de antropólogos nos processos.

---

<sup>40</sup> Mutirão para a efetivação do Direito à Convivência Familiar e Comunitária (DCFC). Costa (2016) participou deste Mutirão e apresenta os objetivos, as atividades realizadas, os participantes e os resultados alcançados.

<sup>41</sup> No dia 11 de setembro de 2015, durante uma reunião do Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (CONANDA), em Brasília-DF, onde foi lançado o Plano de Ação Interinstitucional que visa garantir a efetivação do direito à convivência familiar e comunitária de crianças e jovens indígenas no Cone Sul do MS. (BRASIL/FUNAI, 2015).

<sup>42</sup> Diretrizes às instituições que compõem o Sistema de Justiça para a Efetivação do Direito à Convivência Familiar e Comunitária de Crianças e Adolescentes Indígenas junto a seu Povo no Cone Sul Mato Grosso do Sul (BRASIL/FUNAI, 2015).

<sup>43</sup> Instrução Normativa da FUNAI, de 13.05.2016. (BRASIL/FUNAI, 2016).

<sup>44</sup> Resolução CONANDA N 181, de 10 de novembro de 2016. (BRASIL/CONANDA, 2016)

<sup>45</sup> *Erovia Kunumi* – Território de Proteção.

Venho argumentando que a repercussão e a temporalidade são ativadas a partir de certas moralidades. Para sair da “rotina”, os casos apresentados precisaram de duas transformações: uma jurídica (de individual a coletivo) e outra moral (de criança adotada a genocídio de um povo). Nosso foco é esta segunda transformação moral: como adoção de criança, que os casos das crianças indígenas somem nas estatísticas e nos casos ordinários da justiça em âmbito estadual.

Foi necessária a conversão da figura da criança indígena adotada em outra - não mais focada na infância, mas no indígena - e que converte em “vítima” o povo, o que construiu a repercussão dos casos e da causa. Em primeiro lugar, com a mobilização da indigenista da FUNAI e a forma como ela narrou os fatos e com os relatórios que produziu, as crianças indígenas ganharam um nome, um rosto, parentes, povo. Extrapolaram suas individualidades como Paula e Ireneo, convertendo-se em “pessoas”.

Esta outra classificação e representação das retiradas de crianças indígenas de junto de suas famílias e comunidades produziu uma nova vítima sobreposta à figura de Paula e Ireneo. É a da morte cultural e a do desaparecimento de um povo e não apenas a da suposta “salvação” de uma criança em perigo. Esta nova figura, em certa medida, apagava a individualidade da vítima – criança indígena – focalizando a vitimização de valores ideais e abstratos: a cultura, a diversidade, a diferença e os direitos humanos. A adoção – sempre individualizante na lógica jurídica – ganhava dimensões maiores e sua vítima se expandia de um indivíduo ao coletivo – “o povo guarani e kaiowá”. Ao expandir os limites do evento também se modifica a demanda por justiça, e a moralidade passa a se ancorar em valores “supremos” para uma sociedade “pluralista”.

Com isso os casos alcançaram efeitos não mais institucionais ou ideais, mas corporativos. A reação das instituições, em âmbito federal, foi mobilizada por ver atingida sua atividade e os valores a elas atrelados. Estes agentes necessitavam agir com empenho e rapidez, transformando a denúncia em produtos que cabiam a suas instituições, a fim de “minimizar” ou “impedir” o “sofrimento” das crianças, jovens indígenas, suas famílias e suas comunidades.

Ao longo do capítulo, descrevi dois casos e estabeleci as relações entre eles. Analisei-os a partir da categoria *repercussão*. Assim o fiz por entender que *repercussão*, como proposto por Eilbaum e Medeiros (2017), possibilita pensar os efeitos e os impactos que os casos podem provocar nestes âmbitos de intervenção. O modo como um caso, ao tornar-se um evento, influencia e evidencia as práticas rotineiras, mesmo que o tempo da repercussão possa ter efeito



limitado, conjuntural e efêmero e se vincular a moralidades situacionais. A seguir apresento o último capítulo que também possibilita aprofundar as questões relativas aos *casos de repercussão* e como eles afetam as práticas de circulação de crianças guarani e kaiowá.

## 5. O RECOLHIMENTO DE CRIANÇAS GUARANI E KAIOWÁ COMO REPRODUÇÃO SOCIAL

*Sr. Juiz, resguardado aspectos sigilosos, não temos dúvidas que o sistema violentou mais uma família indígena, mais uma criança Guarani e Kaiowá, por sua incapacidade de entender e respeitar nosso modo de vida. E não podemos aceitar tamanha violação, no marco dos 30 anos de nossa carta cidadã e nos 10 anos da declaração dos Direitos do Povos Indígenas.*

(CONSELHO ATY GUASU GUARANI KAIOWÁ, 2017).

No estudo de mestrado em Antropologia chamei a atenção para a construção das crianças indígenas como as maiores vítimas no Brasil e os efeitos dessa lógica em Mato Grosso do Sul. Uma das referências para esta argumentação foi retirada da apresentação do livro “Criança Indígena: Olhar Multidisciplinar”, organizado pela procuradora de justiça de Mato Grosso do Sul, Ariadne de Fátima Cantú da Silva, que esteve à frente da Promotoria da Infância e Juventude por vários anos. Cantú da Silva (2012) inicia a coletânea afirmando: “Sempre defendi que as crianças são as *vítimas das vítimas*”. A peculiaridade das crianças, como “pequenos indivíduos em desenvolvimento”, requer que tenham condições mínimas de desenvolvimento para que não convivam “para sempre com as sequelas das violações”, com o risco, inclusive, de não viverem “nem sequer para conviver com as lacunas não preenchidas na infância”. Continua a procuradora:

No universo de violação de direitos em que se enquadram os humanos, as crianças são o que considero o fim da linha na escala de violência. Se o adulto sofre violação em seus direitos fundamentais, é na criança que ela se mostrará mais evidente, cujos reflexos serão mais nocivos. O adulto, vítima de violações, mesmo que nada tenha para se insurgir contra a violência ou contra o opressor, terá a estrutura física como escudo. Nem isso a criança tem, pois, como regra, qualquer que seja o direito violado, o violador será sempre um adulto, e a criança sempre estará em desvantagem, pois não completou o ciclo de seu desenvolvimento biológico e psíquico. (CANTÚ DA SILVA, 2012, s/p.)

Justificando a especificidade da coletânea, a procuradora destaca a intersecção entre geração e raça para introduzir a condição social mais agravada das crianças indígenas. Nesse

sentido é possível compreender que criança indígena é a vítima ideal, aquela que contém as características para ser plenamente compreendida como vítima.

É necessária uma subdivisão dessa categoria de *vítima das vítimas* para encaixarmos as crianças indígenas. Nesses casos, índices oficiais disparam nos percentuais de violação, mostrando-nos que elas integram *o maior índice de crianças sem registro, o maior índice de crianças não alfabetizadas, o maior índice de crianças vítimas de mortalidade infantil e com a maior chance de serem vítimas de violência sexual* (duas vezes maior, junto com as crianças negras), tudo segundo dados do UNICEF. (CANTÚ DA SILVA, 2012, s/p.). (Grifos do original).

Esta percepção das múltiplas vitimizações (NASCIMENTO, 2014) a que as crianças indígenas estão sujeitas no Brasil tendem a gerar políticas de proteção salvacionistas. Em nome do amor e da bondade, a criança indígena é defendida desde uma perspectiva individual que a higieniza de seu pertencimento étnico. Essa dimensão moral do “problema da criança indígena” é importante de ser considerada, porque ela serve como justificativa ética e como motor das ações dos agentes da Rede de Proteção Social. As pessoas se sentem motivadas e destemidas para fazerem o que consideram correto e justo, cumprem um desígnio ou um imperativo, daí se lançam acima de suas forças. Este tipo de intervenção é acusado de reproduzir o racismo e o etnocídio contra os povos indígenas, ao considerá-los incapazes de cuidar das suas crianças. De um lado, esse tipo de percepção resulta em camuflar as práticas colonialistas as quais as comunidades foram submetidas – postura mais comum de ser encontrada na Rede de Proteção Social local. De outro lado, a contraposição desta compreensão por certos especialistas em povos indígenas tende a defender que os índios sempre dão conta de resolver bem “seus” problemas, que nada mudou, e que a parentela e a família continuam como no passado.

É o objetivo deste capítulo refletir sobre como os Guarani e Kaiowá vêm se posicionando em relação a estas políticas culturais salvacionistas dirigidas às suas crianças. Manuela Carneiro da Cunha (2016) nos alerta a observar os efeitos que produzem e o modo como ocorrem as políticas culturais *dos* índios, *para* os índios e as que *se valem dos* índios. As políticas culturais para os índios na história do Brasil variaram de acordo com os modos de governo. Geralmente esta política *para* os índios é historicamente apresentada como antes do marco legal da Constituição Federativa do Brasil (CFB), de 1988, e da Declaração 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Até então, a “integração” dos índios à sociedade nacional era o fio que conduzia a política oficial. Convencidos pelas ideias positivistas, as micro e macropolíticas foram colocadas em ação para assegurar a “evolução natural” que resultaria na certeza sobre o desaparecimento dos índios. A assimilação era a macropolítica: esta

“conquista das mentes e almas que resultava na diluição dos índios nas camadas mais vulneráveis da população” (CARNEIRO DA CUNHA, 2016, p. 11).

A micropolítica resumia-se de ferramentas e mercadorias, que introduziam desejos e necessidades novas; e as missões, os internatos, as escolas, a proibição de rituais e de falar línguas indígenas era a destruição das malocas coletivas, a “modernização” das casas ou das plantas das aldeias: uma política que se centrava no sequestro de jovens que se endoutrinavam, como os beneditinos explicitamente declararam no Rio Branco, e num controle rigoroso dos velhos tradicionalistas (Idem).

Os novos tempos, com as novas políticas introduzem novos valores, como o respeito às diferenças e, portanto, força a emergência de outras políticas culturais. Muito embora, como demonstramos neste trabalho, a emergência de outras políticas culturais não significou a ruptura total com os velhos paradigmas que se encontram enraizados nas mentes e almas. Além disso, as políticas culturais *para* os índios convivem com as políticas culturais *dos* índios. Isto, assegura Carneiro da Cunha (2016, p.12), significa reconhecer que “as diferenças dos mundos indígenas e dos nossos mundos são muito mais radicais do que se podia imaginar”. É nesse sentido que parece relevante questionarmos como se dão as políticas culturais dos índios Guarani e Kaiowá em relação aos cuidados com as crianças - *ñangareko mitãguéra* - em condições que não são as ideais para viver bem - *teko porã*.

Apresentar a experiência dramática de Élide possibilita compreender a complexidade destes vários níveis de relações políticas em torno da judicialização do problema das crianças guarani e kaiowá. Élide teve o filho de oito dias de nascido recolhido pela Rede de Proteção Social de Dourados. A criança encontra-se acolhida em instituição há mais de três anos. Élide não aceita abrir mão do seu poder familiar sobre o filho, mas o Sistema tem lhe negado o direito de conviver com ele. Sua história tem repercussão pública após um grupo de mulheres indígenas e não indígenas passar a apoiá-la em sua reivindicação. Isto favorece observar a ação das diversas políticas *dos* e *para* Guarani e Kaiowá em torno do tema da proteção às crianças indígenas, contribuindo para reforçar nosso entendimento de que os recolhimentos destas crianças é um evento político.

De acordo com a antropóloga norte-americana Judith Modell, toda movimentação de crianças por guarda é um evento altamente politizado, pois implica na replicação e produção de uma sociedade e de uma cultura, desde que não seja visto apenas como um micromovimento da criança. Explica a estudiosa:

Sugiro que o acolhimento familiar (*foster care*) é um modo de reprodução especialmente politizado, pois trata da *distribuição* e não apenas da ‘produção’

das crianças. A pessoa (ou grupo) que controla o acolhimento familiar está numa posição de poder, capaz não só de colocar e substituir crianças, mas também de determinar os termos de continuidade de uma geração para a seguinte. (MODELL, 1998, p. 157)

Em sua análise da transferência de criança entre sociedades com tradições distintas, Modell ainda chama a atenção para as desigualdades sociais e políticas inerentes a estes processos. A aproximação do seu estudo entre os Hawaianos com as discussões sobre os recolhimentos das crianças guarani e kaiowá dá inteligibilidade, por exemplo, para a compreensão das denúncias de genocídio/etnocídio. A criança afastada do convívio com as famílias guarani e kaiowá são impedidas de receber uma educação nos moldes do seu povo e isto implica em uma interferência geracional. Esta perspectiva é ainda mais preocupante quando são notórias, nas políticas de Estado, por meio de seus agentes, práticas que buscam fazer desaparecer os índios, associando o direito à reivindicação da identidade étnica ao território e, de outro, a mobilização destes povos em torno das relações de parentesco para permanecerem reivindicando seus direitos.

Nas próximas páginas apresento a Élida e o processo de retirada do seu filho. Na sequência, a política cotidiana dos Guarani e Kaiowá nas áreas reivindicadas como *tekoha*, no entorno da reserva indígena de Dourados. Chamo a atenção para a implicação das mulheres nos recolhimentos das crianças. Demonstro as várias facetas da política guarani e kaiowá a partir da relação que estabelecem com instituições vinculadas às três esferas de governo. Por derradeiro, descrevo a compreensão de parte significativa da Rede de Proteção Social sobre o caso da Élida, problematizando as questões que acionam para permanecerem negando seu direito de convivência com o filho.

### **5.1. Estudo do caso de Élida**

A maneira como a Kaiowá Élida<sup>46</sup> foi apresentada para algumas mulheres de Dourados sensíveis às temáticas dos movimentos sociais indígenas e feministas tornou possível compreendê-la como vítima. Nos bastidores da gravação de um documentário pelo Grupo Marista sobre as crianças indígenas, ocorrida entre outubro e novembro de 2017, uma indigenista especializada da FUNAI, ao explicar os desafios para realizar a reinserção das

---

<sup>46</sup> Todos os nomes apresentados neste capítulo são verídicos. Entretanto, nem todos os participantes do estudo foram nomeados. A maior parte dos dados apresentados tratam de observação participante, mesmo estando os participantes cientes da minha condição de pesquisadora da temática, os acessos se deram também pela condição de militância. Entendendo as sutilezas políticas deste campo optei por ocultar alguns dos nomes, mas mantive o nome de Élida de Oliveira com a intenção de fortalecer sua voz e sua imagem colaborando para a sua causa e a do seu filho W.R.

crianças indígenas após elas serem retiradas de suas comunidades, lembrou-se do caso em que estava atuando naquele momento: “temos um caso de uma mãe indígena que não tem histórico de problemas com álcool, não tem histórico de violência contra as crianças, deseja o filho, mas a gente não consegue devolver a criança para ela pela condição econômica”. Esta narrativa, em vez de nos paralisar como “nos casos considerados mais complexos”, justamente aqueles em que há denúncias de violências e/ou consumo abusivo de álcool e outras drogas pelos pais ou responsáveis pelas crianças, nos despertava a indignação, pois nos colocava diante de uma mulher indígena que podia ser considerada uma “boa vítima”. Nos questionávamos como foi possível acontecer o caso da Élide? Não são os problemas com álcool e as violências intrafamiliar as principais razões para a retirada das crianças indígenas de suas famílias? Será que o pânico com os casos extremos de violências torna rotina a retirada de crianças e gera indiferença ao sofrimento das famílias e parentelas? Como indagou Mendes (2018, s/p): “O que está separando as crianças indígenas de suas famílias: pobreza ou preconceito?”

Agentes que atuam em Dourados e região que, de alguma forma, têm proximidade/afinidade entre si por atuarem nas áreas indígenas e com os indígenas, passaram a ter conhecimento sobre o caso desta mãe. Não demorou para nos reunirmos em uma das casas dos participantes a fim de conversarmos a respeito do que poderíamos fazer para contribuir para que Élide e o filho pudessem ter seu “direito à convivência familiar e comunitária” garantido. Participou desta primeira conversa informal pessoas que também eram professores e acadêmicos de graduação e pós-graduação de cursos como Direito, Sociologia, Antropologia, Biologia, Pedagogia, Relações Internacionais, assistente social do município, psicóloga de organização governamental, missionários do CIMI e indígenas vinculadas aos movimentos guarani e kaiowá do *Aty Kuñangue e Aty Jovem*. A maioria das participantes eram mulheres vinculadas ou simpáticas ao movimento feminista e aos movimentos de luta pela terra, mas também a instituições como universidade e igrejas, assim como da “sociedade civil organizada”<sup>47</sup>, surgindo, então, o “Grupo de Apoio à Élide”.

### 5.1.1. Quem é Élide?

Na figura 5, Élide (à direita), posou para uma foto para a Thomson Reuters Foundation, após seu caso ser denunciado pela *Kunhangue Aty Guasu* na mídia internacional. Ao seu lado,

---

<sup>47</sup> Uma **sociedade civil organizada** é uma estrutura organizativa cujos membros servem ao interesse geral através de um processo democrático, atuando como intermediários entre os poderes públicos e os cidadãos.

a filha Carol (à esquerda) e, mais distante, outra filha, o filho caçula e filhos de sua vizinha. Esta é a frente de sua casa em um acampamento-*tekoha*, em Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.

Figura 5 – Élide e alguns dos seus filhos em sua casa



Fonte: MENDES, 2018

Élide nasceu em Iguatemi, aproximadamente 500 quilômetros da capital de Mato Grosso do Sul, na Reserva Indígena Porto Lindo. Quando sua mãe morreu, os irmãos se “*esparramaram*” e ela foi morar com o um tio materno na Terra Indígena Jaguari em Amambai. Após, veio para a Aldeia Bororó, na Reserva Indígena de Dourados (RID); mas há uns cinco anos, “não estava mais bom ali”. Então mudou-se para o acampamento-*tekoha* *Ñu Verá* – Campo Iluminado, localizado nos fundos da Reserva Indígena de Dourados (RID). Com o ex-marido teve os cinco primeiros filhos. Em um primeiro momento, veio com ele para o acampamento, posteriormente se separaram e ela permaneceu no local, enquanto ele foi a outro município. Seus dois últimos filhos são frutos do relacionamento com homens distintos.

Com 41 anos de idade, Élide é uma mulher robusta, muito sorridente e de poucas palavras comigo. Esta pouca conversa estava mais relacionada ao pouco domínio que eu tenho

de Guarani, sua língua materna. Nos momentos em que a ouvi expressando-se em Guarani com outros indígenas (Kaiowá e Guarani), ela teve muito mais desenvoltura.

Élida é também avó. Seus três primeiros filhos são adultos, que já têm seus próprios filhos. Uma das filhas casadas, Alessandra, vive na aldeia Bororó e frequentemente visita a mãe; a outra filha, Carol, é separada e vive, ela e seu filho, com a mãe; e o filho Agmar, casado, tem sua própria casa no mesmo acampamento. Os outros filhos, Ellen, Jalison e Enzo, são crianças e estão sob seus cuidados, mas há ainda W.R. (utilizo as iniciais do seu nome por causa do sigilo judicial) que está acolhido.

Para Élida, no acolhimento institucional, o filho W.R está sendo cuidado, “mas é preciso não só cuidar, também fazer ele crescer”. Carol (uma das filhas) entende o acolhimento, assim como outros Kaiowá com quem conversei, como uma “prisão”. Segundo ela, cercado por paredes, o irmão vê o mundo pela televisão, mas ele precisa sentir a terra, ver nascer e crescer as plantas e os animais, sentir o vento em seu rosto e a terra em seus pés.

## **5.2. A política dos índios guarani e kaiowá envolvendo as suas crianças**

### **5.2.1. Ela é ou não é a mãe?**

Passo a narrar o drama que levou ao acolhimento de W.R a partir das narrativas participativas de Élida e de uma Agente Indígena de Saúde (AIS). Após a separação conjugal, Élida passou a se relacionar com outra pessoa. De acordo com as agentes indígenas de saúde, o novo parceiro de Élida era o marido da sua patroa indígena. Élida nega esta acusação, afirma que o pai de W.R é um paraguaio que não vive na “aldeia”. A questão é que Élida ocultou esta gestação dos demais indígenas do acampamento, inclusive daqueles envolvidos no subsistema de saúde indígena, como a agente indígena de saúde responsável pelas regiões de *Ñu Verá* e *Boqueron*, a quem ela deveria se submeter. Para as agentes de saúde, o segredo sobre a gestação se deu porque o bebê era filho do “marido da patroa”. A acusação de envolvimento de uma mulher com um homem casado é uma forma de descaracterização moral do modo de ser (*teko*) da família e é uma expressão dos desentendimentos e conflitos que surgem entre os Guarani e os Kaiowá nos ambientes de reserva. Valiente e Pereira<sup>48</sup>, citam também as acusações de serem

---

<sup>48</sup> Não publicado e não disponível na internet.



bêbados – *oka'úpa*; de não educar os seus filhos - *noñangarekói ipa'ũ*”, dentre outros exemplos em geral, estendidos a toda a família e não apenas a um indivíduo.

Por sua vez, Élide disse que “não sentiu vontade” de fazer o pré-natal e quando chegou o tempo de a criança nascer, a Secretaria de Saúde Indígena (SESAI) estava em greve<sup>49</sup> (como demonstra a figura 6), por isso “preferiu” ter ela sozinha em sua casa.

Figura. 6 - Servidores da Saúde Indígena em protesto contra a falta de pagamento em janeiro de 2015



Fonte: ARAÚJO, 2015.

Após dois ou três dias do nascimento de W.R, ela o levou para o atendimento da SESAI volante. Como o local em que Élide e seus filhos vivem se trata de uma área reivindicada como Terra Indígena ainda não há posto de saúde que atenda as demandas de “baixa complexidade”. A SESAI deslocava-se até o acampamento a cada 15 ou 30 dias e atendia os “usuários” no pátio da vice-capitã, também chamada de liderança. Ao apresentar o recém-nascido, houve um

<sup>49</sup> O argumento de Élide e a data de nascimento de W.R (09/02/2015) coincidem com o período que os jornais locais divulgavam a paralisação de funcionários administrativos e motoristas da SESAI devido à falta de pagamento dos seus salários. Sem as viaturas, os atendimentos nos acampamentos ficaram especialmente prejudicados, pois médicos, nutricionistas, enfermeiros, psicólogos estavam com mais dificuldade de fazer esse deslocamento, assim como o possível deslocamento de parturientes e de pacientes para os hospitais ficou prejudicado. (DOURADOS NEWS, 2015)

estranhamento por parte das lideranças. Élide explicou que foi acusada pela vice-capitã de tê-lo roubado, pois as lideranças não haviam sido informadas sobre aquela gestação. Quem a viu grávida? Como ter certeza de que ela não estava mentindo sobre aquele recém-nascido ser seu filho? A agente de saúde podia confirmar que ela esteve gestante? De acordo com as agentes de saúde, Élide de Oliveira passou, então, a negar sua maternidade como “verdadeira” ou “legítima”, apresentando uma narrativa de que ora o recém-nascido havia sido deixado em sua casa por uma prima, ora por outra pessoa do Paraguai, obrigando-as a procurarem essas supostas mães pelas áreas indígenas da região. Élide, atualmente, não confirma que tenha negado ser a “mãe verdadeira” de W.R. Entretanto, esta versão é repetida por diversos atores da Rede de Proteção Social que acompanhou seu caso.

O problema estava criado: as lideranças, em nome da “comunidade”, duvidam da maternidade biológica de Élide e ameaçam prendê-la e tomar dela o recém-nascido, porque, se ela admite ser a mãe, sem ter provas, o meio de ter o recém-nascido como seu é através do “roubo”. Ao que parece, a estratégia de Élide foi negar a maternidade “verdadeira” ao afirmar ter achado em sua porta ou ganhado o recém-nascido. O raciocínio parece ter sido negar a maternidade, e assim justificar a presença do recém-nascido com ela, via abandono de outra mulher, cujo efeito foi “perder o bebê”, mas a livrou de ser criminalizada e possivelmente presa. Ela não podia dizer que é a mãe, pois supostamente não tinha como “provar” que esteve grávida. Do contrário, ela seria acusada pelas lideranças, perderia a criança de qualquer forma, seria presa e teria seus outros filhos “esparramados”.

Com o problema, outras instituições são acionadas: Temos um recém-nascido indígena que não se sabe quem é a mãe na “aldeia de Dourados”<sup>50</sup> - o que fazer? A FUNAI é comunicada e um representante da instituição, o Kaiowá João Machado, vai ao acampamento, mas não parece ter interferido de modo a mudar o curso do processo de retirada da criança. Sua orientação foi de que Élide voltasse ao hospital, pois o bebê precisaria de um documento para ser registrado. Outro agente da SESAI a orienta ir até o Hospital da Missão Evangélica Caiuá para a realização de exames que comprovasse a recente gestação. De acordo com Élide, a vice-capitã a acompanhou na realização da consulta em que recebeu um laudo médico que comprovava sua maternidade, mas a vice-capitã o tomou para si e ocultou o documento das autoridades. Nesse entremeio, o Conselho Tutelar também é acionado pela vice-capitã.

---

<sup>50</sup> Aldeia de Dourados é modo como comumente os douradenses se referem às áreas indígenas existentes no território atualmente reconhecido como Dourados, sem considerar as distintas denominações que levam em conta sua classificação jurídica, histórica ou nativa.

Estas agências mencionadas contribuem para o acolhimento institucional do recém-nascido indígena que agora estava com sete dias (Élida nos corrige que ele amanheceu no lar com oito dias e não com sete.)<sup>51</sup>. De acordo com Élida foi a vice-capitã quem tomou a criança dos seus braços e a entregou para uma conselheira tutelar.

A literatura antropológica que analisa a categoria vítima (SARTI, 2009; COELHO, RUSSO, SARTI, VÍCTORA, 2013; FASSIN, 2016), aponta seu melhor acomodamento para aqueles que demonstram sujeição, vulnerabilidade, não responsabilização pelo próprio sofrimento. Nesse sentido, entendo que Élida tem sua legitimidade moral como vítima questionada, por parte significativa da Rede de Proteção Social, porque ela demonstra fazer escolhas mesmo em um contexto em que está desigualmente colocada. Primeiro, “escolhe” não se submeter à capitania e ao grupo que detém maior força no contexto do acampamento em que está colocada. Segundo, como consequência do primeiro, “escolhe” não se submeter aos cuidados de saúde oferecido de modo precário pelo Estado. Terceiro, avalia o que é menos prejudicial para sua família diante do problema em que se viu colocada e toma a decisão de negar a maternidade, cujo efeito para a Rede de Proteção Social é a de se sentirem enganados. Entretanto, como a literatura aponta, a representação que se tem sobre os segmentos também importa para sustentar os sujeitos como vítimas. Sendo Élida parte de um coletivo identificado como “índios”, as representações que se têm sobre ela não se referem apenas à sua condição de indivíduo, de gênero ou de classe social, mas extrapola para seu pertencimento étnico com as demais pessoas que se autoidentificam e são identificadas como Kaiowá.

É recorrente, nos dramas que levam as crianças para as instituições de acolhimento, a divergência interna entre os “denunciantes” e os “denunciados”. Nós, antropólogos e antropólogas, temos insistido que muitos dos problemas com o acolhimento das crianças indígenas se iniciam com os equívocos envolvidos nas retiradas decorrentes da não

---

<sup>51</sup> Esta insistência em realizar a correção da data da retirada de W.R. de seus braços e da sua entrada na instituição de acolhimento, parece estar relacionado ao entendimento dos Guarani de que, antes de sete dias, os recém-nascidos não devem ter contato com outras pessoas além dos familiares e nem serem expostos ao meio externo. Schaden (1974) observa que as mudanças nas condições de vida estavam intervindo nesta prática de resguardo, mas que, para os Guarani, o pai e a mãe precisam observar certas regras de cuidado com o recém-nascido. Dona Edith Martins, Guarani-Ñandeva, explica que a criança deve ficar guardada até os sete dias após o nascimento, e só após sete dias pode ser retirada para fora. É costume queimar o ninho de beija flor na cabeça da criança para não pegar quebrante, não pegar dor de cabeça e dor no corpo. Depois disso, ela está liberada para sair a qualquer lugar com a mãe. (Guarani-Kaiowá Ivy Poty – Flores da Terra, 2018, 6:41-7:12 min). Outras mães indígenas kaiowá também confirmaram terem submetido seus filhos a esse cuidado, mesmo nos casos em que a criança nasceu em hospital.

compreensão do lugar da acusação e do acusado naquele contexto. O modo como os Guarani e Kaiowá se organizam sempre resulta na existência de um ou mais grupos de oposição à autoridade legítima (*mburuvicha* e, atualmente, o capitão). O contexto histórico de intervenção na organização social pelo Estado potencializou esta questão, pois, ao misturar parentelas e etnias diversas no mesmo espaço, multiplicou os grupos em cada área indígena. Isto torna a governança desafiadora e cheia de disputas. As instituições, que com os indígenas atuam, costumam ser envolvidas nestas disputas internas sem que compreendam este enredamento e, quando compreendem, nem sempre sabem como escapar. As “delações” realizadas pelos índios em geral envolvem categorias de acusação legítimas para os agentes, cuja omissão é passível de punição judicial ou/e administrativa. Este pareceu ser exatamente o caso de Élide de Oliveira.

### **5.3. A política cotidiana das mulheres kaiowá envolvendo suas crianças**

#### **5.3.1. Lideranças: a Vice-capitã**

Conheci o capitão e a vice-capitã do *Tekoha Ñu Verá*, em 2016. Uma colega que realizava sua pesquisa de mestrado em antropologia me convidou para acompanhá-la em seu trabalho de campo depois de ter ouvido sua interlocutora principal, a vice-capitã, muito falar sobre “os problemas com criança”. Este encontro me agradou, pois a vice-capitã demonstrava muita disposição e interesse em dialogar sobre assuntos que eu também estava desejosa por compreender: “tenho lutado pelos direitos das crianças, não sou como alguns que veem o sofrimento das crianças e não liga”, nos dizia ela. Esse assunto relacionado às violências e negligências contra as crianças daquele acampamento ganhou destaque desde os nossos primeiros diálogos, pois, na semana anterior, havia ocorrido um caso de estupro de uma menina de oito anos de idade, neta do capitão. A violência, que supostamente fora praticada por um ex-namorado da mãe, chocou as lideranças, a comunidade e os atores da Rede de Proteção Social pelos traumas físicos causados à menina. Assim, tornou-se o assunto mais comentado comigo pelas lideranças durante algumas semanas. As pessoas preocupavam-se com os desdobramentos do caso: o que vão pensar do nosso acampamento? O que vai acontecer com a mãe da menina, ela também é culpada? A menina vai para o abrigo? E as outras crianças, seus irmãos, com quem vão ficar se o problema aconteceu na casa do capitão?

A vice-capitã tinha 34 anos, se autoidentificava como Kaiowá, uma mulher grande para os padrões kaiowá, queixava-se com frequência de dores em uma das pernas. Viveu parte de sua vida trabalhando para os brancos e, por isso, tinha bom domínio oral da língua portuguesa.

Casada com um homem não indígena de idade semelhante, com quem tinha três filhos. A filha mais velha, com cerca de 13 anos, também era motivo para ligações frequentes da vice-capitã para a Rede de Proteção Social por estar iniciando um relacionamento amoroso sem a concordância dos pais, que viam nos agentes governamentais um meio para controlar o comportamento da filha, seja aconselhando-a ou afastando o rapaz a quem acusava de ser má pessoa, de agredir as meninas, incitá-las a coisas erradas, como o consumo de álcool e outras drogas. Os dois filhos menores, com idades entre oito e dez anos, estavam sempre presentes em casa, participavam ativamente das nossas conversas, às vezes detalhando, em outras antecipando dos acontecimentos, narrados principalmente por sua mãe ou indagados por nós pesquisadoras.

Após as minhas primeiras visitas, diversas vezes a vice-capitã me telefonou convidando-me a ir em sua casa para conversar sobre algumas denúncias que ela havia realizado ao CRAS e ao Conselho Tutelar e estava insatisfeita com a atuação destes agentes. Nestas ocasiões, informava-me do enfrentamento que havia realizado contra os conselheiros tutelares, os quais se recusavam a fazer alguns acolhimentos de crianças por ela solicitados: “Quando é uma criança não indígena vocês levam, porque não querem levar essas crianças indígenas que precisam?” A posição dos conselheiros tutelares estava diretamente relacionada a pressão realizada por antropólogos na FUNAI, que vinham criticando a retirada das crianças indígenas. Eu procurava corresponder aos seus pedidos, deslocando-me até sua casa e me dispondo a conversar sobre os casos, mas eram momentos que me sentia mais “pesquisada” do que pesquisadora e sentia-me desconfortável em dizer algo que pudesse ser usado para dar vazão a suas divergências internas, pois ela tinha claramente o objetivo de compartilhá-las comigo para “ter informações sobre como agir em cima do direito”. Em meio aos muitos casos narrados, havia o da família de Élide que, segundo a vice-capitã, juntamente com outras famílias, “culpava a liderança por tudo que acontecia na aldeia”, “porque eles eram do [outro] grupo”.

O “outro” grupo era o do primeiro capitão “legítimo” do acampamento e que não estava mais na liderança nesse momento. O atual capitão, com o apoio de sua vice-capitã e de parte significativa do grupo, conseguiu afastar o primeiro capitão. Contra esse, eles faziam acusações diversas e não comprovadas, tais como de ser homossexual, se vender para os produtores rurais, ganhar caminhonete, fazer feitiço e até de estupro de criança. As novas lideranças tinham garantido seu espaço, propondo-se a resolver os conflitos internos, lutando na FUNAI por lona, trator, semente, cesta básica e outras coisas que as famílias necessitavam, além de realizarem

denúncias para garantir direitos, acompanhamentos de saúde dos moradores, dentre outras atividades. (CRESPE, 2015).

Quando conheci Élida, através do grupo que formamos para apoiá-la, eu tinha estas informações prévias sobre a composição política daquele acampamento. Isto me possibilitou ter uma compreensão mínima da trama política interna ao acampamento, que culminou na denúncia e no acolhimento do recém-nascido W.R. e na judicialização do caso. Considerada uma “família problemática” pelas lideranças, por se opor à autoridade legítima, mas sem ter mecanismos internos para expulsá-la, a busca de conexão ou, como dizem eles, “de parceria” com as instituições do Estado foi o meio encontrado para atingir os adversários e demonstrar “força”. Fazer isto a partir de denúncias envolvendo crianças torna a ação mais célere e, por vezes, efetiva, pela sensibilidade que a Rede de Proteção tem em relação à criança e pela importância de fazê-las viver também para os índices oficiais.

#### *5.3.1.1. Acampamento-tekoha Ñu Verá*

Na figura 7, às margens do Anel Viário Norte de Dourados, à esquerda estão os acampamentos-tekoha Ñu Verá e Boqueron e à direita, circundando a cidade, há um muro, realizado com a finalidade de impedir que os indígenas ampliassem a “retomada” para o outro lado da rodovia. Depois do grande terreno murado está o conjunto habitacional Monte Carlos. Os loteamentos têm padrão médio-alto, com lotes de aproximadamente 300 m<sup>2</sup>, com asfalto, água, energia e esgoto em cada lote. O Monte Carlos se soma a diversos outros loteamentos abertos nos últimos anos em Dourados, que, a partir de uma visão desenvolvimentista e estratégica, vem sendo estimulada a vinda de novas pessoas para a cidade. Os novos loteamentos parcelados facilitaram o acesso à casa própria; entretanto, o tamanho dos espaços das moradias tem se reduzido significativamente. De outro lado, aumentou também, nesse período, o número de acampamentos indígenas no entorno da cidade. São espaços de extrema precariedade, sem água, esgoto ou energia.

Figura 7 - Acampamento-tekoha Ñu Verá



Foto: Leonardo Salomão, 2018

A historiadora Aline Crespe (2015, p. 201) afirma que os muitos assentamentos guarani e kaiowá não são iguais e diferem no tempo de entrada e permanência na área reivindicada como território tradicional, nas justificativas apresentadas para a ocupação, nas diferentes parentelas que os compõem, nos modos como organizam as ocupações, entre outros. A estudiosa cita: os assentamentos em fazendas, cujos moradores nunca deixaram o local; os assentamentos nas atuais fazendas, que implicou um tempo de afastamento e retorno para o território; os assentamentos nas margens de rodovias; os assentamentos urbanos; os assentamentos nas periferias das reservas; e os assentamentos localizados dentro das reservas. Todos estes espaços são reivindicados porque reconhecidos pelos Guarani e Kaiowá como territórios tradicionais cuja genealogia pode ser descrita através de um representante do grupo. O acampamento *Ñu Verá* está localizado nas adjacências da Reserva Indígena de Dourados. Os índios acampados ali, desde 2010, não o reivindicam como um “*tekoha* tradicional”, mas como parte dos 61 hectares subtraídos do decreto de criação da reserva, cuja área deveria ser demarcada com 3.600 hectares, mas foi demarcada com 3.539 hectares (CRESPE, 2015). Há outros acampamentos ao redor da reserva cujos argumentos usados são semelhantes e, de algum modo, indicam as concessões realizadas pelos Guarani e Kaiowá nos critérios de demarcação, mas estão diretamente ligados ao “transbordamento” da reserva. A maior parte das famílias que moram no *Ñu Vera* saiu da reserva por terem dificuldades de acomodação. Explicam que na reserva ficam todos “grudados” (CRESPE, 2015) e também “misturados uns aos outros”, o que gera dificuldade para fazer roças, ter animais de criação e cuidar das crianças.



Como argumenta a geógrafa Juliana Mota (2015, p. 250), diferente das reservas que representam o aprisionamento dos índios, os “acampamentos-*tekoha*” se constituem como territórios de rebeldias, existindo como contestação das práticas coloniais. De um lado, a reserva é constituída por uma territorialização imposta, território precário, legalizado, mistura de parentelas e etnias, representada pelo capitão, que tem sua autoridade dividida entre os diversos líderes religiosos, impõe um novo jeito – *tekopyahu* –, o jeito *karaí* de se viver, marcada por violências (homicídios, suicídios, álcool e outras drogas), submetidos ao medo dos capitães, mas livres dos ataques dos pistoleiros. De outro lado, os acampamentos-*tekoha* são constituídos por territorializações autônomas, território precário, ilegal, exclusividade étnica e de parentelas, organizada pelos líderes religiosos e pelos *mburuvicha kuéra*, que possibilita viver o *tekoyma* - modo de vida dos antigos -, com mais liberdade, harmonia, mas com o medo dos ataques de pistoleiros.

Ainda que os Guarani e Kaiowá insistam em estabelecer marcadores para estes espaços, “as diferenciações geográficas existentes na Reserva e nos acampamentos-*tekoha* não estão diametralmente em oposição” (MOTA, 2015, p. 248). Há um trânsito grande entre os índios do acampamento *Ñu Verá* com os moradores das aldeias Bororó e Jaguapiru, com o acampamento Boqueron e outros nos arredores da Reserva Indígena de Dourados. Estes trânsitos e conexões existentes entre o dentro e o fora das reservas e acampamentos apresentam uma grande diversidade, assim como o são estes mesmos espaços. A proximidade do acampamento *Ñu Verá* com a Reserva possibilita relações intensas com a SESAI e com a escola que faz fronteira com as duas áreas e possibilita o trânsito frequente das crianças entre elas. A presença de parentes dos moradores de ambos os lados intensifica a mobilidade entre esses locais. Entretanto, a vice-capitã queixava-se de que esse trânsito também dificultava o controle dos conflitos sociais e a continuidade das pessoas no acampamento.

### 5.3.2. Lideranças: a Agente Indígena de Saúde

*A adoção é loteria. Você pode ser adotado e comer carne e iogurte todos os dias, mas também pode passar pelo que eu passei.*

*(Agente Indígena de Saúde, 2017).*

A agente de saúde que atende o acampamento *Ñu Verá* é responsável também pelo acampamento Boqueron onde reside com a sua família. Ela é casada com o capitão desse



acampamento. Esse grupo do Boqueron tinha boas relações com o capitão e a vice-capitã do *Ñu Vera*. Esta parece ser a principal causa da oposição do grupo do antigo capitão do *Ñu Vera* ao seu trabalho como AIS. Em algumas de nossas conversas, a agente de saúde havia dito que não se dava com o povo dessa antiga liderança, porque eles não aceitavam as visitas que ela precisa realizar em suas casas como agente de saúde. Diziam: “não estou doente, não preciso de ajuda”.

Após o nascimento de W.R., Élida teve seu filho caçula Enzo e novamente ocultou a gestação. Explicou-me a agente de saúde:

Ela engravida, mas não conta para ninguém. Da última gravidez o [*meu marido*] perguntou em guarani se ela estava grávida. Ela disse que não. Ela falou: “vem pegar na minha barriga para você ver”. Ele falou: “não, mas se você estiver grávida precisa contar porque se não fica ruim para a liderança e a agente de saúde”. A gente só ficou sabendo porque ela teve o bebê no meio da rua e uma mulher viu e a ajudou, porque se não, ia acontecer igual de novo. Ela não conta. (Agente Indígena de Saúde, 2017).

O comportamento de Élida e de outras pessoas que, assim como ela, não compactuam com o grupo que oficialmente está no controle do acampamento, é um aspecto conflitivo nestes espaços. Contudo, as alianças entre um ou mais grupos podem ser circunstanciais. A relação, por exemplo, entre a vice-capitã do *Ñu Verá* e a agente de saúde do Boqueiron envolvia tensionamentos e críticas. A vice-capitã havia concorrido à mesma vaga na saúde indígena que a agente de saúde do Boqueron. Sendo apenas uma delas eleita, as críticas que uma realizava ao trabalho da outra tinha esta disputa como pano de fundo. De um lado, a vice-capitã acusava a agente de saúde de não realizar suficientemente as visitas às famílias e, portanto, negligenciava alguns problemas de saúde envolvendo as crianças, os idosos e as mulheres. De outro lado, a vice-capitã era acusada de usar excessivamente sua força contra crianças e adolescentes, bêbados e mulheres.

Assim como a vice-capitã, a agente de saúde possuía muita facilidade de comunicação com os não indígenas (*karaí*). Ambas atribuíam isto à convivência que tiveram com os *karaí* durante a infância e juventude. A agente de saúde havia experienciado, quando criança, o afastamento do convívio familiar, o acolhimento institucional, a “adoção” por não indígenas e o retorno para a vida em reserva.

A agente de saúde me contou como, certa vez, ao afastar-se de sua mãe para pedir comida, houve uma denúncia e o corpo de bombeiro a levou para o Lar de Crianças Santa Rita. A partir de então, não voltou a encontrar a mãe, que fazia uso de bebida alcoólica e se relacionava sexualmente com homens, em troca de pequenos favores. No Lar, vivia bem e tinha

uma madrinha de quem gostava muito e por quem nutriu a expectativa de que a adotaria. Entretanto, um dia a madrinha despediu-se dela com lágrimas nos olhos dizendo que não poderia adotá-la. As duas nunca mais se viram desde então. Nos primeiros dias afastados da madrinha, a agente de saúde conta que se entristeceu muito e até adoeceu. Pouco tempo depois foi informada de que seria adotada por outra mulher, uma fazendeira. Ela não desejava esta adoção porque não conhecia a mulher, mas o juiz concordou e, em seguida, ela foi morar na fazenda com a mãe adotiva. Ela considera que foi incluída na nova família igual uma “criada”.

Desde o princípio, essa convivência foi difícil, pois havia a expectativa, por parte da família adotiva, de que ela desempenhasse os afazeres domésticos da casa, mas ela não sabia como fazê-lo. No Lar, não costumava fazer esses trabalhos. Aos poucos aprendeu. Entretanto, sua situação piorou após sofrer violência sexual praticada pelo caseiro da fazenda, que ameaçou matá-la, caso o denunciasse. Quando a mãe adotiva descobriu que ela não era mais virgem, restou-lhe acusar o cunhado de “ter feito mal contra ela”. Isto gerou muita confusão com a irmã adotiva. A partir de então passou a viver com uma parente da mãe adotiva, mas não suportou essa vivência e fugiu. Esta cuidadora queria fazer dela “mulher da vida”.

Desde então, passou a desejar o retorno para a aldeia. Pensava: “sou índia, meu lugar é na aldeia”. Passou pela Reserva de Amambai, mas aqueles índios não a reconheceram e nem ela a eles. Passou a viver com um homem não indígena, viviam bem até que ela engravidou e ele não quis continuar o relacionamento. Ela, então, retornou, buscou ajuda da instituição de acolhimento e foi morar na capital do Estado, em um lugar destinado a adolescentes gestantes. Após o nascimento da filha, a situação na instituição não lhe agradava, a filha chorava muito e isto desagradava as pessoas. Assim, voltou a lembrar-se de “qual era seu lugar” e manifestou o desejo de viver na aldeia.

Os agentes da Rede de Proteção Social negociaram com as lideranças da Reserva Indígena de Dourados para que a recebessem juntamente com sua filha. O retorno ao convívio com os indígenas também implicou em desafios de adaptação, pois já não falava a língua Guarani, tinha outros hábitos de alimentação e higiene. O desafio se estendeu à filha que, mesmo pequena, estava habituada a outra alimentação e recusava os alimentos consumidos pelos Kaiowá. Estes consideravam “frescura” o comportamento da bebê. A saída encontrada foi casar-se com um homem kaiowá, irmão da liderança com quem estava residindo. O casamento trouxe alívio ao problema que sua filha passou a representar para os indígenas e não indígenas, mas, como mulher, viu-se submetida a violências, principalmente física. Para a agente indígena de saúde, o completo bem-estar como mãe, como esposa e profissional só

ocorreu após a separação e o novo casamento. Trouxe seus três filhos dos relacionamentos anteriores, teve mais dois filhos com o atual companheiro, que é Guarani, cria dois sobrinhos dele e aceitou cuidar de mais uma criança que não é parente, “vieram do Lar”.

Ao comentar sobre a adoção de crianças indígenas por não indígenas, a agente de saúde avalia: “a adoção é loteria. Você pode ser adotado e comer carne e iogurte todos os dias, mas também pode passar pelo que eu passei”. Esta é uma experiência potente para pôr em dúvida a certeza de que a colocação em família substituta não indígena representa sempre o melhor para uma criança indígena. Assim como esta agente de saúde, a maioria dos indígenas com quem dialoguei não nutria grandes expectativas em relação à adoção de suas crianças pelos *karai*; muitas, inclusive, imaginavam que elas poderiam receber um tratamento pior do que se vivessem nas reservas e acampamentos. Com efeito, não parece ser a crença no melhor cuidado do *karai* com as suas crianças a principal motivação para que recorram à Rede de Proteção Social.

#### **5.4. A política guarani e kaiowá nos movimentos sociais visando a “retomada das crianças”**

A repercussão do tema da retirada e adoção das crianças indígenas desencadeada pelas ações do Grupo de Apoio à Élide possibilitou-nos observar outra dimensão da política guarani e kaiowá. O movimento étnico social dos Guarani e Kaiowá (PEREIRA, 2003), que surge durante o processo de redemocratização do país e são percebidos por estudiosos como contrários aos processos de colonização e representando os indígenas como protagonistas de sua própria história, passou a pautar esta questão das suas crianças em suas assembleias – *Aty Guasu*. O entusiasmo com essa tomada de posição pelos movimentos sociais indígenas decorre da priorização que historicamente fizeram pelo tema da terra - *tekoha* - em detrimento de outros temas, tidos como coadjuvantes na manutenção do *teko* guarani e kaiowá. Como me explicou o professor kaiowá Eliel Benites, a *Aty Guasu* entende que, se resolver o problema da terra, os outros problemas serão resolvidos, porque estão submetidos a este principal. Esta lógica se contrapõe a do “governo do Estado que considera que essa discussão sobre o acesso a políticas públicas deve se sobrepor e substituir a reivindicação por demarcação de terras”. (PIMENTEL, 2012, p. 241).

Indigenistas que atuaram com os Guarani e Kaiowá, a partir de meados da década de 1970, destacam o interesse dos índios desde esse período em conversar sobre as

questões políticas em torno da terra. Nesse período já havia ocorrido o que Brand (1993) denominou de “confinamento”: uma parte significativa destes índios estavam vivendo em territórios que não reconheciam como seus *tekoha*, cercados por pessoas com quem não tinham afinidades políticas, religiosas e de parentesco. As primeiras reuniões denominadas pelos índios de *Aty Guasu* – grande assembleia – começou, de fato, a partir da retomada do *Pirakua*, em 1985, composta por capitães e rezadores<sup>52</sup>; e, mais tarde, incorporando também os professores, a partir de seu próprio movimento. Entretanto, desde 2012, as mulheres e jovens têm buscado se colocar de maneira mais incisiva nas *Aty Guasu*, inserindo, assim, novas vozes e novos temas.

Insatisfeitos com o lugar conferido a eles, mulheres e jovens criaram espaços autônomos para discutir suas pautas, sem deixar de lado a reivindicação territorial. As *Kuñangue*<sup>53</sup> *Aty Guasu* – assembleia das mulheres – e a *Aty Guasu* dos Jovens são movimentos indígenas submetidos à *Aty Guasu*, que têm debatido temas que mulheres e jovens acham importantes somados à questão territorial. As disputas sobre as temáticas a serem inseridas nessas reuniões guarani e kaiowá crescem a cada novo ano, mas a pauta do acolhimento e da adoção das crianças indígenas ainda não havia ganhado muita atenção neste espaço. O caso de Élide de Oliveira representou um avanço nesse sentido. Por estar ela acampada em uma área que demanda a regularização pelo Estado, a *Aty Guasu* inseriu-se na sua luta para garantir o direito de ela conviver com o filho.

Em uma reunião preparatória para a *Aty Guasu* que aconteceu no Panambizinho, Élide foi apresentada aos conselheiros do grupo e relatou sua experiência de perda do filho e a luta para recuperá-lo. O grupo se sensibilizou com a história e, no mesmo dia, escreveram a primeira carta de apoio a Élide e de posicionamento contrário à retirada das crianças indígenas. Destacamos alguns trechos da carta:

O Conselho da *Aty Guasu* Guarani e Kaiowá, instância executiva de nossa Grande Assembleia. Organização máxima, que há mais de 40 anos luta pelos Direitos de nossas comunidades e famílias, reunidos por ocasião dos preparativos da próxima assembleia, vem por meio desta manifestar o quanto segue:

(....)

Sabemos dos desafios do nosso povo, das situações que motivaram a acolhida de 46 crianças e adolescentes indígenas atualmente nas casas. Mas não podemos

---

<sup>52</sup> Para uma melhor compreensão do *Aty Guasu* e da política guarani e kaiowá desde a perspectiva antropológica sugiro a tese de Pimentel (2012) e de Benites (2014).

<sup>53</sup> Para mais informações sobre as mulheres kaiowá e o movimento *Kuña Aty Guasu* recomendo os trabalhos de Seraguza (2015) e de Anzoategui (2017).

aceitar atitudes institucionais racistas, preconceituosas, que subjuguem as capacidades dos nossos povos em construir soluções para os problemas comuns a toda sociedade humana, mas que no nosso caso, precisa ser respeitado nossos direitos específicos.

Por isso, nossa *Aty Guasu* tem uma participação de destaque no cenário nacional e internacional, quando o assunto são dos Direitos dos Povos Indígenas e sua autodeterminação, em especial sobre direitos territoriais *Tekoha* e nosso *Nhande Reko* (Modo de Ser).

(...)

Ficamos transtornados, com o desabafo de nossa parente Élide (...).

Sr. Juiz, resguardado aspecto sigilosos, não temos dúvidas que o sistema violentou mais uma família indígena, mais uma criança Guarani e Kaiowá, por sua incapacidade de entender e respeitar nosso modo de vida. E não podemos aceitar tamanha violação, no macro dos 30 anos de nossa carta cidadã e nos 10 anos da declaração dos Direitos do Povos Indígenas. (CONSELHO ATY GUASU GUARANI E KAIOWÁ, 2017)<sup>54</sup>.

Na carta, a *Aty Guasu* se apresenta como uma organização máxima do povo Guarani e Kaiowá com participação nacional e internacional nas temáticas relativas ao Direito dos Povos Indígenas e sua autodeterminação, mais especificamente aos direitos territoriais e ao modo ser. De fato, o espaço público e midiático internacional é acessado, sobretudo, por estes indígenas que estão nos movimentos sociais e, apoiados na legislação internacional, fazem as denúncias das situações vivenciadas por eles no país. Na carta, o tom é de reconhecimento da necessidade das políticas e serviços estendidos aos povos indígenas, mas também de publicização das políticas públicas governamentais consideradas equivocadas, porque seus agentes se pautam por opiniões desfavoráveis, sentimento de hostilidade, com ideias pouco fundamentadas, que resultam em tratamentos desiguais aos índios com base na diferença racial. O caso de Élide de Oliveira foi incluído como exemplar da violação dos direitos das famílias e das crianças guarani e kaiowá baseadas no preconceito e no racismo institucional.

As reuniões da *Aty Guasu* atualmente são abertas ao público – denominado pelos índios de parceiros – convidado a participar, principalmente através das redes sociais como *WhatsApp* e *Facebook*. A maioria dos convites que recebi para participar destes eventos foram pelo *WhatsApp* por jovens mulheres kaiowá. Nos últimos anos tem se realizado ao menos uma *Aty Guasu*, uma *Kuñangue Aty Guasu* e uma *Aty Guasu* dos Jovens. É comum que, em cada reunião, seja escolhido o local da próxima. A liderança do local escolhido costuma demonstrar grande

---

<sup>54</sup> A carta foi assinada por Elizeu Pereira Lopes, Valdomiro O. Aquino, Roseli Conciánza Jorge, Clara B. de Almeida. (CONSELHO ATY GUASU GUARANI E KAIOWÁ, 2017)<sup>54</sup>.

satisfação, ainda que isto represente bastante trabalho para o anfitrião do evento. “Dar uma força” à luta de outra comunidade ou *tekoha* é o principal argumento que utilizam para justificar a escolha que, por questões de logística e infraestrutura, nem sempre parece ser a melhor opção para os *karaí*. Não participei destas grandes reuniões todas as vezes em que fui convidada, mas procurei ler os documentos que são produzidos e divulgados pelos Guarani e Kaiowá ao final de cada encontro.

Em 2018, participei da *Kuñangue Aty Guasu* realizada na reserva indígena Amambai. Para esta reunião, a programação da assembleia foi anunciada em um grupo do *WhatsApp* administrada por jovens guarani e kaiowá. A reunião durou quatro dias, mas estive presente apenas no terceiro dia em que foi dedicado à discussão, no período matutino, do acolhimento institucional e da adoção de crianças indígenas<sup>55</sup>. Nas *Kuñangue Aty Guasu* as mulheres não são as únicas que tem voz. Um dos conselheiros do Conselho *Aty Guasu* explicou o que causou preocupação e levou a *Aty Guasu* a se manifestar a favor de Élide. Disse ele:

A preocupação do Aty Guasu, quando nós fizemos aquela carta denunciando a retirada das crianças a nível do Estado e também para fora, é aquela frase do juiz: [*ele*] alegou que foi retirado a criança da mãe porque ela vive embaixo de lona, sem condição de cuidar ou atender essa criança. Essa frase do juiz preocupou o movimento, porque para nós - no olhar de todas as lideranças - para refazer essa carta nós saímos na conclusão de que mais uma vez (...) o próprio país Brasil, próprio estado e o governo, estão fazendo outro tipo de genocídio. (Ava kaiowá do Aty Guasu, durante *Kuñangue Aty Guasu*, Amambai, 14 de julho de 2018).

A compreensão do acolhimento e da adoção das crianças indígenas como uma prática de genocídio, além de arguido pelo conselheiro da *Aty Guasu*, é defendida por vários indigenistas e antropólogos, que têm seus argumentos melhor recepcionados pelas instituições federais do que pelas estaduais e municipais. Como argumentou Becker e Marchetti (2013), o genocídio/etnocídio continua a ser operacionalizado de diversas maneiras, isto porque muitas das políticas governamentais continua tendo como finalidade principal a integração via assimilação dos índios.

A Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio de 1948, promulgada no Brasil em 1952, no Art. 2º, tipifica como genocídio, dentre outras práticas, a

---

<sup>55</sup> No período vespertino, a discussão foi sobre parto humanizado e violência obstétrica. Essa denúncia levou o Ministério Público Federal em Dourados, com o apoio de diversas instituições governamentais e não governamentais, no dia 16 de maio de 2019, a promover a audiência pública: “Violência obstétrica: mulheres indígenas e negras por um parto humanizado”. Na audiência, as Kaiowá e Guarani denunciaram: impedimento para a realização do parto domiciliar, excessos de intervenções cirúrgicas, episiotomias, infecções no pós-parto, deficiência infantil em decorrência de erros médicos e o acolhimento institucional de recém-nascido após o parto hospitalar.

“transferência forçada das crianças do grupo para outro”. Esse é um respaldo jurídico que possibilita denunciar as retiradas e as adoções de crianças indígenas como genocídio. Portanto, genocídio tem sido acionado como um dispositivo político para tensionar o fomento e a adoção de crianças indígenas por outros grupos. De acordo com o filósofo canadense Hacking, esse é um conceito poderosamente moral equiparável ao abuso sexual de crianças: “No nosso atual sistema de valores, genocídio é a pior coisa que um grupo de pessoas pode fazer a outro. Abusar de uma criança é a pior coisa que uma pessoa pode fazer a outra” (HACKING, ANO, p. 13).

A carta da *Aty Guasu* foi endereçada ao Juizado da Infância e Juventude, à Promotoria de Justiça de Defesa da Infância e Juventude, ao Conselho Tutelar, à Fundação Nacional do Índio, às Casas de Acolhida de crianças e adolescentes e, posteriormente, foi divulgada nas mídias sociais e nos jornais, chamando a atenção para a retirada das crianças indígenas e problematizando se a prática tem por efeito a proteção ou o genocídio/etnocídio dos índios. O começo dessa visibilização das crianças indígenas em acolhimento institucional remete a décadas passadas, mas a novidade introduzida com a história de Élide é a apresentação de uma mãe indígena como vítima. Os principais argumentos que levam à responsabilização dos pais com base em abusos no uso de bebidas alcoólicas e de violências físicas comprovadas por exames nos corpos das crianças perdem sua força diante da história de Élide, juntamente com a sua dedicação aos demais filhos de quem sempre está acompanhada.

Nas assembleias guarani e kaiowá seguintes, a pauta da adoção das suas crianças estão sempre presentes, em geral como uma denúncia realizada pelas mulheres e reforçada pelos demais segmentos que participam do movimento. No documento final produzido pela *Aty Guasu*, ocorrido na Aldeia Pirakuá, em 2017, foi registrado, como violência contra o povo e contra as crianças, a retirada, a entrada delas em abrigos e o encaminhamento para a adoção.

Denunciamos o Estado brasileiro pela omissão em relação aos nossos direitos e pela prática de violência contra nosso povo, de modo especial a agressão às nossas crianças que estão sendo retiradas das nossas comunidades para colocar em abrigos encaminhadas para adoção. (*Aty Guasu*, Aldeia Pirakuá, 01 de dezembro de 2017).

A retirada e a adoção das crianças guarani e kaiowá, em Mato Grosso do Sul, como violação do direito humano a ter um povo é o principal argumento defendido pela mestra em direitos humanos, Aline Guedes da Costa (2016). Diz ela:

Entendo o direito ‘a ter um povo’ e ‘estar/permanecer junto a ele’ como direito humano inalienável. A negação desse direito humano que é, a um só tempo, direito da criança e direito do povo indígena nos revela os processos e projetos contemporâneos que atualizam a usurpação e destruição das condições

indispensáveis para que os povos do nosso continente prossigam com seu projeto histórico de continuidade como povos diferenciados que habitam o território da nação. (COSTA, 2016, p.101).

O argumento da estudiosa se assemelha ao acionado pela *Aty Guasu*. Ambos compreendem que não apenas o direito da criança é violado com as atuações do Estado, mas também o direito indígena. O modo como o Estado se propõe a incluir os índios nas políticas públicas governamentais impossibilita que os Guarani e Kaiowá tenham as condições necessárias para continuarem a (re)produzir seu *teko porã - jeito bonito/modo de ser bom* - com perfeição.

A antropóloga norte-americana Judith Modell (1998), repetindo o argumento de Esther Goody e Caroline Bledso, diz que a “circulação” de crianças (*fostering*) não pode ser olhada somente em termos do micromovimento de crianças, mas deve ser olhada em termos da (replicação) e reprodução de uma sociedade e uma cultura. Ao analisar o conflito entre uma família hawaiana e o Serviço de Proteção à Infância estadunidense, a antropóloga defende que a transferência de crianças por meio da guarda (*fosterage*) é um evento político. Para ela, isto se evidencia com a coincidência entre o aumento no número de guarda (*fosterage*) de crianças hawaianas com o aumento na ênfase sobre parentesco e família como um marcador da identidade cultural hawaiana. O elevado número de colocações de crianças hawaianas em famílias substitutas por esse Serviço, indica que os havaianos estão sendo impedidos não só do direito de criar seus próprios filhos, mas o de também dar continuidade ao seu modo de vida.

A noção de reprodução, para a estudiosa, não se limita ao fato “de ter uma criança”, mas inclui o sentido “de criar uma geração”. A guarda (*fosterage*) é entendida por Modell como um evento altamente politizado porque diz respeito não só à produção das crianças, mas também à sua reprodução.

Assim como argumentado pela antropóloga americana em relação ao caso hawaiano, os Guarani e Kaiowá da *Aty Guasu* insistem em pontuar que possuem um jeito próprio de fazer crescer as suas crianças. Quando uma criança indígena é criada por não indígenas, ela deixa de aprender o modo do índio de ver, ouvir, sentir, tocar e cheirar. O modo “verdadeiro” de ser Guarani e Kaiowá - *teko katu* - pode ser comprometido para sempre. Com efeito, o deslocamento da criança não ocorre apenas no sentido geográfico, mas também no sentido cultural. Assim, se o acolhimento e a adoção protegem a criança aos olhos do Estado, na visão de muitos hawaianos (para Modell) e de muitos Guarani e Kaiowá significa a perda da criança para sempre.



A *Aty Guasu* é sempre um evento único, pois variam as temáticas, os participantes indígenas e não indígenas. A singularidade da reunião se inicia com a escolha do local do evento, que pode ocorrer nas áreas demarcadas ou nas áreas reivindicadas. Neste último caso, geralmente os participantes experimentam um sentimento grande de insegurança decorrente da ameaça de “pistoleiros” que defendem o interesse dos proprietários contra os índios. Em 2018 ocorreu uma *Aty Guasu* na Reserva Indígena de Dourados, mais especificamente na região intitulada como Aldeia Bororó, que também chamou a atenção para o “problema das crianças”. No documento final desta assembleia ficou registrado:

As mulheres Guarani e Kaiowa por sua vez denunciam para a grande assembleia *Aty Guasu* sobre genocídio das crianças. Isso vem acontecendo há muito tempo. Através dessa denúncia sobre adoção de crianças, que entendemos como genocídio, ocorrida na grande assembleia *Aty Guasu*, exigimos que respeite o que garante a constituição no artigo 231 e 232. As crianças sofrem muito preconceito e tem seus direitos violados, sofrem muita discriminação onde estão sendo acolhidos, impedidas de falar sua língua materna e vivem no modo não indígena. Por esse motivo, o movimento indígena exige que construa um centro de convivência das crianças e adolescentes Guarani e Kaiowa dentro do nosso território. (*Aty Guasu*, Aldeia Bororo, Dourados-MS, 24 de abril de 2018.).

Dourados é o município que já sediou diversas reuniões, as quais debateram a temática da violação dos direitos da criança e do jovem indígena. A Reserva Indígena de Dourados é palco de muitas denúncias de situações de riscos envolvendo as crianças, bem como de muitas propostas de políticas públicas governamentais com o objetivo de resolver o “problema da criança”. A reivindicação de construção de um centro de convivência das crianças e adolescente guarani e kaiowá dentro da Reserva, apresentada no documento, representa uma demanda que vem sendo gestada há algum tempo em Dourados (também em outros municípios, como Caarapó). Em princípio, esta ideia foi apoiada por agentes da Vara da Infância e Juventude, do Ministério Público Estadual, da Secretária Especializada em Saúde Indígena (SESAI) e de algumas instituições de acolhimento que, diante da crítica sobre suas atuações junto às crianças indígenas, sugerem que um atendimento diferenciado a elas só seria possível se exclusivo aos índios.

A proposição tinha a oposição dura de agentes da FUNAI, mas, nos últimos anos, têm se mostrado mais flexíveis de que seja viável pensar nestes termos, ainda que excepcionalmente para Dourados, pois entendem que há uma resistência estrutural da Rede de Proteção Social para o respeito à diversidade indígena. Os Kaiowá divergem a esse respeito, e são geralmente os mais jovens, que vislumbram ocupar cargos nestas instituições ou necessitam deixar os filhos

aos cuidados de outrem; por isso defendem a criação de creches, pré-escolas<sup>56</sup> e abrigos, mas em um modelo que se assemelhe ao cuidado na parentela. Dificilmente concordam com a criação de uma instituição em que os trabalhadores responsáveis pelo cuidado dos seus filhos incluam pessoas de um grupo divergente ao de sua parentela. Os mais velhos e as lideranças religiosas costumam ser mais radicais nesse sentido e se opõem a estas instituições, acusando-as de representarem o *karai reko* - jeito do branco -, significando um empecilho para o aprendizado do *ava reko* - jeito kaiowá e guarani.

Assim como na *Aty Guasu* ocorrida na Reserva de Dourados, na Kuñangue Aty Guasu que ocorreu em Amambai, os indígenas insistiram na denúncia de genocídio. O impedimento de falarem a língua materna e de viverem do jeito guarani e kaiowá foi um argumento insistente das mulheres para se oporem às políticas de proteção nas quais as crianças indígenas são incluídas.

O Genocídio das nossas crianças está claro, a pobreza não justifica o acolhimento da criança, precisam nos respeitar. Os não indígenas nascem no berço, no hospital, os nossos filhos nascem na aldeia, no nosso *tekoha*, embaixo da nossa casa, na terra. Precisam respeitar o nosso modo de ser nativo. Reclamam que nossos filhos são sujos, mas claro, vivemos na terra, cozinhamos no fogo. Não aceitamos a retirada de nossas crianças, a doação delas para não indígenas. Não aceitamos o Estado intervindo nas nossas formas de vida e cuidado com os nossos. (Kuña kaiowá, no *Kuñangue Aty Guasu*, Amambai, 14 de julho de 2018).

Ainda que algumas das distinções entre as crianças indígenas e não indígenas soem como idealizações, por exemplo em muitas áreas indígenas majoritariamente as crianças têm nascido nos hospitais, os alimentos têm sido cozidos em fogões a gás. Entretanto, de um lado, nem sempre estas mudanças se devem a uma escolha das mulheres, mas se realiza devido à impossibilidade de condições de terem seus filhos em seus *tekoha*; por outro lado, as famílias com maior risco de perder suas crianças parece ser as que vivenciam estas situações e divergem do modo idealizado pelos não indígenas para a criação de crianças. Novamente, o drama de Élida é exemplar de como os modos de nascer e fazer crescer a criança guarani e kaiowá não coincide com as ideologias e práticas hegemônicas do Estado no cuidado infantil.

Na *Kuñangue Aty Guasu*, Élida relatou novamente seu testemunho na língua Guarani<sup>57</sup>. Em tom de voz baixo narrou a perda do filho. Os não falantes da língua Guarani-Kaiowá se

---

<sup>56</sup> Para mais informações sobre as creches e pré-escola entre os indígenas, sugiro o trabalho da mestra em Educação, kaiowá, Micheli A. Machado (2016), que realizou um estudo sobre a educação infantil na Reserva Indígena de Dourados.

<sup>57</sup> Klein (2018) apresenta um registro audiovisual de Élida de Oliveira narrando esta experiência de perda do filho e luta para tê-lo de volta.

comoveram com a tonalidade de tristeza com que contava sua história e os falantes de Guarani expressavam também indignação. Uma jovem mulher kaiowá-guarani que mediava o evento e estava responsável por traduzir o relato de Élide às autoridades não indígenas que compunham a assembleia, iniciou a tradução, mas emocionada disse não ter condições de continuar, pois era muito triste. Outra jovem mulher kaiowá, que também realizava a mediação auxiliou a primeira, mas não se preocupou em realizar a tradução. Ela aproveitou a oportunidade para “colocar as suas palavras” sobre a Rede de Proteção Social. A Kaiowá disse:

É forte né gente. A gente queria que as autoridades ouvissem o tanto que as instituições precisam amadurecer e nós também precisamos fortalecer estas instituições com o nosso modo de ser, porque vimos que nas instituições poucos são os profissionais que procuram e respeitam o nosso modo de ser, pouca são as pessoas que pedem licença se podem fazer isso na nossa casa, no nosso povo. Não porque é o procurador ou funcionário de tal instituição que tem de chegar e fazer o que tem que fazer. Nós somos povos nativos dessa terra, somos mães, nossos filhos não são mercadorias, os nossos filhos precisam ser respeitados. (*Kuñangue Aty Guasu*, Amambai, 14 de julho de 2018).

Esta Kaiowá, que estava finalizando a graduação em Ciências Sociais na UFGD, concluiu a fala dizendo: “Já ouvi muito a dona Élide. Ela tem uma esperança no fundo do coração de que vai ter o filho de volta, mas a instituição defende que ela é pobre. Não tem condições, mas se ela não tivesse condição nem ela estaria viva.” Na sequência, outros Guarani e Kaiowá quiseram expressar sua opinião; entre eles estava uma *kuña* que mora no Paraguai, cuja fala em Guarani agradou a outros indígenas, que expressaram concordância com ela. De acordo com a tradução realizada pela primeira jovem kaiowá, a senhora disse:

No Paraguai, o Conselho Tutelar não tira a criança da mãe, porque a gente tem uma família extensa muito grande, vó, vô, tio e tia, pra cuidar da criança. No Paraguai, as mulheres que bebem e deixam muitas vezes as crianças na praça, os conselhos pegam, levam e depois trazem de novo e conversa com a família e devolvem novamente a criança. Eles não permitem que levem a criança pelo Conselho porque sem mãe, como a criança vai viver, vai crescer e também o nosso modo de ser, os não indígenas nunca vai entender. (*Kuñangue Aty Guasu*, Amambai, 14 de julho de 2018).

O sul do Estado de Mato Grosso do Sul faz fronteira com o Paraguai. O território Guarani também se expande ao Paraguai, e o trânsito dos índios dessa região no país vizinho e vice-versa é intenso. A presença de rezadores e lideranças indígenas paraguaias na *Aty Guasu* é visto com bons olhos pelos índios guarani e kaiowá. A participante recordou que o cuidado da criança entre eles se estende à família extensa e, ainda que haja o problema do uso e abuso de álcool e as crianças sejam vistas no espaço público da cidade, a atuação dos agentes da Rede de Proteção Social desejada pelos índios é que elas retornem para as suas famílias. A importância dos cuidados pela mãe foi destacada em outras falas, mas também dos cuidados da

avó: “é bom que a avó cria a criança” assegurou Dona Helena, kaiowá, da Aldeia Limão Verde. A acadêmica do curso de Licenciatura *Teko Arandu*, da Faculdade Intercultural Indígena – FAIND – da UFGD se estendeu na tradução das palavras da *kuña* do Paraguai, ao que parece acrescentando suas próprias palavras:

O próprio não indígena veio destruir. O desmatamento muito grande no Brasil e também a sustentabilidade que retira do mato. Eles mesmo vieram destruir e falam agora que a gente não tem condições de criar os nossos filhos. Então a gente não tem uma comida, alimentação saudável pra criar os nossos filhos. Se a gente dá a nossa bebida para o não indígena vai dar diarreia na criança, porque não vai se adaptar. A mesma coisa também [*acontece com*] as crianças indígenas. A gente tem o nosso modo de ser nativo. A sustentabilidade que os não indígenas não entendem, mas a gente tem que levar a luta junto com as mulheres para que não aconteça mais essas coisas aqui no Brasil. É a mãe quem sabe educar os filhos. Os não indígenas não vão saber educar do nosso jeito. (*Kuñangue Aty Guasu*, Amambai, 14 de julho de 2018).

A jovem *kuña* insistiu em estabelecer distinções entre o jeito indígena e não indígena de criar crianças. O jeito guarani e kaiowá de educar crianças é prejudicado com as transferências das crianças indígenas para o cuidado dos não indígenas. A responsabilização do Estado brasileiro pelas condições vividas por eles nas áreas indígenas foi destacada em muitas outras falas, que consideraram equivocada a retirada das crianças quando os pais não têm condições de ofertar melhor moradia ou alimentação aos filhos. Um Ava kaiowá, do Conselho *Aty Guasu*, disse:

Quem é o culpado de tudo, dessa retirada de crianças guarani? O culpado é próprio governo, como falou a companheira paraguaia, porque nós não temos mais rios, não temos mais bicho, não temos mais caça, não temos mais mel, não tem mais, por isso estamos morando na beira da estrada, embaixo de lona, estamos tomando água suja. Isso é que vocês têm que entender. Quem é o culpado? É o próprio governo. É a falta de terra, quando a Élide não tem condições de alimentar suas crianças, quem é o culpado? O próprio governo. Quando manda cesta básica de 40, 50 kg por mês, nós indígenas come três vezes por dia. Não dá nem para 15 dias essa mercadiazinha que o governo manda. (*Kuñangue Aty Guasu*, Amambai, 14 de julho de 2018).

Outra *kuña* insistiu em falar sobre o sofrimento que a perda da criança causa às suas famílias, defendendo que este afastamento dos filhos de sua convivência não é desejado por elas.

Não morre, o índio não nasce no balaiozinho, mas você nasceu. Ele nasce em cima da terra. Vocês gostam que o kaiowá-guarani tira o filho de vocês? O kaiowá-guarani é assim também. Porque nós choramos, nós gritamos para não tirar mais, ninguém quer dá [*o filho*]. (*Kuñangue Aty Guasu*, Amambai, 14 de julho de 2018).

Outra *kuña* kaiowá, que no evento estava no final da gravidez, apresentou-se como conselheira do *Kuñangue Aty Guasu*, e também representante das Nações Unidas. Ela chamou

a atenção para os argumentos em torno da retirada de crianças de pais indígenas que fazem uso abusivo de bebida alcoólica e questionou a desigualdade nos encaminhamentos das crianças indígenas para a adoção por não indígenas.

Por mais que tem conselho tutelar, assistente social dizendo que tem pai, tem mãe bêbado pra retirar a criança e levar para o meio dos brancos a gente ficou assim, mas porque não tira essa criança e não dá para os parentes, tem vários meios. Tem pessoas para se responsabilizar por essas crianças. Ou **está virando lei pegar os indígenas e dar aos brancos? Daí cabe também, acredito que a gente vê também muitas bêbadas brancas e os homens brancos que podem também perder suas crianças e dá pra nós indígenas.** (Discurso aplaudido na assembleia). (*Kuñangue Aty Guasu*, Amambai, 14 de julho de 2018).

Esta *kuña* concluiu a sua palavra destacando a continuidade das práticas integracionistas pelo Estado brasileiro, e que tem realizado essas ações mesmo diante das conquistas jurídicas dos índios.

Aí é onde fica uma situação grave, porque imagina tirar nossos “indinhos”. Eles estão alegando lá: tem que ter comida, tem que ter roupa, tem que ter casa boa, mas como? “Você está vendo índio morando em mansão, índio em prédio?” Tantas estruturas como água potável, encanamento, energia é porque o governo está fazendo a gente se acostumar com tudo isso, mas na verdade a gente não quer, a gente está se acostumando.[...] Além disso muitas coisas se acostumam demais e tem gente fazendo as suas retomadas e lá vão dificultar. [*Nas retomadas*] não tem energia, não tem água, não tem comida. [...] Tem pessoas, comunidades, que planta suas “mandioquinhas” que nascem, crescem um pouquinho e depois seca. “Porque?” Terra envenenada. Então todas as coisas é questão territorial. Isso a gente vê é genocídio, extermínio da língua, do costume. Não é mais através da bala, mas pela constituição é na caneta. (*Kuñangue Aty Guasu*, Amambai, 14 de julho de 2018).

## 5.5. A judicialização da política dos índios e para os índios envolvendo as suas crianças

### 5.5.1. *Quem é a mãe? Fazendo e desfazendo a maternidade das mulheres kaiowá*

Após a retirada do recém-nascido W.R, ele foi encaminhado para acolhimento institucional no Lar de Crianças Santa Rita. Élide afirma que buscou informação sobre a localização do Lar junto ao “CRAS indígena” e passou a visitar W.R na instituição. Pelo problema que desencadeou a denúncia, havia três ou quatro supostas mães - Élide, Daiane, uma mulher do Paraguai e, posteriormente, mais duas mulheres teriam surgido no processo judicial -, como nos informou a psicóloga do Lar e outras agentes indígenas de saúde, durante um evento organizado por acadêmicos Guarani e Kaiowá, do Curso de Licenciatura Indígena *Teko Arandu*. O registro de nascimento de W.R foi realizado em nome da Daiane, a suposta mãe indicada por

Élida, que não realizou visitas ao menino no Lar e ninguém das comunidades e da rede de proteção diz tê-la visto. Aliás, as agentes indígenas de saúde disseram, com indignação, que devido “à mentira” contada por Élida, ficaram semanas procurando as outras supostas mães, mas nunca as localizaram. De todas as supostas mães, de acordo com a psicóloga, Élida foi a única a realizar visitas a W.R.

Passado aproximadamente um ano e meio do acolhimento institucional, “a mãe do registro” nunca apareceu, as visitas de Élida permaneceram e as outras supostas mães não foram encontradas. A Promotoria da Infância e Juventude solicitou a realização do teste de DNA, que foi deferido pelo Juizado da Infância e Juventude. Élida foi a única mãe que aceitou submeter-se ao teste. O resultado do teste foi considerado positivo. Élida é reconhecida como mãe biológica de W.R.

Entretanto, ao esclarecer a maternidade consanguínea, a maternidade afetiva de Élida foi colocada em questão. Entre o tempo do acolhimento institucional de W.R e o teste de DNA, Élida engravidou do filho caçula Enzo. A gestação e o nascimento de Enzo dificultaram a manutenção das visitas para W.R. Quando ela engravidou, diminuiu as visitas a W.R e, quando o outro nasceu, ela as interrompeu completamente, segundo a psicóloga. De acordo com Élida, Enzo nasceu com anemia e baixo peso e ela precisou ficar em internação social por alguns meses com ele, no Centro de Recuperação Nutricional da Missão Caiuá (Centrinho). A filha Caroline realizou algumas visitas ao irmão, a pedido da mãe Élida, durante este período, mesmo estando ela também com um filho em idade semelhante ao irmão caçula Enzo.

O Lar Santa Rita está localizado a, aproximadamente, sete quilômetros de distância do local de moradia de Élida, e as visitas são permitidas duas vezes por semana, às terças e quintas-feiras, das 14 às 16 horas. O acesso aos ônibus públicos não é facilitado para os indígenas e, em geral, não circulam pelas áreas indígenas, além de ter um custo de passagem não acessível para pessoas como Élida. Ela sobrevive de duas cestas básicas que recebe mensalmente do governo (uma do Estado e outra da FUNAI) e não é beneficiária do Programa Bolsa Família. O trajeto do acampamento ao Lar é realizado por meio de uma bicicleta e, algumas vezes, a filha casada Alessandra lhe dá carona em uma carroça com cavalo.

De acordo com a psicóloga do Lar Santa Rita, fazia exatamente um ano que Élida não visitava W.R, quando voltou a fazer a visita. Por isso ela foi desaconselhada, pela equipe do Lar, a continuar as visitas e orientada a aguardar em casa a intimação para a suspensão dos seus direitos familiares. Após esse primeiro momento de proibição da visita pelo Lar Santa Rita, sem

que houvesse decisão judicial, organizamos o Grupo de Apoio à Élide. A primeira das nossas ações foi encorajá-la a retomar as visitas, explicando que a prática do Lar Santa Rita era considerada ilegal, pois o juiz não havia expedido sentença interrompendo as visitas.

#### *5.5.2. Ações de assistência social do Grupo de Apoio à Élide: incentivo ao retorno das visitas*

Formamos uma equipe composta por uma assistente social, uma psicóloga e uma antropóloga para acompanhar Élide e “garantir” que ela tivesse respeitado o direito às visitas a W.R. no Lar. A psicóloga do Lar manifestou de imediato o descontentamento com a nossa ação. Ela buscou nos desencorajar a fazer a visita, insistindo conosco que a Élide havia “mentido”, que W.R. “não foi tirado dela”: “ela mentiu, por uns sete meses vinha aqui e mentia, não se sabe porque”. E insistiu conosco que o caso de Élide “não é só pobreza, é falta de vínculo e tem outras coisas ali...” Os quatro primeiros acompanhamentos que realizamos foram marcados pela insistência da psicóloga do Lar de que a aproximação de W.R com Élide não iria fazer bem nem ao menino, nem à Élide e nem à instituição, pois já estava certo que a decisão do juiz logo sairia proibindo as visitas.

Nosso Grupo de Apoio manteve-se firme e, com isso, conseguimos garantir, no primeiro momento, quatro visitas até que, de fato, foi expedida a decisão judicial. No acompanhamento de número um, nos deparamos com a outra “mãe” de W.R.. A primeira cena do reencontro entre Élide e W.R. foi marcada pela presença da mãe social. W.R. apareceu no espaço destinado à visita trazido no colo por ela. O seu semblante era sério. A mãe social nos explicou que W.R estava dormindo e foi acordado para receber a visita. A assistente social do Grupo de Apoio exclamou: “Nossa, ele é lindo, ele é a sua cara dona Élide” e eu confirmei seu entusiasmo enxergando também semelhanças físicas no tom marrom avermelhado da pele, na textura dos cabelos lisos, grossos e escuros, no formato pequeno da boca. Possivelmente imaginamos essas semelhanças porque estávamos convencidas, sobretudo pelo teste de DNA (enquanto grupo não “suspeitamos” da verdade desse teste) da maternidade ou desejávamos buscar elementos que reforçassem este parentesco.

A mãe social o trouxe no colo juntamente com a assistente social do Lar. Élide, quando viu o filho o convidou para vir ao seu colo, mas o menino recusou.

-- A mãe social disse: “eu sou a *mãezinha* dele, ele não vai, ainda mais que ela tem um ano que não vem aqui”. Desde que ela engravidou do outro não veio mais. Ele não vai com ela”.

-- A assistente social do Grupo de Apoio: “mas é claro, ele só conhece você. Não irá com mais ninguém mesmo. É preciso aproximar ele”. Então sugeriu a Élide que tocasse o menino.

Élide sorridente o fez, enquanto estávamos no local tocava-lhe os cabelos e por diversas vezes o convidou a brincar no parquinho, mas ele recusava. Em determinado momento notei que ela cantarolava baixinho para o filho. A mãe social, as vezes verbalizava “ele não vai”. Ficamos aproximadamente 15 min nesta interação, então a mãe social disse que precisava voltar para a casa porque tinha os outros para cuidar também.

-- A assistente social do Grupo de Apoio questionou, “mas não é até as 4h a visita?”

-- Respondeu a mãe social: “É sim, mas ele não quer ficar e eu não posso ficar”.

Então fomos “obrigadas” a nos despedir do menino antes de acabar o horário de visita. A mãe social o orientou a despedir-se de nós com um beijo. Élide se antecipou e o beijou, a assistente social do Grupo de Apoio e eu também o fizemos. (Recorte de caderno de campo, dia 02/10/2017).

Esta cena e o diálogo anterior com a psicóloga nos incomodou, pois nos pareceu evidente a indisposição do Lar para a reaproximação entre Élide e W.R. Quais eram as motivações daquelas agentes que atuavam no Lar para ter tamanha convicção de que não valia a pena investir, especialmente em uma relação “natural” entre mãe e filho? Nos engajamos mais em demonstrar que havia possibilidade de fortalecimento dos “vínculos” e, sobretudo, era papel das instituições que compõem a assistência social trabalhar esta questão. Ao sair para o segundo dia de visita, solidárias à Élide, dissemos que o trabalho de reaproximação seria difícil, mas estávamos seguras de que seria possível, caso ela tivesse mesmo esse desejo. Ela acenou com a cabeça que sim, desejava e acreditava que era possível ele gostar de novo, porque “antes ele gostava”. E sim, a motivação para a retirada não foi a indiferença dela pelo filho ou vice-versa, mas a questão da verdade sobre o parentesco biológico.

No segundo dia de visita aguardamos uns vinte minutos no espaço destinado à visita dos familiares às suas crianças em acolhimento institucional no Lar Santa Rita. Uma varanda em alvenaria, com três lados aberto, coberta com *eternit*, de cor bege, com cadeiras estofadas em azul ladeando o espaço para que os visitantes e as crianças pudessem sentar-se, ao lado um parquinho com balanços e outros brinquedos para que os familiares pudessem interagir e ter algum distanciamento dos demais visitantes. Assim como na visita anterior havia familiares indígenas e não indígenas presentes no local. Aguardamos sentadas a vinda de W.R.. Próximas a nós estava uma família indígena (umas cinco pessoas), que morava no fundo da Aldeia Bororó, cujo filho estava acolhido há três meses, porque a mãe suspostamente fora encontrada



bêbada com a criança. Nas cadeiras estava também um casal de avós não indígenas que visita seu neto de poucos meses, cuja mãe perdeu a guarda por ser “usuária de drogas”, mas que, segundo a avó, estava tentando se recuperar junto com o marido, e ambos estavam morando em um sítio com a finalidade de se curar do vício. A avó estava aguardando a decisão do juiz quanto à guarda do menino.

A mãe social chegou com W.R no colo. Como na visita anterior, ele mostrava-se emburrado e pouco disposto a interação. Élide presenteou-lhe com um carrinho comprado pela assistente social do Grupo de Apoio especialmente para esse fim. Ele negou-se a receber, olhou para o objeto, mas não quis pegar. Élide desembrulhou tentou agradá-lo, mas nada o convenceu a tocar. A mãe social estimulou ele a pegar, disse: “a mamãe trouxe para você, se parece com a sua camiseta e os chinelos”, mas ele não quis. Ela também o estimulou a descer ao chão e brincar com outras crianças, mas ele negou-se. A assistente social do Grupo de Apoio, então estimulou a mãe social sentar-se ao lado de Élide.

-- A avó não indígena que visitava comentou: “ah, ele está muito apegado com a outra né?” “Eles sofrem quando vão sair, né?”

-- A assistente social do Grupo de Apoio disse: “e ela [*mãe social*] também sofre, porque também se apega”.

-- A mãe social contou-nos: “já foi mãe de 17 mil, por causa dos freis [*membro de congregação religiosa católica*], meu filho era frei também e eu cuidava destes todos”. Contou sobre um menino indígena genioso que era grandinho de uns 6 ou 8 anos, ela dizia: “você vai sair e a tia vai na aldeia ver você”. Ele respondia: “vai não, se for eu vou pegar uma flecha e acertar bem no seu coração”.

Todos rimos com a história. Élide manteve-se acariciando W. R., em determinado momento a mãe social a incentivou pegá-lo, (a mãe social já havia dito anteriormente ao menino, “vá em outro colinho pra descansar a tia”). Élide tentou pegar W.R., mas ele iniciou um pequeno choro. A assistente social do Grupo de Apoio imediatamente interveio e pediu que ela não insistisse. “Forçar será pior aos poucos ele vai concordar”, disse ela. (Recorte de caderno de campo, dia 04/10/2017).

Percebe-se que a mãe social tem uma visão flexível sobre a maternidade. Suas experiências como mãe de um filho religioso e a extensão desse reconhecimento também aos outros freis. O reconhecimento do seu apego a W.R a fez recordar destas outras experiências de maternagem, inclusive coletiva. A indisposição de W.R. para ir ao colo ou receber os brinquedos trazidos por Élide reforçava a ausência de “apego” entre os dois e, logo, de vínculo familiar. Eu buscava compreender: como Élide percebia essa ênfase dada à demonstração de sentimentos positivos como prova de vínculo familiar? Élide manteve uma postura econômica de palavras e, aparentemente, de emoções diante destas vivências nas visitas, que me soavam um mistério. Enquanto, sobretudo mães não indígenas verbalizam seus afetos com a retirada e sofrimento por não poder conviver com o filho ou por não ter deles o reconhecimento como mãe, Élide externalizava calma, sempre sorrindo e concordando com as sugestões dadas a ela.

A nossa terceira visita ocorreu na véspera do dia das crianças. A psicóloga do Lar tentou nos dissuadir novamente a não realizar a visita. Ela reforçou os argumentos anteriores e apresentou outros : 1) “W.R teve febre, ficou indisposto e chorou muito após as visitas de Élide”; 2) “nós [agentes da rede de proteção] não deveríamos brigar contra nós por causa daquele caso”; 3) se quiséssemos ajudar a Élide, nós deveríamos prestar atenção nas outras crianças e dar uma casa para ela, pois ela estava correndo risco de perder os demais filhos; 4) outra indígena do acampamento *Ñu Verá*, que está interessada em receber um sobrinho seu acolhido no Lar, havia contado à psicóloga que o filho adulto da Élide “rouba” as suas galinhas. Só após a nossa insistência, ela permitiu que entrássemos para o local de visita.

Encontramos com a mãe social, que nos encaminhou para o *pula-pula* (cama elástica com proteção para as crianças pularem) onde estavam as crianças. No Lar Santa Rita há três casas destinadas às crianças em acolhimento institucional, organizadas principalmente por faixa-etária. W.R., quando recém-nascido até os dois anos, esteve na “casa dos bebês”, havia poucos meses que ele fora transferido para outra casa. Nesta casa, onde a mãe social era responsável por doze crianças, W.R era o mais novo. Desta vez, eu estava acompanhada pela psicóloga do nosso Grupo de Apoio que, inclusive, levou seu filho de, aproximadamente, quatro anos de idade.

Ao observar a interação de W.R com outras crianças chamou a atenção da psicóloga do Grupo de Apoio que W.R não era uma criança muito sociável. Como nos contou a mãe social, ele estava há dois meses nesta casa e mesmo sendo mais novo, não estava brincando com as outras crianças. Seu afeto/apego é direcionado a mãe social, as demais pessoas ele parece interagir menos. O esposo da mãe social, trabalha como bombeiro e explicou que quando chega de serviço, W.R. o abraça nas pernas, imitando os outros e logo deixa-o. A enfermeira que trabalha no Lar Santa Rita também reiterou que ele possui esse jeitinho, mas que é bondoso. Ela explicou que há outras crianças que a mãe se distancia por um longo período, mas quando volta elas logo aceitam, mas que ele é diferente. A enfermeira disse que achava que a mãe social não deveria ficar próxima durante as visitas, ela tinha que aproximar apenas caso ele chorasse. “Porque senão ele não vai acostumar”. Além disso sugeriu que a Élide o chamasse para ver os pássaros e as formigas, porque que ele gostava. (Recorte de caderno de campo, dia 04/10/2017).

Nos acompanhamentos que o Grupo de Apoio realizou com Élide ao Lar Santa Rita, combinamos uma composição em que sempre estávamos em duas. Em geral, enquanto as minhas colegas buscavam estimular a interação entre Élide e W.R, eu dava atenção para as demais pessoas que participavam conosco daquela cena. Estava curiosa para entender como elas estavam percebendo aquela aproximação, todos concordavam que era negativo para W.R aproximar-se de Élide? O que havia de genérico e de particular na maneira como W.R interagia

conosco, mas principalmente com Élide? Nessa visita, o esposo da mãe social, a enfermeira e mais o olhar da psicóloga do Grupo de Apoio trouxeram informações interessantes ao destacarem a particularidade de W.R e, ao mesmo tempo, evidenciar os tensionamentos entre os agentes que atuam na instituição de acolhimento a respeito do caso.

Pareceu evidente a divergência entre a mãe social, seu esposo e a enfermeira diante da minha iniciativa de fazer uma foto de Élide e W.R. A enfermeira me disse que as fotos eram proibidas. O esposo da mãe social não disse nada naquele momento, mas, posteriormente, quando ela se distanciou, ele pediu meu número de telefone e afirmou que a enfermeira estava há pouco tempo ali, que “ela queria saber demais” e, além disso, “foto pra mãe podia sim”. Imaginei que ele me enviaria fotos do menino via *whatsapp*, mas isso nunca ocorreu. Ao me despedir da enfermeira, agradei por suas sugestões e ela afirmou que quem sabia mesmo a história de W.R era a outra mãe social que cuidou dele desde que chegou ao Lar, com oito dias de nascido até um pouco mais de dois anos, mas estava de férias. “A [fulana] mãe social está há pouco tempo com ele” (na época, aproximadamente dois meses). O tempo de convivência ou distanciamento é um indicador da maternidade afetiva.

Na quarta vez que acompanhamos Élide, saímos bastante satisfeitas com o resultado. Quem trouxe W.R. para a visita foi a enfermeira do Lar. Como no dia anterior, ela mostrou-se simpática e disposta a contribuir para a reaproximação entre W.R e Élide. A psicóloga do Grupo de Apoio levou dois fantoches, sentou-se no chão e a enfermeira fez o mesmo com W.R. em seu colo, Élide e outras crianças também se aproximaram. Histórias foram contadas e brincadeiras estimulavam o contato, todos ríamos; a enfermeira aproveitou o momento de descontração e pediu a W.R que fosse para o colo da psicóloga porque ela precisava ir ao banheiro. Ele aceitou de bom grado e, em seguida, sentou-se no colo de Élide; nesse momento, o riso de Élide ficou mais intenso e pareceu iluminar todo seu rosto. Ele ficou no colo de Élide até o final da visita, em seus braços pediu e foi com ela tomar água. Ela, alegre, cantou cantigas em Guarani e falou com ele algumas palavras em Guarani. Ao final do dia fomos agradecer a enfermeira por ter colaborado e ela explicou: “Eu acho assim, ela é a mãe, pode ter errado, mas é a mãe; se ela quer se aproximar, a gente tem que ajudar, mas nem todo mundo pensa como eu”.

No quinto dia, fomos impedidas de realizar a visita, porque, conforme nos assegurou a psicóloga do Lar, a decisão judicial proibindo a visita sairia naquele dia. Diante da proibição sem a decisão judicial, registramos um Boletim de Ocorrência na Delegacia de Polícia Civil. O processo de reaproximação foi interrompido. O Grupo de Apoio à Élide, recorreu da decisão

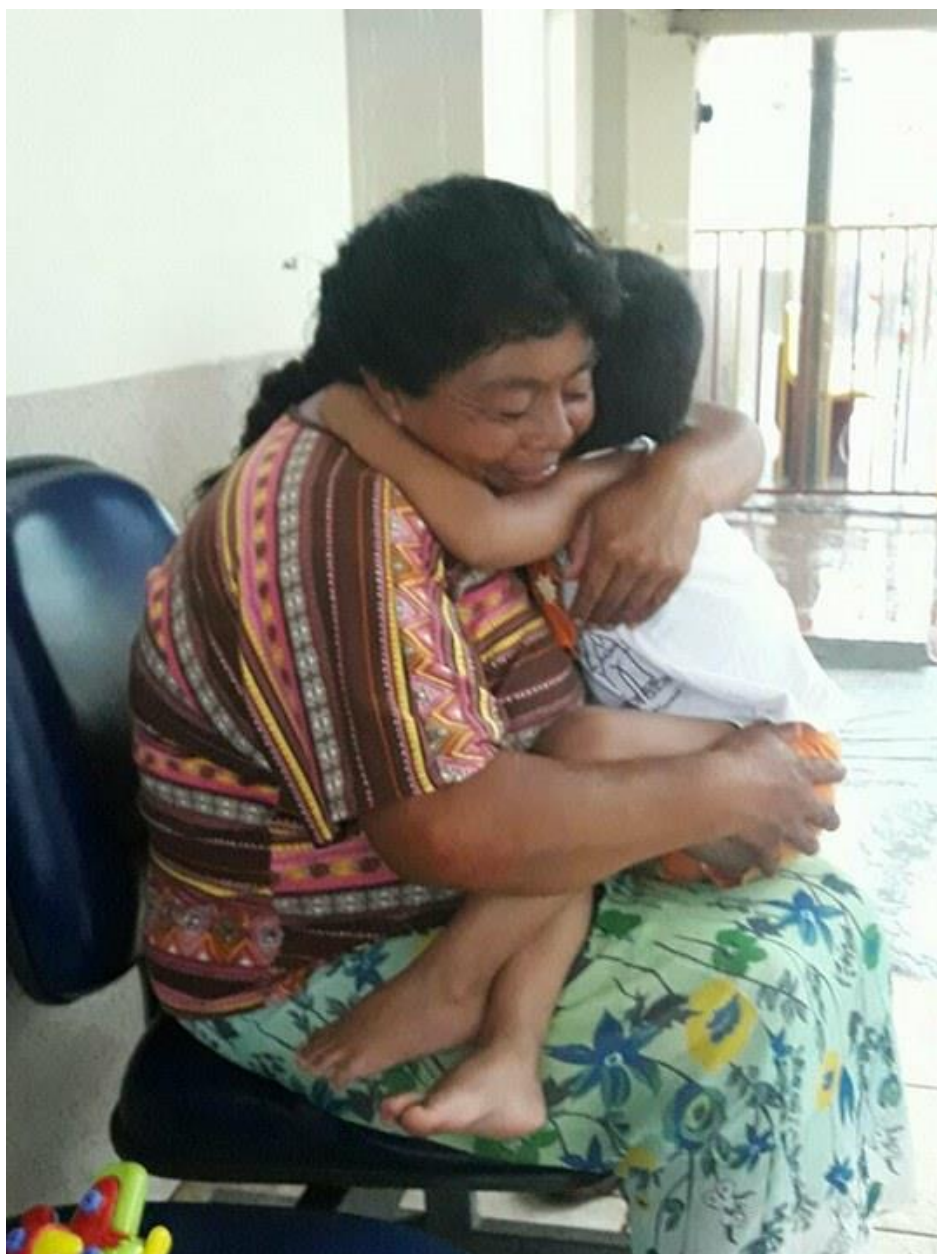
judicial em segunda instância, através de um documento jurídico denominado *mandado de segurança*, em que foi anexado um “Relatório interprofissional de acompanhamento do caso de Élide de Oliveira e o filho W.R”, assinado por uma assistente social, uma psicóloga e uma antropóloga.

Após mais de dois meses da proibição, as visitas foram autorizadas pelo juiz da segunda instância. Nós realizamos o acompanhamento dos primeiros encontros, mas fomos nos distanciando com o passar do tempo. Uma das acusações que o Lar Santa Rita passou a fazer é a de que Élide só estava realizando as visitas porque o Grupo de Apoio a buscava e a levava, o que de fato fizemos nesse primeiro momento. Essa era uma logística trabalhosa que exigia de nós tempo e recursos que, enquanto pessoas engajadas em outras atividades, nós não tínhamos condição de manter e nem era nossa intenção. Primeiro, passamos a estimular Élide a fazer o deslocamento até o Lar e nós a acompanhávamos dentro da instituição, posteriormente fomos deixando de realizar também o acompanhamento interno. A dinâmica se alterou: 1) houve algumas ausências, como nos dias chuvosos em que o deslocamento do acampamento até o Lar Santa Rita se tornava difícil; 2) nem sempre era Élide quem realizava as visitas; muitas vezes (senão a maioria) a sua filha Carol é quem passou a fazê-lo.

Uma primeira leitura que fizemos destas mudanças é como nossa ação, enquanto Grupo, também estava reforçando um modelo familiar muito centrado numa única figura materna. De outro lado, o quanto generalizávamos e desejávamos reproduzir as mesmas performances de afeto dos não indígenas como um meio de fortalecimento de vínculos entre Élide e W.R. A observação comparada do encontro entre mães e filhos indígenas e não indígenas, ocorridas nas segundas e quartas-feiras, no Lar Santa Rita, nos possibilitou apontar diferenças nessas aproximações, que não podem ser desconsideradas, porque participaram do reconhecimento dos vínculos familiares nesses contextos. As mães não indígenas, que visitaram seus filhos acolhidos, no período que acompanhávamos W.R., em geral comportavam-se de modo comovente beijando seus filhos, lamentando em tom audível, a distância entre eles, questionando o tipo de cuidado que estavam recebendo, trazendo presentes como armas de brinquedo, que até desagradavam as mães sociais. De outro lado, as mães indígenas ficavam com os bebês em seus colos, segurando durante o tempo da visita, os olhavam com ternura, mas sem beijar, sem apertar e, quando eram maiores, ficavam sentados lado a lado, às vezes, em completo silêncio, por vários minutos. O contraste entre essas cenas no cotidiano de visitas do Lar possibilita apontar para diferentes formas de relacionamento e demonstração de afeto.

Na figura 8 há o registro de um abraço comovente entre mãe e filho, ocorrido no primeiro encontro de Élide e W.R. após a liberação da visita, pelo Tribunal de Justiça. Esse é um registro que comunica a relação afetiva e de construção de vínculo do modo como estamos habituados a entender. No entanto, ao observar as mães e os filhos guarani e kaiowá e outras mães não indígenas durante as visitas, é possível ver que o vínculo e o afeto com os seus filhos podem e são expressados de maneira distintas.

Figura 8 - Registro de um abraço comovente entre Élide e o filho W.R



Fonte: Grupo de apoio a Élide, 21/12/2017

No primeiro momento, a afirmação da maternidade de Élide é questionada, não pela falta de vínculo, mas por ela não ter provas da gestação e parto, que poderia ser comprovada, principalmente, pela mediação de testemunhas e pelos prontuários da SESAI. Como Becker (2008, p. 145) chama a atenção, ao observar ritos processuais judiciais envolvendo o poder familiar, para o Direito, a maternidade e a paternidade nascem de provas que não se esgotam em fatos naturais, “postas no ouvir falar, mas mais próximas do ver para crer (ou não!)”. No segundo momento, a afirmação da maternidade é intuída pela realização das visitas, comprovada pelo testemunho ocular das agentes do Lar e pelo caderno de registro de visitas de familiares, mas é reconhecida por meio do recurso tecnológico do teste de DNA. São os vínculos de sangue comprovados pela biomedicina que, neste caso, atesta o parentesco. No terceiro momento, a afirmação da maternidade e o teste de DNA positivo é confrontado pela fragilização do vínculo entre mãe e filho, cuja prova é a ausência do seu nome no caderno de registro de visita, por W.R não pedir pela mãe, por recusar o seu colo, por ignorar sua partida. Ao contrapor uma família calcada no sangue a uma família calcada na escolha e no afeto, de um ponto de vista simplista ofusca a “polivalência tática” dos discursos, como nomeou Foucault. Isso é “mostrar como a política pública pode ora minimizar, ora valorizar a “naturalidade” dos laços biológicos de família” (FONSECA, 2016, p. 20). Como argumenta Fonseca (2016), as políticas estatais além de ser arbitrárias, elas também participam da configuração de afetos familiares.

## **5.6. Sobre recolhimento de crianças indígenas, reprodução social e genocídio**

Neste capítulo observei os efeitos que produzem e o modo como ocorrem as políticas culturais dos índios e para os índios, a partir da judicialização de acusações envolvendo as crianças guarani e kaiowá. O fiz a partir da descrição e análise do caso de Élide de Oliveira. Pensar o recolhimento de crianças indígenas por meio de um caso de repercussão foi o modo encontrado para refletir sobre as diversas camadas envolvidas nas denúncias que podem culminar na colocação formal de uma criança em família substituta indígena ou não indígena. Esta perspectiva vai ao encontro das abordagens que buscam compreender a convivência entre as diversas políticas indígenas e não indígenas, ao mesmo tempo em que defende a não homogeneização dos índios em relação aos próprios índios e aos não índios.

No passado, a política estatal possuía uma linha integracionista declarada, e via na assimilação o meio para fazer desaparecerem os índios. As missões, os internatos, as escolas, as proibições de falarem sua língua, de praticarem seus rituais, de viverem em casas coletivas, a crítica aos velhos tradicionais tinha como contraponto a proposta de modernização das casas,

das plantas e a aposta no doutrinamento dos jovens. Os novos tempos, as novas políticas passaram a suscitar respeito e interesse para com a diferença. A memória torna-se uma preocupação central das diversas políticas culturais, entretanto, convergir os conteúdos da memória com a sua função identitária torna-se difícil de se realizar. As tentativas de recuperação da memória cultural esbarram em paradoxos que estão relacionados à dinâmica cultural e à história de contato dos índios com os processos de colonização. Ao tornar a “cultura” um marcador central da identidade, além de tentar estancar a história e ancorá-la em amarras permanentes, o Estado o faz a partir da universalização de noções que não são universalizáveis, tais como o conhecimento e os modos de transmiti-lo. Assim são criadas instituições como as escolas que, mesmo quando se pretende diferenciada, materializam contradições, monopolizam a educação e diminuem o papel de outros aprendizados. (CARNEIRO de CUNHA, 2016).

Se os esforços de realização de políticas culturais que valorizem as diferenças apresentam paradoxos e contradições difíceis de serem superados, é possível imaginar as complexidades envolvidas quando permanecem em vigência legal tanto o paradigma integracionista quanto o da autodeterminação dos povos indígenas. As novas políticas, os novos tempos no Brasil não significaram a uniformização de todas as políticas culturais dirigidas aos povos indígenas. Na proposta de atuação em redes, políticas e instituições diferenciadas devem conviver com outras, não segmentadas pela cultura e pelo étnico. Na seara da infância, agentes como os conselheiros tutelares, os profissionais e técnicos de saúde, os assistentes sociais e psicólogos sentem na pele os desafios desta atuação. Em campo, o trabalho destes agentes tende a monopolizar funções e diminuir as atribuições de personagens tradicionais como a dos velhos *hi'u ou tamõi* – avô/cabeças de parentelas – e *jarýi ou ha'i* – avó/levantadora de parentela, que é quem geralmente mediava estas relações familiares e sociais, ao mesmo tempo em que os índios são cobrados a darem respostas tradicionais aos problemas que os afligem. (PEREIRA, 2004; 2016).

Entre os Guarani e Kaiowá, a presença destas novas políticas tem feito com que a família e a sociedade percam algumas de suas atribuições. Os agentes e suas instituições são acionados para resolver problemas que, no passado, eram resolvidos, predominantemente, no âmbito das parentelas e pelos mais velhos (*hi'u ou tamõi e jarýi ou ha'i*). (PEREIRA, 2004; 2016). Os meios de resolução de conflitos dos velhos tradicionais são tornados sem efeito ou têm seu efeito reduzido porque os indígenas convidados a mediar estas questões junto às instituições são aqueles com maior domínio dos códigos do “branco” e menos domínio dos códigos Guarani

e Kaiowá. No caso de Élide, predominou a presença dos novos modelos de liderança (capitães) e das agentes de saúde indígena, formadas a partir da circulação entre os “*karai*” e que, para os Guarani e Kaiowá, não dominam plenamente o *ava reko* – jeito guarani. Por sua vez, Élide, durante o processo, parece ter se mostrado pouco fluente nos códigos do *karai reko* – não indígena, o que acaba resultando na perda da guarda do filho. Isso é possível de perceber devido à sua economia de palavras diante dos “brancos”. A professora Aline Crespe, ao ler este capítulo ainda em construção, disse:

(...) lendo esse capítulo, parece que a Élide foi levada pela correnteza. Não há como lutar com a correnteza. No fim, o que nos resta numa situação tão marcada pela desigualdade de forças (Estado versus mulher indígena) é sermos levadas pela força da corrente. Percebendo isso, Élide confirma a versão de não ser a mãe. Confirma uma história contra ela. Mas como lutar contra essa versão da história?

Ao problematizar a assimetria presente na colocação formal de crianças em famílias substitutas, do ponto de vista de hawaianos, Modell (1998) parte da provocação: “Se o lugar onde a criança mora determina quem é a criança, o controle sobre a colocação da criança se torna controle sobre a próxima geração.” Estudiosos que atuam com os povos guarani têm insistido nesta relação entre o lugar ocupado pelos índios e a relação com seus modos de vida. O jesuíta Bartomeu Melià, com base nos dados registrados entre os Pãi/Kaiowá que vivem em território paraguaio, disse: “Sem *tekoha* não há *teko*” (MELIÀ, 1990, p. 36). Defendendo que a realização do *teko* – cultura/modo/jeito de ser – depende do *ha* – lugar – espaço físico onde se realiza. Pereira (2016, p.105) afirma que os dados que recolheu entre os Kaiowá em Mato Grosso do Sul possibilitam também afirmar a mesma frase, mas em sentido inverso: “sem *teko* não há *tekoha*”, indicando que “a construção do espaço humanizado depende de relações societárias características do modo de ser Kaiowá”. (idem). O *tekoha* é um espaço construído culturalmente pelas comunidades kaiowá ou guarani, portanto, não existe sem estes povos. Considerando estas arguições, é possível compreender que os problemas enfrentados com as crianças guarani e kaiowá estão associados ao processo de desterritorialização que interferiu na reprodução cultural de gerações, ou como sugeriu a professora Veronice Rossato a *destekohalização*, pois este processo é muito mais do que perder a terra - *tekoha*, é perder também o seu *teko*, sendo os “esparramos” - deslocamentos forçados - feitos com seus filhos, na atualidade, um novo modo de controle sobre as próximas gerações.

Esta relação entre o lugar e o jeito de ser ou a cultura é um problema acionado pela Rede de Proteção Social ao ponderar sobre as reintegrações de crianças indígenas. Quanto menor é a criança, mais forte é o argumento de que o tempo de convivência fora de seus *tekoha* e longe



do seu *teko* é fundamental para apagar sua diferença étnica tornando-a não indígena. Em minha descrição, procurei demonstrar que isto não é tão simples, pois ainda que a criança deixe de interagir em um espaço considerado do “índio” e majoritariamente com “índios”, no acolhimento institucional, ela tem a convivência com outras crianças indígenas e até com alguns adultos, mesmo que inseridos em uma posição ocupacional inferior. Assim, ainda que os próprios Guarani e Kaiowá apontem para problemas no aprendizado precoce das crianças indígenas do *karai reko* - jeito do branco – e do aprendizado cada vez menor do *ava reko* ou jeito guarani, elas teriam, ao menos, resíduos do seu povo e, portanto, o potencial para o desenvolvimento de um novo jeito -*teko pyahu* - de ser Guarani e Kaiowá. A geração atual de Guarani e Kaiowá, desde o ponto de vista de muitos deles, já foi produzida de modo imperfeito, porque se desenvolveu mais submetida ao sistema *karai* – do branco. Vimos que tanto a capitã/liderança, quanto a agente indígena de saúde experimentaram, desde muito cedo, a convivência com os *karai*. No caso da agente de saúde, inclusive, passou pelo sistema de colocação de crianças em família substituta não indígena. Entretanto, ambas retornaram para o convívio do seu povo e acionaram seu pertencimento étnico e atuam, neste momento, como mediadoras entre as instituições dos índios e dos não índios.

Expliquei que a experiência de Élide com o recolhimento de um dos seus filhos deve ser compreendida considerando a situação de vulnerabilização a que os Guarani e Kaiowá foram historicamente submetidos em Mato Grosso do Sul. O lugar a eles destinados pelo Estado visou impedi-los de viver o seu modo e de reproduzir o seu jeito de ser. Essa iniciativa não logrou o êxito esperado, mas dificultou a reprodução do *teko porã* - jeito bonito/bom de viver, enquanto deu vazão ao *teko vai* – jeito feio/ruim. É nesse sentido que pode ser compreendida as muitas denúncias de violências contra as crianças indígenas ocorridas na região de Dourados. Estudiosos dos povos Guarani, acostumados a observá-los ou a verem descrições sobre como resolvem seus conflitos internamente, dentro das *ogapysy* – casa grande - em seus *tekoha*, surpreendem-se quando são informados destas acusações que os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul realizam para as instituições da Rede de Proteção Social. Isto também é causa de muitos tensionamentos de antropólogos e indigenistas que assessoram a esfera federal com os profissionais e técnicos estaduais e municipais. Os primeiros tendem a apostar que os Guarani possuem condições de resolver sozinhos os problemas internos envolvendo suas crianças e, com isso, simplificam as denúncias que levam às retiradas de crianças, bem como à reintegração destas mesmas crianças às suas parentelas e comunidades. Os outros se frustram ao se depararem com muitas “zonas cinzas”, em que não é possível ignorar a denúncia, nem a

confiar a resolução da liderança/capitão, sendo, muitas vezes, realmente difícil de localizar pessoas na parentela que tenham condições e disposição para receber as crianças de outro fogo familiar.

Entretanto, como argumenta Modell, ainda que a colocação formal de crianças em famílias substitutas seja feita como resposta à crise, os especialistas que regulam estas transferências possuem muito poder. Além de serem eles os que determinam qual criança está em risco, eles também podem inserir a criança em uma casa onde a noção de acolhimento e de cuidado é fundamentada por valores não-hawaianos. Para o caso dos Guarani e Kaiowá ainda que a atuação da rede de proteção seja realizada a partir de denúncias dos próprios índios, não é possível desconsiderar todas as camadas envolvidas, como a criação de novas lideranças indígenas (capitães, chefes de postos, agentes indígenas de saúde, professores), a partir dos critérios não indígenas, que nem sempre representam os valores morais e éticos valorizados pelo grupo. Assim, agentes indígenas e não indígenas, a partir de noções indígenas e não indígenas, buscam realizar a proteção das crianças indígenas.

É nesse sentido que defendi que a compreensão da circulação de crianças como um meio de reprodução, como proposto por Modell (1998), é útil para dar inteligibilidade ao debate sobre o recolhimento de crianças indígenas. A reprodução, em antropologia, envolve muito mais do que a procriação, inclui tanto o sentido biológico quanto o social e, por isso, está diretamente ligado à produção da cultura. (FONSECA, 2007). É a este debate que Modell (1998, p. 170) se refere quando insere o acolhimento familiar em uma discussão sobre “reproduzir a reprodução”, como fica evidente quando apresenta as finalidades desta proposição. Em primeiro lugar, para que a palavra reprodução seja redefinida, e não seja equiparada apenas a “ter um filho”, é necessário reconhecer seu significado como “criar uma geração”. Em segundo lugar, o acolhimento familiar demonstra que todas as estratégias reprodutivas são politizadas. Movimentar uma criança de uma família para outra é, obrigatoriamente, um ato público, que, conseqüentemente, aponta para um significado político de qualquer “colocação” de uma criança, incluindo a biológica/de nascimento. Em terceiro lugar, a sua discussão sobre o acolhimento familiar ensina que a reprodução não pertence a um (ou dois) indivíduos, mas às *households* – famílias.

Gerações guarani e kaiowá têm sido afetadas pelo recolhimento de suas crianças. Quando uma criança é afastada do convívio familiar e comunitário não apenas ela sofre os impactos desta saída, mas todos os seus familiares, sua parentela – *te 'yi* – e o seu *tekoha*. Daí a dimensão política envolvida nestas práticas governamentais de proteção de crianças que se

apresentam como isentas de ideologias, visando unicamente “o melhor interesse do menor”. Por isso também a necessidade de serem tratadas no âmbito coletivo e não restrita ao ponto de vista individual. No caso de Élide, a perda da guarda, no meu ponto de vista, poderia fragilizá-la ao ponto de ela desejar sair da “retomada”. A saída dela fortaleceria o grupo da liderança atual e fragilizaria o grupo da antiga liderança, já que estavam em disputa. Como o Estado experimenta esses conflitos internos? Qual a consciência que os agentes do cuidado têm da existência destes conflitos e do modo como eles puderam favorecer a produção de uma narrativa desfavorável à Élide? O recolhimento de crianças indígenas torna-se uma questão a ser encarada de um ponto de vista ético, na medida em que a proteção individual de suas crianças pode ter repercussões em todo o coletivo.

Por fim, assim como Élide, outras mulheres guarani e kaiowá têm vivências semelhantes decorrentes dos processos de judicialização da circulação das crianças indígenas. No entanto, quem atua na defesa dos direitos indígenas muitas vezes enfrenta dificuldade em chamar a atenção para a violência e o sofrimento social causado às famílias e comunidades indígenas decorrentes destes processos. A suposta violência e sofrimento da criança invisibiliza o sofrimento dos adultos envolvidos, pois costuma-se responsabilizá-los, juntamente com o Estado, pelo que ocorre às crianças. Fonseca & Cardarello (1999) demonstram que estas sobreposições nas reivindicações de direitos têm relação com lutas simbólicas e critérios particulares que determinam como algumas categorias serão priorizadas em relação a outras.

Os pais costumam ser acusados de praticar violências contra as crianças, e as mulheres acusadas de cumplicidade ou de se manterem mais apegadas aos conjuges do que aos filhos. Além disso, culpam os homens e as mulheres de estarem envolvidos com o abuso de álcool e outras drogas, de dependência e interesse exclusivo nos benefícios sociais. Há uma hierarquização das acusações em que o abuso de álcool e a violência, tomadas como inerentes aos sujeitos, torna difícil realizar a defesa dos seus direitos, inclusive os coletivos, porque se generaliza o comportamento de uma família para o grupo étnico.

Como demonstramos, sobre Élide não pesavam o alcoolismo e nem a violência, mas eram destacadas particularidades do jeito de ser da sua família que também não podem ser generalizadas a todas as famílias kaiowá. Ela é considerada boa pessoa, ama os filhos, não bebe, mas os filhos adultos furtam e o filho de nove anos ela não consegue convencê-lo a manter a frequência na escola. Então, enquanto parte do Grupo de Apoio à Élide, continuo a me perguntar o que nos escapa sobre este caso? Por que, em 2020, enquanto concluo este estudo, mesmo após todas as mobilizações realizadas, com inserção de novas vozes no processo judicial (relatórios

e carta do *aty guasu*), com a repercussão midiática internacional do seu caso e da causa das crianças indígenas, a Élide e o filho W.R seguem separados? Um dos advogados que, através do Grupo de Apoio voluntariou-se para representá-la, argumentou que a repercussão poderia trazer resultados positivos para a *causa*, mas não para o *caso*, pois a Justiça não iria admitir que falhou. Segundo este advogado, a coletivização do problema também não era positiva para Élide, o sucesso do caso para a relação mãe e filho dependeria de tratá-lo como uma exceção nas práticas da Justiça. A reintegração familiar de W.R com a família de origem significa colocar em questão a (des)proteção da rede? Qual peso tem para a rede e para os Guarani e Kaiowá o fato de a Élide não estar casada?

Apresentei, ao longo do capítulo, como Élide foi ganhando visibilidade pública enquanto vítima, através da atuação do Grupo de Apoio e da presença dos movimentos feministas e étnico-sociais e como o caso das crianças indígenas alcançou repercussão internacional, impactando as políticas nacionais e local que atendem as crianças guarani e kaiowá. A seguir, fecho este trabalho com as considerações finais alinhavando algumas ideias que possibilitem a academia, os gestores de políticas públicas, a sociedade e os povos indígenas a continuarem avaliando e discutindo a circulação das crianças indígenas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Quem é o culpado de tudo, dessa retirada de crianças guarani? O culpado é próprio governo, como falou a companheira paraguaia, porque nós não temos mais rios, não temos mais bicho, não temos mais caça, não temos mais mel, não tem mais, por isso estamos morando na beira da estrada, embaixo de lona, estamos tomando água suja. Isso é que vocês têm que entender. Quem é o culpado? É o próprio governo. É a falta de terra, quando a Élida não tem condições de alimentar suas crianças, quem é o culpado? O próprio governo (...).*

(AVA KAIOWÁ, NA KUÑANGUE ATY GUASU, 2018).

Como em muitas sociedades tradicionais, os Guarani (dos três subgrupos: Mbya, Ñandéva e Kaiowá) praticam a circulação de suas crianças, frequentemente ligada às relações de parentesco, preferencialmente matrilinear. (PEREIRA, 2002; VASCONCELOS, 2011). Entre os Guarani, a adoção e a guarda não estão necessariamente ligadas ao abandono, mas porque, diferente das sociedades ocidentais, não há exclusividade das funções de parentesco. A história do contato coloca a adoção dos Guarani em um quadro muito particular. De fato, as regras costumeiras ainda regem estas transferências.

Entretanto, com a intervenção estatal e a consequente situação de vulnerabilidade social a qual estes povos foram expostos, os *karai* têm historicamente interferido nestas circulações. É cada vez mais frequente o registro de crianças Guarani circulando para fora das parentelas e mesmo entre os *karai*. Este fato causa curiosidade nos estudiosos e incompreensão, sobretudo, nas autoridades que lidam com os Guarani (Ñandéva) e Kaiowá em Mato Grosso do Sul: Por que os Guarani e Kaiowá dizem proibir a adoção de suas crianças por *karai* (branco), mas fazem

denúncia às autoridades *karai* de “supostas” violências intrafamiliares contra as crianças da comunidade?

*Esvaziar o acolhimento institucional é a saída?*

Estes discursos complexos dos Guarani e Kaiowá, e que soam ambivalentes, podem ser mais bem compreendidos quando contextualizados. Há mais de uma década tem sido observado, no sul de Mato Grosso do Sul, um percentual elevado de crianças em acolhimento institucional. Contudo, considerando a situação de vulnerabilidade social destes povos, será que há mesmo um número excessivo de crianças guarani e kaiowá em acolhimento? Fonseca (2019), ao analisar a adoção no Brasil, no marco dos 30 anos do Estatuto da Criança e do Adolescente, chama a atenção para alguns “não ditos” que assombam as políticas de proteção. Começa destacando a natureza política das alternativas escolhidas. A luta para a redução do número de acolhimento institucional de crianças no Brasil é acompanhada dos argumentos sobre os altos custos que as instituições cheias têm para os governos locais e para a violência deste sistema sobre as crianças e adolescentes. A estudiosa argumenta que, se considerarmos a enorme desigualdade social e econômica que há no Brasil, teremos, talvez, menos surpresa com estes números.

Quando os Guarani e Kaiowá agem demandando o acolhimento institucional das suas crianças, não estão negando a violência que o “choque cultural” possa lhes causar, mas estão reivindicando a responsabilização do Estado pelos problemas sociais que os afetam. Assim, esvaziar o acolhimento institucional de crianças indígenas não seria corroborar com a lógica neoliberal de responsabilização da família e dos povos indígenas pelos problemas sociais que lhes afetam, decorrente desta “violência historicamente acumulada”, como argumenta o professor kaiowá Eliel Benites e fica evidente na fala do Avá Kaiowá, Conselheiro do Aty Guasu citado inicialmente? Algumas lideranças indígenas (capitães, agentes indígenas de saúde, professores) não costumam se agradar totalmente dos discursos que combatem o acolhimento institucional das crianças indígenas. Ao ouvirem e sentirem as violências às quais suas crianças podem estar sujeitas nestes sistemas, bem como os esforços políticos por esvaziá-los, alguns pedem que os serviços de acolhimento institucional sejam inseridos no território indígena. Obviamente, eles também reivindicam que seja adequado aos seus costumes e que eles possam protagonizar as funções do cuidado. Porém, não abrem mão da responsabilização do Estado em conduzir as situações problemas.

### *A denúncia e o aumento do controle sobre as famílias*

Em diversos momentos deste estudo apontamos que parte das demandas de retirada das crianças indígenas que chegam à rede de proteção social vem das lideranças indígenas. São os próprios “índios” que, alçados a condição de “sujeitos de direitos”, fazem denúncias em defesa dos direitos e interesses das suas crianças, utilizando-se das categorias classificatórias que o Estatuto da Criança e do Adolescente enquadra como violação. Ribeiro (1998), no estudo realizado, em 1993, em Porto Alegre, sobre o Conselho Tutelar, constatou que parte da demanda que chegava à instituição era realizada pelos próprios “sujeitos de direitos”, no seu caso, os jovens. Para a estudiosa, estas queixas protagonizadas pelos jovens davam “visibilidade social as relações familiares” que poderiam, então, ser classificadas como “violadoras de direitos”. E, além disso, possibilitava imaginar o conselheiro tutelar como um mediador que, ao tomar partido pela criança e pelo adolescente, para solucionar o conflito, podia negociar ou utilizar algum recurso judicial.

Segundo o que escutei de lideranças indígenas e de atores não indígenas durante este estudo, há duas motivações principais para as denúncias realizadas pelos Guarani e Kaiowá à rede de proteção: a) (re)definir o titular dos benefícios sociais que são entendidos como concessões do governo para quem possui crianças e; b) resolver disputas entre grupos provando força ou autoridade. Os Conselheiros Tutelares dizem só agir após serem demandados por alguma liderança. As lideranças geralmente queixam-se de serem levadas pouco a sério por toda a rede de proteção e apontam esta como a causa principal para os casos mais escandalosos de violência contra a criança. Apresentam críticas específicas aos conselheiros tutelares que, mesmo tendo carro e sendo remunerados, não os atendem todas as vezes em que são chamados. Por outro lado, os conselheiros tutelares se ressentem por sofrer uma enorme pressão por parte das lideranças para a retirada das crianças indígenas e, posteriormente, por serem acusados de excessos e equívocos nestas retiradas por outros atores da rede de proteção e de outras lideranças indígenas, dizendo que são contra a adoção das crianças indígenas pelos não indígenas.

O que Ribeiro (1998) argumenta para as famílias de grupos populares porto-alegrenses, e que pode ser estendido para a problemática das crianças guarani e kaiowá, é que a visibilidade das famílias na denúncia de violação de direito aumenta o controle sobre esta população. Ao mesmo tempo em que o novo paradigma de direitos da criança e da assistência social propõe a

revalorização da família, quando as famílias são visualizadas neste sistema, elas são qualificadas como “negligentes” ou agressoras e, portanto, inadequadas para o desenvolvimento da criança e do adolescente e incapazes de assegurar-lhes os seus direitos. Neste ponto é que a “negligência” torna-se uma categoria classificatória perigosa, pois, a depender da compreensão que os agentes tenham, é possível incriminar grande parte das famílias das classes populares e de grupos tradicionais que se encontram em situação de grande vulnerabilidade social.

Ribeiro (1998) entende que o tipo de atuação do conselheiro tutelar (e eu diria da rede de proteção social) importa muito. Partindo das concepções do ECA, as famílias de grupos populares podem ser classificadas como “desestruturadas”, “negligentes” e diretamente responsabilizadas pelo “problema social da infância e adolescência”. No caso do atendimento das crianças indígenas, as redes de proteção vêm sendo denunciadas como despreparadas. Na questão fundiária que envolve indígenas e proprietários rurais, muitos desses agentes estão implicados em diversas relações, até mesmo de parentesco. Muitos afirmam, com certo exagero, que partem do princípio de que “se fosse para considerar mesmo o que diz o ECA, seria preciso acolher todas as crianças guarani e kaiowá”. No caso do Conselho Tutelar, eles alegam que adentram suas funções ordinárias sem passar por formações/capacitações de nenhum tipo quanto à interpretação do ECA. Os conselhos de direitos, que devem fiscalizar o cumprimento da legislação, são formados por voluntários que dirigem ou coordenam as casas de acolhida.

Em relação ao conselheiro tutelar (e da rede de proteção social à criança e ao adolescente) como mediador de situações de conflito, é possível dizer que, no caso dos Guarani e Kaiowá, fica evidente o quanto esta rede de proteção precisa mediar conflitos que ultrapassam a questão das crianças e dos adolescentes, bem como o lugar que os agentes da assistência social, da psicologia, do direito, estão ocupando na reprodução das famílias guarani e kaiowá. Como vem argumentando Pereira (2004), estes profissionais têm ocupado o lugar que tradicionalmente pertencia aos mais velhos de cada parentela. Contudo, agindo sem conhecer o sistema guarani e kaiowá, eles tentam resolver os conflitos para os quais são acionados, a partir da racionalidade ocidental e das suas próprias experiências, valores e sensibilidades.

“Então todas as coisas é questão territorial. Isso a gente vê é genocídio, extermínio da língua, do costume. Não é mais através da bala, mas pela Constituição, é na caneta.” Este argumento do movimento *Aty Guasu*, ao referir-se a estas políticas de proteção, explicitam a compreensão destas práticas como violência contra o povo Guarani e Kaiowá. O que se passa



com suas crianças possibilita visualizar a violência a que o povo guarani e kaiowá está submetido e os modos utilizados pelo Estado para fazê-los desaparecer.

### *A reintegração familiar versus a adoção*

Em 28 de fevereiro de 2020 interrompi a escrita deste trabalho para participar da aula inaugural do “Curso de extensão em antropologia e políticas públicas para a rede de proteção à criança e ao “adolescente” indígena” de Dourados e Laguna Caarapã, realizado por meio de um convênio entre a Escola Superior do Ministério Público e a Universidade Federal da Grande Dourados. Desde o final de 2018 venho mediando este curso entre a 17ª Promotoria de Justiça, do Ministério Público Estadual, e a Faculdade Intercultural Indígena, da Universidade Federal da Grande Dourados. Compreendemos que este é um evento histórico. É a primeira vez que os órgãos da justiça estadual firmam uma parceria para este debate. Entendo que é decorrente das mobilizações que vêm sendo realizadas por militantes da assistência social, antropólogos e agentes do órgão indigenista, cujo auge se deu durante a repercussão internacional do caso de Élide.

Na mesa solene, dentre outras autoridades, estiveram o Procurador-Geral de Justiça do Estado de Mato Grosso do Sul, Paulo Cezar dos Passos, e a Procuradora de Justiça e Diretora-Geral da Escola Superior do Ministério Público, Jaceguara Dantas da Silva. O Procurador-Geral enfatizou a importância da temática para todos os cidadãos.

A Constituição Federal estabelece como prioridade absoluta: a vida, a saúde, a alimentação, a cultura, a dignidade das nossas crianças, adolescentes e jovens e, mais ainda, a preservação da vida dos povos indígenas. E compete a nós, do Ministério Público, a defesa, a preservação, a transformação em algo concreto aquilo que a Constituição traz como promessa. Que os direitos se concretizem para a vida daquelas pessoas que por vezes nada têm, a não ser a esperança de viver numa sociedade melhor. (...) Um passo de cidadania, de dignidade, em alterar a realidade e possibilitar uma sociedade tolerante, plural, democrática e republicana. (ESMP-MS, 2020).

Jaceguara Dantas da Silva, falou com entusiasmo sobre a participação da Escola Superior do Ministério Público Estadual:

Esse tema é extremamente sensível, pois não existe somente um olhar e uma verdade absoluta. É um tema complexo que envolve diversos outros fatores de conhecimentos de antropologia e sociologia, e que serão repassados. Esse olhar diferenciado para a criança indígena faz toda a diferença. Essa junção de esforços Ministério Público e Universidade possibilitará a capacitação desses profissionais que atuam na rede, o que será fundamental, eu acredito, não para solucionar o problema, mas sim para refletir e encontrar uma melhor alternativa

diante de uma temática tão complexa e que envolve uma realidade muito dura, mas sobretudo limitante com a qual temos que lidar e enfrentar. (ESMP-MS, 2020).

A aula inaugural foi protagonizada pela titular da 9ª Promotoria de Justiça, a senhora Fabrícia Barbosa Lima, e pelo professor doutor em História, Antonio Dari Ramos. A representante do Ministério Público discursou sobre os desafios que a sua instituição enfrenta ao atender os “menores” oriundos das “tribos” que, de acordo com o Estatuto do Índio de 1973, em sua maioria estão “integrados” à sociedade, e provocou os antropólogos presentes para que se posicionassem em relação aos casos mais “curiosos”. Como costumeiramente enfatizam os agentes que compõem o sistema de justiça, a promotora discorreu que a reintegração familiar e comunitária de crianças indígenas é muito complexa para se efetivar. Primeiro, conforme ela, nem sempre é possível colocar a criança na mesma etnia, mas há conflitos quando elas são inseridas em outra etnia e corre-se o risco de causar prejuízos à própria criança. Segundo, quando encontram uma “família apta” da mesma etnia, sem histórico com álcool e que entende o significado da iniciativa, nem sempre ocorre a “adaptação”. Mesmo diante dos relatórios favoráveis, às vezes não dá certo pela não “aceitação” familiar. Terceiro, o dispositivo do Estatuto da Criança e do Adolescente, que relativiza a colocação de crianças e adolescentes, conforme seu ponto de vista, parece privilegiar a biologia em detrimento do direito. E exemplifica: no caso de um casal “integrado” que não cultiva os costumes e tradições, como proceder? E quando são acolhidos bebês que não tiveram contato com os costumes e tradições e foram acostumados à alimentação da instituição de acolhimento, como proceder? A promotora enfatiza que, em relação a este tema, cada caso é um caso.

Como salienta Fonseca (2019) sobre os não ditos, a reintegração familiar não interessa muito para o Estado: “É demorada, requer atenção intensiva de toda uma equipe de profissionais e ainda tem o potencial de gerar incidentes que chamam a atenção da imprensa”. (FONSECA, 2019, p. 31). Além disso, o tempo é um agente importante entre estas alternativas. Os profissionais envolvidos na recolocação das crianças indígenas insistem que elas “envelhecem” muito rapidamente e os danos do acolhimento institucional, por melhores que sejam, podem afetá-las para o resto de suas vidas. É sabido que as crianças têm um tempo curto para a adoção e deixam de ser desejáveis após o primeiro um terço de vida. Diferentemente da reintegração, a adoção recebe maior investimento na seleção e habilitação das famílias adotivas, problemas são menos visibilizados e geralmente não são enquadrados como falha da administração pública.

Foi a partir destas questões que, nos últimos anos, duas ações foram estimuladas pela Fundação Nacional do Índio e pelo Ministério Público Federal. A primeira é a criação de um Cadastro de Adoção de Famílias Indígenas. O Núcleo de Assistência Social da Justiça Estadual em Dourados investiu recursos para selecionar famílias indígenas aptas à adoção. A segunda é a implantação do Serviço de Família Acolhedora Indígena. A Secretaria Municipal de Assistência Social de Dourados começou o trabalho de implantação da família acolhedora e tem se empenhado em cadastrar famílias indígenas. Cabe levantar algumas questões: Se, por um lado, o apoio a estas ações pelos órgãos indigenistas é um modo de insistir no atendimento diferenciado das crianças e famílias indígenas e na participação indígena, de outro lado, não é cair na “armadilha” da “responsabilização da socialização de futuras gerações para a esfera privada da família nuclear”? (FONSECA, 2019, p. 31).

### *Desafios a ética transcultural*

O professor Antonio Dari Ramos, no referido evento, discorreu sobre como, historicamente, a criança indígena foi vista como um problema para os não indígenas. A percepção que se tem hoje em relação às crianças dos povos indígenas é de longa duração e em parte está relacionada à transferência de noções ocidentais de criança e família para estes povos. Segundo ele, reconhecer a diferença dos povos indígenas significa pensar as crianças a partir dos indígenas e não do senso comum ocidental. A antropologia pode contribuir para problematizar estas questões, mas, para o professor, é em uma ética transcultural que estas pontes poderão ser construídas. Como desessencializar o imaginário sobre a criança sem cair em ilegalidade? Como não cair em um relativismo total, mas, entendendo as limitações de todas as culturas, construir uma ética transcultural? Foram estes alguns dos seus questionamentos.

Estou de acordo com a necessidade de pluralização das vozes para este debate. A extensão dos dispositivos legais que tratam de criança e de adolescente para as “indígenas crianças” deve considerar o contexto e as perspectivas em jogo. Neste sentido, a ética em questão deve considerar não apenas a dimensão étnica envolvida, mas também a intergeracional e de gênero. É necessário avançar na compreensão do que pensam e do que fazem as crianças, as juventudes e as mulheres indígenas em relação a este sistema de proteção. Como observou Silva (2012), como indígenas crianças, elas correm o risco de serem submetidas a uma dupla tutela: àquela que no passado definiu os indígenas como “relativamente incapazes” e à outra

que definiu a criança e o jovem como “menor”. Para romper com a tutela é necessário, portanto, avançar no diálogo e na compreensão das diferentes epistemologias e moralidades.

Aqueles que clamam pela igualdade de direitos diante dos obstáculos para a colocação das crianças indígenas em famílias não indígenas, por vezes, olvidam da desigualdade destas transferências. Como têm argumentado as Kaiowá que participam do movimento *Kunhangue Aty Guasu*: “Por que só os Guarani e Kaiowá perdem crianças para os brancos, por que os brancos não as perdem para os indígenas?” Entretanto, desigualdades e injustiças não parecem se resolver facilmente. É uma luta que demanda tempo, amadurecimentos, alianças e paciência para a transformação dos atores envolvidos. Entendo que o desafio para a Antropologia, neste contexto, é como contribuir para este debate, estimulando a produção de intervenções cuidadosas baseadas na pluralização das vozes, que são assimetricamente posicionadas. Mas como operacionalizar esses diálogos, se nosso engajamento afeta a composição dos casos?

## REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila. Writing against culture. In: FOX, Richard (Org.). **Recapturing anthropology: working in the present**. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, 1991.
- ALBERNAZ, Adriana Cristina Repelevicz de. Considerações sobre o Parentesco por Criação (Ava-Guarani de Oco'y) e outras Teorias Ameríndias. **Enfoque**, v. 7, n. 2. 2008. <http://www.enfoques.ifcs.ufrj.br/ojs/index.php/enfoques/article/view/84/76> Acesso em mar/2020.
- ALBUQUERQUE, I. E. **Adoção de crianças e adolescentes indígenas por não índio: o afeto como valor jurídico das relações familiares**. Dissertação (Mestrado em Direito). Universidade Estácio de Sá. Rio de Janeiro, Brasil, 2013.
- AMOROSO, Marta Rosa. Mudança de hábito: Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** - VOL. 13 Nº37, São Paulo: USP, 1998.
- ANDRADE, Bruna. **Trajatórias de vida e relações geracionais nos caminhos percorridos pelas lideranças kaiowá e guarani de Kurupi Santiago Kuê na busca por reconhecimento territorial e produção de coletivos**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2016.
- ANZOATEGUI, Priscila de Santana. **“Somos todas guarani-kaiowá”**: entre narrativas (d)e retomadas agenciadas por mulheres guarani e kaiowá sul-mato-grossenses. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2017.
- ARIÈS, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. 2 ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981
- BECKER, Simone, MARCHETTI, Lívia. Análise etnográfica e discursiva das relações entre Estado e mulheres indígenas encarceradas no estado de mato grosso do sul. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v 47, n. 1, p 81-99, 2013.
- BECKER, Simone. **Dormientibus non socurrit jus! (O Direito não socorre os que dormem)**: um olhar antropológico sobre rituais processuais judiciais (envolvendo o pátrio poder/poder familiar) e a produção de suas verdades. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFSC, Santa Catarina, 2008.
- BELTRÃO, Jane Felipe. Indígenas e quilombolas: crianças em circulação ou em situação de violência? **Revista Mundaú**, 1: 91-102, 2016.
- BELTRÃO, Jane Felipe; OLIVEIRA, Assis da Costa. Desafios e tensões da proteção plural de indígenas/crianças. **Tellus**, ano 11, n. 20, p. 151-172, jan./jun. 2011 Campo Grande, MS.
- BENITES, Eliel. **Oguata Pyahu (Uma Nova Caminhada) no Processo de Desconstrução e Construção da Educação Escolar Indígena da Aldeia Te'yikue**. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande, 2014.
- BENITES, Tônico. **A escola na ótica dos Avá Kaiowá**: impactos e interpretações indígenas. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- BENITES, Tônico. **Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando)**: o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. Tese (Doutorado em Antropologia) - UFRJ/MN, Rio de Janeiro, 2014.

- BIEHL, João. Care and Disregard. In: FASSIN, D. **A Companion to Moral Anthropology**. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012, p. 242-263.
- BORGES, Júlio César. “A sociedade brasileira nos fez pobres”: assistência social e autonomia étnica dos povos indígenas. O caso de Dourados, Mato Grosso do Sul. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 22, n. 46, p. 303-328, Dec. 2016. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832016000200303&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832016000200303&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 10 Mar. 2020.
- BOWIE, Fiona. **Cross-Cultural Approaches to Adoption**. United States: Routledge, 2004.
- BRAND, Antônio J. **O confinamento e seu impacto sobre os Paĩ-Kaiowa**. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.
- BRAND, Antônio Jacó. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: Os difíceis caminhos da palavra**. Tese (Doutorado em História Ibero Americana) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.
- BRIGGS, L. E DUBINSKY, K. Special Issue Introduction: The Politics of History and the History of Politics. **The American Indian Quarterly**, 37(1-2), 129-135, 2013.
- BRIGGS, L. **Somebody’s children: the politics of transracial and transnational adoption**. Durham/London: Duke University Press, 2012.
- CANTÚ DA SILVA, Ariadne de Fátima. Prefácio. CANTÚ DA SILVA, Ariadne de Fátima (Org.) **Criança Indígena: Olhar Multidisciplinar**. Campo Grande: Alvorada, 2012.
- CARDARELLO, Andréa. **Implantando o Estatuto: um Estudo sobre a Criação de um Sistema Próximo ao Familiar para Crianças Institucionalizadas na FEBEM/RS**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. POA, PPGAS/UFRGS, 1996.
- CARIAGA, D. E. **As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá em Té’yikue (1950-2009)**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, Brasil, 2012.
- CARIAGA, Diógenes Egidio **Relações e Diferenças: A ação política kaiowa e seus partes.** / Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/204486/PASO0494-T.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em 20 de maio de 2020.
- CARIAGA, Diógenes Egidio; NASCIMENTO, Silvana Jesus do; PEREIRA, Levi Marques. Os problemas nos direitos: os efeitos da extensão das políticas de direitos da criança e adolescente entre os Kaiowá e Guarani. **(RAU) Revista de Antropologia da UFSCAR**. Volume 11, Número 1, 2019. Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/?p=1421> Acesso em mar/2020.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução. In: Carneiro da Cunha, Manuela e Cesarino, Pedro de Niemeyer. (orgs.). 2016. **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Editora Unesp, 517 pp, 2016.
- CARVALHO, Raquel Alves de. **Os missionários metodistas na região de Dourados e a educação indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928-1946)**. Dissertação (Mestrado em História). Dourados: UFGD, 2004. 98 f.

CHAMORRO, Graciela. 2008. **Terra Madura – Yvy Araguayje**: fundamentos da palavra guarani. Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2008.

CHAMORRO, Graciela. **Decir el cuerpo, Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní**. Editorial Tiempo de Historia. Assunción: Paraguai, 2009.

CLASTRES, Pierre. **As crônicas dos índios Guayaki**: o que sabem os Ache, caçadores nômade do Paraguai. Sindicato Nacional dos Editores de Livros, Rio de Janeiro, 1995, 256 p.

Claudia Fonseca. A fabricação estatal da indiferença parental: Agruras da reintegração familiar. **Política & Trabalho** - UFPB, v. 43, p. 19-35, 2016.

COELHO, Maria Cláudia; RUSSO, Jane; SARTI, Cynthia; VÍCTORA, Ceres. Apresentação Dossiê. **Interseções** v. 15 n. 2, p. 231-251, Rio de Janeiro, 2013.

COLMAN, Rosa Sebastiana; AZEVEDO, Marta. Ñemosarambipa: deslocamentos forçados entre os guarani de mato grosso do sul. **VII Congresso da Associação Latino-Americana de População (ALAP) e o XX Encontro Nacional de Estudos Populacionais (ABEP)**. Foz do Iguaçu (Brasil) de 17 a 22 de outubro de 2016  
<http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/view/2564/2495>. Acesso em 19/12/2017.

COSTA, Aline Guedes da. Crianças adotadas: Um Estudo Sobre o Direito Humano a Ter um Povo. / Aline Guedes da Costa. Orientadora Rita Laura Segato Brasília, fl **Dissertação (Mestrado)** Universidade de Brasília, Crianças indígenas, direitos humanos, direitos da criança, Estado colonial/moderno. 3. Disponível em: <https://docplayer.com.br/78987983-Aline-guedes-da-costa.html>. Acesso em 20 de jun de 2020.

CRESPE, Aline C. **Mobilidade e Temporalidade Kaiowa**: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, 2015.

DOURADO, Otoniel Ajala. **Adoção de criança e adolescente Guarani por família não indígena**: estudo sobre os possíveis danos à identidade étnica. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Dom Bosco: Campo Grande, 2015. 220 f. Disponível em: <https://document.onl/documents/adocao-de-crianca-e-adolescente-guarani-por-a-deus-o-misericordioso-o-grande.html>. Acesso em 10 de novembro de 2018.

EILBAUM, Lucía; MEDEIROS, Flavia. Entre rotinas, temporalidades e moralidades: a construção de processos de repercussão em dois casos etnográficos. LIMA, Roberto Kant de; EILBAUM, Lucía; MEDEIROS, Flavia. (orgs.). **Casos de repercussão**: perspectivas antropológicas sobre rotinas burocráticas e moralidades. Rio de Janeiro, RJ: Consequência, 2017. 268 p.

ENRIZ, Noelia. Tomar asiento. La concepción y el nacimiento mbyá guaraní. **Anthropologica**, XXVIII, N° 28, 2010.

FASSIN Didier. Another politics of life is possible. **Theory, culture & society** 29: 44-60, 2009.

FASSIN, Diddier. Why ethnography matters: on anthropology and its publics. **Cultural Anthropology**, v.28, n.4, 2013, p. 621-646.

FASSIN, Didier. 2014. Can States be Moral? Preface, in Didier Fassin (ed), **At the Heart of the State: The Moral World of Institutions**. London: Pluto Press: viii-ix.

FASSIN, Didier. Beyond good and evil? Questioning the anthropological discomfort with morals. **Anthropological Theory** 8 (4), 2008.

FASSIN, Didier. Una masacre de inocentes. Las representaciones de la Infancia en tiempos del SIDA. En D. Fassin (Comp.), **La razón Humanitaria**: una historia moral del tiempo presente, (pp. 235-263). Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016.

FIETZ, Helena Moura. **Deficiência e Práticas de Cuidado**: uma etnografia sobre “problemas de cabeça” em um bairro popular. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

FONSECA, Claudia e CARDARELLO, Andrea. “Direitos dos Mais e Menos Humanos”. In: **Horizontes Antropológicos**. POA, ano 5, nº 10, p. 61-82, maio de 1999.

FONSECA, Claudia. (Re)descobrimo a adoção no Brasil trinta anos depois do Estatuto da Criança e do Adolescente. **Runa** 40.2 (2019). p 17-38. doi: 10.34096/runa.v40i2.7110 Disponível em <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa>. Acesso em mar/2020.

FONSECA, Claudia. “Lá” onde, cara pálida? Pensando as glórias e os limites do “campo” etnográfico. In: BRITES, Jurema; MOTTA, Flávia de Mattos. (Orgs). 2017. **Etnografia, o espírito da Antropologia**. Tecendo linhagens. Homenagem a Claudia Fonseca. Ed. Santa Cruz do Sul: EDUNISC.

FONSECA, Claudia. Apresentação - de família, reprodução e parentesco: algumas considerações. **Cadernos Pagu**, Campina, n. 29, p. 9-35, Dec. 2007. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-83332007000200002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332007000200002&lng=en&nrm=iso)>. access on 15 Mar. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332007000200002>.

FONSECA, Claudia. Da circulação de crianças à adoção internacional: questões de pertencimento e posse. **Cadernos Pagu**. Campinas, 2006: pp.11-43.

FONSECA, Claudia. Tecnologias de Governo, Família e Humanitarismo em um Mundo Globalizado. In **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais BIB**, São Paulo, n. 72, p.7-39, 2013. Disponível em: Link: <http://anpocs.com/index.php/bib-pt/bib-72/8364-tecnologias-de-governo-familia-ehumanitarismo-em-um-mundo-globalizado/file>. Acesso em outubro de 2019.

FONSECA, Claudia. **Caminhos da adoção**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1995.

FONSECA, Claudia. Quando cada caso NÃO é um caso: pesquisa etnográfica e educação. **Revista Brasileira de Educação**, São Paulo, v. 10, p. 58-78, 1999.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: história de violência nas prisões. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. 32. ed. Rio de Janeiro: Record, 1997.

GODOI, Emilia Pietrafesa de. Reciprocidade e circulação de crianças entre camponeses do sertão. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (orgs.). **Diversidade do campesinato**: expressões e categorias, v.2: estratégias de reprodução social. – São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF, 2009. Disponível em: <http://www.reformaagrariaemdados.org.br/sites/default/files/Hist%C3%B3ria%20social%20do%20campesinato%20no%20Brasil%20-%20Diversidade%20do%20Campesinato%20-%20v.%202.pdf> Acesso em mar/2020.

GRANDJEAN, Samuel. **Aracy**: a pequena indígena. São Paulo: APEC - Aliança Pró Evangelização das Crianças, 2016.

GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. ‘The field’ as site, method, and location in anthropology. In: GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. **Anthropological locations**: Boundaries and grounds of a field science. Berkeley: University of California Press, 1997.



- HACKING, Ian. Construindo tipos: o caso de abusos contra crianças. **Cad. Pagu**, Campinas, n. 40, p. 7-66, jun. 2013. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-83332013000100001&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332013000100001&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 23 set. 2020. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332013000100001>.
- JACOBS, M. D. **A Generation Removed: The Fostering and Adoption of Indigenous Children in the Postwar World**. United State of America: Nebraska, 2014.
- JOÃO, Izaque. **Jakayra Nheypyru Marangatu Mborahai: origens e fundamentos do canto ritual Jerosy Puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'ý, Mato Grosso do Sul**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2011.
- LALLEMAND, S. **La Circulation des Enfants en Société Traditionnelle: prêt, don, échange**. Paris: Éditions L'Harmattan, 1993.
- LARAIA, Roque de Barros & DA MATTA, Roberto. **Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins**. Prefácio de Roberto Cardoso de Oliveira. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1967.
- LEBLIC, Isabelle. Adoções tradicionais Kanak e Ma'ohi versus adoções internacionais. Duas atitudes diante da mundialização. In: **Scripta Nova: Revista electrónica de geografía y ciencias sociales**. Universidade de Barcelona: Vol. XVI, núm. 395 (7), 15 de marzo de 2012.
- LESCANO, Claudemiro. **Tavyterã Reko Rokyta: os pilares da educação Guarani Kaiowá nos processos próprios de ensino e aprendizagem**. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2016.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. Sobre tutela e participação :povos indígenas e formas de governo no brasil, séculos XX/XXI. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 425-457, Aug. 2015. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132015000200425&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132015000200425&lng=en&nrm=iso)>. access on 10 Mar. 2020.
- LIMA, Marcos Homero Ferreira. **Adoção e Institucionalização de crianças indígenas ou “matando o índio existente na criança”**. Dourados/MS, 2009. Não publicado e não disponível na internet.
- LINK, R. S. A prática de adoção indígenas no final do século XIX: o caso do Apurinã. **Fronteiras: Revista de História**. Dourados, MS, v. 18, n. 32, p. 268 – 285, 2016.
- LOURENÇO, Renata. A Missão Evangélica Caiuá e a educação escolar para os indígenas da Reserva de Dourados e aldeia do Panambizinho – de 1928 a 1968. **Fronteiras**, Dourados, MS, v. 12, n. 21, p. 125-150, jan./jun. 2010.
- LOWENKRON, Laura. **O Monstro Contemporâneo: a construção social da pedofilia em múltiplos planos**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2012.
- MACHADO, Maria Paula Prates. **Da instabilidade e dos afetos: pacificando relações, amansando outros: cosmopolítica guarani-mbyá (Lago Guaíba/RS-Brasil)**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.
- MACHADO, Micheli Alves. **Educação Infantil: criança guarani e kaiowá da Reserva Indígena de Dourados**. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2016.

- MELIÀ, Bartomeu. **A terra sem mal dos Guarani**: economia e profecia. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 33, p. 33-46, 1990.
- MELIÀ, Bartomeu; GRÜNBERG, Georg y Friedl. **Los Paĩ Tavyterã**: etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo. Asunción – Paraguai: CEPAG, 2008.
- MODELL, J. Rights to the children: foster care and social reproduction in Hawai'i. Em S. Franklin e H. Ragoné (dirs.). **Reproducing reproduction**: Kinship, power, and technological innovation, pp. 156-172. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.
- MOL, Annemarie. **The Logic of Care**: Health and the Problem of Patient Choice. New York: Routledge, 2008.
- MORENO, Alessandra Zorzetto. **Vivendo em lares alheios**: acolhimento domiciliar, criação e adoção na cidade de São Paulo (1765-1822). Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2007. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279963>>. Acesso em: 9 ago. 2018.
- MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá**: diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2015. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/127974>>.
- MOTTA-MAUÉS, Maria Angelica. Uma mãe leva a outra(?): práticas informais (mas nem tanto) de “circulação de crianças” na Amazônia. **Scripta Nova**. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. [En línea]. Barcelona: Universidad de Barcelona, 15 de marzo de 2012, vol. XVI, nº 395 (8). <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-395/sn-395-8.htm>>. [ISSN: 1138-9788].
- MOTTI, Antônio José Ângelo; SANTOS, Joselino Vieira dos. **Redes de proteção social à criança e ao adolescente**: limites e possibilidades. Gestão Escolar. Brasil, 2014. Disponível em: [http://www.gestaoescolar.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/sem\\_pedagogica/fev\\_2014/NRE/red\\_es\\_protecao\\_social.pdf](http://www.gestaoescolar.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/sem_pedagogica/fev_2014/NRE/red_es_protecao_social.pdf). Acesso em Jun/2020.
- MURA, Fabio. A trajetória dos chiru na construção da tradição de conhecimento Kaiowa. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 123-150, Apr. 2010. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132010000100006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132010000100006&lng=en&nrm=iso)>. access on 30 July 2020. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132010000100006>.
- MURA, Fabio. De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de antropologia da técnica e da tecnologia. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 17, n. 36, p. 95-125, Dec. 2011. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832011000200005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832011000200005&lng=en&nrm=iso)>. Access em: 09 Mar. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832011000200005>.
- NASCIMENTO, Silvana Jesus do. Múltiplas vitimizáveis: crianças indígenas Kaiowá nos abrigos urbanos do Mato Grosso do Sul. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 265-292, Dec. 2014. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832014000200011&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832014000200011&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 05 Mar. 2020. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832014000200011>.
- NASCIMENTO, Silvana Jesus do. **Socialização das crianças indígenas kaiowá abrigadas e em situação de reinserção familiar**: uma análise em torno da rede de proteção à criança e ao

adolescente. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados, 2013.

NASCIMENTO, Silvana Jesus. Indígenas crianças: tensões entre agentes e entre instituições para compatibilizar o direito da criança e o direito do indígena. **REA (Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León)**. Nº 2, 2016 - Dossier 'Antropología del Derecho en Brasil'. Salamanca. [https://iiacyl.files.wordpress.com/2016/07/3-n2\\_snascimento.pdf](https://iiacyl.files.wordpress.com/2016/07/3-n2_snascimento.pdf). Acesso em 05 mar. 2020.

NOBERT, Elias. A civilização dos pais. In: **Revista Sociedade e Estado** - Volume 27 Número 3, 2012. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/5679/5167>. Acesso em: mar/2020.

OLIVEIRA, Assis da Costa. **Indígenas crianças, crianças indígenas**: perspectivas para a construção da Doutrina da Proteção Plural. Curitiba, Brasil: Juruá, 2014.

OLIVEIRA, João Pacheco de, FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco. O retrato de um menino Bororo: narrativas sobre o destino dos índios e o horizonte político dos museus, séculos XIX e XXI. In: **Revista Dossiê**, 2007.

PEIRANO, Marisa. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, 2014.

PEREIRA, Levi Marques. **Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

PEREIRA, Levi Marques. No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. In: SILVA, Aracy Lopes da Silva; MACEDO, Ana Vera L. da Silva & NUNES, Angela (Ogs.). **Crianças Indígenas**: Ensaios Antropológicos. Global, São Paulo, 2002.

PEREIRA, Levi Marques. O movimento étnico-social pela demarcação das terras guarani em MS. **Revista Tellus**, ano 3, n. 4, p. 137-145, abr. 2003.

PEREIRA, Levi Marques. **Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul**: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado. Universidade Federal da Grande Dourados, 2016. 127p. Disponível em: [http://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/bitstream/prefix/2232/1/os\\_Kaiowa\\_em\\_ms.pdf](http://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/bitstream/prefix/2232/1/os_Kaiowa_em_ms.pdf). Acesso em 10 de junho de 2019.

PEREIRA, Levi Marques. **Parentesco e organização social entre os Kaiowá**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de Campinas, Campinas, SP, 1999.

PIMENTEL, Spensy K. **Elementos para uma teoria política Kaiowa e guarani**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

PIMENTEL, Spensy K. **Sansões e Guaxos**: Suicídio Guarani e Kaiowá, uma proposta de síntese. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

RIBEIRO, Fernanda Bittencourt. Conselho Tutelar e negociação de conflitos. **Ensaio FEE**, 19 (2) 286-305, 1998.

RIZZINI, I., & RIZZINI, I. **A institucionalização de crianças no Brasil**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2004.

- SANTOS, Cryseverlin Dias Pinheiro. **A assistência social prestada pela Missão Evangélica Caiuá: análise a partir da história de vida dos velhos guarani e kaiowá da terra indígena de dourados**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2014.
- SARMENTO, Caroline Silveira “**Por que não podemos ser mães?**” tecnologias de governo, maternidade e mulheres com trajetória de rua. Dissertação (Mestrado em Antropologia) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, BR-RS, 2020.
- SARTI, Cynthia. A vítima como figura contemporânea. **Caderno CRH**, vol. 24, 2011, (p. 51-61).
- SARTI, Cynthia. Corpo, Violência e Saúde: a Produção da Vítima. **Sexualidad, Salud y Sociedad**; 1, pp.89-103, 2009.
- SCANDOLA, Estela Marcia Rondina; ESPRICIDO, Lizandra Schuaiga; FRIHLING, Maristela Farias; DACOME, Rosany Dias Ferraz. Direitos das crianças dos povos indígenas: dos princípios e caminhos construídos em Mato Grosso do Sul e a resolução do CONANDA. **Tellus**, Campo Grande, MS, ano 18, n. 35, p. 161-178, jan./abr. 2018. Disponível em: <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/513/440> Acesso em 20 jun de 2020.
- SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guaraní**. 3ª edição, Editora Pedagógica Universitária/Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1974.
- SCHNEIDER, David. **A critique of the study of kinship**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.
- SCHUAIGA, Lizandra. **A Situação das Crianças Guarani Kaiowá da Comunidade Bororó Egressas de Abrigos Públicos do Município de Dourados/MS**. Monografia em Serviço Social. UNIGRAN, Dourados, 2007. Não publicada e não disponível na internet.
- SCHUCH, Patrice. **Práticas de justiça: antropologia dos modos de governo da infância e juventude no contexto pós-ECA**. Porto Alegre: UFRGS, 2009.
- SEEGER, Anthony.; DA MATTA, Roberto.; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, n. 32, p. 2-19, 1979.
- SERAGUZA, Lauriene. *Aty Kunã Guasu-* sexualidade e relações de gênero. **III CIAEE**, maio de 2015, Dourados/MS.
- SERAGUZA, Lauriene. **Cosmos, corpos e mulheres: de aña à kunã**. Dissertação (Mestrado em Antropologia. Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2013.
- SILVA, Alexandra. **Mais além da “aldeia”**: território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul. Tese (Doutorado em Antropologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007.
- SILVA, Cristhian Teófilo da. Crianças e adolescentes indígenas em perspectiva antropológica: Repensando conflitos éticos interculturais. **Revista Bioética**, v. 20, p. 119-131, 2012.
- SILVA, Joana Aparecida Fernandes. **Os Kaiowá e a ideologia dos projetos econômicos**. (Dissertação de Mestrado). UNICAMP, Campinas, 1982.
- TESTA, Adriana Queiróz. **Caminhos de saberes guarani mbya: modos de criar, crescer e comunicar**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, 2015.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem Ferreira. **Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o projeto Kaiowá-Ñandeva como experiência antropológica**. RJ: Livraria Contra Capa, 2001.

TOREN, Christina. Review: Do Babies Have Culture? **Anthropological Quarterly**, Vol. 77, No. 1 (Winter, 2004), pp. 167-179 URL: <http://www.jstor.org/stable/4149875> Accessed: 13/05/2010 11:00.

VALIENTE, Celuniel Aquino e PEREIRA, Levi Marques. **A reprodução de coletivos kaiowá e guarani a partir dos conhecimentos dos guardiões dos modos de ser - teko jára, habitantes de patamares de existência tangíveis e intangíveis**. Não publicado e não disponível na internet.

VASCONCELOS, Viviane Coneglian Carrilho de. **Tramando redes: parentesco e circulação de crianças guarani no litoral do estado de Santa Catarina**. Dissertação (Mestrado em Antropologia), UFSC, Florianópolis, SC, 2011.190 p.

VERDUM, Ricardo. Mapa da fome entre os povos indígenas: uma contribuição à formulação de políticas de segurança alimentar no Brasil. In: **Sociedade em Debate**, Pelotas, 9(1): 129-162, 2003.

VIANA, Juracy Fialho. **Por Trás da Cortina Verde**. São Paulo: Imprensa Metodista, 1972.

VIANNA, Adriana de Resende Barreto. A Produção de Destinos: ação tutelar, escolhas e viabilidades na gestão da infância. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (org.). **Tutela: Formação de Estado e Tradições de Gestão no Brasil**. Rio de Janeiro, Laced/E-papers, 2014a, pp.367-397.

VIANNA, Adriana de Resende Barreto. **Limites da menoridade: tutela, família e autoridade em julgamento**. Tese de Doutorado em Antropologia - Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2002.

VIETTA, Katya. **História sobre terras e xamãs kaiowá: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowá de Panambizinho (Dourados – MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena na faixa de fronteira entre o Brasil e Paraguai**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. São Paulo, 2007.

VILLALTA, C. (2013). Un campo de investigación: las técnicas de gestión y los dispositivos jurídico-burocráticos destinados a la infancia pobre en la Argentina. **Civitas**, 13(2), 235-258. Retirado de <https://www.academica.org/carla.villalta/53.pdf>

WOORTMANN, E. F. **Herdeiros, parentes e compadres**. Colonos do Sul e sitiantes do Nordeste. São Paulo/Brasília: Hucitec, 1995.

WRIGHT, Susan. 1998. The politicization of 'culture'. **Anthropology Today**, 14(1):7-15.

ZELIZER, Viviana. **La negociación de la Intimidad**. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires. 2009.

### Lista de documentos

ARAÚJO, Valéria. Saúde indígena paralisa após atraso da folha de R\$ 1 milhão. **Dourados Agora**. Dourados, 21 de janeiro de 2015. <https://www.douradosagora.com.br/dourados/saude-indigena-paralisa-apos-atraso-da-folha-de-r-1-mi>. Acesso em jul/2019.

BRASIL, FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. **Mutirão para Efetivação do Direito à Convivência Familiar e Comunitária das Crianças e Jovens Indígenas no Cone Sul do Mato Grosso do Sul**. Apresentação em Power-Point de reunião pré-mutirão em Dourados e Ponta Porã, no Mato Grosso do Sul de 21 a 26 de junho de 2015. Brasília, 2015. Não publicado e não disponível na internet.

BRASIL, FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ E SECRETARIA NACIONAL DE ASSISTÊNCIA SOCIAL/MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE À FOME. **Levantamento nacional das crianças e adolescentes em serviços de acolhimento**. Brasília, Brasil, 2011. Disponível em: [https://static1.squarespace.com/static/56b10ce8746fb97c2d267b79/t/56b4f6f38a65e204e2647ab/1454700286830/levantamento nacional das crianças+e+adolescentes em servicos de acolhimento.pdf](https://static1.squarespace.com/static/56b10ce8746fb97c2d267b79/t/56b4f6f38a65e204e2647ab/1454700286830/levantamento+nacional+das+criancas+e+adolescentes+em+servicos+de+acolhimento.pdf)/. Acesso em 28 de junho de 2020.

BRASIL, INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE, 2012. **Censo Demográfico 2010: características gerais dos indígenas – resultados do universo**. Disponível em: [https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd\\_2010\\_indigenas\\_universo.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd_2010_indigenas_universo.pdf) . Acesso em 20 de junho de 2020.

BRASIL, MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E AGRÁRIO. **Estudos Etnográficos sobre o Programa Bolsa Família entre Povos Indígenas**. Brasília, 2016. Disponível em: [http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Outras\\_Publicacoes/Estudos\\_Etnograficos\\_Relatorio\\_Final/Estudos\\_Etnograficos%20-%20Relatorio%20Final.pdf](http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Outras_Publicacoes/Estudos_Etnograficos_Relatorio_Final/Estudos_Etnograficos%20-%20Relatorio%20Final.pdf). Acesso em março de 2020.

BRASIL. [CPI Federal da Desnutrição Indígena (2008)]. **Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar as causas, as consequências e os responsáveis pela morte de crianças indígenas por subnutrição de 2005 a 2007**. Brasília, Brasil: Câmara dos Deputados, [2008]. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-temporarias/parlamentar-de-inquerito/53a-legislatura-encerradas/cpindio/relatorio-final-aprovado-1/Relatorio.pdf> Acesso em 20 jun de 2020.

BRASIL. CONANDA (Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente). **Resolução nº 91, de 23 de junho de 2003**. Dispõe sobre a aplicação das disposições constantes do Estatuto da Criança e do Adolescente à família, à comunidade, à sociedade, e especialmente à criança e ao adolescente indígenas. Disponível em: <<http://www.sedh.gov.br/clientes/sedh/sedh/conselho/conanda/resol>>. Acesso em: 21 fev. 2013.

BRASIL. CONANDA (Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente). **Resolução nº 181, de 10 de novembro de 2016**. Dispõe sobre os parâmetros para interpretação dos direitos e adequação dos serviços relacionados ao atendimento de Crianças e Adolescentes pertencentes a Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil. <https://www.direitosdacrianca.gov.br/conanda/resolucoes/resolucao-no-181-de-10-de-novembro-de-2016>. Acesso em: 05 mar. 2020.

BRASIL. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - Coordenação Regional de Dourados (CRDOU), 2017. **Relatório**: mapeamento qualificado de todos os casos de crianças e jovens indígenas em situação de acolhimento institucional e familiar da região de Dourados/ MS. Dourados, 2017. Responsável técnica: Ruth Alves Gomes. Disponível em: <https://www.suas.sedhast.ms.gov.br/wp-content/uploads/2019/09/3.2-RELAT%C3%93RIO->

Mapeamento-Qualitativo-dos-casos-de-acolhimento-institucional-de-crian%C3%A7as-e-jovens-ind%C3%ADgenas-CR-Dourados-1.pdf Acesso em mai/2020.

BRASIL. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. **Diretrizes às instituições que compõem o Sistema de Justiça para a Efetivação do Direito à Convivência Familiar e Comunitária de Crianças e Adolescentes Indígenas junto a seu Povo no Cone Sul Mato Grosso do Sul.** Brasília, 2015. Não publicado e não disponível na internet.

BRASIL. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. **Instrução Normativa da FUNAI**, de 13, maio de 2016. Brasília. Disponível em: [https://www.in.gov.br/materia/-/asset\\_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/22909492/do1-2016-05-17-instrucao-normativa-n-1-de-13-de-maio-de-2016-22909237](https://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/22909492/do1-2016-05-17-instrucao-normativa-n-1-de-13-de-maio-de-2016-22909237). Acesso em: 10 de julho de 2017.

BRASIL. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. **Plano de Ação Interinstitucional para a Efetivação do Direito à Convivência Familiar e Comunitária de Crianças e Jovens Indígenas junto a seu Povo no Cone Sul do Mato Grosso do Sul.** 2015. Não disponível, não publicado.

BRASIL. **Lei nº 12.010, de 3 de agosto de 2009.** Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Diário Oficial da União: Brasília, 3 de agosto de 2009. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2009/Lei/L12010.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Lei/L12010.htm) Acesso em: 05 de março de 2020.

BRASIL. Mapa da fome entre os povos indígenas: uma contribuição à formulação de políticas de segurança alimentar no Brasil. In: **Sociedade em Debate**, Pelotas, 9(1), 2003.

BRASIL. SECRETARIA DE DIREITOS HUMANOS. **Relatório de impressões sobre a condição de vida dos Guarani e Kaiowá na região de Dourados – MS.** Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana (CDDPH). Grupo de Trabalho instituído pela Resolução 01/2009. Brasília, Brasil: 2010, sp.

CARVALHO, Othília Maria Baptista de; BARBOSA, Thiago Varanda; BOCK, Renato Bahia. Ampliação do acesso de famílias de povos indígenas ao cadastro único e ao programa bolsa família. In: **Cadernos de Estudos Desenvolvimento Social em Debate**. – N. 10 (2008)- . Brasília, DF: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2005, 86 p.

CARVALHO, Rosângela Gonçalves de. **Retrospectiva sobre o Comitê Gestor de Ações Indigenistas Integradas da Grande Dourados, MS, e suas principais ações.** Brasília, 2011, 6p. Não publicado, não disponível na internet.

CAVALCANTI, Lívio Coêlho. O fim da tutela indígena. **Conteúdo Jurídico**, Brasília-DF, 2014.

CONSEA (Conselho de Segurança Alimentar e Nutricional do Mato Grosso do Sul). **Tekoha: direitos dos povos guarani e kaiowá.** Visita do Consea ao Mato Grosso do Sul. Brasil. 2017. <http://www4.planalto.gov.br/consea/publicacoes/site/tekoha-direitos-dos-povos-guarani-e-kaiowa> Acesso em 05 mar. 2020.

CONSELHO DO ATY GUASU GUARANI E KAIOWÁ. **Carta.** Terra Indígena Guarani e Kaiowá Panambizinho, 17 de outubro de 2017. Não publicado e não disponível na internet.

CONSTANTINO, P., ASSIS, S. G. e MESQUITA, V. S. F. (2013). Crianças, adolescentes e famílias em SAI. Em S. G. de Assis e L. O. P. Farias (Orgs.), **Levantamento nacional das crianças e adolescentes em serviço de acolhimento** (pp. 161-220). São Paulo, Brasil: Hucitec. Retirado de [http://www.neca.org.br/images/LIVRO\\_Levantamento%20Nacional\\_Final.pdf](http://www.neca.org.br/images/LIVRO_Levantamento%20Nacional_Final.pdf)

COSTA FILHO, Aderval e CARVALHO, Rosângela Gonçalves. Articulação e parcerias com povos indígenas. In: **Cadernos de Estudos Desenvolvimento Social em Debate**. – N. 10 (2008)- . Brasília, DF: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2005, 86 p.

COSTA FILHO, Aderval. Políticas sociais para os povos indígenas. **Povos Indígenas no Brasil**. Instituto Socioambiental (ISA). Disponível em: <https://www.indios.org.br/en/Not%C3%ADcias?id=48454>. Acesso em outubro de 2018.

DOURADOS NEWS. “Sem salário, motoristas da Sesai paralisam atividades”. **Dourados News**. Dourados, 2 de fevereiro de 2015. <http://douranews.com.br/dourados/item/84252-sem-sal%C3%A1rio-motoristas-da-sesai-paralisam-atividades>. Acesso em jul/2019.

DOURADOS NEWS. Encontro vai discutir a adoção de criança indígena. **Dourados News**. Dourados, 24 de março de 2008. <http://www.douradosnews.com.br/noticias/encontro-vai-discutir-a-adocao-de-crianca-indigena-d561d44afbeeee018b6/325817/> . Acesso em Nov/2017.

DOURADOS NEWS. Funai: ‘Não quero administração de gabinete’, diz Arlete. **Dourados News**. 08 de junho de 2009. Disponível em: <http://www.douradosnews.com.br/noticias/funai-nao-quer-administracao-de-gabinete-diz-arlete-4b6dcdf2bae4a70/361085/> Acesso em Nov/2017.

ESCOLA SUPERIOR DO MINISTÉRIO PÚBLICO. MATO GROSSO DO SUL. **Curso de extensão voltado para a proteção às crianças e aos adolescentes indígenas é ministrado pelo MPMS**. Campo Grande, 2020. Disponível em: <https://www.mpms.mp.br/noticias/2020/02/curso-de-extensao-voltado-para-a-protecao-as-criancas-e-aos-adolescentes-indigenas-e-ministrado-pelo-mpms>. Acesso em Mar/2020.

FUNDO DAS NAÇÕES UNIDAS PELA INFÂNCIA (UNICEF). **Diretrizes básicas para elaboração de fluxos de atendimento integral à criança indígena**. Brasília, DF, 2013. Responsável técnica Estela Márcia Rondina Scandola. Instituto Brasileiro de Inovações Pró-Sociedade Saudável (IBISS).

Guarani-Kaiowás Ivy Poty – Flores da Terra. Rede Marista de Solidariedade. 2018. 1 vídeo (28 min). Publicado pelo Grupo Marista. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CS1jDG7KWY0>. Acesso em: 30 de nov. 2019.

ITJ. INSTITUTO TRIBOS JOVENS. **Termo de Referência Erovia Kunumi – Território de Proteção**. Porto Seguro, 2015.

KLEIN, Tatiane. ‘Esquece do seu filho’: o Brasil está tirando crianças indígenas de suas mães e colocando para adoção. **The Intercept – Brasil**. Dourados, 28 de julho de 2018. Disponível em: <https://theintercept.com/2018/07/28/kaiowaa-maes-filhos/?comments=1> Acesso em 10 de mai de 2020.

MATO GROSSO DO SUL. [CPI Estadual da Desnutrição Indígena (2005)] **Comissão Parlamentar de Inquérito da desnutrição e mortalidade indígena**. Assembleia Legislativa de Mato Grosso do Sul. Campo Grande, MS, 2005. Disponível em: [https://al.ms.gov.br/upload/Pdf/CPI\\_S/CPI-da-Desnutricao-e-Mortalidade-Indigena/CPI-RELATORIO-FINAL-integra.pdf](https://al.ms.gov.br/upload/Pdf/CPI_S/CPI-da-Desnutricao-e-Mortalidade-Indigena/CPI-RELATORIO-FINAL-integra.pdf). Acesso em 20 de jun de 2020.

MENDES, Franz. **Qual sua leitura para estas imagens?** Dourados, 30 de janeiro., 2007. Facebook: Franz Mendes Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo?fbid=1397683653636531&set=pcb.1397683706969859>. Acesso em: 30 de janeiro de 2017.



MENDES, Karla. O que está separando as crianças indígenas de suas famílias: pobreza ou preconceito? **Thomson Reuters Foundation**. Dourados, 10 de outubro de 2018. Disponível em: <http://www.thisisplace.org/i/?id=db8ab6c4-5e2b-4f95-ba88-f7a289a11edb>. Acesso em 20 de novembro de 2018.

OLIVEIRA, Assis da Costa; COSTA, Elisa; CAVALCANTE, Lucimara. Crianças e adolescentes de comunidades tradicionais: entre desafios e águas coloniais. **Justificando: mentes abertas pensam direito**. 2017. <http://www.justificando.com/2017/01/05/criancas-e-adolescentes-de-comunidades-tradicionais-entre-desafios-e-aguas-coloniais/> Acesso em: 05 mar. 2020.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT**. Brasília: OIT, 2011, v. 1. Disponível em:

<[http://www.oitbrasil.org.br/sites/default/files/topic/gender/pub/convencao%20169%20portugues\\_web\\_292.pdf](http://www.oitbrasil.org.br/sites/default/files/topic/gender/pub/convencao%20169%20portugues_web_292.pdf)>. Acesso em: 18 nov. 2012.

SILVEIRA, Paulo. Adoção Compulsória. **Blog Paulo Silveira**. 29 de agosto de 2017. Disponível em: <https://www.brasil247.com/blog/adocao-compulsoria>. Acesso em: 30 de junho de 2019.

SINCLAIR, Niigaanwewidam James, and SHARON, Dainard. **The Canadian Encyclopedia**, s.v. "Sixties Scoop", Last Edited October 22, 2019, <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/sixties-scoop>'. Acesso em abril de 2020.

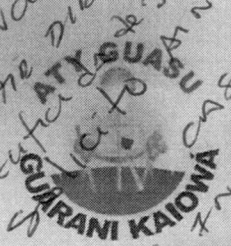
VI KUÑAGUE ATY GUASU. **Documento Final da VI Kuñangue Aty Guasu**. Reserva Indígena Amambai, 10 e 14 de julho de 2018.

**ANEXOS**

**ANEXO 1 - CARTA ATY GUASU DE 17 DE OUTUBRO DE 2017**



Terra Indígena Guarani e Kaiowá Panambizinho,  
 17 de outubro de 2017.



Ao Sr. Zaloar Murat M. de Souza, Juiz da infância e juventude Dourados  
 À Fundação Nacional do Índio – Coordenação Regional de Dourados  
 À Sra. Fabrícia Barbosa Lima, promotora de Justiça de defesa da infância  
 À Sra. Lucielen Mariane Leiva Leite, Conselheira Tutelar de Dourados  
 Às Casas de acolhida de crianças e adolescentes de Dourados – Lar  
 Santa Rita, Ebenézer, Renascer e IAME.

*Devo fazer com que desabroche a criança.  
 Hei de fazer que desabrochem as mais belas crianças.*  
 Atanasio Teixeira, Tekoharuvicha Kaiowá

**Mba'éichapa!**

O Conselho da Aty Guasu Guarani e Kaiowá, instância executiva de nossa Grande Assembleia. Organização máxima, que há mais de 40 anos luta pelos Direitos de nossas comunidades e famílias, reunidos por ocasião dos preparativos da próxima assembleia, vem por meio desta manifestar o quanto segue:

Antes de tudo, queremos reconhecer a importância e as dificuldades dos trabalhos desenvolvidos por todos os destinatários desta carta. Valorizamos principalmente, quando seu trabalho, emergencialmente, portanto temporária, visa salvar a vida de nossas crianças, presente do nosso futuro.

Nesta manhã, coletamos alguns relatos do que vem acontecendo com nossas famílias e crianças atendidas pela rede de assistência social e de direitos da criança em Dourados e ficamos extremamente preocupados com as informações de que:

- 80% das crianças recolhidas pelo Estado, em Casas abrigo de Dourados, são indígenas, enquanto nossas comunidades representam menos de 10% da população local;
- Laudos sociais e psicológicos estão desrespeitando a Constituição Federal que reconheceu nosso modo de vida e cultura;
- Se pratica constantemente conceitos e interpretações racistas, preconceituosas, primárias, ignorantes à diversidade dos povos indígenas, nossos direitos específicos, modos de vida, processos próprios de educação e organização social;
- De que costumeiramente, a compreensão destes laudos sobre a "pobreza" indígena, resultado da negligência histórica do Estado Brasileiro, não de nossas famílias, tem sido utilizada para justificar a destituição do poder da família;
- O completo despreparo indigenista, antropológico, linguístico da rede, tem submetido nossas crianças à costumes não indígenas, impregnadas de preconceitos, costumes e soluções que inviabiliza seu retorno à sua família;
- Esta situação se transformou em um jeito forçado de integração social dos povos indígenas, através da aculturação de nossas crianças, já reconhecido internacionalmente como etnocídio;

*Jose Pereira Lopes Conselho Aty Guasu - CNAB 604*  
*Valdom D. O. Aquino ATY GUASU*  
*Roseli Conranza Jorge ATY guasu*  
*Clara B. de Almeida ATY guasu*

*AO SEDISC, PARA  
 CONVICIMENTO E AS  
 DEVIAS PROVINCIAIS DE  
 MODO A GARANTIR DIREITOS DE  
 RESPEITO - A ESPECIAL DO POVO  
 GUARANI/KAIOWA. CASOS DE  
 VIOLENCIA CONTRA MULHERES  
 ACOLHIMENTO DE CRIANÇAS  
 CÍDIOS DE ABANDONADA  
 DESSA C.R.  
 23/10/17*

*Fernando da Silva Souza*  
 Coordenador Regional  
 FUNAI Dourados  
 Portaria nº 962 / Pres FUNAI / 2017

*Jairton  
 Conselho Tutelar*



- As crianças indígenas nos abrigos, participam de programas de convivência familiar não-indígena, tratadas frequentemente, inclusive, como exóticas, que foram "salvas" e, portanto, sujeitas aos diversos preconceitos sociais não indígenas;
- Nos casos de adoção, ao contrário do que ordena a lei e tratados internacionais, têm-se priorizado famílias não-indígenas, ao invés de familiares da criança ou, ainda, outras famílias indígenas;
- As casas de acolhida, apresentam falta de qualificação especializada para compreender as crianças indígenas, nossos costumes e modo de vida, protegido pela Constituição Federal;

Sabemos dos desafios do nosso povo, das situações que motivaram a acolhida de 46 crianças e adolescentes indígenas atualmente nas casas. Mas não podemos aceitar atitudes institucionais racistas, preconceituosas, que subjuguem as capacidades dos nossos povos em construir soluções para os problemas comuns a toda sociedade humana, mas que no nosso caso, precisa ser respeitado nossos direitos específicos.

Por isso, nossa Aty Guasu tem uma participação de destaque no cenário nacional e internacional, quando o assunto são os Direitos dos Povos Indígenas e sua autodeterminação, em especial sobre direitos territoriais *Tekohas* e nosso *Nhande Reko* (Modo de Ser).

Temos conselheiros do Aty Guasu, que participam do Conselho Nacional de Política Indigenista; do Conselho distrital de saúde indígena; do Conselho Nacional de Educação Escolar Indígena; do Conselho Continental da Nação Guarani (envolve Brasil, Paraguai, Bolívia e Argentina), do Fórum permanente da Onu para assuntos indígenas, entre outros.

Recentemente, na sessão do Conselho de Direitos Humanos da Onu, em Genebra, nosso representante denunciou a situação de violência contra nossos povos Guarani e Kaiowá. Também fez comunicados oficiais, à relatora especial da Onu para os Direitos dos Povos indígenas, que em 2016 fez visita oficial ao Estado Brasileiro, inclusive com reuniões em Dourados e comunidades nossas. Encontrou-se com diversas relatorias de direitos humanos em Genebra, entre elas sobre os direitos das crianças.

Por isso, nossa Aty Guasu está determinada em defender nossas crianças, suas famílias e o respeito integral aos direitos humanos dos povos indígenas, garantidos na Constituição Federal Brasileira, na Convenção 169 da OIT, na declaração da Onu sobre os Direitos dos Povos Indígenas e na Declaração Americana dos Povos Indígenas.

Queremos conhecer as histórias das crianças e famílias que atualmente estão acolhidas pelo Estado em Dourados e nossa atuação será com o objetivo de diminuir a quantidade destes acolhimentos e a construção de ações preventivas e próprias nas comunidades.

**Sr. juiz Zaloar,**

Ficamos transtornados, com o desabafo de nossa parente Élida, que há mais de 2 anos luta para resgatar seu filho, retirado de seus braços aos 7 dias de nascido. Passados 2 anos, e mesmo com teste de DNA, a criança ainda não voltou para sua mãe. E mais, ela nos relatou que seu filho será encaminhado para a adoção. Porque?





Que a casa de acolhida, está dificultando o acesso dela à criança, sob o argumento dela estar causando "confusão mental". O que seria isso?

Que o filho dela, segue registrado com outro nome e com outra "mãe", mesmo diante do incontestável teste.

Sr. Juiz, resguardado aspectos sigilosos, não temos dúvida que o sistema violentou mais uma família indígena, mais uma criança Guarani e Kaiowá, por sua incapacidade de entender e respeitar nosso modo de vida. E não podemos aceitar tamanha violação, no marco dos 30 anos de nossa carta cidadã e nos 10 anos da declaração dos Direitos dos Povos Indígenas.

Por isso, solicitamos à organizações e especialistas de defesa dos direitos indígenas local e nacional, que assumam este caso da Élide, conseqüentemente as possíveis defesas nos tribunais. Queremos informar, a constituição de uma advogada, gratuita, para defender os direitos maternos de Élide, e os direitos de seu filho de ter a sua mãe.

A Aty Guasu, constituirá em sua Assembleia no mês de novembro, uma comissão que irá visitar as Casas Abrigo em Dourados, para conhecer a realidade das crianças indígenas nestes ambientes, os trabalhos desenvolvidos e profissionais.

Este Conselho, juntamente com seus aliados, trabalhará um informe específico sobre a situação das crianças Guarani e Kaiowá no ConeSul-MS, para a próxima sessão do Comitê dos Direitos da Criança da Onu e para o Conselho Nacional dos Direitos da Criança e Adolescente - Conanda.

Por fim, agradecemos a oportunidade de iniciar esta comunicação. Renovamos nosso respeito aos trabalhos e as atribuições de cada autoridade. Reafirmamos nossa decisão em cobrar soluções que respeito nossos direitos, modo de vida, costumes e tradições, principalmente frente aos graves relatos que ouvimos hoje.

**Conselho do Aty Guasu Guarani e Kaiowá,  
reunidos em Panambizinho - Dourados.**

Janete Ferreira Alegre Aty Kuña Guasu Conselho  
Djco Nelson Dourados. Kaiowá

Vanderleir Kocho Conselho da rez Tekoha. Kancho Jacar

Janelme Gonçalves Porto

Joel Gante

Leonel Lopes

Antônio Torres

Helena Gonçalves

Luiz Balbino

Petrelho Juca - Cons. Atyguasu  
Dourados.

ALUA SILVA