

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

CENTRO DE ESTUDOS AVANÇADOS MULTIDISCIPLINARES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA



“CRIANÇAS ADOADAS”:

UM ESTUDO SOBRE O DIREITO HUMANO A TER UM POVO.

ALINE GUEDES DA COSTA

ALINE GUEDES DA COSTA

“CRIANÇAS ADOADAS”:

UM ESTUDO SOBRE O DIREITO HUMANO A TER UM POVO.

Dissertação de mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Interdisciplinares da Universidade de Brasília – UnB como parte dos requisitos necessários para a obtenção do Grau de Mestre em Direitos Humanos e Cidadania. Linha de Pesquisa: História, direitos humanos, políticas públicas e cidadania. Orientadora: Dra. Rita Laura Segato.

Brasília

Setembro/2016.

FICHA CATALOGRÁFICA

COSTA, Aline Guedes da.

“Crianças adoadas”: Um Estudo Sobre o Direito Humano a Ter um Povo.
/ Aline Guedes da Costa. Orientadora Rita Laura Segato – Brasília, 2016.
110fl

Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, 2016.

Crianças indígenas, direitos humanos, direitos da criança, Estado colonial/moderno.

Nome: COSTA, Aline Guedes da

Título: “Crianças adoadas”: Um Estudo Sobre o Direito Humano a Ter um Povo.

Dissertação de mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Interdisciplinares da Universidade de Brasília – UNB como parte dos requisitos necessários para a obtenção do Grau de Mestre em Direitos Humanos e Cidadania.

Aprovado em: 26 de setembro de 2016.

BANCA EXAMINADORA

Dra. Rita Laura Segato - Universidade de Brasília (Orientadora)

Dra. Livia Vitenti (Examinadora Externa)

Dra. Ela Wiecko - Universidade de Brasília (Examinadora Interna)

Dr. Wellington Lourenço de Almeida – Universidade de Brasília (Suplente)

LISTA DE SIGLAS

CRAS – Centro de Referência de Assistência Social
CREAS – Centro de Referência Especializado de Assistência Social
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
MPF – Ministério Público Federal
OIT - Organização Internacional do Trabalho
ONU - Organização das Nações Unidas
PBF – Programa Bolsa Família
PCT - Povos e Comunidades Tradicionais
PNAS – Política Nacional de Assistência Social
PSB – Proteção Social Básica
PSE – Proteção Social Especial
SESAI/MS - Secretaria Especial de Saúde Indígena, do Ministério da Saúde
SUAS – Sistema Único de Assistência Social
TI – Terra Indígena

AGRADECIMENTOS

Antes de tudo, esclareço que são muitos e especiais os agradecimentos para que este trabalho fosse possível.

Aos meus pais, Marilene Guedes e Romeu Ronis, e à minha irmã Ana Paula Guedes, por me lembrarem todos os dias de que eu era capaz de conseguir alcançar os objetivos propostos. Por me apoiarem e por me estimularem a estudar. Por tudo e com todo o meu amor, meus mais sinceros agradecimentos.

À Professora Rita Segato, por todo apoio, pelo estímulo, pela confiança e pela inspiração.

Às Professoras, Lívia Vitenti e Ela Wiecko, e ao Professor Wellington Almeida, pela receptividade e pelas instigantes sugestões na discussão do meu trabalho.

Ao querido companheiro Fred Tomé, pela parceria e pelo carinho, muito obrigada.

Às queridas amigas Júlia Zamboni, Karla Lopo, Jordana Eid, Dani Da mata, pela generosidade e amizade de sempre e, em especial, à querida amiga Bianca Nogueira, pela presença constante na construção do texto e na construção de ideias. A todas, muito obrigada.

À querida chefe Maria Helena Tavares, que tanto me ensinou sobre ter paciência e acreditar no melhor das pessoas.

Aos colegas da FUNAI e do MPF, em especial Ruth Gomes e Dr. Ricardo Pael, pela atuação profissional ética e combativa e pela prestatividade em fornecer os dados da pesquisa.

Resumo

A presente pesquisa pretende refletir sobre como a gramática dos direitos e dos direitos humanos pode ser utilizada para legitimar retiradas arbitrárias e violentas de crianças indígenas de junto de suas famílias, sua comunidade e seu povo. Para isso, a pesquisa apresenta de que forma a subtração de crianças indígenas de suas famílias e comunidades foi utilizada pelos Estados coloniais/modernos como estratégia para submeter os povos indígenas e analisa, a partir de um estudo de caso etnográfico com o povo guarani kaiowá, de que maneira a gramática dos Direitos – Humanos e da Criança – é utilizada para continuar com o projeto colonial de submissão dos povos, agora a partir de outras linguagens e estratégias.

Palavra-chave: crianças indígenas, direitos humanos, direitos da criança, estado colonial/moderno.

Abstract

The present research intends to reflect on how the grammar of rights and human rights can be used to legitimize arbitrary and violent withdrawals of indigenous children from their families, their community and their people. For this, the research shows how the subtraction of indigenous children from their families and communities was used by the colonial / modern states as a strategy to submit indigenous peoples and analyzes, based on an ethnographic case study with the Guarani Kaiowá people, in what way the grammar of Rights - Human and Child - is used to continue with the colonial project of submission of peoples, now from other languages and strategies.

Keywords: Indigenous children, human rights, child rights, colonial / modern state.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
Apresentação do problema	10
O Estatuto da Criança e do Adolescente e a criança indígena	14
Apresentação dos capítulos	20
CAPÍTULO I – OS USOS DAS CRIANÇAS	22
1. Sobre os usos das crianças indígenas	22
1.1. O caso dos EUA: Matar o índio, salvar o homem.	22
1.2 O caso da Austrália: A geração roubada.	23
1.3 O caso do Canadá: Matar o índio dentro da criança.	25
1.4 O caso do Brasil: Adoção à brasileira	28
1.4.1 Uma outra perspectiva.....	35
CAPÍTULO II – OS USOS DOS DIREITOS	40
2. Dialogando por meio dos direitos.	40
2.1 O caso do Mato Grosso do Sul: “Onde o boi vale mais que uma criança”	45
2.2 O estado do boi, da soja e da cana - Breve contexto sobre o estado do Mato Grosso do Sul	47
2.3 Ilustrando o problema: De boas intenções o Estado está cheio	52
2.4 Considerações sobre o “Mutirão para a Efetivação do Direito à Convivência Familiar e Comunitária das Crianças e Jovens Indígenas na Região do Cone Sul do Mato Grosso do Sul”	55
2.4.1 <i>Onde estávamos?</i>	56
2.4.2 <i>Quem erámos?</i>	56
2.4.3 <i>Por que estávamos?</i>	57
2.4.4 <i>Percepções</i>	58
2.5 Os casos sul-mato-grossenses	62
2.5.1 <i>Conclusões preliminares</i>	68
CAPÍTULO III – OS USOS DAS ANTROPOLOGIAS	73
3. O Nó Górdio dos Direitos Humanos: um diálogo com a Antropologia.	73
3.1 É possível desatar o nó? Universalismo vs. Relativismo: Desatando um nó impossível	76
3.2 Sobre cortar o nó... Para além do debate Universalismo vs. Relativismo.	80
3.2.1 <i>Em torno de uma “Adesão Crítica” e de um “Universalismo heteroglóssico”.</i> 81	
3.2.2 <i>A favor de uma ‘Hermenêutica diatópica’.</i>	84
3.2.3 <i>A defesa de uma “Ética da insatisfação”.</i>	87
3.3 Sobre tecer os fios: ao pluralismo	89
3.3.1 Pluralismos e casos limites: sobre a impossibilidade de tradução.....	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
BIBLIOGRAFIA	102

INTRODUÇÃO

Apresentação do problema.

A presente pesquisa pretende, a partir da análise de uma situação concreta, refletir sobre como a gramática dos direitos e dos direitos humanos pode ser utilizada para legitimar retiradas arbitrárias de crianças indígenas de junto de suas famílias, sua comunidade e seu povo. Estas ações, embasadas em discursos de promoção dos direitos das crianças e dos direitos humanos, incidem sobre os povos indígenas sem nenhum filtro ou olhar diferenciado; o que, por vezes, pode causar efeitos adversos, danosos e difíceis de serem revertidos.

A situação concreta e o ponto de partida da pesquisa são os casos de retiradas arbitrárias e violentas de crianças e jovens guarani kaiowá de seus lares indígenas por decisão de agentes que compõem a frente estatal do estado do Mato Grosso do Sul, especificamente na região sul do referido estado.

Antes de apresentar os dados e contextos que embasam a pesquisa, gostaria de me debruçar sobre as categorias que utilizo para a delimitação do objeto que acabo de expor. Inspirada pelas análises de Rita Segato (2014b), me refiro à “frente estatal” para designar o conjunto de agentes e instituições representantes do aparato do Estado que incidem direta ou indiretamente sobre a vida dos povos indígenas. É importante frisar, desde já, que esse conjunto não é homogêneo. Os agentes e instituições que compõe essa “frente” possuem distintas formas de atuação (algumas mais contra-hegemônicas e outras mais conservadoras), além de apresentarem diferentes relações de poder e conflito entre si.

Entendo por “arbitrária” a retirada de crianças sem diálogo com suas famílias e comunidades, que desconsidera as maneiras próprias de cuidado, socialização e circulação de crianças em diferentes contextos e que não cumpre o estabelecido no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) no que se refere a ações envolvendo crianças indígenas. Além disso, uso o termo “retirada violenta” para falar não só das ações que se utilizam da força física para subtrair a criança da família, mas também de toda a violência simbólica decorrente do diferencial de poder na relação entre a frente estatal e as famílias afetadas.

O título da dissertação “Crianças adoadas: um estudo sobre o direito humano a ter um povo” é inspirado nas falas de lideranças indígenas kaiowá, que, ao se referirem a essas retiradas, diziam que suas crianças estavam sendo “adoadas”, algo entre “doadas” e “adotadas”. Defendo que esta expressão, a qual podemos chamar de nativa,

sintetiza de maneira lúcida o que vem ocorrendo nesta região: as crianças estão sendo afastadas do convívio junto de suas famílias e seu povo, sem autorização da comunidade, em ações da frente estatal, que atua dentro da lei, mas ao mesmo tempo contra a lei.

Tomei conhecimento desta temática a partir de minha prática profissional como analista de políticas sociais do então Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Lá, trabalhando com a política pública de assistência social para povos e comunidades tradicionais, temos sido constantemente interpelados com questões específicas (e controversas) que acontecem pelo Brasil, no que diz respeito à implementação de políticas universais e ao desafio de dar a devida atenção às especificidades étnicas e socioculturais presentes no território nacional.

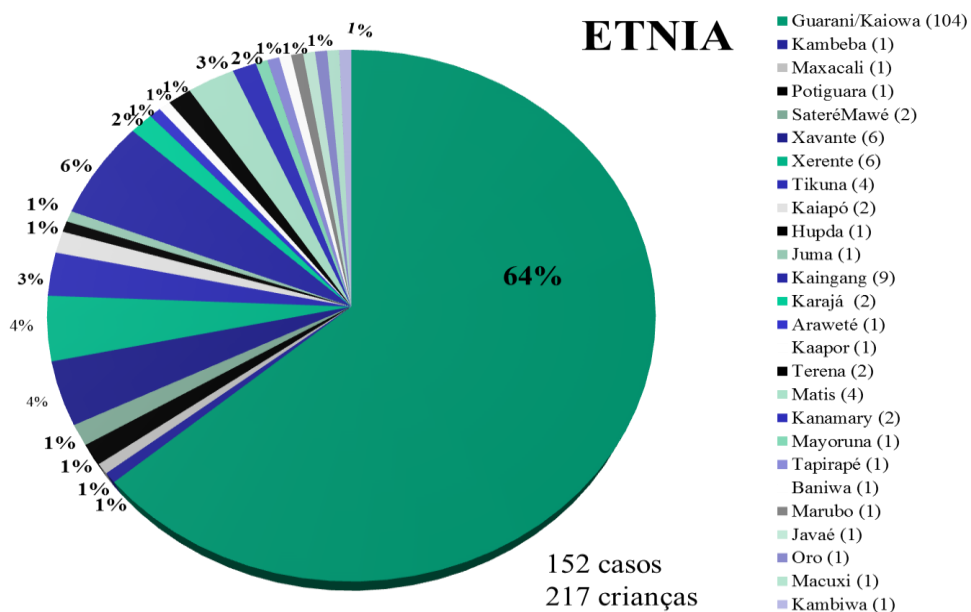
Ao final de 2014, fomos acionados pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), órgão responsável pela promoção e proteção dos direitos dos povos indígenas no Brasil, para tratar do tema do direito à convivência familiar e comunitária de crianças e jovens indígenas na região do Cone Sul do Mato Grosso do Sul. Nesta região, há um grande número de casos que resultaram no afastamento de crianças e jovens indígenas de suas famílias ou comunidades, seja por meio de medidas de proteção (acolhimento institucional/ família acolhedora) ou por processos de guarda e adoção por famílias não indígenas.

Os serviços de acolhimento institucional costumam ser conhecidos pela população como “abrigos”, funcionando como moradia provisória para pessoas que estejam vivenciando alguma situação de risco pessoal ou vulnerabilidade social, como por exemplo: situação de rua, de abandono, de violência intrafamiliar, etc. Segundo as normativas da Política Pública de Assistência Social, o acolhimento ocorre quando esgotadas as possibilidades de manutenção no convívio familiar e deve se dar até que seja possível o retorno ao convívio com a família de origem ou a colocação em família substituta (Brasil, 2009:32). A Família Acolhedora é um serviço da Política Pública de Assistência Social, intitulado serviço de acolhimento em família acolhedora, em que famílias são selecionadas e cadastradas no Sistema Único de Assistência Social para acolher, na própria casa, crianças e adolescentes afastados da família de origem por medida de proteção. Essas famílias recebem recurso monetário para custear alimentação, material escolar e outros gastos da criança (Brasil, 2009: 76; Valente, 2013).

Esses casos me chamaram particularmente a atenção tanto pelo fato de já ter atuado profissionalmente na função de cuidadora social em casas de acolhimento para crianças e adolescentes em situação de risco, quanto pelo cenário em que este contexto acontece – o estado do Mato Grosso do Sul, amplamente conhecido pela sua frente de beligerância contra os índios.

Aos poucos foi se revelando, tanto pela convivência com os profissionais da FUNAI, quanto pelas leituras que comecei a realizar, notadamente de antropólogos sul-mato-grossenses, que, a despeito de situações em que seria efetivamente necessário o afastamento das crianças como medida provisória e protetiva – o que se multiplicavam eram decisões pautadas em ideias preconceituosas, racistas e coloniais. A partir da noção de que os índios não sabem cuidar de seus filhos, é consolidado o afastamento definitivo da prole indígena de suas famílias e comunidades.

Segundo dados da FUNAI (2015), a região do Cone Sul do Mato Grosso do Sul apresenta 64% de todos os casos de guarda, adoção, acolhimento institucional e destituição do poder familiar de que se tem conhecimento em território nacional.



Gráfico, FUNAI, 2015.

É importante observar que a própria FUNAI admite que esses dados não representam o panorama preciso da situação nacional, devido aos casos que nunca chegam a ser notificados. A quantificação oficial, feita pelo órgão indigenista, leva em

consideração os processos judiciais em que as Coordenações Regionais e/ou Procuradorias Especializadas são chamadas a participar pelo Poder Judiciário ou a partir de situações manifestadas por outras instituições da frente estatal – Centro de Referência de Assistência Social (CRAS), Centro de Referência Especializado em Assistência Social (CREAS), Conselho Tutelar, Unidades de Saúde, etc.

Em muitos casos, contudo, é comum não se reconhecer ou identificar que a criança é indígena, com base na ideia equivocada de que a criança “não é mais índio” ou que “deixou de ser índio porque não vive na aldeia”. Em outros, mesmo quando se reconhece sua origem étnica, a FUNAI não é acionada, pelo entendimento de que o órgão não é necessário, nunca atua ou atrasa o processo. Existem, ainda, casos em que a FUNAI não é notificada porque não se leva em consideração a coletividade e o fato da criança ser indígena, optando oportunamente por tratar a criança e seu direito individual sem esta dimensão.

Feita esta ressalva sobre a questão da subnotificação, o fato é que hoje o Mato Grosso do Sul é o estado onde mais se encontram casos de retiradas arbitrárias de crianças e jovens indígenas de seu povo, mas também onde mais se concentram ações que versam sobre os direitos das crianças indígenas.

Neste sentido, ocorreu, em junho de 2015, uma grande ação denominada “Mutirão para a Efetivação do Direito à Convivência Familiar e Comunitária das Crianças e Jovens Indígenas”¹, de iniciativa da FUNAI e da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH/PR). Seu objetivo geral foi “promover a articulação entre os diversos órgãos que atuam na defesa da criança para a garantia efetiva do direito à convivência familiar e comunitária de crianças e jovens indígenas no Cone Sul do Mato Grosso do Sul”.

Essa ação visava ser uma resposta do Estado brasileiro à situação sofrida por crianças e jovens indígenas, em especial dos povos Guarani Nandeva e Guarani Kaiowá, tendo em vista o elevado número de casos de distanciamento forçado do convívio com suas famílias e comunidades. Houve, inclusive, a proliferação de processos judiciais resultantes na perda do poder familiar sem que fossem esgotadas outras formas de fortalecimento, promoção ou resgate dos vínculos familiares e comunitários entre as famílias e comunidades indígenas e suas crianças, em total desobediência ao que é estabelecido no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA).

¹ Falarei mais sobre o Mutirão no Capítulo II - Os usos dos Direitos.

O Estatuto da Criança e do Adolescente e a criança indígena.

O ECA é o principal instrumento legal de promoção dos direitos da criança e do adolescente no Brasil. Fruto de uma intensa articulação entre militantes e intelectuais, ele representa a quebra do paradigma tutelar que olhava para a criança como objeto de intervenção a ser protegido e controlado. A partir do ECA, a criança passa a ser entendida como sujeito de direitos, que demanda políticas públicas específicas e atentas a sua condição especial de desenvolvimento.

Apesar do avanço que o Estatuto representa, só podemos entender os códigos legais relativos à infância se compreendermos a concepção de criança e infância que os embasam, e, no caso do ECA, essa concepção fala de uma criança e uma infância “universais”. Suas premissas, conceitos e categorias, portanto, são fruto de uma visão eurocêntrica (e adultocêntrica) de imaginação e compreensão das fases da vida e do ser criança. Diante disso, a aplicação acrítica do ECA faz com que determinadas categorias ali presentes não sejam pertinentes para a análise de outros contextos e realidades, e este é notadamente o caso da sua aplicação entre os povos indígenas.

O Censo Indígena 2010, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2012), constatou a existência de mais de 300 etnias, falantes de 274 línguas, vivendo em todo território nacional. É possível imaginar a variedade e a riqueza nas maneiras de significar a vida, a passagem do tempo, o ser criança ou o estar em família em cada um destes povos.

Um bom exemplo do descompasso entre o ECA e as comunidades indígenas é o fato de que, segundo o Estatuto, a adolescência é marcada como um momento de transição entre a infância e a vida adulta, correspondente ao período de 12 a 18 anos de idade nas sociedades não indígenas. No entanto, entre os povos indígenas, o que marca as mudanças na passagem da vida não é, necessariamente, a faixa etária. Os rituais de iniciação têm importância fundamental nos processos de passagem da infância para a fase adulta. O ser adulto pode ser marcado, por exemplo, pelo casamento e pela definição de responsabilidades produtivas e reprodutivas; assim, a categoria “jovens casados” representaria a mulher que inicia sua vida reprodutiva e o homem que se torna guerreiro (Rangel e Vale, 2008:255; Oliveira, 2014). Esses processos não correspondem, necessariamente, com a ideia de faixa etária como a entendemos. Segundo Rangel e Vale (2008:255):

(...) em cada ambiente social observa-se a construção de categorias de idade que variam estrutural e culturalmente, apresentando-se uma diversificação bastante relevante (...). Os estudos demonstram que as categorias de idade são

afeitas ao status social que os indivíduos adquirem ao longo da vida, chegando a seis ou sete categorias etárias em muitas sociedades.

Clarice Cohn, no livro *Antropologia da Criança* (2009), nos apresenta um belo exemplo sobre a construção do ser criança e as passagens dos ciclos de vida entre os xikrin, povo indígena do Pará. Ela afirma que, para esse povo, o novo ser humano vai sendo criado durante a gestação, numa formação contínua por meio de relações sexuais em que podem participar vários homens - o que faz com que uma criança possa ter muitos pais que reconhecerão sua paternidade. Quando nascida, desde cedo a criança participará de grupos, e quando ganhar o primeiro filho fará parte do grupo denominado pais de um único filho e “será a quantidade de filhos que levará esses novos adultos a mudar de categoria de idade, até a velhice, que os xikrin dizem ser o momento em que não se tem mais filhos – ou, de um modo poético que lhes é peculiar, quando seus filhos (e netos) passam a ter filhos por eles” (2009:26).

Esses exemplos nos indicam que não devemos atribuir universalidade às categorias ocidentais acerca do que é considerado o período da infância e da adolescência ou do que é ser criança/adolescente/jovem, tendo em vista que estas concepções podem diferir essencialmente das concepções de diversos povos indígenas.

Segundo Cohn (2009), fazer antropologia é tentar entender um fenômeno em seu contexto. Por isso, parte-se do pressuposto que não se pode falar de crianças de um povo indígena sem entender como esse povo pensa o que é ser criança e sem entender o lugar que elas ocupam naquela sociedade (2009:09). O mesmo se aplica a crianças que vivem em metrópoles ou no campo, no Norte ou no Sul do mundo.

Segundo a autora, o que chamamos de infância é um modo particular, e não universal, de pensar a criança; é uma construção discursiva, mediada por uma tradição teórica, por condições políticas, sociais e culturais que pressupõe, equivocadamente, uma infância única e indiferenciada, comum a todos os povos. Ela chama a atenção para o fato de que, em outras culturas e sociedades, a ideia de infância pode não existir, ou pode ser formulada de outros modos: “O que é ser criança, ou quando acaba a infância, pode ser pensado de maneira muito diversa em diferentes contextos socioculturais” (2009:22).

Assis da Costa Oliveira, no livro *Indígenas Crianças, Crianças Indígenas* (2014), reflete sobre este assunto ao trazer para o centro da sua pesquisa a pergunta proferida por Almiros Martins Machado, indígena guarani ñandeva: “Será que as crianças do ECA incluem as crianças indígenas?” (Oliveira, 2104:33). A partir desta indagação,

Oliveira problematiza o trajeto e inserção do debate sobre os indígenas no Estatuto, tendo em vista que durante muito tempo seu texto não alcançava ou, até mesmo, ignorava a diversidade sociocultural e histórica dos povos “em suas múltiplas especificidades, apagando no texto da lei os indígenas, quilombolas, ribeirinhos, camponeses, ciganos, assentados, como se o Brasil fosse [unicamente] branco e urbano” (Beltrão *apud* Oliveira, 2014:23).

Assim, como contraponto, primeiramente o autor propõe uma inversão axiológica, de crianças indígenas para indígenas crianças, justificando que, independentemente de serem crianças, elas são indígenas, sendo permeadas pelo cotidiano do povo ao qual pertencem, sendo crianças a partir desse povo. Para o autor, essa inversão também cumpre a função de reforçar a identidade étnica e cultural das crianças, tendo em vista o déficit de tratamento adequado às especificidades socioculturais nos textos da Lei, que, ao não reconhecerem explicitamente a diversidade, incorporam implicitamente aspectos da ideologia assimilacionista colonial ainda não superada no Brasil. E completa:

(...) o ingresso dos indígenas crianças na seara normativa e discursiva dos Direitos Humanos se configura como mecanismo de correção ou minimização das vulnerabilizações e injustiças sociais produzidas ao longo do período histórico do contato colonial e de vigência do discurso colonial que impuseram condições socioeconômicas alarmantes de pobreza, ausência/violação de direitos e discriminação, aos quais traduzem a situação desigual em que os indígenas crianças e seus povos vivem em comparação com outros segmentos da população brasileira (2014:81).

Nosso autor defende uma Doutrina da Proteção Plural, fundamentada na diversidade cultural, na autodeterminação dos povos e pautada em três valores fundamentais: 1) valor da igualdade, estabelecendo igualdade de condições visando a superar as injustiças históricas produzidas por séculos de imposição colonial; 2) valor da diferença, superando padrões de tutela e assimilacionistas que impedem o reconhecimento adequado da diversidade; 3) valor do protagonismo, “confrontando regimes históricos de tutela que transformaram a suposta incapacidade cognitiva das crianças e dos povos indígenas em justificativas para suas institucionalizações e destituição do autodomínio da gestão da vida” (2014:142).

Com a interessante proposta da Doutrina da Proteção Plural, Oliveira pretende avançar o debate sobre os direitos das crianças, indo além da narrativa da proteção integral sempre pautada no princípio do melhor interesse da criança:

Ao invés do princípio do melhor interesse da criança, a proteção plural estabelece o princípio da autodeterminação ou livre determinação dos povos como fundamento jurídico orquestrador da revisão e reconversão dos direitos, da perspectiva individual do direito à vida para outra coletiva do direito à vida dos povos indígenas. (2014:136)

O debate proposto por Oliveira é urgente e fundamental, tendo em vista que a principal legislação brasileira a respeito do direito da criança, embora tenha como princípio o respeito à diversidade cultural, na sua aplicação em relação aos povos indígenas, tem gerado mais conflitos e preconceitos do que efetivamente respeito e proteção (Gobbi, Biase, 2009:02; INESC, 2012).

Às crianças – por meio do controle, vigilância e cuidado sobre seus corpos, suas sociabilidades e maneiras de ser, estar e se apresentar no mundo – imprimem-se estratégias, mecanismos, táticas de poder (Foucault, 2005). Schuch (2009: 251) afirma que:

“(...) a construção da criança como sujeito e mais especificamente como ‘sujeito de direitos’ é resultado de processos amplos e diversos – de tecnologias de poder e de saber, nos termos foucaultianos – que implicam não só no idioma dos direitos formais, mas num conjunto de valores sobre família, autoridade, etnia, gênero, segurança e harmonia social que acabam constituindo a criança como um sujeito moral”.

Disso resulta que o campo da infância seja objeto de discursos, ações e interesses de atores públicos e/ou privados, instrumentalizantes, a partir do Direito da Criança e dos Direitos Humanos, de moralidades específicas e funcionais ao seu projeto de sociedade e poder.

O projeto de lei 1.057 de 2007 (recentemente aprovado na Câmara dos Deputados e fruto de intensa articulação entre a ONG evangélica Atini/Jucom, a Frente Parlamentar Evangélica e a Frente em Defesa da Vida e da Família), que aborda medidas para combater “práticas tradicionais nocivas em sociedades indígenas” e que supostamente promoveria a “proteção dos direitos fundamentais de crianças, adolescentes (...) vulneráveis nessas comunidades”, é a prova de como estratégias político-estatais-religiosas e agroeconômicas acionam a gramática dos direitos e dos direitos da criança para potencializar sua intervenção colonial sobre os povos e territórios indígenas.

Sobre este tema, Moreira (et al., 2009) salienta que as declarações internacionais das quais o Brasil é signatário foram concebidas para humanizar as relações sociais e não deveriam servir como instrumento de intervenção em nome de uma suposta superioridade moral da sociedade não indígena, num jogo em que os direitos conquistados e reconhecidos se tornam mais uma carta no baralho de poder. Segundo os

autores, a intrusão legislativa que se pretende implementar com essa lei desconsidera a circulação de novos valores que têm sido promovidos, sobretudo, pelo movimento de mulheres indígenas e que têm contribuído de modo decisivo para as escolhas que os povos indígenas fazem para suas vidas.

Rita Segato (2014a), em seu artigo “Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores”, na construção do argumento contra o projeto de lei, nos informa sobre a confluência internacional de “agendas tendentes a abrir os territórios indígenas (...) a Estados intervencionistas e colonizadores” (2014:73). Estas tentativas encontram nos discursos vinculados ao Direito da Criança uma porta de entrada.

Flagrantemente anti-indígena, o projeto infere em seu texto que a comunidade indígena não é um local seguro para as crianças, permitindo legalmente a retirada das mesmas das aldeias e institucionalizando o etnocídio dos povos indígenas por meio da usurpação de suas crianças, conferindo-lhe, por meio da legislação, caráter legal.

De acordo com Gobbi e Biase (2009:16) o que essa lei pretende é:

(...) legalizar algo que, na prática, vem ocorrendo com surpreendente frequência, isto é, a retirada ilegal de crianças indígenas de suas comunidades por missionários religiosos e até mesmo por profissionais da área de saúde, sob a alegação de que as estariam salvando do infanticídio.

E complementam que:

Podemos, sem sombra de dúvidas, chamar alguns desses casos de “sequestro”. São muitos os relatos de crianças indígenas que foram levadas de suas comunidades por não índios, por diversos motivos, como, por exemplo, nos casos de crianças que apresentavam problemas de saúde e para os quais se prometia um tratamento na cidade. O problema e o que justifica que sejam tratados como “sequestro” é que muitos destes casos, provavelmente a maioria deles, não tiveram o desfecho esperado pelas comunidades indígenas, ou seja, muitas destas crianças jamais retornaram ou delas seus pais e comunidades jamais puderam ter notícias, o que tem causado muito sofrimento e angústia. (2009:17)

O que salta aos olhos nessa intrusão legislativa, nessa agenda intervencionista e colonial sobre os povos indígenas (Segato, 2014a), são todos os procedimentos de poder postulados pela “biopolítica” (Foucault, 2005) a saber: a disciplina, o controle e a regulação, na pretensão de gerar a sujeição de seus corpos e o controle de suas populações por um segmento do Estado brasileiro que não pode admitir que estes lhe fujam ao controle e lhe escapem do poder; e que pretende, assim, empreender uma gestão estatal calculada da vida (como viver, maneira de viver) dos povos indígenas, por meio das suas crianças.

Foucault discursou sobre a temática da “biopolítica” na Aula de 17 de março de 1976, ao se debruçar sobre a transformação nos mecanismos de poder. Para ele, o poder de morte, antes exercido e reiterado pelo soberano, se transfigura numa nova modalidade de poder, agora praticada pelos Estados, que assume a tarefa de regular a vida, exercendo-se sobre ela e empreendendo sua gestão e majoração. Assim, garante, sustenta, reforça, multiplica e coloca-a em ordem, estabelecendo-se “o direito de fazer viver e de deixar morrer” (Foucault, 2005:287).

Segundo o autor, as relações de poder sobre o direito de vida e de morte sempre foram marcadas por desequilíbrios, mas se na teoria clássica da soberania a assimetria se configurava no fazer morrer e deixar viver, ou seja, na prerrogativa de que por poder matar é que o rei tinha poder sobre a vida, num determinado momento ocorre a inversão desta lógica. É no fazer viver que o poder se exerce, alcançando os processos ligados à vida, como o nascimento, a sobrevivência, as relações, etc.

Esse poder que agora se versa sobre a vida é chamado por Foucault de biopoder e tem como consequência uma contínua desqualificação da morte e a preocupação de se esquivar dela, realocando-a para as zonas do insuportável e do esquecimento. Isso se dá porque a morte representa o momento em que o sujeito escapa a qualquer poder, e é preciso, portanto, “encompridar a vida”, pois é sobre ela que se exerce o poder, é nela que se intervém, estabelecendo-se a maneira de viver, o como da vida (2005:293-296, grifo nosso). Indo mais a fundo, Foucault considera que o racismo cumpre função vital no exercício do biopoder por ser, nesse domínio da vida, a condição para que se possa exercer o direito de matar, estabelecendo quem deve morrer e quem deve viver (2005: 306).

Na leitura que faço da problemática desta pesquisa por meio de Foucault, o racismo exercido na biopolítica nos casos de retiradas arbitrárias de crianças indígenas é condição indispensável para tirar a vida de alguém, entendendo *vida* não na relação *vida e morte física*, mas na vida que se pode ter junto a um povo, em comunhão, em comunidade e pertencimento: afirmo que um deixar viver “separado” equivale a um fazer morrer “junto”.

Para Segato (2008), isso se dá quando as práticas de reprodução do poder transferem o seu domínio sobre o território para o domínio sobre a população, na administração de seus corpos. Desta forma, corpo passa a ser território (Segato, 2005, 2008), é o corpo territorializado que, como tal, não deve ser somente disciplinado, mas também controlado, regulado, usurpado e expropriado:

“É por isso que a violação dos corpos e a conquista territorial tem andado e andam sempre de mãos dadas ao longo das épocas mais variadas, das sociedades tribais às mais modernizadas” (Segato, 2005: 03-04).

Apresentação dos capítulos

O primeiro capítulo, “Os usos das crianças”, nos apresenta de que forma a subtração de crianças indígenas de suas famílias e comunidades foi utilizada pelos Estados coloniais/modernos como estratégia para submeter os povos indígenas. Para isso, apresento um resumo sobre as políticas e/ou projetos de assimilação forçada empreendidas nos Estados Unidos, Canadá, Austrália e também no Brasil. Para compor a análise deste último, trago para reflexão a descrição de casos recentes de subtração de crianças indígenas.

O segundo capítulo, “Os usos dos direitos”, pretende analisar, por meio de um caso concreto, de que maneira a gramática dos Direitos – Humanos e da Criança – é utilizada pela frente estatal para continuar com o projeto colonial de submissão dos povos, agora a partir de outras linguagens e estratégias. Para isso, analiso o contexto do Mato Grosso do Sul, utilizando-me metodologicamente do estudo de caso etnográfico para explorar como esses casos ocorrem na região.

Para apresentação desta pesquisa, optei pela estratégia do estudo de caso etnográfico. O estudo de caso possui uma longa tradição na pesquisa científica como

“um estudo descritivo e exaustivo para fins de tratamento, intervenção e ilustração à resolução de uma situação problema. É sempre adotado quando se quer estudar algo singular, que tenha um valor em si mesmo: um caso é único, sempre particular, distinto de outros, mesmo que posteriormente venhamos a estabelecer comparações a fim de verificar semelhanças entre as situações investigadas” (Martucci, 2001: 5-6).

O terceiro capítulo, “Os usos das antropologias”, pretende refletir sobre a relação entre Antropologia e Direito na interface com os Direitos Humanos. Trago a proposta de estudar a temática desta dissertação a partir das conexões entre Antropologia e Direito, não como uma tentativa de unir os dois campos, mas no intuito de buscar temas específicos de análise que, mesmo apresentando-se em formatos diferentes e sendo tratados de maneiras distintas, encontram-se no caminho das duas disciplinas (Geertz, 1997).

Para isso, farei uma revisão bibliográfica sobre o que se tem discutido atualmente a respeito da questão, trazendo o debate sobre relativismo/universalismo, mas também avançando para além deste binômio, por meio de reflexões feitas por

antropólogos e, por fim, investindo nas discussões sobre pluralismo, interculturalidade e inter-historicidade.

CAPÍTULO I – OS USOS DAS CRIANÇAS

1. Sobre os usos das crianças indígenas

As experiências de assimilação forçada de povos indígenas mediante a retirada de suas crianças como política de Estado foram implementadas em vários Estados nacionais como Austrália, Canadá e Estados Unidos. Passo, agora, a contextualizar essas experiências, na intenção de observá-las “a voos de pássaro”, com a finalidade de colocar o caso brasileiro em um contexto mais amplo.

Friso que não se trata de realizar um estudo comparativo, tarefa que por si só já daria uma dissertação inteira, pois cada situação aqui apresentada, com suas semelhanças e diferenças, merece estudos aprofundados e sinaliza pauta para investigações futuras.

1.1. O caso dos EUA: Matar o índio, salvar o homem.

Menos conhecida, trago para compor a análise desta pesquisa a história do governo dos Estados Unidos que, entre 1870 e 1970, instituíram em seu território uma política de assimilação forçada com o objetivo de civilizar e cristianizar os povos nativos por meio de suas crianças e jovens (Ziibiwing, 2011). O processo de civilização das crianças tinha seu suporte nas *boardings schools*, internatos para onde elas eram levadas e obrigadas a viver depois de serem forçosamente retiradas de suas famílias e povos (Adler *et al.*, 1993:116).

“Matar o índio, salvar o homem” alude ao slogan e essência dessa política de assimilação: *kill the indian, save the man*, cuja finalidade era despojar a criança e jovem indígena de todo e qualquer marcador da sua diferença e destitui-los de sua história, fazendo permanecer somente seu corpo dócil e útil.

Com o apoio do governo, os internatos eram controlados por missionários ou por veteranos de guerra (inclusive de guerras contra os indígenas, as *Indian Wars*), que nutriam profundos preconceitos contra os índios. Eles retiravam as crianças persuadindo as famílias de que a educação dos brancos seria mais vantajosa para suas comunidades, e, se estas tentativas falhassem, as crianças eram sequestradas ou retiradas à força.

O coronel Richard H. Pratt, com recursos inteiramente governamentais, criou a primeira grande escola para indígenas, a Carlisle Indian Industrial School, no estado da Pensilvânia. Segundo ele: “*The sooner all tribal relations are broken up, the sooner the Indian loses all his Indian ways, even his language, the better it will be for him and for the government and the greater will be the economy to both*” (Pratt, 2004:226).

Uma vez no internato, as crianças eram mantidas reféns como estratégia para submeter os povos nativos considerados pelo governo problemáticos e resistentes. Além das intenções assimilacionistas e religiosas, alguns desses internatos possuíam objetivos estritamente laborais, de maneira a formar um corpo de trabalhadores com uma suposta habilidade natural para afazeres manuais e braçais. Assim, era comum que as crianças e jovens indígenas passassem o verão “alugados” a famílias não indígenas, passando a viver como servos dos brancos.

Relatos dos sobreviventes dão conta de práticas de violências de todos os tipos nesses internatos – simbólica, física e sexual –, deixando marcas profundas em toda uma geração. As crianças eram proibidas de falar sua língua nativa (muitas vezes sob ameaça de punição física), seus longos cabelos eram cortados e um ritual público realizado, em que as crianças eram forçadas a renunciar a suas origens indígenas.

No documentário *Our spirits don't speak English: Indian boarding school*, que conta a história obscura desta política do governo americano, somos apresentados ao emocionante relato de Andrew WindyBoy, indígena chipawa, que nos conta sobre a rotina de abusos praticados nos internatos entre as décadas de 1960 e 1970².

Outros relatos dão conta de como as crianças e jovens passaram a aceitar aquilo que lhes era ensinado nas *boarding schools*: “(...) *And so after a while we also began to say Indians were bad. We laughed at our own people and their blankets and cooking pots and sacred societies and dances*”.

1.2 O caso da Austrália: A geração roubada.

Sara Mota (2010), no artigo *Ultrapassando vedações e resgatando memórias*, reflete sobre dois casos da história indígena australiana que ajudam a romper com o silêncio e culto de esquecimento empreendido em escala nacional no que se refere à violência praticada contra os povos indígenas.

A Austrália foi uma colônia britânica a partir do final do século XVIII. Os ingleses colonos, em sua maioria presos e condenados na metrópole, ao chegarem no continente o declararam *terra nullis*, ou seja, sem habitantes – terra de ninguém –, apropriando e invadindo as terras férteis e forçando os indígenas a habitar as zonas áridas do interior.

² Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qDshQTBh5d4&feature=related>

Após a usurpação das terras, seguiu-se uma campanha extremamente violenta, sob a lógica da eliminação, quando milhares de indígenas perderam suas vidas, mortos a tiros, envenenados, massacrados. A violação e o rapto das mulheres indígenas eram comuns, e os indígenas que sobreviveram a estas ações foram segregados em missões cristãs e reservas.

Fundamentando-se no discurso evolucionista vitoriano, segundo o qual as sociedades estariam classificadas em três estágios (o primitivo, o bárbaro e o civilizado), os grupos indígenas australianos foram encarcerados e colecionados como “espécimes-tipo” da humanidade primitiva, rodando a América do Norte e a Europa como parte do espetáculo circense *Ethnological Congress of Strange and Savage Tribes* (Mota, 2010: 80-83).

Lembro aqui que Foucault (2005) já apontava para a relação funcional entre a teoria biológica evolucionista, o biopoder e o discurso de poder do colonizador, afirmando que o evolucionismo não foi somente uma maneira de revestir e ocultar um discurso político sob uma vestimenta científica. Em meados do século XIX, a teoria evolucionista era mesmo a maneira de pensar a relação colonial e justificar a necessidade da guerra e do extermínio a partir de uma lógica racista:

O racismo vai se desenvolver primo da colonização, ou seja, com o genocídio colonizador. Quando for preciso matar as pessoas, matar as populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se se funcionar no modo do biopoder? A través dos temas do evolucionismo, mediante racismo. (Foucault, 2005:307)

Pois bem, a espetacularização da relação colonizador e colonizado não foi a única evidência da indignidade final do projeto colonizador australiano. Une-se ao mesmo a política de assimilação e separação forçada de crianças indígenas mestiças das suas famílias, perpetrada pelo governo entre as décadas de 1910 e 1970. “Geração roubada” foi o nome dado às gerações de crianças aborígenes levadas de suas famílias para a “civilização”. Esta era, na verdade, um centro de reeducação onde as crianças eram ensinadas a seguir o caminho do “dever, serviço e da responsabilidade”, proibidas de falar sua língua nativa e obrigadas a abandonar a herança histórica de seu povo, sendo ensinadas a serem culturalmente brancas (Mota, 2010:85).

É importante observar, como explica Baines (2001:04), que a política de absorção de crianças aborígenes na sociedade nacional se dava sobretudo com crianças indígenas mestiças, designadas *half-castes*. As ações objetivavam o desaparecimento das diferenças culturais (por meio da ressocialização das crianças em instituições totais

governamentais) e das diferenças físicas (acreditava-se que a longo prazo características raciais seriam biologicamente eliminadas). Desta forma, a opção pela separação das crianças indígenas tinha como objetivo treiná-las para o serviço doméstico, para casá-las com homens brancos das classes operárias, tendo por fim último “diluir” as características raciais de modo a branquear a população mestiça (Baines, 2001 e Mota, 2010).

Esta política racista e eugênica perdurou até o início dos anos 1970, e seus efeitos continuam presentes na vida dos indígenas australianos. Segundo Mota (2010:86), o relatório *Bring Them Home* documenta que muitos indivíduos indígenas hoje sofrendo com o alcoolismo, a dependência das drogas e distúrbios psicológicos estiveram entre essas crianças roubadas e continuam a sofrer os efeitos dessa política perversa.

Para a historiadora indígena Vicki Grieves, pode-se observar que a hegemonia colonial ainda se expressa amplamente em contextos de educação indígena na Austrália. Ela comenta que é recorrente, na cultura popular australiana, a persistência de atitudes coloniais que inferem uma suposta inferioridade inerente aos povos indígenas. Este pensamento é reiterado inclusive por alguns intelectuais e informa a política educacional, bem como o desenvolvimento de programas públicos, por mais que isso seja escondido (Grieves *apud* Baines, 2007:15).

1.3 O caso do Canadá: Matar o índio dentro da criança.

Sob o lema “matar o índio dentro da criança”, 140 escolas residenciais foram espalhadas por todo o Canadá. Elas só deixaram de funcionar em 1996 e eram encarregadas de eliminar o “problema indígena”. Como era difícil educar os adultos, o governo decidiu focar nas crianças. Dessa forma, elas foram arrancadas das suas famílias para que abandonassem suas culturas e tradições, fossem educadas no cristianismo e aprendessem o inglês ou o francês como única língua, sendo assim facilmente “assimiladas” dentro da “civilizada” identidade canadense (Roca, 2015; Resende, 2012).

Two primary objectives of the residential schools system were to remove and isolate children from the influence of their homes, families, traditions and cultures, and assimilate them into the dominant culture. These objectives were based on the assumption Aboriginal cultures and spiritual beliefs were inferior and unequal.³

³ Disponível em: <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/eng/1100100015644/1100100015649>

Estas foram as palavras utilizadas pelo primeiro-ministro Stephen Harper, em ocasião do pedido oficial de desculpas feito em junho de 2008, para descrever os objetivos da política de assimilação empreendida no Canadá.

É importante observar, todavia, que esses não eram os objetivos em si ou o objetivo final. O que Harper fez foi descrever as ações que concretizavam o objetivo principal, “*to kill the Indian in the child*”, e ele continua: “*Today, we recognize that this policy of assimilation was wrong*”. Isabelle Knockwood (2015:166), sobrevivente indígena das escolas residenciais no Canadá, ao comentar o discurso afirma: “*Wrong’ seemed like a weak word for a crime against a race of people*”.

Isabelle Knockwood nos apresenta, em seu livro *Out of the Depths*, sua reação quando o pedido de desculpas foi feito em junho de 2008 pelo ministro Stephen Harper. Ela observa que, em seu discurso, o ministro utilizou a expressão “*we apologize*” (nós pedimos desculpas) seis vezes, e somente uma vez disse “*We are sorry and ask forgiveness*” (Lamentamos e pedimos perdão).

Knockwood indaga-se a respeito da diferença, entre indígenas e não indígenas, do significado e do sentido de uma desculpa. Em uma pesquisa no dicionário, a autora encontra a seguinte definição para *apology*: “*an expression of regret for a mistake or wrong with implied admission of guilt or fault and with or without reference to palliating circumstances*”.

Ela nos explica que na língua mi’kmaw eles utilizam a palavra *Apiksiktuqn*, que tem uma definição bem mais complexa que *apology*, significando a ação ou processo de se desculpar e perdoar, em que a interação entre as partes (violador e vítima) é fundamental e necessária. É uma “*face to face ceremony*”, que tem como propósito final manter a paz e a harmonia entre a família e a comunidade, ou seja, extrapola o aspecto estritamente individual (2015:173).

O fato, entretanto, é que durante anos o Estado canadense se esforçou para que este capítulo de sua história permanecesse escondido. Existem relatos de grandes fogueiras para queimar arquivos quando as escolas residenciais foram fechadas, além de um nítido esforço da mídia local em amenizar e deturpar o ocorrido (Knockwood, 2015). De fato, durante muito tempo, poucos canadenses sabiam o que estava ocorrendo com as crianças indígenas, sendo comum que os jornais noticiassem as escolas

residenciais como excelentes instituições em acordo com princípios humanitários e democráticos⁴.

Os padres e freiras que comandavam estas instituições estavam acima de qualquer suspeita e implementavam um rígido código de silêncio para manter tal aparência. Isabelle Knockwood nos mostra a rotina de disciplinas, punições físicas e manipulações psicológicas conduzida pela Igreja a que as crianças eram submetidas, e que imperou durante anos nas escolas residenciais. As crianças eram proibidas de falar sua língua nativa, e quando falavam eram punidas; eram estimuladas e obrigadas a confessar suas “mentiras e pecados”, e quando confessavam, sem saber direito o que era para confessar, eram punidas. Isto causou um dano tão profundo em Isabelle que, mesmo depois de anos, ela perdia sua voz sem explicação aparente: “os músculos da minha garganta pareciam endurecer e nenhum som conseguia sair” (Knockwood, 2015:15). Era o código do silêncio operando.

Apesar das investidas governamentais, com iniciativas como a Comissão da Verdade e da Reconciliação e o tal pedido de “desculpas”, Knockwood teme que o código de silêncio continue imperando no Canadá ao não dar crédito ao testemunho oral dos sobreviventes e ao não se reconhecer o genocídio perpetrado contra uma raça por meio do isolamento e ataque a suas crianças⁵.

Para Ana Catarina Resende (2012), durante a segunda metade do século XX, cenas de arrependimento proliferaram em todo mundo, quando representantes da hierarquia eclesiástica e chefes de Estado fizeram pedidos de desculpas oficiais pelos erros do passado⁶. No entanto, pairam dúvidas sobre a verdadeira finalidade e o alcance desses pedidos de desculpas oficiais feitos na linguagem dos brancos, de acordo com representações e simbolismos alheios aos indígenas.

Segundo a autora, um passado/presente não assumido, não reconhecido, não rememorado torna a pretensão de reconciliação um “negócio de brancos”, muito distante das expectativas dos povos que foram direta e indiretamente afetados pela violência do Estado. Resende cita, por exemplo, o quão inconcebível foi para alguns indígenas a ideia de compensação financeira pelos abusos sofridos nas escolas

⁴ “The newspaper stories refer to ‘this fine institution’ run according to ‘humanitarian and democratic principles’.” (Knockwood, 2015:145)

⁵ “The insidious nature of genocide perpetrated against a race by isolating and then attacking their most vulnerable citizens, namely the children under their tutelage.” (Knockwood, 2015: 17)

⁶ Lembrando que a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas veio a ser adotada pela Assembleia Geral da ONU, com 143 votos a favor, onze abstenções e quatro votos contrários (Estados Unidos, Nova Zelândia, Canadá e Austrália).

residenciais no Canadá: “monetarizar o dano é visto por muitos indígenas como inaceitável, tendo em vista o tamanho das perdas sofridas no processo colonial” (Resende, 2012:05).

1.4 O caso do Brasil: Adoção à brasileira

Embora não se tenha implementado no Brasil uma política oficial de sequestro e apropriação de crianças indígenas nos moldes dos casos contemplados acima, relatos de adoção de crianças indígenas por famílias não indígenas ou da construção de internatos para essas crianças estão presentes na literatura indigenista, nos estudos sobre educação indígena e em pesquisas historiográficas.

Estas leituras nos mostram que no Brasil Colônia, por exemplo, a compra de crianças indígenas para fins de trabalho era algo comum. Elas eram recolhidas por famílias brancas para serem transformadas em mão de obra passiva e dependente. Os internatos indígenas também foram uma estratégia utilizada pelo projeto colonial português durante o século XIX, em estreita relação com as missões religiosas (Carneiro da Cunha, 2009). Embora uma política “oficial” não tenha existido, não se pode dizer que as experiências de internatos para crianças indígenas no Brasil tenham passado ao largo dos interesses do Estado, que incumbiu os missionários do tratamento com os índios.

Barbosa (2011) nos informa que, desde o Brasil Colônia, o trabalho missionário foi marcado pela presença de diferentes ordens religiosas: jesuítas, capuchinhas, franciscanos, salesianos, etc. Apesar dos pontos em comum – que se resumiam à conversão dos nativos e à reafirmação da dominação política da Igreja e do Estado seguindo a lógica “para nativos hostis: a guerra; para os aliados: a colonização” (2011:226-227) –, cada uma delas possuía uma forma específica de “gerir” os indígenas⁷. As crianças, evidentemente, estavam sempre em seu campo de ação.

Segundo Adone Agnolin (2009), paralela à colonização dos territórios, intenta-se a colonização das almas. Para isso, os missionários deveriam corrigir os costumes e as crenças dos nativos. Aos olhos dos religiosos, os costumes eram vistos como excessivos e, por isso, deviam ser disciplinados; já as crenças eram ausentes, devendo ser preenchidas com a doutrina.

⁷ Uma das divergências entre as missões capuchinhas e jesuítas, por exemplo, era com relação à presença de não índios nos aldeamentos, que era estimulada por capuchinhos e evitada por jesuítas.

Esta relação entre Estado e Igreja na colonização dos territórios e das almas permaneceu por longo período. Ao final do Império, aqueles que chegaram a se entusiasmar com as instituições destinadas ao “ensino” de crianças indígenas descreditavam que isso pudesse ocorrer sem a intervenção das missões religiosas (Brasil, 2007a; Cunha, 2009). No início do Brasil República, o governo também via nas missões religiosas uma alternativa para tornar os povos indígenas (tidos como um entrave ao progresso) civilizados e lucrativos para o Estado.

Marta Rosa Amoroso (1998), no artigo *Mudança de hábito: catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos*, observa que entre 1845 e o início do século XX a política indigenista do Estado brasileiro se confundia com a atuação das missões religiosas católicas numa relação quase simbiótica, cumprindo ao Estado dar apoio financeiro e estratégico-militar para os aldeamentos indígenas sob comando dos missionários religiosos (1998: 02).

Estado e Igreja dependiam e contavam um com o outro na implementação de uma “política da brandura”, cujos princípios giravam em torno da conversão, educação e assimilação da população indígena ao conjunto da sociedade nacional. Para atender a esta demanda, foram construídas escolas nos aldeamentos indígenas a fim de sedentarizar os índios, mudar seus hábitos e obter sua conversão ao catolicismo e ao trabalho.

No entanto, Amoroso (1998) afirma que a conversão e as escolas não passaram de projetos frustrados, devido à evasão sistemática dos índios e sua recusa na mudança de hábitos: “Os Kaingang, Guarani e Kaiowá não aceitaram o batismo e o casamento, e jamais abandonaram a prática tradicional dos rituais funerários” (1998: 06). A catequese missionária, neste contexto de revelia, dizia mais respeito à imposição da dominação colonial do que a um proselitismo estritamente religioso.

A revelia dos indígenas era compreendida pelos missionários como uma dificuldade de mudança de hábito, e não tardou para que os internatos de crianças indígenas se transformassem em alternativas atraentes ao projeto colonial-cristão. O artigo de Amoroso nos traz uma passagem, escrita por um missionário que atuou entre os Mundurucu, que explicita esta afirmação: “A experiência me tem convencido ser moralmente impossível dar aos meninos e meninas índios uma educação completa, enquanto estiverem em poder dos seus pais, habitualmente viciosos, morando em casas grandes, confundido homens e mulheres, grandes e pequenos, casados e solteiros” (1998:10).

O projeto de construção de internatos para crianças indígenas havia sido desenvolvido pela Companhia de Jesus, e tinha como objetivo a formação de “tradutores culturais”, isto é, crianças indígenas que, catequisadas, levariam os princípios da civilização para as aldeias dos parentes (Amoroso, 1998:10). Empreendeu-se então o “abandono da política de concentração e aldeamento dos índios, e a criação de um internato para crianças indígenas, obtidas a troco de ferramentas, e destinadas a serem ‘intérpretes’ linguísticos e culturais e a levarem, juntamente com os missionários, a ‘civilização’ aos seus parentes” (Carneiro da Cunha, 2009:140).

Assim, 26 escolas da Ordem Menor dos Capuchinhos foram construídas e subvencionadas pelo governo central (Da Nembro *apud* Amoroso, 1998).

“Começava, então, uma época de terror, que ficou registrada na memória dos karajá, kaiapó, tapirapé e guajajara. Visando manter a verba do Ministério da Agricultura, vinculada à frequência de pelo menos dez alunos indígenas ao colégio, iniciava-se a prática do tráfico de crianças indígenas para a instituição. Crianças eram trocadas por ferramentas, enviavam-se soldados às aldeias para raptar meninos e meninas indígenas de seus pais, para interná-las”. (Amoroso, 1998:10).

Feita esta breve contextualização, gostaria de passar agora ao relato de alguns casos que dizem respeito à adoção e aos internatos para crianças indígenas no Brasil. Começo com João Pacheco de Oliveira (2007), que, no artigo O retrato de um menino Bororo: narrativas sobre o destino dos índios e o horizonte político dos museus, séculos XIX e XXI, analisa o retrato de um jovem indígena na intenção de desvendar as muitas histórias silenciadas, esquecidas e depositadas numa coleção de museu. Este é o quadro que chama a atenção de nosso autor:



Figura 1: Pacheco (2007).

Pacheco nos conta a história do menino indígena Bororo, adotado por uma senhora de alta condição social. A criança foi adotada aos sete anos, em virtude do falecimento dos genitores, e viveu com ela e seu marido durante quatro anos, de 1888 a 1892, primeiro no Mato Grosso, depois no Rio de Janeiro, vindo a falecer em virtude de causas naturais, possivelmente uma pneumonia.

A morte da criança teve grande repercussão e serviu para demonstrar o fracasso da experiência de incorporação de um indígena “a elevados extratos da sociedade brasileira”, sendo utilizada como exemplo para as concepções científicas da época: a tese da inferioridade do indígena e de sua não adaptabilidade à vida civilizada (Pacheco, 2007:85-90). A adoção do menino Bororo, segundo Pacheco, pode ser usada como uma metáfora para pensar o encontro colonial em sua dimensão mais individualizante e cotidiana.

Um importante episódio da história nacional motivado pela atuação dos missionários e seus internatos aconteceu no início do século XX, ficando conhecido como o massacre de Alto Alegre ou os tempos de Alto Alegre, a depender de quem conta a história. O evento ocorreu no Maranhão, na região dos municípios de Barra do Corda e Grajaú, envolvendo indígenas tenetehara (conhecidos por não indígenas como índios guajajara) e os missionários que lá se instalaram a convite do governo. Segundo relato do frei Luigi Rota no documentário O massacre do Alto Alegre (2001): “No fim do tempo do Império, o governo convidou a Igreja e, particularmente, a Ordem dos Capuchinhos para um trabalho de aproximação dos índios, para ter um relacionamento correto entre os povos indígenas e não indígenas”. Esses missionários construíram um internato e exigiram o afastamento das crianças indígenas da comunidade, no intuito de iniciar o processo de evangelização e civilização, tendo recebido terras e recursos financeiros do governo para a manutenção da missão.

Segundo Elizabeth Coelho (2000), a estratégia dos missionários capuchinhos de impor uma nova visão de mundo aos tenetehara/guajajara por meio da religião, sem fazer uso da força física, não teve os resultados esperados, pois os indígenas não reconheceram o poder dos missionários, o que os levou a paulatinamente fazerem uso da violência física. Ainda segundo a autora, a educação escolar colocava-se como outra estratégia de civilização, baseada nos princípios da conversão, educação e assimilação branda da população indígena ao conjunto da sociedade nacional.

Nos internatos, uma rotina estranha às crianças indígenas era rigorosamente aplicada, guardando grande semelhança ao modelo panóptico foucaultiano, lembrado por Coelho:

A missão implantou uma noção de tempo rígida, disciplinada pelas horas, e por rituais antes desconhecidos: a aula, a oração, a missa, o trabalho e a recreação, todos regulados pelo relógio. Por outro lado, o internato operou um deslocamento espacial, confinando as crianças em um novo espaço, diferenciado de suas formas tradicionais de moradia e introduziu um sistema de vigilância integral pelos frades, favorecido pelo estilo do prédio do internato que possuía uma arquitetura nos moldes do “panopticon”. (2000: 09)

A indisciplina e as fugas constantes representavam a guerra simbólica deflagrada pelos tenetehara/guajajara aos missionários. A insistência característica dos religiosos, no entanto, não tardou a motivar a revolta dos indígenas. Às cinco horas da manhã do dia 13 de março de 1901, os indígenas guajajara atacaram e ocuparam o internato, a fim de recuperar as crianças, matando quem encontrassem pelo caminho. Os padres, as freiras e os fazendeiros que estavam na região foram todos mortos.

De acordo com José Arão Lopes Guajarara, liderança indígena que possui diversos relatos orais sobre o ocorrido, a revolta foi incentivada pela morte de 28 crianças que residiam no internato devido a um surto de sarampo e pelo tratamento dado às mães indígenas. Coelho (2000:11) também nos apresenta relatos que revelam a violência imposta às indígenas e que contribuiu para a revolta: “Eles estavam fazendo coisa demais, que tomavam as crianças das mães, então as mães inchavam o peito, né? Criava inchação, pus e então os índios foram se desgostando por causa daquilo”.

Segundo Arão, nesse mesmo período corre nas aldeias a notícia de que os missionários querem tomar posse dos filhos dos índios para escravizá-los. As lideranças, que já se demonstravam descontentes com a atuação dos missionários depois que o indígena de nome “Caboré” foi preso e torturado por crime de bigamia, culparam os padres e freiras pelas mortes e resolveram recuperar as crianças ainda vivas, atacando o internato e eliminando os missionários da região.

A este episódio seguiu-se uma forte reação do governo brasileiro contra os índios, que permaneceram em resistência. Muitos indígenas foram mortos no processo e, ainda hoje, esta história maranhense repercute de maneira negativa na relação dos guajararas com a população não indígena da região.

Luisa Tombini Wittmann (2005), em sua dissertação de mestrado *Atos do Contato: Histórias do Povo Indígena Xokleng no Vale Do Itajaí/SC (1850-1926)*, nos apresenta algumas experiências concretas de crianças indígenas xokleng que foram

adotadas por famílias não indígenas. O povo xokleng (conhecido por não indígenas como “botocudos”) vivenciou um processo brutal de colonização que quase os exterminou em sua totalidade. Tratados como selvagens desalmados, o projeto de colonização caracterizava-se ora pelo extermínio, ora pela captura/aprisionamento de suas crianças e mulheres.

O projeto hegemônico era, de fato, o extermínio. Considerados uma ameaça à civilização, os indígenas foram alvo de caçadas estimuladas e pagas pelo governo até o ano de 1914 (ISA⁸). Eles eram atacados por “bugreiros”, nome dado aos caçadores de índios, que matavam todos os adultos e capturavam as crianças. Estas eram levadas à cidade para serem adotadas por famílias burguesas ou por religiosos. Segundo a autora, neste contexto, o sequestro das crianças e sua adoção eram a exceção ao genocídio e à morte (Wittmann, 2005:88).

Wittman narra a história de uma criança xokleng que, ao ser raptada pelos bugreiros, teve seus pés cortados ao meio para dificultar qualquer tentativa de fuga. Ao chegar à cidade, nenhuma família quis adotá-la por conta deste “defeito” e a menina permaneceu sob a tutela das irmãs da Divina Providência, no Colégio Sagrada Família. Lá viveu durante aproximadamente 70 anos realizando afazeres domésticos, vindo a falecer em 31.12.1977 em virtude de um derrame.

De acordo com a pesquisadora, que realizou algumas entrevistas no colégio, a menina era conhecida como “Ana Bugra” e era cotidianamente ridicularizada e inferiorizada dentro da instituição por sua condição de “selvagem” e “incivilizada”, ou seja, por ser indígena. Este tratamento refletia-se nas crianças que estudavam na escola, que passaram a reproduzir a atitude racista dispensada a Ana na instituição, conforme relato abaixo:

(...) todo mundo dizia que a Ana era ruim, Ana Bugra é ruim. Hoje em dia, eu não a vejo como uma pessoa ruim, ruins éramos nós, crianças, que mexíamos com ela pelo puro prazer de atormentar, porque ela era diferente de nós. Obviamente, ela se sentia muito mal e não gostava de ser atormentada, como nenhum de nós gosta. (...) imagina com oito, dez anos alguém te tirar do seio da sua família e te levar. Imagina o tempo que ela levou para se adaptar. Imagina quantas lágrimas de saudade esta mulher chorou. (Wittman, 2005:110)

Em entrevista com uma freira que cuidou de Ana nos seus últimos dias, a autora nos dá a dimensão de sua dor:

⁸ Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil, <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/xokleng/976>. Acesso em: 15/05/2016.

A religiosa contou que algumas vezes entrava no quarto dela e a encontrava chorando. Algumas vezes perguntou a razão da tristeza, mas nada respondia. Um dia, Ana revelou sua angústia dizendo que chorava pela sua própria morte, porque se assim não o fizesse, nenhuma lágrima seria derramada quando chegasse a sua hora (2005:111).

Para Weigiel (2006), pesquisadora que se debruça sobre a influência da Igreja nos internatos e escolas para indígenas no Amazonas, os missionários salesianos presentes na região do Alto Rio Negro estavam convencidos do atraso cultural dos povos indígenas e fundaram, com apoio e respaldo do poder público, internatos para os índios com a finalidade de civilizá-los. Para os salesianos, os objetivos eram criar no índio um trabalhador cristão, cidadão e patriota – um bom cristão, um bom cidadão; para o Estado, controlar política e economicamente a região; para os povos indígenas, “saber aquilo dos brancos”, saber o que o branco sabe.

De início foi preciso subir os rios e convencer os chefes e os pais a permitir que algumas crianças e jovens viessem estudar nas escolas das Missões. Depois, os próprios pais vinham, aos poucos, se estabelecer nas proximidades dos Centros Missionários. Como educadores experientes, os salesianos apostavam na formação das crianças e jovens, por estarem convencidos de que adultos e idosos não mais deixariam velhos costumes e não responderiam positivamente aos seus ensinamentos civilizatórios. Estavam, na verdade, seguindo a orientação de Dom Bosco, para quem a conquista do adulto seria feita, se primeiro se conquistassem as suas crianças. No entendimento dos salesianos, era necessário que o jovem índio ficasse totalmente recluso, no regime de internato, afastado de sua gente e de seu modo de vida, para que seus educadores pudessem ter controle sobre a formação de cada aspecto da personalidade desse novo brasileiro cristão. (Weigiel,2006:05)

A construção de institutos e internatos, já implementada pela Companhia de Jesus, se pautava por um projeto de transformação das crianças indígenas em *tradutores culturais*, isto é, depois de catequisadas, elas deveriam levar os princípios da civilização para suas comunidades e parentes.

Segundo a autora, o apoio recebido do governo brasileiro era um capital simbólico facilmente transformado em poder pelos religiosos. Quando o Estado retirou o apoio e os missionários tiveram que procurar seus próprios meios para sustentar os altos custos dos internatos, rapidamente eles se tornaram inviáveis, foram extintos e transformados em escolas comuns.

É importante salientar que a passagem dos internatos para escolas não configurou mudanças nas práticas e objetivos do Estado e da Igreja em relação aos povos indígenas. Os famosos internatos preparavam o indígena para o trabalho e para a vida cristã. Primeiramente, afastava-o da sua comunidade para, em seguida, doutriná-lo

de acordo com os propósitos da Igreja e do Estado, transformando o índio em indivíduo dócil e útil.

Para Bartomeu Melia (1999:06): “Ainda hoje, a escola é, em muitos casos, a ponte e a estrada que levam para o individualismo. E aí acabam tanto a alteridade quanto a diferença. Um índio ou uma índia individuais tornam-se um índio ou uma índia, algo genérico, sem passado, presente, nem futuro”.

1.4.1 Uma outra perspectiva...

É importante observar também os relatos de situações em que crianças indígenas foram entregues pelos pais ou pela comunidade indígena para permanecerem um dado período de tempo com famílias não indígenas:

Talvez o façam para que suas crianças possam ter acesso a conhecimentos e saberes do universo cultural não indígena, e quiçá seja exatamente o status de informantes privilegiadas das crianças a principal motivação para que estas sejam entregues provisoriamente a famílias não indígenas, para que, em seu retorno à sua comunidade, estas crianças possam ser portadoras e “circuladoras” de conhecimentos e saberes aos quais se pretende “acessar”. (Gobbi e Biase, 2009:17)

Esta é a história contada no documentário *Estratégia Xavante* (2007), do diretor Belisário Franca. O filme nos apresenta a estratégia desenvolvida pela liderança Apowe do povo xavante, que decidiu enviar oito crianças para morar com famílias não indígenas de classe média em Ribeirão Preto, São Paulo, na década de 1970. A ideia era que as crianças enviadas pudessem estudar os costumes dos brancos da grande cidade para se tornarem interlocutores indígenas com o mundo não indígena.

O filme narra que, naquele tempo, os indígenas xavantes eram conhecidos por serem hostis e bravios e tinham muita resistência em se aproximar dos brancos. A liderança apowe decidiu então que o encontro entre xavantes e brancos (*warazu*) deveria ser pacífico para que se evitassem divergências. Assim, oito meninos foram selecionados para viverem com o *warazu* de maneira harmoniosa, na missão de conhecer seus costumes e retornar para a aldeia para proteger o povo.

A decisão da liderança foi acatada pela comunidade, mas não sem sofrimento para as mulheres mães xavantes. Uma delas relata no filme seu sentimento quando foi informada da decisão:

“Foi assim o diálogo. Eu vou mandar meu filho para cidade. Por que ele vai? Para estudar, aprender, para nos defender e proteger nosso território. Assim o pai dele falou comigo. Eu, mãe dele, chorei pelo vazio que ficou. Pelo silêncio do dia que passava sem a presença dele. Como se a luz do sol também sentisse. Foi assim. Chorei”. (*Estratégia Xavante*, 2007)

Rita Segato (2015a:20) relata que esta estratégia também foi narrada por José Maria Arguedas no livro *Todas las Sangres*, em que o herói da narrativa é um peregrino entre dois mundos que vai ao mundo dos brancos para aprender o que o branco sabe, entender como o branco atua, seus propósitos, conhecimento e “manhas”, para depois retornar, reatar, recuperar o vínculo com o projeto histórico do seu povo.

Infelizmente existem relatos em que este plano indígena é apropriado de outra maneira pelos missionários nos dias atuais. É o caso, por exemplo, de uma criança do povo Juma que foi retirada da aldeia para que pudesse estudar. Sua história foi retratada numa série de reportagens do site Amazônia Real⁹.

O povo Juma foi vitimado por uma história de massacre. Segundo informações do Instituto Socioambiental, no passado é provável que os Juma somassem cerca de 12 a 15 mil índios, mas, devido a sucessivos massacres baseados na expansão das frentes extrativistas e na ganância dos negociantes locais, viram-se reduzidos a poucas dezenas na década de 1960. Em 2002, restavam apenas cinco indivíduos: um pai com suas três filhas e uma neta.

Aruká é o último homem do povo Juma. No século XVIII, eram cerca de 15 mil índios desta etnia, mas hoje só restaram o senhor de 82 anos e suas filhas Maitá, 31 anos, Borehá, 35 anos, e Mandei, a mais nova, hoje com 28 anos. Como são patrilineares, ou seja, seguem a linhagem paterna, e como não existem mais homens, o futuro dos Juma já está condenado. Esta é a família final. (Uchida, 2016)

Porém segundo a reportagem do site Amazônia Legal, a mãe Borehá Juma entregou a menina, em 2006, para um casal de missionários da Jocum, para que ela pudesse estudar em Porto Velho, capital de Rondônia, já que a aldeia não tinha escola. A Jocum (Jovens com uma Missão) é uma organização religiosa que realiza ações missionárias em várias frentes, inclusive dentro de comunidades indígenas. “Nós mandamos a menina para estudar. Aí quando chegaram as férias, ela não retornou mais para aldeia. Mas eu quero a menina de volta”, disse Borehá na reportagem. De lá para cá, a família indígena vem realizando uma verdadeira peregrinação em busca da menina: foram na sede da Jocum, na escola, na casa do casal missionário. Neste período, o casal de missionários deu entrada no pedido de adoção da criança.

Ao ser acionada, a FUNAI protocolou ação rescisória que teve como objetivo desfazer os efeitos da sentença que concedeu a adoção ao casal missionário, alegando

⁹ Disponível em: <http://amazoniareal.com.br/boreha-juma-foi-separada-da-filha-por-suposta-adoacao/>

que o processo não seguiu o estabelecido no ECA, que determina a participação do órgão indigenista em todas as fases do processo.

No entanto, segundo documento do Tribunal de Justiça (2015¹⁰), a ação foi julgada improcedente sob a justificativa de que não seria necessária a participação da FUNAI, tendo em vista que o pai e a mãe indígena “mostram-se inseridos na cultura nacional, seja pela vestimenta, seja pelo telefone celular portado pelo pai em todas as fotos, pelo que não se pode afirmar que sejam silvícolas não integrados” (grifo nosso). A decisão afirma também que o pai e a mãe indígenas “estavam felizes com a concretização da adoção, não havendo indício de coerção ou de retirada abrupta ou a contragosto da menor do convívio de seus pais e de sua tribo”. Além do mais, o casal adotante alegou, por intermédio de sua defesa, que a menina estava sob o risco de sofrer violência e abuso sexual na aldeia tendo em vista que “presenciaram situações em que ela foi rejeitada e subestimada em sua integridade física e intelectual”, sendo o princípio do melhor interesse da criança invocado na decisão.

Quanto a estas alegações, a FUNAI afirma que os pais indígenas da menina não tinham consciência do significado do termo “adoção” e que, se concordaram com o pedido feito pelos pais adotivos, não tinham a dimensão das consequências que a concordância acarretaria. Além disso, não há provas de que a menina corria riscos na aldeia e o casal de missionários não tinha permissão para estar dentro do território indígena.

A historiadora Ivanete Cardoso (2015) sublinha que, se fosse realmente o caso de a criança estar sofrendo algum tipo de ameaça, a solução não seria tirá-la da aldeia sob o pretexto de que iria estudar, o que por si só demonstra a má-fé do casal. E complementa:

Se queriam adotar, por que não solicitaram da FUNAI todos os trâmites? Por que usaram da evangelização e o fato de estarem dando aula (sem terem permissão) para levar a criança? Por que o Tribunal de Justiça não se certificou de como eles entraram de forma ilegal na aldeia e foram ficando? Por que a FUNAI não tomou as providências de retirá-los da terra indígena, já que não tinham autorização? Quais os reais objetivos do casal na terra indígena? Quem os mantinha na terra e com quais interesses? Evangelizar? Adotar crianças? Convencer pais indígenas que é bom as crianças saírem para estudar e depois adotá-las?

Esta não é a primeira história envolvendo a retirada de crianças de comunidades indígenas intermediada pela Jocum/ATINI. No site do Ministério Público Federal do

¹⁰Disponível em: <https://www.tjro.jus.br/noticias/item/4492-tjro-rejeita-anulacao-de-adocao-de-indigena-adaptada-a-civilizacao>

Rio de Janeiro¹¹, consta a seguinte notícia referente à tentativa de adoção de uma criança indígena sateré-mawé por parte das referidas organizações:

O Ministério Público Federal (MPF) em Volta Redonda (RJ) moveu ação civil pública para garantir a ida de uma criança indígena de três anos à Terra Indígena Andirá Marau, localizada no Amazonas, do povo sateré-mawé, junto de sua mãe biológica e de sua aldeia. A menina foi entregue por missionários e líderes da ONG Atini e da associação Jovens Com Uma Missão (Jocum) a um casal que vive em Volta Redonda, após ter sido separada de sua mãe biológica.

A ação, que tramita em segredo de justiça, relata que as instituições Jocum e Atini subtraíram a adolescente sateré-mawé da aldeia indígena onde vivia, invocando motivos humanitários, a pretexto de protegê-la. Após a subtração, a adolescente indígena foi submetida a uma peregrinação pelo país e deu à luz uma menina, de quem foi separada no quarto dia após o parto.

Para o MPF, a história da mãe indígena e de sua filha foi distorcida até parecer uma doação comum de uma criança vulnerável, com mãe incapaz, por um casal de classe média de Volta Redonda. Porém se trata de mais um exemplo da atuação sistemática desses grupos missionários contra os povos indígenas e seus modos de vida, com o fim de fazer valer unilateralmente a concepção daqueles sobre a cultura indígena.

Os autores da ação tiveram conhecimento do caso quando a adolescente, mãe da criança adotada, conseguiu fugir da aldeia da Jocum. Segundo reportagem do site Portal da Amazônia¹², a jovem foi encontrada na rua por um caminhoneiro e encaminhada para a Delegacia da Mulher, para o Conselho Tutelar, para uma casa de passagem e, ainda, para uma casa comunitária de Duque de Caxias, até que seu caso chegou ao Ministério Público. Segundo a reportagem, o que mais chamou a atenção do MPF foi que um indígena, ligado às entidades, falsificou o registro de nascimento da jovem para figurar como seu responsável. Além disso, as investigações apontam que as referidas entidades se utilizam de diversos argumentos para justificar sua atuação, numa ação nitidamente mafiosa: “Primeiro se fala em não aceitação da mãe em sua comunidade, devido aos modos de vida da etnia. Num segundo momento, muda-se o enfoque para dizer que a mãe não pode conviver com sua filha, em razão de distúrbios psiquiátricos”.

Outro caso chocante diz respeito a gêmeos araweté. Os gêmeos nasceram num hospital de Altamira, Pará, em maio de 2016. Espalhou-se na cidade uma série de boatos dando conta de que os gêmeos seriam mortos caso a mãe voltasse à aldeia com os bebês e que um grupo de índios teria decidido invadir o hospital para matar as crianças. Os boatos foram espalhados de forma intencional e criminosa pelo aplicativo de mensagens WhatsApp com informações caluniosas, preconceituosas e racistas sobre

¹¹ Disponível em: <http://www.prrj.mpf.mp.br/frontpage/noticias/mpf-move-acao-para-que-crianca-indigena-conviva-com-o-seu-povo>

¹² Disponível em: <http://portalamazonia.com/noticias-detalle/cidades/missionarios-religiosos-sao-acusados-de-raptar-crianca-indigena-satere-mawe/?cHash=c7b07d23102b073a7a797cd781ab551f>

a família, os bebês e o povo Araweté, e mobilizaram uma rede de pessoas dispostas a adotar as crianças. Segue um exemplo das mensagens:

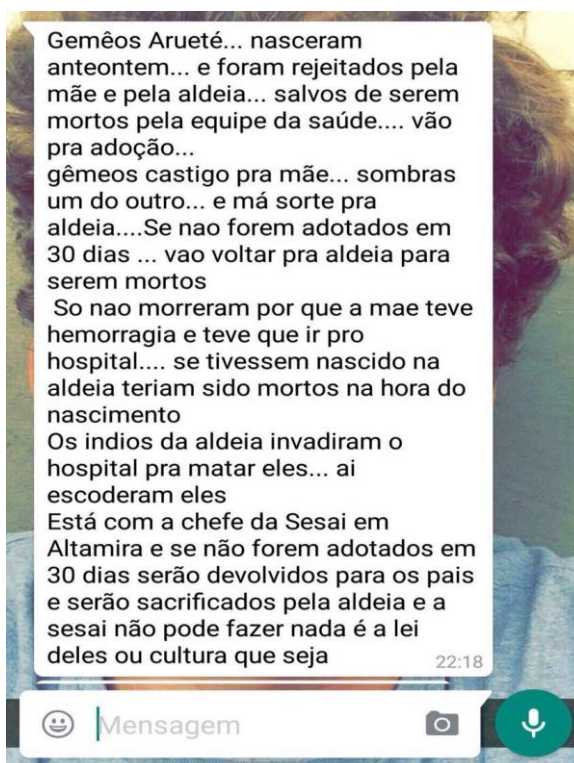


Figura 2: sem fonte.

Como reação aos boatos, o Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI) informou em nota pública que:

Não houve rejeição das crianças pelos pais, eles as amam e estão muito preocupados com elas, o que aconteceu foi a determinação por parte dos pajés que os gêmeos não podem viver na aldeia, pois isso teria consequências para todo o povo. Não houve invasão do hospital por parte do povo araweté e nem salvamento algum porque não há a intenção de matar as crianças a qualquer custo, isso é uma ilação criminosa por parte de quem não conhece nada sobre povos e culturas indígenas e se aproveita de uma situação para divulgar seu próprio preconceito.

Todos estes casos nos fazem chegar a uma constatação, conforme nos adverte Lima (2009, 02):

No Brasil, salvo melhor investigação dos fatos, inexistente a transferência de crianças com a tácita intenção de se eliminar grupos étnicos. Pelo menos, intencionalmente, não. Muito embora, mesmo que revestida de boa vontade e boa-fé, a retirada de crianças de seu meio sócio cultural acarreta danos irreversíveis a elas próprias e às respectivas comunidades.

CAPÍTULO II – OS USOS DOS DIREITOS

2. Dialogando por meio dos direitos.

Feita essa breve contextualização sobre “os usos das crianças”, que teve por objetivo entender como o poder dos Estados coloniais/modernos foi/é acionado visando à submissão e ao controle dos povos indígenas por meio da usurpação de suas crianças, da destruição de suas famílias e comunidades e da tentativa de esfacelamento de seus projetos históricos, passo agora a tentar compreender “os usos dos direitos”.

Ou seja, como as legislações que falam em nome dos Direitos Humanos e Direito das Crianças são acionadas pela frente estatal para legitimar práticas racistas e etnocidas ou para atualizar projetos assimilacionistas, buscando elucidar através do caso das retiradas arbitrárias de crianças guarani kaiowá a manutenção das relações coloniais que vulneram os povos indígenas pela impossibilidade de manter a guarda e garantir o destino da sua prole dentro de um projeto histórico próprio.

Neste momento, uma observação é preciso ser feita. Quando falamos da aplicação da linguagem dos direitos entre os “povos indígenas” percebemos que o discurso “da cultura” é comumente acionado, tanto pelo senso comum, como pela frente estatal, como desabonadores do modo de vida indígena. Muitas vezes lemos em comunicações institucionais (relatórios, ofícios, processos) ou ouvimos nos discursos acionados pela frente estatal um tratamento da cultura ou como algo muito frágil ou como algo parado na história.

É importante nos distanciarmos dessas análises culturalistas e perceber que “a cultura” não é algo empiricamente observável e delimitada em costumes, valores ou crenças. Dessa forma, nos afastamos da ideia de cultura como entidade totalizante e estruturadora da vida nas comunidades indígenas e adotamos o termo “projetos históricos” pois, como explica Segato (2014a: 86), “não é a repetição do passado o que constitui e referenda um povo, e sim sua constante tarefa de deliberação conjunta” na construção de seu projeto de futuro e destino comum.

Mas, e que direitos são esses? As legislações que embasam as frentes discursivas para atuação da frente estatal no caso das crianças indígenas são: a Constituição Federal, que em seu artigo 226 estabelece que “a família é a base da sociedade” e em seu artigo 227 frisa que compete à sociedade e ao Estado “assegurar à criança e ao adolescente o exercício de seus direitos fundamentais”; o Estatuto da Criança e do Adolescente

(ECA); a Convenção dos Direitos das Crianças, a Declaração dos Direitos das Crianças e a própria Declaração Universal de Direitos Humanos. Conforme já discutimos na introdução desse trabalho, todas essas legislações falam em nome de uma “criança universal”.

O Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), de 13.7.1990, buscou romper com a cultura da institucionalização de crianças vigente até então, ao garantir o caráter excepcional das medidas de afastamento e ao estabelecer que situações de pobreza ou condições culturais diversas não constituem motivo suficiente para a retirada de crianças e jovens do convívio familiar. Muito embora o ECA tenha como princípio o respeito à diversidade cultural das crianças e adolescentes, a partir da alteração promovida pela Lei nº 12.010/09, sua aplicação junto aos povos indígenas tende a gerar alguns conflitos.

Como se sabe, a nossa Constituição Federal (CF) de 1988, em seus arts. 231 e 232, reconhece aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições. Segundo Duprat (2002) e Souza Filho (2008), esse reconhecimento não deixa mais em dúvida que o Estado nacional brasileiro é pluriétnico e teve esse reconhecimento reforçado pela assinatura de documentos internacionais que afirmam a disposição contida na letra da legislação nacional.

Em 1948, a Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio previu em seu texto que se entende por genocídio qualquer dos seguintes atos, cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso:

- a) matar membros do grupo;
- b) causar lesão grave à integridade física ou mental de membros do grupo;
- c) submeter intencionalmente o grupo à condição de existência capaz de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial;
- d) adotar medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio de grupo;
- e) *efetuar a transferência forçada de crianças do grupo para outro grupo.*
(grifo nosso)

O Brasil promulgou essa Convenção a partir do Decreto nº 30.822, de 6 de maio de 1952, reconhecendo, dessa forma, o crime de genocídio como um crime contra a humanidade e uma das maiores violações aos Direitos Humanos.

A Convenção dos Direitos das Crianças (1989), também ratificada pelo Brasil, traz em seu corpo a observação de que:

Nos Estados-partes onde existam minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, ou pessoas de origem indígena, não será negado a uma criança que pertença a tais minorias ou que seja indígena o direito de, em comunidade com os demais membros de seu grupo ter sua própria cultura, professar e praticar sua própria religião ou utilizar seu próprio idioma (Art.30).

Além do mais, o Brasil formalmente aderiu a normas internacionais que afirmam o respeito à identidade, à alteridade e à diferença, como a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho e a Convenção sobre os Direitos dos Povos Indígenas da Organização das Nações Unidas.

Todos esses instrumentos ensejariam, em tese, o reconhecimento e a valorização do direito à diferença e da autodeterminação dos povos, quer dizer, concederia a liberdade para que cada povo possa por si mesmo definir seus negócios internos, suas prioridades e seus projetos históricos (Segato, 2014a). Isso implicaria também a necessidade de se respeitar suas concepções sobre pessoa, infância, juventude e vida adulta em toda sua diversidade e diferença.

Conforme já discutimos ao falarmos do Estatuto da Criança e do Adolescente, é forçoso perceber que as categorias ali descritas podem não coincidir com a pluralidade de arranjos societários, cosmovisões e éticas da vida de diferentes povos. Atento a essa realidade, o Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (CONANDA) determinou por meio da Resolução nº 91, de 23.6.2003, que somente aplicam-se à criança e ao adolescente indígenas as disposições previstas no ECA, “desde que, observadas as peculiaridades socioculturais de suas comunidades”.

A Lei 12.010 de 3.8.2009 (Lei da Adoção) também promoveu mudanças no referido Estatuto no que se refere à adoção de crianças indígenas. Segundo esta Lei¹³, em se tratando de criança ou adolescente (jovem) indígena é obrigatório:

- a) que sejam consideradas e respeitadas sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, bem como suas instituições, desde que não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais reconhecidos por esta Lei e pela Constituição Federal;
- b) que a colocação familiar ocorra prioritariamente no seio de sua comunidade ou junto a membros da mesma etnia;
- c) A intervenção e oitiva de representantes do órgão federal responsável pela política indigenista, no caso de crianças e adolescentes indígenas, e de antropólogos, perante a equipe interprofissional ou multidisciplinar que irá acompanhar o caso.

¹³ Nota-se, no texto da lei, a ausência de dispositivo que garanta o “direito à consulta aos povos indígenas nos assuntos que lhe dizem respeito”, conforme preconizado pela Convenção 169 da OIT.

E mais recentemente, a Lei 13.257 de 8.3.2016 (Lei da Primeira Infância) veio reforçar o estabelecido no Estatuto, reconhecendo à criança e ao adolescente o direito de ser criado e educado no seio de sua família e, excepcionalmente, em família substituta, sempre buscando assegurar a convivência familiar e comunitária. Para a referida Lei, a convivência familiar não precisa ser, necessariamente, junto aos pais biológicos, mas se dá preferência muito clara aos genitores e ao que o Estatuto da Criança e do Adolescente chama de “família extensa ou ampliada”: tios, primos, avós ou qualquer parente com o qual a criança ou o adolescente conviva e mantenha vínculos de afinidade e afetividade. De acordo com a lei, a adoção é medida excepcional e só deve ocorrer quando esgotados os recursos de manutenção da criança ou adolescente na família natural ou extensa; entende-se que a crianças tem o “direito de viver em família”.

No entanto, essa lei e demais normativas aqui citadas vêm sendo sistematicamente ignoradas no Brasil, e em particular no estado do Mato Grosso do Sul, no que se refere ao direito de viver com a sua família de origem indígena e, conforme se verá, isso não ocorre de maneira descompromissada. Por isso, a análise pretendida nesta dissertação se indaga se não está em curso, nos dias de hoje, uma atualização de concepções integracionistas e assimilacionistas empreendidas por meio da retirada de crianças indígenas de suas comunidades.

Poucos meses atrás, em maio de 2016, o ministro provisório do Ministério da Agricultura, Blairo Maggi, ao falar dos processos de desapropriação para realização de demarcação de terras indígenas, declarou em entrevista que não achava justo “acomodar índio e desacomodar uma família”, como pode ser visto na imagem abaixo.¹⁴

¹⁴ Acessado em 2.6.2016: <http://odocumento.com.br/entrevista/-nao-e-justo-acomodar-indio-e-desacomodar-uma-familia-afirma-maggi.12545>

odocumento.com.br/entrevista/-nao-e-justo-acomodar-indio-e-desacomodar-uma-familia-afirma-maggi,12545

PÁGINA INICIAL | ESPORTES | IMÓVEIS | POLÍCIA & CIDADES | POLÍTICA | VARIEDADES | OPIN

DEMARCAÇÃO DE TERRAS

Buscar na seção

20/05/2016 - 08:48

Curtir 0

"Não é justo acomodar índio e desacomodar uma família", afirma Maggi

Por: Bruno Vicente

O ex-governador de Mato Grosso defendeu que a questão seja vista com menos ideologia e mais racionalidade



Foto de Reprodução

O novo ministro da Agricultura, Blairo Maggi, em entrevista ao Broadcast, serviço de notícias da Agência Estado, criticou a forma como o Partido dos Trabalhadores (PT) vinha conduzindo as desapropriações dos produtores agrícolas para realizar as demarcações de terras indígenas. Segundo Maggi, o viés ideológico implantado pela sigla, nessa questão, tem sido o causador de muitos conflitos com agricultores.

Para o ministro, a Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 71, de 2011, é a solução para o problema. A PEC, que já foi aprovada no Senado, prevê que o governo pague uma indenização, à vista, aos proprietários rurais que foram atingidos pela demarcação. Atualmente a Proposta se encontra parada na Câmara dos Deputado.

Figura 3: Site “O documento”, 2016.

Índio vs. Família. Trago essa fala racista em destaque para salientar o argumento de que existem aspectos ideológicos e políticos que são importantes de se compreender para ter um panorama do que está em jogo nas relações de poder entre Estado e povos indígenas; e que se refletem nas ações e decisões que afetam a vida das comunidades, suas famílias e crianças.

A questão do amplo desconhecimento que a sociedade tem sobre a história e a diversidade dos povos indígenas serve a um projeto político e ideológico de poder. São vários aspectos e detalhes que nós não aprendemos nos bancos das escolas e que, até pouco tempo atrás, sequer faziam parte do nosso currículo escolar. Mesmo aqueles que tiveram a melhor formação escolar e universitária geralmente não entram nesse universo porque ele não nos é acessível.

Disso resulta que nós sabemos muito pouco sobre os povos indígenas do Brasil, não aprendemos sobre eles e, quando aprendemos, são conteúdos extremamente folclóricos e caricatos. Por um lado, nos foi passada uma imagem do indígena como aquele que é preguiçoso, só quer saber de ter terra e não gosta de trabalhar. Por outro, a imagem do índio sem roupas, com arco e flecha, uma imagem do índio hiper-real (Ramos, 1995), quase um personagem fictício, na floresta... distante. Não aprendemos dados mais específicos sobre quais as etnias com maior população, troncos linguísticos, línguas indígenas e como essa linguagem carrega consigo diferentes maneiras de conceber o universo. Não sabemos a amplitude dessa diversidade e, assim, pouco celebramos isso na história nacional. Não colocamos heróis indígenas no panteão de

heróis da nação, não conhecemos seus mitos, a inteligência e a sabedoria dos seus termos, suas ideias de bem viver e sobre a vida que vale a pena ser vivida.

Evidentemente que esse contexto tem várias consequências e se expressa das mais variadas formas, mas é no debate sobre territórios indígenas que a questão ganha contornos mais nítidos. Conforme nos aponta Deborah Duprat, no debate sobre terras indígenas é comum que:

o mito da propriedade privada volt[e] com força num Judiciário marcadamente privatista, num Judiciário marcadamente civilista, como de resto são os nossos juízes e advogados, porque, afinal, saem de universidades públicas onde se ensinam Direito da Propriedade por 5 anos, Direito das Coisas por mais 5 anos, de Contratos por mais não sei quantos anos, enfim, somos experts em propriedade, em contratos, em obrigações, como se este fosse um País de proprietários, contratantes (Duprat, 2008: 12-13).

Isso tem uma razão histórica e ideológica e fala sobre o processo de constituição e formação da nação e de “um certo” Brasil. Hoje, reconhecemos no texto da Lei e na evidência dos fatos que o Brasil é um país pluricultural e pluriétnico. Mas a lógica do Estado-nação unifica e homogeneiza os povos, valorizando suas diferença e diversidade no discurso, na letra da Lei e exterminando-as na prática. Disso resulta que o histórico descompromisso político-estatal brasileiro com os povos indígenas se expressa em ações revestidas de legitimidade legal ou em ações que estão sob abrigo institucional do Estado, mas em contradição com o seu arcabouço jurídico-formal.

2.1 O caso do Mato Grosso do Sul: “Onde o boi vale mais que uma criança”¹⁵

Como já adiantei anteriormente, a expressiva quantidade de casos envolvendo o afastamento de crianças e jovens indígenas na região do Cone Sul do Mato Grosso do Sul chamou atenção dos órgãos responsáveis pela promoção e proteção dos direitos indígenas, a saber: FUNAI e Ministério Público Federal.

É importante frisar que grande parte dessa atenção se deve a atuação de profissionais atentos à intervenção estatal sobre os povos indígenas que se faz por meio das crianças. Esses profissionais representam uma verdadeira “frente de resistência”. Falo aqui da atuação dos técnicos da FUNAI e dos procuradores do MPF que, em conjunto com pesquisadores acadêmicos, lideranças indígenas e instituições indigenistas, conformam uma frente de ação contra-hegemônica no contexto sul-mato-grossense.

¹⁵ Frase proferida pela liderança indígena kaiowá Anastácio Peralta no documentário À Sombra de um Delírio Verde.

Foi com esse quadro que ocorreu o Mutirão para a Efetivação do Direito à Convivência Familiar e Comunitária das Crianças e Jovens Indígenas, em junho de 2015. Esse evento, entretanto, não foi o primeiro a tratar sobre a questão da infância e da juventude indígena na região, nem a primeira iniciativa para chamar atenção ao tema. Desde 2005, o Mato Grosso do Sul tem sido foco de atuação dos governos federal, estadual e municipal depois da denúncia de que várias crianças estariam padecendo nas aldeias vitimadas pela desnutrição.

Essa denúncia resultou na instalação de Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI), em âmbito estadual e federal. No relatório final da CPI instalada na Câmara dos Deputados, que realizou uma série de oitivas e diligências para tratar do tema, constam uma série de informações que dão a dimensão do problema. Segundo o relatório (Alves, 2008), a questão da saúde indígena guarda íntima relação com a questão do território e com o contexto social em que se encontram os povos indígenas na região. Junto a esses fatores, agregam-se a questão do uso de álcool e outras drogas como problema de saúde pública (frisa-se: não exclusiva dos indígenas), a situação de vulnerabilidade e exploração que o trabalho nas usinas de cana-de-açúcar impõe à mão de obra indígena e o impacto da crescente urbanização em terras indígenas.

Sobre a relação da desnutrição infantil com a questão territorial e os contextos sociais que a permeiam, Debora Duprat, que era Subprocuradora da República à época da instalação da CPI, explicita a íntima correlação da subnutrição de crianças com a inadequação na demarcação de territórios para a população indígena – isso porque, segundo ela, “até 1988, o Brasil tinha um regime constitucional que impunha aos índios a progressiva integração à comunidade nacional. Diante dessa concepção, as terras indígenas eram encaradas como espaços transitórios, em que os grupos pudessem viver até serem integrados” (Alves, 2008: 70).

Para Duprat, os resultados dessa concepção são muito nítidos na Terra Indígena de Dourados que foi demarcada na modalidade “Reserva”, em um espaço diminuto de terra que não garante condições de sobrevivência e reprodução dignas para as famílias que lá vivem. Não possui espaço agricultável e, além disso, ainda abriga grupos que, na sua origem, jamais tiveram maiores afinidades entre si, resultando num quadro de conflitos e violência interna. E conclui: “A Reserva de Dourados é uma excrescência dentro de um quadro de direitos, de autodeterminação, de soberania dos povos indígenas” (2008:70).

Além disso, vários autores e autoras nos informam sobre a crescente violência contra os indígenas nessa região, com toda sorte de procedimentos que vão desde assassinatos, raptos de pessoas indígenas até prisões sem qualquer motivação ou prova de crime, sugerindo que o delito estaria no fato de o réu ser índio. No interior da reserva, se avolumam os casos de alcoolismo, uso de drogas, suicídio, exploração sexual, violência doméstica e interfamiliar, negligência com pessoas idosas e deficientes, privação material e insegurança alimentar. As situações de risco, vulnerabilidade social e violação cotidiana de direitos decorrem, em grande parte, do confinamento a que foram forçados os indígenas e dos conflitos fundiários e interétnicos associados (Pereira, 2006; Nascimento, 2014; Lima, 2009; Pimentel, 2012, 2013; Moreira, 2104).

Levando em consideração a importância de observarmos as origens históricas dos acontecimentos, as ideologias por trás deles e as relações de poder presentes; elaboro a seguir um breve contexto histórico sobre os povos indígenas e estado do Mato Grosso Sul.

2.2 O estado do boi, da soja e da cana - Breve contexto sobre o estado do Mato Grosso do Sul.

“Imagine um lugar onde as pessoas têm expectativa de vida inferior à de países africanos em guerra, onde a taxa de assassinatos é semelhante à dos bairros mais violentos de metrópoles como São Paulo e Rio, e onde as taxas de suicídio estão entre as maiores do mundo. Imagine uma situação de racismo tal que você não pode frequentar um hospital, delegacia ou escola, nem ouvir a rádio, assistir às TVs ou ler os jornais sem ser humilhado cotidianamente. Imagine mais: além disso tudo, essa é a terra onde você nasceu, mas que lhe foi retirada à força por pessoas que se instalaram ali com o apoio do governo do seu próprio país, obrigando-o a se refugiar no país vizinho para sobreviver. E, se não bastasse tudo isso, quando você tentou voltar para recuperar o que era seu por direito, foi tachado de estrangeiro. Esse lugar surreal fica no Brasil, no sul de Mato Grosso do Sul” (Moncau e Pimentel, 2010).

O estado do Mato Grosso do Sul possui uma população estimada de 2.619.657 habitantes; destes 77.025 são pessoas indígenas residentes ou não em Terra Indígena (TI), conforme quadro abaixo:

		Pessoas indígenas	
		Total	Localização do domicílio
Grandes Regiões e Unidades da Federação			

		Terras indígenas			Fora de terras indígenas
		Total	Condição de indígena		
			Declararam-se indígenas	Não se declararam, mas se consideravam indígenas.	
Mato Grosso do Sul	77.025	61.158	57.428	3.730	15.867

O Mato Grosso do Sul apresenta a segunda maior população indígena do país e o maior grupo indígena fora da Amazônia. Atualmente, entre os povos indígenas lá presentes se destacam, por conta do expressivo quantitativo populacional, os guarani kaiowá, guarani ñandeva e os terenas. Segundo dados do IBGE, os guarani-kaiowá totalizam 43,4 mil pessoas, sendo o segundo maior grupo indígena do país. Para o referido Instituto, a designação guarani-kaiowá representa a soma dos guarani kaiowá e dos guarani ñandeva. De modo geral, os indígenas aceitam a denominação guarani-kaiowá para o conjunto formado pelos falantes de guarani no Mato Grosso do Sul, mas quando eles mesmos querem se auto referir, preferem utilizar “kaiowá e guarani” ou “guarani e kaiowá” (Pimentel, 2013; Nascimento, 2014).

Para Spensy Pimentel, essa população forma um contínuo social com parentes no Paraguai, no Paraná e em São Paulo, e como se trata de uma rede social contínua com inúmeras características comuns, para ele, os guarani poderiam ser considerados uma só população pelo qual seriam, certamente, o maior grupo indígena do país. Isso faz sentido na medida em que estamos falando de um mesmo povo, separado por fronteiras arbitrárias, inventadas por nós, não por eles (Pimentel, 2012).

Segundo Levi Marques Pereira (2006), os índios guarani kaiowá, que hoje estão na região conhecida como Mato Grosso do Sul, residiam em amplos territórios sem a existência de fronteiras geográficas que os impedissem de circular pelos diversos espaços possíveis. Atanásio Teixeira, nhanderu kaiowá, confirma essa afirmação: “Esta Mata Grande sempre foi nossa, este lugar sempre foi nosso. Eles (os brancos) derrubaram todas as matas, só para depois chamar, por ironia, de Mato Grosso do Sul” (Pimentel, 2013: 09).

Os estudos sobre os povos guarani apontam que eles não eram/são considerados povos nômades ou sem residência fixa, mas podem se deslocar caso achem necessário. São povos de mata que viviam da caça e pesca e do plantio de produtos para alimentação e que se organizam em núcleos familiares relativamente autônomos. De acordo com Grümberg (et al, 2008: 17), essa autonomia e mobilidade ao mesmo tempo em que se constituíam como estratégia de manejo ambiental, evitando o esgotamento dos recursos naturais, eram também importantes recursos para a superação de eventuais conflitos e disputas políticas.

No Brasil, a situação dos guarani ñandeva e dos kaiowá sofreu profundas alterações logo após a Guerra do Paraguai (entre 1864 e 1870), quando se iniciou a ocupação sistemática do território guarani no sul do então estado de Mato Grosso por meio de diversas frentes de exploração econômica. A exploração da erva-mate foi a primeira¹⁶. Em seguida, com o incentivo governamental das “Marchas para o Oeste”, os projetos agropecuários da soja e, finalmente, da cana-de-açúcar, ganharam força e se intensificam (Grümberg et al., 2008; Pereira, 2006; Brand, 2001).

Entre os anos de 1915 e 1928, o governo entendeu que era necessário ajuntar os inúmeros núcleos kaiowá e guarani dispersos no território para que os espaços fossem liberados para as frentes coloniais de exploração. Dessa forma, foram demarcadas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) oito pequenas extensões de terra para usufruto da população indígena que ficaram conhecidas como “Reservas”. (Grümberg et al, 2008; Pereira, 2006, 2012; Brand, 2001).

Além de liberar as terras para exploração, a criação das reservas também foi estratégica para consolidar um estoque de mão de obra indígena disponível para o trabalho na lavoura. Assim, as reservas surgiram como espaços destinados à promoção da assimilação forçada dos kaiowá e guarani à sociedade nacional, via inserção laboral¹⁷. Os índios deixariam de ser índios e passariam a ser trabalhadores nacionais (Grümberg et al, 2008; Pereira, 2006, 2102; Brand, 2001).

¹⁶ A exploração de erva-mate foi realizada pela Companhia Mate Laranjeira, que possuía concessão exclusiva do arrendamento de terras para atividade extrativista. Por conta disso, o assédio sobre a terra era relativamente pequeno e permitia que os indígenas permanecessem em seus territórios tradicionais. Foi a partir da promulgação da Lei nº 725, de 1925, que permitia a legalização da posse de terras na área sob concessão da Companhia Matte Laranjeira, que a demarcação das oito reservas foi possível e a partir dessa lei, até a metade do século XX, o Mato Grosso do Sul se transformou em campo de disputas violentas entre requerentes de terras, que não raro dispunham de homens armados para assegurar a posse da terra (Pereira, 2012: 128).

¹⁷ Sublinhando que essa inserção sempre se deu em total precariedade e em situação de extrema exploração, não sendo raras denúncias de trabalho escravo e de super-exploração dos trabalhadores, ainda hoje.

Com o ajuntamento compulsório e a junção de grupos rivais – ou que viviam em relativa harmonia caso estivessem em espaços diferentes –, as famílias começaram a conflitar entre si, com reflexos nos dias atuais conforme aponta Juliana Mota (2011:201): “A redução territorial da reserva contribui para os problemas internos no que concerne ao compartilhamento territorial entre os Guarani, Kaiowá e Terena, pois desconsidera o modo em que cada família extensa e nuclear se organiza através de relações de parentesco e alianças políticas na reserva”.

Pereira (2012), no artigo Expropriação dos territórios kaiowá e guarani: Implicações nos processos de reprodução social e sentidos atribuídos às ações para reaver territórios – tekoharã, cita relatórios do SPI e estudos etnográficos para demonstrar como esse “ajuntamento artificial e compulsório” sofreu resistência por parte de várias comunidades que se recusaram a abandonar suas ocupações e a conviver com outros grupos não necessariamente aliados.

Para o autor, as tensões e conflitos fazem parte do histórico de todas as reservas, e viver nelas durante muito tempo só se tornou suportável pela presença de agentes externos, como funcionários do governos e missionários que atuavam como mediadores de conflito. O grau de instabilidade dentro das reservas é tamanho que esses “agentes externos foram e parecem continuar sendo indispensáveis para tornar viável a vida em reserva” (2012: 130-133).

Pereira (2012) explica que para os kaiowá e guarani a “humanidade se expressa em viver entre parentes, como parentes”. Portanto, a “imposição compulsória da convivência” e o “violento processo de expropriação territorial” desconfiguraram um “espaço de construção de relações harmônicas”. Disso resulta uma longa lista de conflitos como: disputas entre vizinhos por terras para plantio, falta de alternativa de geração de renda, convivência forçada com parentelas lideradas por desafetos políticos, ambiente de vida desfavorável à prática de rituais necessários à promoção da convivência harmônica, altos índices de violência, etc. (Pereira, 2012: 133).

Brito e Faria (2013) ainda reforçam que:

(...) confinados em espaços reduzidos, é possível verificar o aumento das tensões entre os índios residentes na Reserva Indígena de Dourados, que também são agravados pelo consumo de bebidas alcoólicas e outras drogas, dentro da comunidade indígena. Nesse contexto, são comuns as denúncias de violências contra mulheres, crianças e adolescentes no interior da reserva. As mulheres perderam o grande prestígio que detinham no interior da sociedade, já que não são mais vistas como “produtoras de alimentos”. Os filhos, por sua vez, ficam expostos à influência da sociedade de consumo, sem terem condições financeiras para tanto. Somados a isso, o jovem não mais encontra

lugar dentro das aldeias e, fora delas, enfrentam grandes preconceitos que dificultam e impedem sua inserção (2013:69).

Diante desse quadro de tensões agravadas e violência extrema, muitas famílias têm migrado para outros espaços, especialmente para as cidades ou para acampamentos à beira da estrada em busca de novos horizontes para recuperar uma vida plenamente humana e digna. Assim, para fugir do mal-estar causado pela superlotação nas Reservas, os Kaiowá se deslocam e formam acampamentos “para fugir da tristeza” e das agressões (Grümberg et al., 2008: 19; Pimentel, 2013, 2014).

Spensy Pimentel (2014), em pesquisa realizada a pedido do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome a respeito da percepção dos povos indígenas da TI de Dourados sobre o programa de transferência de renda Bolsa Família, relatou a relação entre sentimento de alegria/tristeza e a permanência em um dado território. Segundo ele, os kaiowá e guarani perseguem o “jeito bom” de viver, o *teko porã*, que é ao mesmo tempo um espaço e um modo de viver: “Os mais velhos costumam medir a qualidade de vida em um lugar a partir da ideia de alegria. Um bom lugar é um lugar onde as pessoas estão alegres – e as antigas reservas, quase sempre, são consideradas lugares onde já não é possível viver com alegria” (Pimentel, 2014: 32).

O relatório mais recente sobre a violência contra os povos indígenas no Brasil, produzido pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi, 2015), indica um aumento no número de indígenas assassinados no Brasil. O estado do Mato Grosso do Sul figura mais uma vez como o mais violento do país, já que há anos vem sendo recordista em violência contra os povos indígenas. Segundo o relatório, a Reserva de Dourados apresenta a maior quantidade de casos de homicídio (40%). A maioria das mortes é praticada entre os próprios indígenas e tem como pano de fundo a situação caótica caracterizada por uma aldeia com espaço territorial diminuto, em região de fronteira, afetada pelo tráfico de drogas e com constante trânsito de traficantes, pela expansão do agronegócio, situada numa periferia urbana e englobada pela expansão da cidade.

Todo esse contexto trouxe consequências perversas tanto para os adultos quanto para as crianças da região. Elas foram provocadas e produzidas pelo próprio Estado brasileiro ao subtrair a autonomia de gestão das comunidades, que hoje vivem numa situação de limitação extrema (Pereira, 2012; Pimentel, 2013). O argumento central é que as reservas não foram construções dos kaiowá e guarani, elas foram formas organizacionais impostas pelo Estado para atender à conveniência do projeto colonial-moderno, sempre expropriador, genocida e etnocida.

Esse cenário ilustra de maneira cabal aquilo que Segato (2014b: 598) caracteriza como “os dois lados da mesma moeda da frente colonial/estatal-empresarial-cristã”, que oferece com uma mão precisamente aquilo que retira com a outra. Ou seja, o mesmo Estado que introduz a violência e desestruturação nos arranjos comunitários, na forma de ser de um povo, é o Estado que culpabiliza os indígenas e infere que a violência é “típica da cultura indígena”; o mesmo Estado que esfacela o tecido comunitário e vulnerabiliza o povo, é o Estado que julga que os indígenas “não têm condições de cuidar de suas proles”; o mesmo Estado que acoberta o massacre das lideranças indígenas pelas milícias paraestatais, é o Estado que diz que “os índios maltratam suas crianças”; o mesmo Estado que fecha os olhos para as violências cometidas contra o corpo das mulheres, é o Estado que as destitui de suas famílias e de suas redes de proteção interna.

2.3 Ilustrando o problema: De boas intenções o Estado está cheio

Segundo dados da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a região do Cone Sul do Mato Grosso do Sul apresenta 64% de todos os casos de guarda, adoção, acolhimento institucional e destituição do poder familiar dos quais se têm conhecimento no território nacional.

Nessa conjuntura, Marcus Homero Ferreira Lima, analista pericial em antropologia do Ministério Público Federal, redigiu um texto que traz informações valiosas para o intento desta pesquisa, intitulado Adoção e Institucionalização de Crianças Indígenas ou Matando o Índio Existente na Criança. Segundo ele, a situação descortinada nas histórias de subnutrição infantil ensejou uma verdadeira cruzada moral - midiática, jurídica e assistencial - para resolver a “questão da criança indígena”.

Nesse contexto, a criança indígena (comumente noticiada como “indiazinha(o)”) passa a ser prioridade de atenção e intervenção da frente estatal. A partir da crença amplamente disseminada de que “os índios não sabiam cuidar de seus filhos, motivo pelo qual, menores indígenas padeciam de fome, maus tratos e violência”, a retirada de crianças do seio de suas famílias e comunidades passa a vigorar como solução apropriada, resultando em “permutas de famílias nativas por famílias não-índias, via adoção, não sendo infrequentes, em alguns casos, as longas permanências em orfanatos. Casos extremos foram verificados em que se optou pela adoção no estrangeiro” (Lima, 2009: 02).

À essa crença, soma-se a ideia de que os indígenas da região, devido ao contato intenso com a cidade e os não-indígenas, estariam “perdendo sua cultura” e seriam “índios que deixaram de ser índios”. Como consequência, grande parte da frente estatal atuante junto à população indígena entende que aplicação das leis e normas deve ser universal e indistinta, o que termina por engendrar consequências perversas para os indígenas, sobretudo para as crianças e suas famílias, em se tratando da aplicação do Estatuto da Criança e do Adolescente – o ECA.

Conforme veremos adiante, esse tipo de pensamento que desconsidera os modos de ser indígena (seus usos, costumes, práticas tradicionais, maneiras de organização, suas histórias – passadas, presentes, futuras -, suas resistências, seu projeto de ser um povo, seu *reko* – modo de ser guarani) não percebe que, aos olhos de um “branco”, o que pode ser considerado uma situação de risco, para um indígena não é (Lima, 2009; Pimentel, 2013; Nascimento, 2014; Silva, 2012).

Junto à aplicação universal e indistinta da lei e dos caminhos institucionais, opera o racismo. Assim, mesmo diante de situações que ensejam o afastamento da criança ou do jovem de sua família, a “adoção para dentro”, que valorize a família extensa e correlata indígena, dificilmente está no horizonte:

O conforto do lar, o padrão de higiene e saúde, o carinho materno, a atitude cristã, a possibilidade de civilizar, as chances de uma vida melhor e mais digna são alguns dos critérios que entram em operação na tomada de decisão entre uma adoção “para dentro” e uma “para fora” (Lima, 2009: 15).

Diante desse cenário, Lima alerta que a atuação dos agentes da frente estatal tem sido motivo de pânico nas aldeias indígenas da região: “muitas crianças são recolhidas por um integrante do Conselho Tutelar de Dourados que sai com uma viatura - como aquelas ‘carrocinhas para pegar cachorros abandonados’... - recolhendo as crianças que ele acha que estão abandonadas” (Lima, 2009: 12).

É importante salientar que algumas questões são distorcidas se objetivadas pela moralidade não indígena, universalista e cristianizada – o que acarreta em uma aplicação acrítica dos termos do ECA para retirar as crianças de suas famílias, sob a alegação de que estariam em situação de risco ou vulnerabilidade.

Essa distorção interpretativa, que desconsidera particularidades essenciais dos povos indígenas na aplicação de dispositivos voltados a assegurar Direitos Humanos, faz com que uma mesma situação seja vista de maneiras diferentes e, por vezes, diametralmente opostas. Por exemplo, o que é visto por conselheiros tutelares como

“exposição indevida de crianças à mendicância” se trata, do ponto de vista das mães, de manter as crianças junto delas em aprendizado constante.

No artigo intitulado Os direitos dos mais e menos humanos, Fonseca e Cardarello (2009) discutem os efeitos desencadeados pelas legislações e pelas políticas públicas que determinam frentes discursivas garantidoras de direitos e que passam a produzir quem merece ou não ser contemplado por eles, nas palavras das autoras, “quem é mais ou quem é menos humano”. Elas afirmam que essas frentes discursivas investem na construção social de certas categorias (ex. “as crianças indígenas” ou “indiozinhos”¹⁸) como mais merecedoras de direitos que outras e se perguntam o que acontece com aqueles que não são “rebatizados”.

Ao longo do texto, debruçando-se sobre a constituição da personagem “criança cidadã”, as autoras demonstram que houve uma mudança no campo semântico das categorias que motivavam a medida de acolhimento/adoção, sublinhando o poder instituidor de palavras que passam a ser embaladas por um conteúdo moral e empregadas para classificar as famílias (2009:228). Elas sublinham que circunstâncias determinantes para o acolhimento/adoção de crianças e adolescentes antes classificadas como “problema socioeconômico”¹⁹ estão, hoje, sendo chamadas de “negligência”.

Silvana Nascimento (2014), em sua dissertação de mestrado intitulada Crianças Indígenas Kaiowá abrigadas e em situação de reinserção familiar: uma análise antropológica a partir da rede de proteção à criança e ao adolescente, mostra como a tentativa de aplicar acriticamente o ECA em contextos indígenas, em particular entre os kaiowá, tem sido causa de violência e violação dos direitos das crianças devido à recorrência da prática de acolhimento institucional ou do encaminhamento para adoção por família não indígena.

A pesquisadora constatou em sua pesquisa que é comum as falas dos agentes estatais revelarem percepções da criança indígena como “vítimas” e dos adultos indígenas como “criminosos”. A autora problematiza que a noção de vítima dá visibilidade à violência sofrida pelas crianças indígenas, mas tende a invisibilizar a violência sofrida por toda a comunidade kaiowá e argumenta que ambas as categorias (vítima e criminoso) são nocivas, pois procuram qualificar “o outro” a partir do paradigma da cultura ocidental.

¹⁸ Ver (anexo): <http://www.douradosagora.com.br/noticias/entretenimento/em-dourados-17-indiozinhos-continuam-esperando-por-adoacao>

¹⁹ Substituindo “problema socioeconômico” por “racismo”, os apontamentos propostos pelas autoras servem para analisar a temática agora em discussão.

Segundo Nascimento (2014), a frente estatal se engaja na construção de uma imagem da criança indígena sempre vitimada por várias frentes: a) por ser criança e, portanto, frágil, vulnerável e passível de controle e cuidado; b) por ser indígena e, portanto, vítima de sua própria cultura e; c) por ser pobre, já que as condições de confinamento nas reservas proporcionam poucos recursos de manutenção da vida.

Todos esses fatores conjugados propiciam o terreno para justificação de práticas de intervenção e interferência na vida da comunidade indígena, que é entendida pela frente estatal como “inadequada para a dignidade da criança” (2014:20).

2.4 Considerações sobre o “Mutirão para a Efetivação do Direito à Convivência Familiar e Comunitária das Crianças e Jovens Indígenas na Região do Cone Sul do Mato Grosso do Sul”²⁰

Passo agora a relatar algumas considerações a respeito do evento realizado pela FUNAI sobre o Direito à Convivência Familiar e Comunitária das Crianças e Jovens Indígenas na Região do Cone Sul do Mato Grosso do Sul. Acredito ser relevante tal relato por entender seu caráter ímpar: dar atenção e tentar promover o direito à convivência familiar e comunitária das crianças e jovens indígenas.

Ressalto que as interpretações dos dados e impressões decorrentes de minha participação no Mutirão devem ser creditadas exclusivamente à esta pesquisadora e não expressam, necessariamente, a posição no todo ou em parte das instituições mencionadas ou de seus participantes. Dessa forma, a realidade aqui descrita não deixa de ser uma leitura pessoal de certos fatos e acontecimentos. Destacarei em *itálico* expressões que se referem a manifestações verbalizadas pelos participantes, sem que isto corresponda a citações literais.

Devido à extensão do nome, “direito à convivência familiar e comunitária” passou a ser chamado pelos agentes da frente estatal como DCFC. Entendo que, nesse contexto, o mutirão pretendia promover o DCFC como um direito humano, um direito da criança e um direito do povo indígena. Salta aos olhos sua dimensão contra-hegemônica de promover um direito comunitário e coletivo diante de um contexto que “recorta” a criança da comunidade, prioriza o direito individual e usa a narrativa dos direitos contra o povo indígena.

²⁰ Tomo a liberdade de sintetizar o conteúdo das falas de maneira a não prolongar por demais o texto. Dessa forma, não irei nomear todas as falas, minha prioridade será com a explicitação de seu conteúdo.

2.4.1 Onde estávamos?

“O Mato Grosso do Sul é um estado preconceituoso”, assim inicia a fala do Procurador da República Sr. Ricardo Pael, na ocasião do Mutirão para a Efetivação do Direito à Convivência Familiar e Comunitária das Crianças e Jovens Indígenas. Tal evento foi realizado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) na região do Cone Sul do MS em julho/2015, tendo em vista os constantes casos de retirada de crianças guarani-kaiowá de suas famílias no estado.

A equipe técnica da FUNAI nos alertava, dando o tom preciso da situação:

“Então, primeiro, a gente precisa ter muito claro que estamos no Mato Grosso do Sul. Estar no Mato Grosso do Sul faz com que essas situações sejam muito agravadas. Estar no estado do Mato Grosso do Sul é estar no estado da cana, da soja e do gado. O Mato Grosso do Sul tem 25 milhões de cabeça de gado e dois milhões de pessoas. Uma concentração de renda absurda e, com ela, concentração de poder e prestígio.”

“E por trás disso, toda a questão da terra como principal fator de conflito na sociedade. Então, a gente diz sempre que nós nunca vamos esquecer que estamos em uma situação de guerra. Pisar no estado do Mato Grosso do Sul é pisar em solo de guerra. E os mortos sempre são os nossos, as crianças retiradas sempre são as indígenas...”

2.4.2 Quem erámos?

O evento contou com a participação da maioria dos agentes que compõe a Rede de atenção e proteção à criança e ao jovem indígena, em escala federal e municipal. A rede estadual foi chamada, mas não compareceu ao evento. Então tínhamos presentes agentes das seguintes instituições: FUNAI, Ministério Público Federal, Ministerio do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Ministério da Saúde - Setor de Saúde Mental e Setor Saúde da Criança, Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH), Conselho Tutelar, CRAS, CREAS, Conselho de Direito da Criança, Órgão Gestor Municipal da Assistência Social, Vara da Infância (juízes e equipe técnica), Defensoria Pública, Ministério Público Estadual, Procuradoria Federal Especializada da FUNAI. O evento contou também com a participação de pesquisadores da temática e das próprias lideranças indígenas, em momentos específicos.

São todas essas instituições – e aqueles que as representam – que estamos chamando aqui nesta dissertação de “frente estatal”. Como se percebe, essa frente estatal é heterogênea e possui sua face “hegemônica” e “contra-hegemônica”, que se utiliza de maneira variada da linguagem dos direitos no que se refere aos povos indígenas e suas crianças e que possuem entre si diferentes graus de poder e atuação.

2.4.3 *Por que estávamos?*

É importante a gente entender que a questão da distribuição das crianças entre os indígenas, entre a parentela, sempre ocorreu. O problema se dá, e é por isso que nós viemos aqui hoje, na hora que a “Rede” atua nesses processos. Na hora que isso vira processo judicial, na hora que isso vira retirada de criança da família indígena, na hora que a gente tem a atuação de uma “Rede” que atua mais para violar direitos do que para garantir; é a hora que a gente precisa se encontrar”. (Indigenista Especializado da FUNAI.)

O Mutirão se inseriu numa série de iniciativas promovidas pela FUNAI no estado do Mato Grosso do Sul, desde 2005. Visando à promoção e ao fortalecimento do direito à convivência familiar e comunitária das crianças e jovens indígenas da região, teve como objetivo específico evitar que medidas precipitadas, que envolvam o afastamento de crianças e jovens indígenas de junto de seu povo, aconteçam sem que sejam esgotadas outras formas de fortalecimento, promoção ou resgate dos “vínculos familiares e comunitários” entre os indígenas.

Em termos de quantidade e de gravidade dos casos, o Ministério Público chegou a considerar a hipótese de tráfico de seres humanos; porém as investigações, a princípio, descartaram essa hipótese no caso do Cone Sul do Mato Grosso do Sul.

O Mutirão foi organizado de maneira a ouvir a fala das lideranças indígenas e dos agentes da frente estatal em suas instâncias judiciária e executiva. A ideia era entender junto a todos os agentes da frente estatal – que atuaram direta ou reflexamente nos casos – quais eram os fatores preponderantes que embasavam a retirada das crianças para que se pudesse “frear” a perda do direito familiar e comunitário.

O evento foi composto por duas etapas, sendo a primeira no município de Ponta Porã e a segunda no município de Dourados. Cada etapa contou com uma programação de um conjunto de reuniões: reunião técnica com a Coordenação Regional da FUNAI; reunião com as lideranças indígenas; reunião institucional com o sistema de justiça: juízes, defensores públicos, Ministério Público; reunião institucional com Conselhos Tutelares e Conselhos Municipais de Direito das Crianças e Adolescentes, Secretaria Municipal de Assistência Social, CRAS e CREAS; e reunião interinstitucional com a presença de todos os agentes que compõe a “frente estatal”.

Ao final, esperava-se alcançar um plano de ação, pactuado entre tais agentes, de maneira a consolidar propostas de atuação de curto/médio/longo prazo, visando “assegurar comprometimento político e institucional efetivo entre as instituições,

garantir o pleno funcionamento do fluxo de atendimento às famílias indígenas da região e a garantia do direito à convivência familiar e comunitária” (MDS, 2015).

Constatou-se que as questões que envolvem esses processos estão pautadas em três dimensões ou ordens: 1) de ordem fática, que diz respeito à incompreensão da diversidade cultural e de modos de vida dos povos indígenas ou à incompreensão dos problemas sociais que acometem as famílias, como de saúde pública ou violência doméstica, por exemplo; 2) de ordem procedimental, que não segue o determinado no Estatuto da Criança e do Adolescente e 3) de ordem endêmica, preponderantemente pautadas por questões fundiárias e de racismo.

São essas três dimensões que incidem sobre os casos que estamos tratando, tornando-os eminentemente arbitrários e, na maioria das vezes, violentos.

2.4.4 *Percepções*

Ao chegarmos na reunião com o sistema de justiça, havia um casal que, por conta de seus traços, eu supunha ser indígena. Eles estavam em frente a porta do edifício, do outro lado da calçada e o homem portava uma pasta plástica embaixo do braço. Eles olhavam para a portaria do prédio e observaram a entrada do nosso grupo, que contava com mais ou menos 20 pessoas. Todos nós fomos retidos na portaria, mas logo alguém falou que éramos “o grupo de Brasília”. Com essa constatação, rapidamente entramos sem a necessidade de revistas ou perguntas, fomos recebidos com muitos bons-dias, “O banheiro é por aqui”, “Querem água? ”, “Vire à direita, vire à esquerda”, enfim, todas as coordenadas e informações estavam ao nosso dispor.

Logo em seguida, entrou o casal indígena. Falavam baixo, perguntando algo que eu não consegui compreender. E então, as mesmas pessoas tão solícitas que nos receberam na portaria passaram a interrogar o casal, num tom elevado: “Que que é? ”, “Não tô entendendo nada”, “Explica direito”, “Ah! Isso não é aqui não”, “Só depois das 14h”, “Tá, senta ali”.

Todo o evento é perpassado pela constatação de que ali, naquele estado, naquele cenário, ser indígena é fator de inferiorização da condição de ser humano e ser cidadão. Depois de uma breve espera, começou a reunião. Um importante juiz local, senhor de idade avançada e que foi o responsável por proferir a maioria das decisões envolvendo a retirada das crianças, em sua fala se ressentiu pelo fato de que “...esses índios não foram suficientemente assimilados”. E acrescenta: “Naturalmente que a gente se ressentiu da

ideia da não integração. E que os homens índios e homens brancos não estão integrados, de uma forma a trazer proveito ao índio”.

O juiz confessa não conhecer bem as aldeias Jaguapiru e Bororo (Reserva de Dourados), apesar delas estarem situadas no perímetro urbano da cidade. Afirma, no entanto, que são um lugar inseguro, que se tornaram um balcão de negócios de objetos de furto e de roubo. Feito esse comentário, ele sublinha que sempre trata da questão do adolescente e da criança indígena acolhido como “questão do índio”.

Segundo a equipe da Vara da Infância e Juventude (VIJ) do município, Dourados possui quatro instituições de acolhimento, somente uma é pública. As demais são entidades privadas, por vezes de ligação religiosa. Uma técnica da VIJ nos informa que: “Todas as crianças que temos atualmente acolhidas são por conta de alcoolismo dos pais. Depois que as crianças foram pro abrigo e experimentou (sic) televisão, banho quente e bolachinhas recheadas de chocolate, elas não querem voltar para a violência e pro sofrimento que elas viviam na aldeia”.

O não entendimento sobre a cultura e a língua indígena, o medo e o receio de entrar na aldeia e o preconceito/racismo institucional são os fatores mais elencados pelos agentes da frente estatal como empecilhos do relacionamento do Estado com os indígenas e se expressam em frases como: “É muito difícil atuar dentro da aldeia, são muitas lideranças, eles não se entendem, se digladiam entre si”; “A violência entre eles é muito grande”; “Com relação à cultura, a gente acha que entende... Acha, mas não entende nada. Eu não sei nada da cultura kaiowá. E como eu vou me comunicar com eles?”; “Nós fingimos que os índios não existem, que não é problema do município e olha que eles [es]tão sempre na cidade”.

Somado a isso, existe a ampla compreensão que “a criança indígena é como qualquer outra criança. E qualquer criança tem que ser atendida, independe dela ser indígena. Elas são iguais”. Disso resulta que não se realiza nenhum olhar diferenciado no tratamento com as situações que envolvem crianças indígenas, o que pode resultar em mais violações de direitos.

Por outro lado, também existe a concepção de que a criança indígena é diferente da criança brasileira. Segundo a equipe técnica da FUNAI, “para muitos, a criança brasileira é sujeita de direitos humanos, que demanda políticas e atenção; e a criança indígena é problema da FUNAI, com todo o discurso que as comunidades indígenas apresentam infinitas problemáticas e nenhuma potencialidade”.

De uma forma ou de outra, o que impera na região a partir de sua frente estatal-colonial-moderna é a ideia velada do “não sei, não quero saber, tenho raiva de quem sabe”, que se materializa, respectivamente, na omissão, na negação e na violação de direitos por parte das instituições com relação aos povos indígenas. Diante dessas circunstâncias, as lideranças indígenas pediam apoio e abertura ao diálogo.

A gente luta muito para gente mesmo ser feliz. Não lutando pela felicidade do outro. Às vezes, a gente acha que está brilhando, mas não está. Sabe por quê? O que faz a gente brilhar é o olhar do outro. E o Estado brasileiro não tem esse olhar brilhante para a gente. (Liderança kaiowá)

De maneira geral, a fala das lideranças, sempre muito rica em informações e marcada por uma temporalidade própria, converge para a conclusão que as aldeias estão passando pelas mesmas dificuldades. E a preocupação com as crianças passa a ser frequente diante de uma situação de negação e/ou violação de direitos.

Fato interessante, também apontado por Silva (2012:05) nos Seminários sobre os Direitos e Políticas para Crianças e Adolescentes Indígenas realizado pelo Cinep/SDH/Conanda, foi que causou certa estranheza para alguns indígenas o incentivo por parte dos agentes estatais de se “falar somente sobre as crianças” – como se elas fossem separadas da comunidade e tivessem problemas à parte daqueles enfrentados pelo restante da aldeia: fome, desnutrição, falta de acesso à terra, violência interpessoal e institucional, alcoolismo, etc.

Segundo as lideranças, muitas vezes o abandono de crianças tem a ver com a omissão do Estado brasileiro em promover qualidade de vida para as famílias indígenas:

O índio está com problema sério, por que foi feito uma armadilha para ele. Quando precisa do governo: o federal fala que tem que ser o estadual, o estadual fala que é o municipal, o municipal fala que é o federal... quando precisa por algum motivo chamar a Polícia, aí Polícia Federal fala que tem que chamar a Civil. A Civil fala que tem que chamar a Militar. A militar fala que tem que chamar a Federal. E assim vai, né? Quando é com a criança, a coisa é diferente. Tudo age. É a SESAI que pega a criança, leva para o Conselho Tutelar com viatura, que leva pro Abrigo. Sem comunicar a comunidade. E ainda culpa todo mundo: a liderança, o pai, a mãe.

O uso abusivo de álcool e outras drogas foi constantemente ressaltado por todos os participantes do evento. Mas a maneira de interpretá-lo difere substancialmente. Com relação aos órgãos de saúde mental, o que se evidencia é a total desresponsabilização das instituições no atendimento à população indígena. Para essas instituições, o que é visto como problema é *a/o* indígena e não o *uso abusivo* de álcool e outras drogas. Existe um sério equívoco de que o uso abusivo de álcool, por exemplo, é um problema individual. Pior, chega-se a entender que é uma questão cultural, “própria dos índios”.

Assim, para lidar com supostas situações de negligência com relação às crianças decorrentes do uso de álcool e drogas, os técnicos do CRAS (Centro de Referência em Assistência Social) frequentemente acionam o Conselho Tutelar que vai até a Terra Indígena, retira a criança e a leva para um abrigo na cidade. Outras vezes, o Conselho recebe denúncias anônimas que têm o mesmo resultado: crianças extraídas arbitrariamente do seu contexto familiar e comunitário e levadas para fora da reserva. Os agentes tutelares retiram as crianças sem diálogo com a comunidade, o que por vezes resulta em injustiças dificilmente sanáveis como a adoção de crianças por famílias não indígenas.

A gente sabe que os brancos não gostam de índio. Então a gente quer saber por que eles querem pegar nossas crianças. Índio nunca pegou criança de branco, não que eu saiba. É para matar? É para vender? Dizem que sangue de índio é remédio, né, sei lá. Eu tô com uma criança que os pais abandonaram por causa de bebida. Ele era feinho, sujinho, com fome, friento. Agora está tá lá em casa, bonito! E o juiz quer me tirar. Mas eu não dou não. Ele é índio, eu sou índio. Não vou deixar criança sair da aldeia pirakuá não (liderança kaiowá da aldeia pirakuá).

Para as lideranças, a questão “da bebida” ganha outra dimensão, conforme se percebe a seguir:

Esse problema de bebedeira é por falta de terra. Não existe perspectiva de vida para nós desse jeito. Vida de qualidade. Se o governo tivesse mesmo compromisso com a criança guarani kaiowá, isso não tava como tá. Pelo que eu conheço do Congresso Nacional, pelo que conheço do Judiciário, pelo que conheço do Município... vamo (sic) ficar abandonado. É por isso que estamos no acampamento. A nossa criança lá no Guaiviry (acampamento) é saudável, brinca com alegria. Não tem educação de qualidade como eles merecem, mas pelo menos eles têm perspectiva de vida lá, porque tem um pouco de espaço pra sobreviver, coisa que não tem na Reserva.

Na fala das lideranças, percebe-se que muitas das crianças são afastadas do convívio familiar e comunitário, ou seja, da vida junto a seu povo, justamente nas situações de acampamento e retomada.

Dentro desses contextos, a “moradia” entendida pela frente estatal como “inadequada/improvisada” é utilizada como justificativa para a retirada da criança. Nessas narrativas, o “direito à moradia adequada” é instrumento não para demarcação das terras indígenas, como poderia se supor em outros contextos; e sim para dar continuidade à expropriação histórica que submete os povos indígenas, agora por meio da expropriação de suas crianças.

Cabe destacar que durante o período do Mutirão ocorreu um conflito no município de Coronel Sapucaia entre fazendeiros e indígenas na retomada da fazenda Madama, Terra Indígena Kurusu Ambá. No noticiário saiu a seguinte notícia:

O confronto aconteceu depois de uma reunião entre produtores rurais na região sul do estado (...) Dezenas de caminhonetes entraram na área e, na sede da fazenda, fizeram um buzinaço na tentativa de intimidar os índios, entre homens, mulheres e crianças. Os indígenas reagiram jogando paus e flechas. Um dos fazendeiros fez manobras arriscadas, jogando a caminhonete sobre os índios, que saíram correndo. De longe, era possível ver fogo no acampamento dos índios. Foram ouvidos disparos de arma de fogo, mas não há confirmação sobre feridos.²¹

Na verdade, o “confronto” foi um ataque dos fazendeiros aos indígenas, com direito a tiros, fogo e ameaças de atropelamento. Com os tiros, os indígenas se dispersaram e, na fuga, duas crianças ficaram mais de 24 horas desaparecidas²². O receio de todos é que elas tivessem sido capturadas por pistoleiros. Felizmente (e o que não tira a gravidade da situação), as crianças foram encontradas dias depois e disseram que permaneceram escondidas pois estavam assustadas.

Como os fazendeiros atearam fogo no acampamento, todos os utensílios, alimentos, roupas, etc. se perderam. À época, resolvemos entrar em contato com a Secretaria de Assistência Social do município para verificar se era possível utilizar recursos da política pública de assistência social, conhecido como benefício eventual²³, diante da situação de risco e vulnerabilidade em que os indígenas se encontravam. A servidora da Secretaria, ao telefone, foi muito simpática ao saber que era a equipe do MDS de Brasília que entrava em contato e se comprometeu a “ajudar”. No entanto, dali em diante, seu telefone permaneceu desligado e não tivemos mais retorno.

E assim as lideranças se perguntavam durante o Mutirão:

E os direitos humanos? Quando eles vão dar resposta para nós? Nos acampamentos, nossas crianças estão traumatizadas psicologicamente por conta dos ataques dos pistoleiros, dos tiros. Qual o papel dos direitos humanos para esse tipo de situação? As crianças sofrem muito e ainda são discriminadas lá na cidade.

2.5 Os casos sul-mato-grossenses

Foi a partir dessa provocação da liderança indígena kaiowá que passei também a me indagar: pois é, e os direitos humanos? Sabemos que os direitos humanos são

²¹ Disponível em: <http://g1.globo.com/mato-grosso-do-sul/noticia/2015/06/produtores-rurais-e-indios-entram-em-confronto-apos-ocupacao-em-ms.html>

²² Disponível em: <http://www.progresso.com.br/policia/criancas-indigenas-continuam-desaparecidas-alerta-comissao-de-direitos-humanos>

²³ Os Benefícios Eventuais são previstos pela Lei Orgânica de Assistência Social (LOAS) e podem ser oferecidos pelos municípios em situações de “Vulnerabilidade Temporária”: para o enfrentamento de situações de riscos, perdas e danos à integridade da pessoa e/ou de sua família e outras situações sociais que comprometam a sobrevivência (MDS, 2015).

linguagem corrente nos dias atuais, usados nos quatro cantos do mundo, pelos mais variados grupos, das mais variadas maneiras. E ali, como eram?

Assim, passo a identificar os usos e as apropriações da gramática do direito e dos direitos humanos pela frente estatal para justificar e legitimar a retirada de crianças indígenas de junto a seu povo. Para isso, utilizo do Inquérito Civil de nº 1.21.005.000081/2014-26. Instaurado para investigar diversas irregularidades em procedimentos de adoção de crianças e adolescentes indígenas por famílias não indígenas, será usado na identificação e análise dos processos judiciais que resultaram em retirada de crianças, no intuito de desvelar a dimensão colonial das práticas de intervenção e dos discursos que justificam e legitimam a separação de crianças indígenas de junto de seu povo.

Caso 1. “O direito à saúde e à moradia adequadas” – adequadas para quem?

Segundo consta no Inquérito Civil, a frente estatal identificou uma situação como negligência familiar, retirando a criança da mãe ao alegar que “a genitora não levava a criança para tratamento médico”. Segundo o relatório, ambas são portadoras de HIV, a genitora é “indígena, desaldeada” e solicita a “laqueadura dela, pois já tem cinco filhos com HIV”.

A prefeitura se prontificou a atuar junto à família no sentido de “melhorar suas condições de vida”. Providenciou-se, assim, que a família entrasse num programa habitacional para receber o aluguel de uma casa, na cidade, pago pela prefeitura. No entanto, depois de certo tempo a casa foi abandonada, segundo consta no Inquérito. A partir de relatos da mãe, o abandono ocorreu, em grande medida, motivado pelo incômodo da presença ostensiva das equipes da frente estatal no cotidiano da família.

Após constatar o abandono, no relatório elaborado para o caso explicita-se a seguinte constatação: “a família abandonou a casa de alvenaria, com energia e água encanada, para retornar a viver na aldeia num barraco de lona, sem água e sem luz”. Considerou-se que as crianças se encontravam em situação de vulnerabilidade ao permanecerem nessas condições de moradia, constando no processo judicial que “a genitora não oferecia local de moradia adequado ao bom desenvolvimento físico, moral e intelectual da criança” e recomendando-se a acolhida nos abrigos da cidade.

Embora conste em relatórios anteriores que as crianças eram bem cuidadas, alimentadas e que tinham forte vínculo com a mãe, as crianças foram retiradas e institucionalizadas sob o argumento de que nem a genitora nem seus parentes “tinham

condições econômicas, sociais, morais e afetivas e, até mesmo, interesse em obter a guarda das menores” e que as crianças já estavam “bem familiarizadas com determinado casal com quem passam os finais de semana, chamando-os inclusive de pai e mãe”.

Caso 2. A “situação de abandono” e os (des) interesses em jogo

Seis crianças indígenas da mesma família foram retiradas da família de origem e colocadas em uma ‘família acolhedora’²⁴, sob alegação de que “a genitora havia deixado os filhos em situação de total abandono”. No relatório do Conselho Tutelar, consta que, ao receber uma denúncia, autoridades foram ao local de moradia da família e perceberam que “as crianças estavam sozinhas, com fome e frio, e que uma das crianças estava cozinhando mandioca para alimentá-los”.

Esse fato fez com que as crianças recebessem medida protetiva por estarem “em situação de abandono” e fossem encaminhadas para uma “família acolhedora” que passou a receber um salário mínimo por criança.

Passado certo tempo, embora existissem denúncias (feitas pelas próprias crianças) de preconceito, discriminação e violência por parte dos “acolhedores”, houve muita resistência e conflito na tentativa de evitar o retorno das crianças à sua família de origem, tendo em vista que se as crianças retornassem, o auxílio financeiro seria perdido.

As denúncias relatam que os irmãos indígenas percebiam que eram tratados de maneira diferenciada das demais crianças da casa, os filhos do casal “acolhedor”. A comida era regulada pelo casal, não se podendo comer o suficiente ou o desejado e os indígenas dormiam em um quarto separado fora da casa. A equipe da FUNAI requereu em juízo que pudesse realizar uma visita para verificar a situação. A ideia era que a visita fosse surpresa para evitar camuflagens. Mas parte da equipe da frente estatal atuou de maneira resistente à visita, promovendo até mesmo a mudança de endereço da família; a conselheira que acolheu a denúncia passou a sofrer represálias e foi afastada do cargo.

Quando a avó e a tia maternas manifestaram interesse em cuidar das crianças, os agentes da frente estatal manifestaram em relatório que as parentes não possuíam “condições econômicas e sociais para acolher as menores” e assim qualificaram que a

²⁴ Família acolhedora são famílias selecionadas e cadastradas no Sistema Único de Assistência Social para acolher, na própria casa, crianças e adolescentes afastados da família de origem por medida de proteção. Essas famílias recebem recurso financeiro para custear alimentação, material escolar, etc. da criança.

aproximação entre avó e tia com as crianças seria “infrutífera”. Quando uma tia paterna se mostrou interessada, o parecer da equipe foi desfavorável, apresentando a justificativa de que a “situação socioeconômica é favorável, embora as condições de moradia sejam precárias, típicas da cultura indígena”.

O grupo de irmãos passou mais de quatro anos afastados do convívio familiar e comunitário indígena. As duas crianças mais novas (com três e um ano de idade) já estavam em processo de adoção por família não indígena, sendo que uma delas pretendia ser adotada pelo próprio casal “acolhedor” que recebia os salários mínimos – e isso só não aconteceu porque, quando a FUNAI entrevistou no processo, o juiz notou que eles não estavam inscritos no Cadastro Nacional de Adoção.

Além disso, os agentes da frente estatal atuaram no processo para justificar que as crianças não fossem retiradas da “família acolhedora”, alegando que “elas não eram indígenas, elas eram desaldeadas”, ou seja, pautados na ideia de que “índio que não vive em aldeia deixa de ser índio” e evidenciando a incidência de decisões que se utilizam do paradigma assimilacionista dos índios aculturados e integrados.

Esse paradigma não está somente escrito no relatório, ele é exercido no dia a dia das crianças de tal modo que a própria FUNAI teve que admitir que:

(...) as crianças não voltarão mais a conviver dentro da família indígena. Os menores [nessas condições] apresentam verdadeira repulsa ao povo indígena e rejeitam totalmente sua origem... as crianças relatam ter vergonha de ser índio, que na cidade ninguém sabe que elas são indígenas e que se perguntarem dizem que não são e que preferem ser africana do que ser índia.

É importante ressaltar que a mãe indígena não permitiu a adoção das crianças, mas mesmo assim a frente estatal abriu um processo contencioso para destituição do seu poder familiar. A justificativa foi que “a genitora não tinha interesse em cuidar das crianças” por que ela “nunca foi visitá-las”, sem considerar que o endereço da casa da família acolhedora não fora informado – e mesmo que tivesse sido, na maioria dos casos, as distâncias entre as instituições e o local de moradia das famílias indígenas são muito grandes, o que dificulta o acesso para os que não possuem condições financeiras para realizar o deslocamento.

A FUNAI entrevistou no caso para revogar os atos realizados até ali com a argumentação de que a não participação da Fundação em todas as fases do processo fere o que é determinado pelo ECA²⁵ no caso de crianças indígenas e que a separação de irmãos também não é recomendada pela lei.

²⁵ Art. 161, parágrafo 2º e art. 28, parágrafo 6º.

Isso porque, dentro deste caso, um dos meninos teve a guarda provisória concedida à família não indígena. Contudo, para a equipe da frente estatal que acompanha o processo, os pais adotantes e criança adotada desenvolveram forte vínculo e hoje encontram-se um “ambiente familiar adequado, já com vínculo de afetividade devidamente estabelecido”, e pelo princípio do melhor interesse da criança, não seria oportuno que os processos fossem revogados.

Isso implica o fato de que as crianças foram separadas e estão impedidas de conviver com os próprios irmãos. Diante disso, o juiz argumenta entender que uma só família não teria condições de adotar e cuidar de todas as crianças, o que justificaria a separação do grupo de irmãos e que também “não há de se falar em nulidade dos atos processuais realizados com o fulcro no previsto em lei”, porque isso seria um “excesso de formalismo legal”.

Diante do prolongado tempo que as crianças permaneceram longe do convívio familiar e comunitário indígena, e a grande lavagem cerebral a que foram submetidas, de fato seria muito complicado que as crianças retornassem para a família indígena. Mas esse caso demonstra de maneira cristalina como a frente estatal pode atuar para dismantelar vínculos familiares, para esfacelar uma família e por consequência, um povo.

É importante ressaltar que todo o caso aqui narrado teve início pela avaliação da frente estatal de que as crianças estariam em situação de *abandono*, fato que poderia ter muitas outras interpretações se fosse levado em consideração o contexto da família. Em geral, os agentes da frente estatal atuam sem preparo e carregam consigo todo sentimento anti-indígena que impera na região. Essa postura é explicitada em conceitos equivocados e preconceituosos que conduzem as abordagens e as avaliações. Diante disso, uma família indígena foi inteiramente desfeita pela atuação incisiva da frente estatal. Hoje, as crianças, além de estarem em um ambiente de hostilidade que repugna seus povos de origem, estão também “à disposição da lei”, sempre com a alegação de que se “preserve o melhor interesse dos menores”.

Caso 3. “Negligência familiar” ou “negligência estatal”?

A criança foi retirada do convívio familiar comunitário sob várias acusações; ora se afirmava que a família não possuía condições adequadas para cuidar da criança, depois que os pais eram portadores de tuberculose e expunham a criança a risco de

contaminação e de vida, e por fim, que a criança era tratada como um animal doméstico, como um cão pela família indígena.

Dentro deste contexto, a criança foi encaminhada para adoção e a candidata à adoção era a própria conselheira tutelar, ou seja, fazia parte da mesma instituição responsável por realizar as constatações acima. Segundo consta nos autos a “conselheira tutelar, sua madrinha de longa data”, proporcionava à criança “todo o amparo afetivo e material necessários para seu bom desenvolvimento”.

A equipe informa que a criança apresentava sinais de negligência, comprovada por atestado médico da seguinte maneira: “desnutrição, contaminação de vermes e corpo tomado por escabiose (sarna)” e, assim, considera que a criança se encontra “em situação de tratamento desumano”. Consta nos autos que o juiz é “testemunha da absoluta limitação assistencial/estrutural dos indígenas da aldeia e não vislumbra medidas concretas e efetivas no sentido de regularização das questões estruturais (saneamento, geração de renda, saúde, etc.)”. Acrescenta, ainda, que não vê possibilidades de ser cumprido o disposto do ECA, “no que diz respeito ao tratamento a ser dispensado a crianças indígenas ou quilombolas”.

O que não se percebe nesse tipo de análise é que, às vezes, trata-se de uma família inteira em condição desumana. Eles recortam a criança de sua família e do contexto em que está inserida, não levando em conta o histórico de exclusão e racismo que resulta na situação que as famílias se encontram. A culpabilização da família indígena como sendo negligente com seus filhos desresponsabiliza o Estado de promover ações que revertam o quadro de miserabilidade em que muitas delas se encontram.

Caso 4. Negligência familiar e noções de “higiene” e “pobreza”

As crianças foram encaminhadas a uma instituição de acolhimento depois que ocorreram denúncias de que permaneciam “muito tempo” sozinhas “em uma casa fechada, sem qualquer tipo de ventilação e com péssimas condições de higiene”. Retornaram posteriormente para casa da imã mais velha e a denúncia foi julgada improcedente.

No entanto, o relatório psicológico foi contrário à guarda, justificando que o casal possui “condições razoáveis de higiene, odor forte, desagradável” e que o companheiro da irmã “é passivo” e não tem atividade laborativa, “faz bicos”. Consta também que a irmã mais velha foi visitar os irmãos somente uma única vez na

instituição de acolhimento, “denotando que o relacionamento não é próximo” e que o casal “vive de programas sociais e não teria condições de receber os irmãos”.

Mais uma vez, intenta-se responsabilizar a família pela condição de vulnerabilidade em que vive relacionada à pobreza, como se a família fosse meramente uma unidade econômica. Ao invés de se verificar como poderia ser a atuação para fortalecer e promover direitos, aplica-se o método *fácil* de colocar as crianças à disposição para institucionalização e adoção.

Caso 5. Racismo institucional

Este caso apresenta o relato de uma criança indígena que hoje se encontra em uma instituição de acolhimento. Trago para compor o quadro de análise dessa dissertação e desvelar o racismo que as crianças e adolescentes indígenas são obrigadas a enfrentar em casas de acolhimento estando completamente despreparadas para o seu convívio.

O relato começa com a menina dizendo que gosta de todos na instituição, que tem roupa, comida, nada disso falta para ela. Mas percebe um tratamento diferente com ela dentro da casa e tem se sentido mal. Ela acha que tem que ajudar nos afazeres domésticos, mas diz que está fazendo os serviços de cuidar da casa todos os dias, como fazer faxina, lavar os banheiros e servir a comida para todas as demais crianças, embora tenha uma pessoa responsável por essas atribuições. Por fim, ela afirma que tem vontade de fugir todos os dias, que as pessoas que trabalham na casa tiram “sarro dela” por ela ser indígena e dizem que eles têm “cara de xana quando tá menstruada”.

2.5.1 Conclusões preliminares

Diante desses casos tão absurdos, o Inquérito Civil concluiu que o ECA é constantemente desconsiderado ou por se entender que “índio desaldeado não é mais índio”, sendo negado tratamento diferenciado previsto em lei; ou por se entender que a intervenção da FUNAI ou a necessidade de laudo antropológico seria “um mero formalismo” e não atenderia ao direito das crianças; ou, ainda, por se acreditar que a comunidade indígena não é local apropriado para as crianças:

(...) Sob o manto do princípio do melhor interesse da criança, o preconceito se revela: seja na surpresa ao perceber que a mãe deixou a “casa de alvenaria para residir em um barraco na aldeia”, ou quando o magistrado diz expressamente que “não vai cumprir o ECA em razão das condições de vida na comunidade indígena”; ou, ainda, quando se afirma que a família que quer estar com as

crianças vive em condições precárias “típicas da cultura indígena” como se fosse opção cultural viver na miséria.

O que se destaca neste caso é que “moradias precárias” não são “típicas da cultura indígena”. Esse tipo de arranjo é resultado da invasão colonial e esbulho territorial que submete os povos indígenas da região a viverem em condições muito aquém da almejada pela territorialidade guarani - que, idealmente, deveria incluir área para coleta de alimentos, matéria-prima para construção de casas, produção de utensílios, lenha para fogo, áreas para plantio da roça familiar ou coletiva e a construção de lugares para atividades religiosas. Ideais esses muito distantes do pensamento colonial/moderno de uma boa habitação restrita à noção de “casa de alvenaria com energia e água encanada”.

O inquérito ainda conclui: “Não é à toa que todos os casos de embriaguez são interpretados como negligência... e que não são raros os casos de fugas das crianças vítimas de negligência das instituições de acolhimento e seus retornos para a família”.

A dimensão colonial contida nas decisões judiciais e relatórios ou pareceres técnicos que as embasam é expressa na medida em que diferenciam e valoram vidas indígenas e não-indígenas, num cerco de comparação que sempre reflete a tendência de se desvalorar o “ser indígena”.

As vidas são avaliadas e distinguidas (Fonseca et al, 2016). São uma série de discursos, retóricas, estratégias mais ou menos explícitas, mais ou menos intencionadas que revelam princípios e direitos que servem a uma moral específica, sempre não indígena.

O que sobressai dessas análises é a plasticidade dos Direitos Humanos e da Criança frente a cenários e agentes, que os preenchem de conteúdos e significados distintos e, por vezes, até contraditórios. Hibridez e ambivalência típicas de uma categoria polissêmica, como já apontado por Pannikar (2004).

Os casos são vários. Deles, uma minoria refere-se a casos em que efetivamente ocorreram violências e violações de direitos. A maioria requebra hipóteses racistas, preconceituosas e oportunistas para justificar afastamentos e facilitar os processos de adoção. Segundo dados da FUNAI, em relatório que consta no inquérito, “dos 21 casos em acompanhamento, quatro foram motivados por denúncia de violência, todos os outros 17 foram motivados por denúncias de negligência familiar”.

Neste Relatório, a FUNAI realizou um levantamento para identificar quais são os espaços mais ocupados pelos indígenas nos municípios sul-mato-grossenses, são

eles: Secretaria Municipal de Assistência Social - CRAS, CREAS e Programa Bolsa Família; Conselho Tutelar; Delegacias: Polícia Civil e Militar; e Hospital/ Posto de Saúde. A conclusão que esse dado revela é que os espaços onde os indígenas estão se relacionam sempre à *falta de algo*: falta de renda, falta de segurança, falta de saúde, falta de direitos.

Em geral, os atendimentos realizados nesses espaços são pontuais e fragmentados e permeados por um racismo institucional alimentado pela ideia de que “os índios sempre estão procurando ajuda” ou “precisando de caridade”. Nos caminhos institucionais traçados pela frente estatal, resta às famílias indígenas duas saídas: ser desassistidas (fato caracterizado pela negação e omissão de direitos por parte do Estado) ou ser multiassistidas (fato caracterizado pelo controle e regulação das famílias por parte do Estado). Ou seja, elas são colocadas sempre em invisibilidade ou supervisibilidade.

O empobrecimento cada vez maior dessas populações dentro de um regime capitalista colonial/moderno - sempre usurpador, sempre expropriador - as tornam mais vulneráveis e dependentes do poder público, possibilitando o aumento de ações assistencialistas e de interesse econômico e político, notadamente anti-indígenas. E, como se sabe, essa *dependência* interessa a muitos, como expressado na clássica frase ouvida na região: “índio não precisa de terra, índio precisa de assistência”. Famílias inteiras são tornadas vulneráveis e miseráveis, invisíveis enquanto sujeito de direitos e hipervizibilizadas enquanto objetos de intervenção.

Nesse contexto, o Inquérito Civil lança a pergunta: é negligência familiar com os filhos ou negligência estatal em relação a toda a família e ao povo indígena? Para a FUNAI:

(...) mesmo em se comprovando a negligência e/ou a violência contra a criança, praticada por familiares, um olhar mais crítico sobre a situação da família como um todo mostrou em todos os casos a presença de longo histórico de exclusão e opressão: gerações inteiras vivendo à margem dos direitos humanos, registros de pobreza extrema, baixa escolaridade, alcoolismo, dependência química, fome, desemprego, exploração sexual, doença, deficiência, entre outros.

Enfim, os casos são inúmeros e parecem se multiplicar. Para as lideranças indígenas, a arbitrariedade e a total falta de diálogo têm causado grande desconforto, conforme trechos das falas a seguir:

“Sobre as crianças que foram *adoadas* para outras famílias, eu falo, Senhor autoridade, muitas vezes isso aconteceu por falta de consideração pelo índio, por falta de respeito que não tem pelo índio. Sem comunicar a família. E nós

não vamos aceitar isso. Isso é errado, a gente não aceita. Para isso tem os parentes, para passar as crianças. E é só vocês procurar.”

“Hoje nós não temos um pingo de voz para defender nossas crianças. Porque aí vem as autoridades competentes: vem juiz, vem conselho tutelar. Eu vi dois crianças no carro do conselho tutelar. Ali não é lugar das crianças indígenas, dos filhos do kaiowa. Aí vocês têm medo de chegar lá, porque a casa é de capim, mas ali é nosso. Minha prima perdeu duas crianças. Chegaram na casa e falaram: cala boca porque senão você vai preso. Chega armado na casa para pegar a criança. Nunca chega para conversar. Eles pegam eles para lá. Leva para longe. Isso tem que acabar. Eu tive lá no Fórum porque as crianças tão sendo *adoadas* pra fazendeiro ou não sei pra quem... aí eu criei coragem e falei pro juiz: essas crianças é a filha da minha da sobrinha.”

“Mas aqui na reserva a doença é mental: que provoca vários tipos de violência. E quando falo de violência é a física, a moral e a sentimental. E nós mulheres indígenas estamos sofrendo muito isso. O que o Estado faz? Leva as crianças e não trata a família.”

“Vejo vocês que vem lá de Brasília para resolver nossos problemas, né? Mas o problema maior tá lá em Brasília. Talvez vocês estejam correndo do problema, né? A gente precisa rever nossos projetos a nível de Estado brasileiro. Porque esse projeto nunca foi pra índio. O projeto foi a exploração. E parece que nós somos um problema pro Estado brasileiro. A política do Estado brasileiro é oprimir. E vem as leis para oprimir. Pra transferir as crianças”.

Da fala das lideranças indígenas kaiowá, emerge uma importante categoria, que dá nitidez aos casos que envolvem a retirada arbitrária e violenta de crianças indígenas de junto de seu povo por parte da frente estatal na região do Cone Sul do Mato Grosso do Sul. As crianças estão sendo “*adoadas*”.

A doação de crianças remete-se a uma prática antiga, e ao mesmo tempo muito atual, que ficou conhecida como “adoção à brasileira”. Ela consiste em um modo pelo qual a mãe ou a família biológica “dá” a criança a outra pessoa, escolhida por ela, à margem dos trâmites legais. Por outro lado, a adoção é a colocação, em caráter irrevogável, de uma criança ou adolescente em outra família que não aquela em que nasceu, conferindo vínculo de filiação definitivo com os mesmos direitos e deveres da filiação biológica. Sendo medida judicial irrevogável, é um processo jurídico que, como tal, envolve regras básicas previstas em lei.

Assim, doação e adoção se confundem nesses casos, não sendo ao mesmo tempo nem um e nem outro. As crianças não estão sendo entregues pelas famílias indígenas e, concomitantemente, os processos que resultam em adoção ou afastamento da criança de sua família passam ao largo dos requisitos legais ou se legitimam nos interstícios da lei, ou ainda atuam dentro dela, mas contra ela. Nesse contexto, a gramática dos “direitos”, humanos e da criança, tem sido usada como álibi para retirar as crianças kaiowá do seu povo: “é a lei que vem para oprimir”.

O que fazer, então, quando a lei, o direito e a justiça que alicerçam o Estado são, eles mesmos, os instrumentos de captura e silenciamento das diferenças e da diversidade? O que fazer quando a linguagem dos direitos, tratados, acordos e convenções (inter)nacionais é parte essencial do projeto de *um* Estado-nação que, para sua fundação, requer a supressão e coerção de outras filosofias e éticas da vida, conhecimentos e línguas? (Holanda, 2016: 42-43). Qual é nossa margem de manobra quando, usando as palavras de Segato, o índio é impedido de “*ser el Otro... así como también es impedido de ser Nosostros*” (2003: 12)?

Mauricio García Villegas, no livro *Eficácia Simbólica del Derecho*, já nos dizia que o *direito*, assim como um deus Jano, tem duas caras. Por um lado, ele representa um discurso dirigido à ação, por outro, um discurso dirigido à imagem, tem uma face instrumental e uma face simbólica, pode ter uma função dominadora ou uma função progressista - a depender da luta que é estabelecida para inscrever representações e lhe inculcar sentidos específicos.

A gramática dos direitos, como ferramenta e como recurso, é acionada de diversas maneiras em diferentes situações e espaços. Acioná-la em determinado contexto, de modo a cumprir um determinado fim, não é um ato inócuo ou puramente processual: há algo de simbólico no instrumental e de instrumental no simbólico.

Para García Villegas, a eficácia simbólica do direito consiste na estratégia de utilizar a linguagem jurídica de maneira a atingir objetivos políticos, por vezes diferentes daqueles enunciados no texto da Lei, e isso seria possível na medida em que “o jurídico é a continuação da política por outros meios” (2014: 99- 119).

Dessa forma, a eficácia do direito não se limita a impor ou reforçar comportamentos ao conjunto da população, a partir do papel pedagógico da Lei. O direito, como discurso e prática, também tem o poder simbólico de “dar forma” à realidade social, ou seja, sua eficácia consiste em criar e/ou reforçar representações sociais que são eminentemente políticas e que conformam uma compreensão particular da sociedade e da nação.

CAPÍTULO III – OS USOS DAS ANTROPOLOGIAS

3 O Nó Górdio dos Direitos Humanos: um diálogo com a Antropologia.

Trago aqui a lenda do Nó Górdio²⁶ para refletir sobre o diálogo entre Antropologia e Direitos Humanos. O Nó Górdio refere-se à história de Górdio, antigo rei da Frígia, que ficou famoso por ter feito um nó impossível de ser desatado. Durante anos e anos, muitos tentaram desatar o tal nó, contudo, sem obter sucesso. Até que Alexandre, o Grande, ao passar pela cidade e ouvir a história, resolveu conferir o feito de Górdio; conta-se que ele ficou pensativo em frente ao nó e verificou que de fato era muito bem feito e impossível de ser desatado. Após muito analisar, puxou sua espada e o cortou, dando fim ao problema que intrigou a ele e a tantos outros.

Geralmente a lenda é usada como metáfora para um problema insolúvel, sem saída, difícil de ser resolvido ou, ainda, como metáfora para um problema que poderia ser resolvido de maneira criativa, pensando “fora da caixa”, livre das amarras convencionais. De uma forma ou de outra, o nó gordiano é ilustrativo para refletir sobre os encontros e desencontros do diálogo entre a Antropologia e o Direito, a interface com os Direitos Humanos, as tensões entre valores universalizáveis e contextos particulares, o universal e o específico.

Enfim... é possível desatar esse nó? Ou seria o caso de empunhar a espada, como fez Alexandre, o Grande, e cortá-lo de vez? É possível se afastar do nó impossível de ser desatado? Alcançar novas e outras narrativas? Como e quais os caminhos para expandir o campo normativo e nominativo dos direitos humanos? São essas perguntas que me guiam por esse capítulo na tentativa de compreender os impasses provocados e as estratégias acionadas no diálogo entre Antropologia e Direitos Humanos.

²⁶ “Conta-se que um rei morreu sem deixar herdeiro e que, ao ser consultado, o Oráculo anunciou que o sucessor chegaria à cidade num carro de bois. A profecia foi cumprida por um camponês, de nome Górdio, que foi coroado. Para não se esquecer de seu passado humilde, Górdio amarrou a carroça com um nó a uma coluna no templo de Zeus, nó este impossível de desatar e que por isso ficou famoso. Górdio reinou por muito tempo e depois dele seu filho Midas assumiu o trono. Midas expandiu o império, porém, ao falecer, não deixou herdeiros. O Oráculo foi ouvido novamente e declarou que quem desatasse o nó de Górdio dominaria toda a Ásia Menor. Durante mais de 100 anos, o nó górdio desafiara todos os esforços de inteligentes reis e guerreiros. Muitos tentaram, porém não havia quem conseguisse desatar o tal nó. Até que Alexandre, o Grande, ouviu essa lenda e, intrigado com a questão, foi até o templo de Zeus observar o feito de Górdio. Ficou pensativo em frente ao nó e verificou que ele era muito bem feito e era composto de tantas voltas que nem se podia aperceber-lhe as pontas. Após muito analisar, puxou sua espada e cortou o nó facilmente em dois, desatando-o”. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/N%C3%B3_g%C3%B3rdio

Surgidos num determinado momento como resposta contestatória ao Absolutismo²⁷ e, mais recentemente, como resposta às atrocidades e aos horrores cometidos pelo nazismo na Segunda Guerra Mundial, podemos dizer que a construção da noção de “direitos humanos” é uma tentativa de resposta aos excessos dos Estados (Arendt, 1998; Baldi, 2008; Piovesan, 2004).

Segundo Arendt, em *As origens do totalitarismo* (1998), a Declaração dos Direitos Humanos destinava-se a ser uma proteção necessária num período em que os indivíduos já não estavam a salvo nos/dos Estados em que haviam nascido, “precisando ser invocada sempre que um indivíduo precisava de proteção contra a nova soberania do Estado e a nova arbitrariedade da sociedade” (1998: 324).

Já Baldi (2008) critica a leitura canônica do contexto instaurador dos direitos humanos que obscurece processos históricos notadamente colonizadores e construídos a base de várias invisibilidades. O autor chama a nossa atenção para o fato de que as nações que protagonizaram a luta contra a barbárie do nazismo mantiveram, intactas, suas colônias asiáticas e africanas, além disso enquanto a Europa “inventava” os direitos humanos, as Américas permaneciam lutando contra a opressão colonial europeia (Costa apud Baldi, 2008: 296).

Percebe-se assim que “Direitos Humanos” é um tema “bom para se pensar”, como se costuma dizer no consagrado jargão antropológico (Novaes, 2001:09). É uma categoria não-consensual - tanto no meio acadêmico quanto fora dele – e motiva inúmeras indagações e dilemas. Conforme Regina Novaes salienta no primeiro volume do livro *Antropologia e Direitos Humanos* (2001:09):

Por um lado, sabemos quão etnocêntrica é a expressão “direitos humanos” com suas pretensões hegemônicas inerentes a formações culturais específicas, ancoradas em instituições, Estados e seus aparatos/suportes de poder. Por outro lado, embora inserida nesta mesma história que se vê como universal, a tradição antropológica nos legou como herança a possibilidade de questionar preconceitos e ver os “direitos” dos outros a partir de uma sensibilidade crítica e relativizadora que exige deslocamentos, (des)contextualizações e estranhamento de todo tipo de fundamentalismo.

É muito difícil negar que, desde a sua formulação e enraizamento na ideologia ocidental, as narrativas dos direitos humanos têm:

(...) servido a senhores muito diversos – sejam os bem-intencionados que, em nome dela, pretendem salvar e resgatar a dignidade humana de segmentos exposto ao arbítrio, à exploração e à intolerância; sejam aqueles grupos que,

²⁷ Lembrando que neste período não se pretendeu abranger os direitos daqueles que não eram considerados cidadãos: as mulheres, os indígenas, os escravos, os criminosos e os doentes mentais (Baldi, 2008).

em nome dos direitos humanos, buscam exercer pontos de vista específicos para atingir metas caras ao seu próprio ideário” (Heilborn e Carrara, 2006:11).

Isso implica reconhecer que a noção de “Direitos Humanos” pode adquirir diferentes sentidos, configurando-se enquanto uma categoria polissêmica cujo significado é alterado de acordo com os contextos, personagens e situações nas quais é acionada.

Patrice Schuch (2009), ao explorar como a noção de direitos humanos é construída na prática e em contextos específicos, nos coloca entre o “real” e o “ideal” dos enunciados sobre “direitos humanos” partir de uma análise antropológica. Para Schuch, a Antropologia tem trazido aportes consideráveis ao campo de estudos dos Direitos Humanos, contextualizando e politizando direitos considerados universais e aprofundando o debate sobre como esses direitos têm sido apropriados e ressignificados em contextos específicos (2009: 57).

Ao invés de se deter sobre o estudo dos “direitos humanos” como valores imutáveis e universais – ponto de vista de concepção ontológica dos direitos – na antropologia, o objeto privilegiado de análise e discussão no campo dos direitos refere-se aos seus significados, produções, usos e disseminações (...) Isso porque se na teoria legal os “direitos humanos” são universais, a análise da prática concreta das relações sociais sugere que estes são, ao contrário, produções históricas e culturais”. (2009:59)

A autora faz uma análise sobre as relações de poder presentes na formulação da primeira normativa internacional acerca dos direitos humanos: a “Declaração Universal dos Direitos do Homem”. Embora teoricamente a Declaração propagasse a existência de valores universais, a análise da prática de sua produção e implementação revela seu caráter eminentemente ocidental: não havia nenhum representante das populações indígenas do mundo e dos povos islâmicos do chamado “terceiro mundo”, além de pouca expressividade feminina (2009:60).

Afora isso, a autora nos mostra a desconfortável disputa pelos termos inscritos no documento: *birth* e classe, por exemplo, foram alguns que causaram acirrada discussão. Conta-se que o representante da União Soviética argumentou que seu tradutor não estava conseguindo captar o sentido exato que gostaria de expressar com a palavra *birth* – nascimento – (2009: 62). Como já dizia Pannikar (2004): traduções podem ser mais delicadas do que transplantes de coração!

O fato é que, festejados ou criticados, os direitos humanos são resultado de lutas e negociações que explicitam um idioma particular de engajamento moral. Reconhecer esse fato impõe afastar-se de uma noção de “direitos” abstrata e genérica, e caminhar na

direção de uma noção construída a partir das nossas práticas e interações cotidianas (2009: 80).

(...) os direitos são contextuais e mutáveis, porque são produtos de lutas de poder entre agentes sociais em contextos históricos e sociais particulares, ao passo que a 'cultura' não é uma entidade totalizante, fechada em si mesma e sem dinamicidade, mas é transformada continuamente porque é um campo aberto à contestação. Abrir mão de uma visão dinâmica – tanto de cultura quanto dos 'direitos' – é paralisar o debate e negar historicidade que é própria tanto das culturas, quanto dos direitos (Schuch, 2009: 69).

Segundo Denise Jardim (2013:21), a prática antropológica procura enfrentar o simplismo que é adotar ideias emancipatórias de natureza abstrata/individual e se propõe a cooperar para o alargamento de sentidos e de novos significados em relação a direitos humanos. Segundo ela, essas noções têm sido cada vez mais tencionadas pelas pessoas, comunidades e povos (quilombolas, indígenas, ciganos, tradicionais) que refletem, através de outro léxico, sobre noções excessivamente abstratas e apriorísticas de direitos humanos e consolidam um espaço de negociação de sentidos a partir de suas vivências.

Conforme nos aponta Marianna Holanda (2016), são povos que antes de se pensarem universalmente humanos, se pensam diferentemente humanos. São povos que não se deixaram capturar pela linguagem ocidental totalizante e totalizadora do “humano universal” e que problematizam “a conjuntura política dos direitos humanos universais criados pelos países que historicamente colonizam a pluralidade” (Holanda, 2016:46)

3.1 É possível desatar o nó? Universalismo vs. Relativismo: Desatando um nó impossível.

O universal e o particular são dois pontos de vista muito presentes nas discussões acerca dos direitos humanos, sendo difícil fugir deles ao se tentar compreender o diálogo que se estabelece entre a disciplina antropológica e esta categoria.

A visão universalista pressupõe que há validade em considerar que uma concepção que surge historicamente em uma sociedade se converta no modelo de avaliação para qualquer outro referente de legalidade (Vitenti, 2004: 96).

Para Barreto (2004), no artigo Multiculturalismo e direitos humanos: um conflito indissolúvel?, essa visão recebeu duas versões teóricas: uma se expressa no monismo moral, que afirma ser a razão humana o que determina valores válidos para todas as

sociedades e a outra, no universalismo mínimo, segundo o qual existem valores e necessidades mínimas comuns a diferentes sociedades (Barreto, 2004:283). Por essas versões, de uma forma ou de outra, a perspectiva universalista tradicional relaciona-se com uma visão absolutista ou absolutizante dos direitos humanos (Benvenuto, 2015:134).

Acontece que um dos principais argumentos contrários à tese de que os direitos humanos seriam universais é apoiado na constatação (evidente) da existência de uma grande diversidade de moralidades e de sistemas jurídicos. A pluralidade, que se expressa nessa diversidade, tornou-se o nó górdio da leitura dos direitos humanos dentro de uma perspectiva universalista (Barreto, 2004:282).

No artigo A universalidade e a indivisibilidade dos direitos humanos: desafios e perspectivas, Flávia Piovesan (2004) afirma que a concepção contemporânea de direitos humanos caracteriza-se justamente por sua “universalidade e indivisibilidade” sendo que a ideia de “universal” seria decorrente de uma “dignidade humana”, também universal, que nada tem a ver com as peculiaridades sociais e culturais de determinada sociedade.

Piovesan defende que o “movimento do relativismo cultural” seria o “maior desafio” apresentado à universalidade dos direitos humanos (2004:58), e adota a lição de Jack Donnely, para quem os direitos humanos são “relativamente universais”, na medida em que o relativismo cultural “seria um fato inegável, porém um modesto desafio para o contemporâneo universalismo normativo dos direitos humanos” (Donnely *apud* Benvenuto, 2015).

Segundo a autora, para dar conta desse (“maior” ou “modesto”?) desafio, uma das principais preocupações do movimento de internacionalização dos direitos humanos foi a de convertê-los em tema de legítimo interesse da comunidade internacional (2004:47). Assim o campo dos direitos humanos sairia da esfera e jurisdição doméstica dos Estados e se cristalizaria na ideia de que o indivíduo deve ter direitos protegidos na esfera internacional, sendo possível prover a aplicação da lei nas distintas identidades que se especificam no espaço público (2004: 48).

Mas como superar o desafio de implementar direitos garantidos internacionalmente em cada realidade local? Como minimizar as relações de poder dentro da comunidade internacional, quando muitas vezes as violações em um determinado país são decorrentes da relação colonial a que ele foi/é submetido? Como minimizar o fato de que os Estados que formularam a Declaração de Direitos do

Homem e que hoje encabeçam a sua defesa são, em grande parte, responsáveis pela violação desses mesmos direitos? Como, ao serem específicos e frutos de contextos históricos, seriam eles também universais? A normatização e transformação em “tema de interesse legítimo” da comunidade internacional, proposta pela autora, é suficiente?

Para José Eduardo Faria (2004), lutar pela universalização e efetivação dos direitos humanos exige ir além de uma construção puramente contratualista de leis nacionais e tratados internacionais de proteção da dignidade humana. As concepções de direitos humanos de natureza não-juridicista devem ir além da denúncia de suas ilusões homogeneizadoras, recolocando a ideia de justiça no centro do debate com base em situações concretas e perspectivas históricas específicas (Faria, 2004: 11-12).

Nesse contexto, a visão relativista vem destacar a perspectiva particular/local como imprescindível para dar sentido aos “direitos”, sendo assim, estes sempre seriam significados e ressignificados a partir de um determinado contexto. Muito se falou do “relativismo”, sendo até mais apropriado falar em “relativismos”: antropológico, epistemológico, cultural, que contemple trocas, niilista, radical. Para Geertz (1989:02), grande parte das definições correntes sobre o relativismo são construídas por seus oponentes, numa reação antirrelativista: “Apenas gente demais gastando tempo demais na descrição detalhada daquilo que não defende”.

Barreto (2004: 285-286), por exemplo, afirma que o relativismo cultural seria aquele que defende que a cultura determina os “valores” de um grupo; o relativismo epistemológico seria aquele que afirma a impossibilidade de se produzir um discurso ético que seja universal; e o relativismo antropológico seria o método que empiricamente constata a variedade de formas de vivência no mundo.

Ao se debruçar sobre essa questão, Debora Diniz (2001), em *Antropologia e os limites dos direitos humanos: o dilema moral de Tashi*, afirma que uma “nostalgia imperialista” dificultou, por parte dos antropólogos, uma crítica aos padrões culturais do povo que se estuda, resultando num “estilo crítico moralmente distante de seus objetos de estudo” (2001:30). Esse silêncio moral se justificaria por uma aversão à retórica e à intervenção imperialistas, inclusive em sua versão humanitária surgida no pós-guerra: os direitos humanos.

Para Diniz, essa postura da antropologia resultou em uma associação imediata do relativismo (instrumento metodológico de apreensão da realidade, sensível às diferenças culturais da humanidade) à tolerância. A autora nos informa que os antropólogos não estavam desavisados quanto a essa associação ou passagem do

relativismo à tolerância, mas o fato era que a oposição ao imperialismo era mais forte que qualquer outra consideração. “Regra geral, os antropólogos direcionaram seus esforços para a demonstração da diversidade, para a compreensão do impossível (...) o desequilíbrio das certezas” (2001: 33).

Nesse contexto, os antropólogos se opuseram a qualquer forma de absolutismo moral, o que ocasionou uma associação ou uma confusão entre relativismo cultural e tolerância radical que rendeu aos antropólogos “títulos pouco nobres para o pensamento racionalista dominante, tais como subjetivistas, niilistas, incoerentes, maquiavélicos, idiotas éticos” (2001: 32-33). Segundo a autora, essa associação tira a atenção do verdadeiro nó da questão, que não estaria na antropologia, nos antropólogos ou nos limites de seus posicionamentos morais tolerantes²⁸, mas na maneira pela qual a humanidade irá conviver com os dados de pesquisa coletados pelos etnógrafos que ampliam nosso horizonte do possível.

Agora, quais são os limites dessa tolerância? Seria o relativismo, conforme diz Otavio Velho (1991:126) “um arrombador de portas abertas”? Na melhor das hipóteses, um “mistificador paralisante” e, na pior, um “fomentador de fundamentalismos”?

Essas e outras perguntas continuam presentes no horizonte desta pesquisadora. Mas o que gostaria de destacar aqui é que, embora as visões relativista e universalista apareçam nas discussões sobre direitos humanos como dicotômicas e diametralmente opostas, penso que na verdade elas são lados diferentes de uma mesma moeda, são caminhos diferentes que levam ao mesmo lugar: o não-diálogo.

Christoph Eberhard (2004) expõe esse argumento de maneira elucidativa. Para o autor, é necessário fugir das abordagens universalistas e relativistas sobre os Direitos Humanos, pois elas tendem a inviabilizar o diálogo. A posição universalista, por ser altamente etnocêntrica, desconsidera os valores e concepções do “outro”, considerando a própria verdade como a única; já a posição relativista absolutiza diferenças num “outro” fundamental, com o qual nenhum diálogo é concebível (2004, 164-165) Assim, os extremos “universalismo e relativismo” constituem universos que são, a um só tempo, opostos e inseparáveis(2004:166).

É preciso também salientar o caráter colonial tanto da visão universalista como da visão relativista dos direitos humanos:

²⁸ Diniz problematiza a tal “tolerância” típica de antropólogos. Para ela, o fato é que os antropólogos “domesticam a intolerância” em suas escritas etnográficas.

“A discussão da dialética cultura-universalidade é, no fundo, também uma discussão da dialética tradição-modernidade, que reside no coração do discurso do desenvolvimento. Esta similitude do discurso dos direitos humanos e do desenvolvimento na relação com a cultura é perdida quando somente se vê a universalidade e a relatividade como o oposto um do outro.” (Rajagopal apud Baldi, 2008:297)

A atitude universalista pela qual se é convencido que a própria verdade é a única, reflete aquilo que Quijano (1992:20) identificou como “*la específica cosmovisión de una etnia particular impuesta como la racionalidad universal*”. Por outro lado, a atitude relativista, principalmente quando acionada em casos limites, que busca validar toda e qualquer situação reificando a cultura e tirando-a do fluxo histórico, curvando-se a exigências essencialistas, tende a um caráter racista e pode levar ao julgamento de certas práticas como primitivas ou selvagens, como verdades paralelas com as quais não devemos nos misturar.

O debate entre universalismo e relativismo é a tentativa eterna e infrutífera de se desatar o nó impossível. Conclui-se que essa dicotomia é pouco útil para avançar num projeto que repense, desmitifique, ressignifique e reformule os direitos humanos em termos plurais e decoloniais.

3.2 Sobre cortar o nó... Para além do debate Universalismo vs. Relativismo.

Conforme já salientado, a questão dos direitos humanos é hoje uma temática central nos estudos antropológicos. Quando abordados por uma perspectiva antropológica, os Direitos Humanos são contextualizados e desmistificados. Então seria função do antropólogo desmistificar a universalidade atribuída aos valores contidos nesse arranjo histórico da cultura ocidental moderna? Como reconhecer e adotar princípios previstos como universais diante e em prol de situações e grupos particulares, quando um e outro não são necessariamente congruentes? E como levar adiante tal empreendimento sem resultar em paralisias teóricas ou políticas?

Vários autores apostam em um engajamento antropológico que contesta um relativismo imóvel que unicamente descreve sociedades e não deve a elas nenhum compromisso ético. Otavio Velho (1991: 126), por exemplo, nos alerta sobre o perigo de se fazer um mau uso do preceito da Antropologia cultural, segundo o qual toda cultura deve ser julgada em seus próprios termos, e reconhece o fato de que boa parte das crenças não possui a solidez suposta nos manuais diante da impossibilidade de se

manter imunes às vicissitudes. Para ele, a Antropologia tem um papel público e político para com as sociedades que estuda.

Já Riffiothis (1998) considera que as demandas por diálogo e intervenção feitas pelos próprios grupos tornam o engajamento acadêmico não só possível como necessário. Para ele, a dificuldade reside em como conciliar o discurso científico e a intervenção, de modo que o texto antropológico produzido também possa servir para os grupos estudados, nas palavras do autor, “como compatibilizar o discurso analítico e o de intervenção, frente a uma sociedade que nos chama para o diálogo” (1998:02).

Rita Segato (2015a) nos propõe uma “antropologia por demanda”, ou seja, uma Antropologia que disponibiliza seu arcabouço teórico para as demandas dos povos e comunidades de maneira a contribuir com seu projeto histórico. A proposta da autora é que o conhecimento produzido pela disciplina tenha como origem a interpelação dos grupos e que sejam eles que nos digam o que esperam dos antropólogos. Dessa forma, a Antropologia passa a ser um “instrumento à disposição” dos povos e comunidades, se estes assim o desejarem, a fim de responder às suas perguntas, fornecer interpretações, dados e vocabulários que sirvam para a defesa de seus projetos históricos frente a um Estado permanentemente colonial (2015b:13).

Nesse projeto, o objetivo não é pensar *o* outro, como propôs um modelo de Antropologia conhecido como “antropologia aplicada” e que tinha como objetivo atender a demandas dos governos interventivos coloniais/modernos, o que fez com que a disciplina fosse conhecida durante muito tempo como “instrumento intelectual do imperialismo”. Tampouco é pensar o outro *para a gente* se entender mais, como postulado por uma Antropologia reflexiva de perspectiva pós-moderna. O objetivo é *pensar o outro para o outro*, colocando o outro em primeiro lugar, ou seja, a demanda dele como central e que nos interpela e nos faz crescer intelectualmente. (Segato, 2015a: 12-13).

A partir de uma perspectiva de engajamento antropológico, passo agora a discorrer sobre as alternativas de alguns autores para superar o debate entre universalismo e relativismo quando da análise de uma situação concreta. Me parecem ser estas alternativas uma tentativa de se cortar ou de romper o nó.

3.2.1 *Em torno de uma “Adesão Crítica” e de um “Universalismo heteroglóssico”.*

Afinal, existem ou não valores universais que ultrapassam condicionantes culturais? Há como definir “natureza humana”, “dignidade da pessoa humana” ou mesmo “humanidade” sem adotar pressupostos de um arranjo específico de valores? Essas são as perguntas apresentadas pela antropóloga Ana Lucia Schritzmeyer (2008) em seu artigo A defesa dos direitos humanos é uma forma de “ocidentalcentrismo”?.

Para Schritzmeyer, inicialmente é importante lembrar que “a” Antropologia não é um conjunto homogêneo de escolas de pensamento, de grupos de pesquisa e de pesquisadores. Há varias respostas possíveis e não necessariamente convergentes para essas perguntas, mas de modo geral, existe um consenso de que discutir direitos humanos implica discutir valores e estes se configuram de forma distinta em função dos múltiplos arranjos culturais e históricos existentes (Schritzmeyer, 2008:01).

Segundo a autora (2008:07), a principal questão antropológica a esta problemática é a situação que vivenciam alguns militantes de direitos humanos frente a valores garantidos por convenções e tratados internacionais de alcance universal, mas não necessariamente congruentes com arranjos da vida prática e cotidiana, com configurações locais e particulares, resultando muitas vezes em uma paralisia teórica e política perante questões de grande relevância acadêmica e social.

Assim Schritzmeyer (2008) nos convida a assumir todo esse “ocidentalcentrismo” dos direitos humanos e a buscar alternativas éticas para que não nos sintamos politicamente paralisados. Para superar esse efeito paralisante, a autora constrói sua narrativa defendendo uma “adesão crítica aos direitos humanos”, que implica em constatar que a intervenção em culturas alheias, em nome de valores universais, é uma postura etnocêntrica, mas que, ao privilegiarmos os diálogos e as negociações, poderemos explorar o que esses direitos têm de menos etnocêntricos. E acrescenta: “O problema dessa abordagem é como implementá-la, na prática” (2008: 08-09).

Hoje, a Antropologia segue se desenvolvendo em sua oposição a análises que valorizam somente formas ocidentalizadas, brancas, urbanas, letradas, científicas e masculinas de pensar, sentir e realizar a vida. Como maneira de refratar a condição de “instrumento intelectual do imperialismo”, que foi sua marca de nascença e que resultou mais em inquietações éticas e controvérsias teóricas do que em paradigmas estáveis para os estudos (Schritzmeyer, 2008).

Gustavo Lins Ribeiro (2003), ao discutir a articulação entre as categorias cultura, poder e direitos humanos, indaga como o discurso sobre direitos humanos vem sendo apropriado por diferentes atores políticos com diferentes propósitos, por vezes até

contraditórios. Isso revela o quanto os direitos humanos são um campo de conflitos de interpretações, onde os atores políticos buscam instrumentalizar suas interpretações, almejando adquirir legitimidade para suas ações e posições (2003:02).

Segundo o autor, ao analisarmos os direitos humanos enquanto um discurso destinado a pensar e intervir em crises contemporâneas, e a classificar comportamentos e coletividades, podemos desvendar quais mecanismos de (re)produção do poder estão aí inseridos (2003:03).

A noção de cultura e de poder também é problematizada por Ribeiro. Para ele poder é uma noção altamente relacional, ele pode existir em pessoas, instituições ou em relações sociais histórica e culturalmente construídas (2003:03). Já a noção de cultura é um campo de conflito interpretativo, tanto em termos de sua definição, quanto em termos de seus usos acadêmicos e políticos:

“A noção de cultura, que nunca foi nenhum consenso entre os antropólogos, tornou-se, talvez em consonância com a sua própria origem histórica, um objeto de disputa do interesse de diferentes grupos internamente ao mundo acadêmico e externamente a este” (2003: 04).

Cumpridas essas reflexões, o autor expõe uma questão central para esse trabalho que é investigar “quando o poder se reproduz através de matrizes discursivas cuja eficácia muitas vezes vale mais do que a de muitos canhões e mísseis” (2003:06).

O ato de nomear nunca é inocente, especialmente quando se confunde com o ato de categorizar. Como afirma Spurr (1999: p. 4) em seu trabalho sobre a “retórica do império”: “o processo através do qual uma cultura subordina outra começa com o ato de dar ou não dar nomes”. Pode-se dizer com Herzfeld (1992: 110) que “a criação e manutenção de um sistema de classificação tem sempre caracterizado o exercício de poder em sociedades humanas”. Classificações frequentemente produzem estereótipos úteis para sujeitar pessoas e povos através de simplificações que justificam a indiferença à heterogeneidade (2003:06).

O autor traz um exemplo interessante sobre como uma categoria pretensamente universal – direitos humanos – é transformada pelo campo de poder no qual se insere, ao trazer a construção da noção de “direitos humanos para humanos direitos” perpetrada por setores da classe média brasileira. Segundo ele: “Aqui se vê claramente o discurso dos direitos humanos sendo vocalizado a partir de uma posição específica que contesta e relativiza a universalidade dos mesmos (...) Os direitos humanos que eram universais, na expressão ‘humanos direitos’, passam a ser restritos a uma parcela em particular da humanidade” (2003:11).

Nesse cenário, somos levados a considerar as relações entre discursos pretensamente universais e perspectivas particularistas, tendo em vista que a relação entre o particular e o universal não pode ser pensada fora das relações de poder.

Assim, Ribeiro conclui propondo um “universalismo heteroglóssico” que conviva com cosmopolíticas diferenciadas e compreenda a diversidade cultural, sem fazer vista grossa às violências ilegítimas, onde quer que ocorram (2003:13). Para ele, o antropólogo tem papel essencial nesse desafio ao acionar sua “capacidade de identificar, interpretar e orquestrar uma multiplicidade de pontos de vista culturalmente diferenciados e propugnar por uma comunidade argumentativa democrática na qual todos tenham o mesmo poder de fala” (2003:13).

A capacidade do antropólogo em propiciar esse mesmo “poder de fala” é, por óbvio, limitada - para não dizer improvável. Mas a despeito disso, temos hoje interessantes projetos que buscam salientar de que maneira as narrativas de direitos humanos são apropriadas por determinados segmentos da população e de que maneira povos vocalizam diferentemente a reivindicação por dignidade e por direitos.

3.2.2 A favor de uma ‘Hermenêutica diatópica’.

“Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? Sim. Portanto, o mundo deveria, nestas condições, renunciar a proclamar ou a colocar em prática os direitos humanos? Não.” (Panikkar, 2004:236).

Então, como Raimundo Panikkar (2004) propõe superar esse, digamos, impasse? Para o autor, a tentativa de se entender uma cultura através dos construtos (ferramentas, instrumentos, discursos) de outra cultura, principalmente quando uma e outra não são historicamente relacionadas, é extremamente problemática.

Para ele, a formulação atual dos direitos humanos é fruto de um diálogo bastante parcial entre as culturas do mundo, sendo, por isso, necessário investir no diálogo e na interação, pois é aí que temos condições de identificar nosso campo comum. Não se trata de uma questão meramente “acadêmica”. Povo nenhum, não importa o quão moderno ou tradicional, tem o monopólio da verdade; nenhuma cultura, tradição, ideologia ou religião pode falar pelo conjunto da humanidade, muito menos resolver seus problemas (Pannikar, 2004: 205).

O fato dos direitos humanos serem igualmente pisoteados no Ocidente e no Oriente, nos hemisférios norte e sul do planeta, faz o autor se indagar: “não seria o caso de que os direitos humanos não são respeitados porque, em sua forma atual, não

representam um símbolo universal com força suficiente para evocar compreensão e entendimento?” (Pannikar, 2004:206).

Segundo Panikkar, os Direitos Humanos estão assentados em três pressupostos que parecem lhes servir de fundamento, são eles: natureza humana universal (cognoscível, pautada da razão e suprema perante o resto da realidade), dignidade humana (inalienável, fundada na separação indivíduo/sociedade e na autonomia do indivíduo frente ao cosmo) e ordem social democrática (que repousa nos valores da igualdade, direitos e liberdades individuais).

Diante desses pressupostos, emerge a pergunta: “podemos extrapolar o conceito de Direitos Humanos, saindo do contexto da cultura e da história no qual foi concebido, para uma noção válida globalmente?” (Pannikar, 2004: 207).

Para o autor, isso não seria possível, tendo em vista que os próprios pressupostos que fundam a noção de Direitos Humanos não são reconhecidos universalmente. Seu antropocentrismo, por exemplo, é facilmente criticado pela Teologia e/ou outras religiões e cosmologias; para os marxistas eles são “direitos de classe” que refletem os interesses e aspirações de determinados grupos; e para os historiadores, eles contam a história dos vencedores ao declarar o promulgar “direitos” para manter privilégios e defender o *status quo* dos vitoriosos (Pannikar, 2004: 218-219).

O autor nos apresenta, ainda, uma reflexão indiana sobre noção de Direitos Humanos, segundo a qual eles não seriam apenas direitos individuais, não seriam apenas para Humanos; nem seriam apenas Direitos, não seriam separáveis entre si e nem seriam absolutos.

Apesar disso, Pannikar defende que aceitar o fato de que o conceito de Direitos Humanos e seus fundamentos não são universais, não significa que ele não deva *se tornar* universal. Neste ponto, a crítica intercultural oferecerá novas perspectivas para uma postura crítica e dialógica a caminho de uma “hermenêutica diatópica”.

A hermenêutica diatópica não procura entender e pensar uma cultura com os termos de outra. Intenta, através do “diálogo dialógico”, que os lugares comuns que as pessoas utilizam para se pensar, e que não costumam ser interrogados, possam ser transformados em argumentos passíveis de discussão e mútua inter-relação (Pannikar 2004: 229).

Souza Santos (2004) tenta identificar condições em que os direitos humanos possam ser postos a serviço de uma política progressista e emancipatória em âmbito global e com legitimidade local. Para tanto, começa desconstruindo a noção que temos

de globalização como algo único, nos mostrando que, na verdade, ela é um processo que envolve diferentes conjuntos de relações sociais que geram diferentes globalizações. Portanto, este termo somente existe no plural.

Para o autor, há quatro formas de globalização: o localismo globalizado (processo arbitrário de globalização de valores locais), o globalismo localizado (que diz respeito aos impactos desse processo arbitrário de globalização nas condições locais), o cosmopolitismo (para o autor, a solidariedade transnacional entre grupos explorados, oprimidos ou excluídos pela globalização hegemônica) e o patrimônio comum da humanidade (temas de natureza global). Para ele, enquanto os direitos humanos forem considerados universais, agirão como um localismo globalizado. Sua proposta é no sentido de transformá-los, de um localismo globalizado, em um projeto cosmopolita, o que implica sua reconceitualização como multiculturais (Santos, 2004: 249-250).

Suas premissas principais seriam reconhecer que todas as culturas e todas as versões de dignidade humana são incompletas e que um diálogo intercultural pode levar a uma concepção mestiça de direitos humanos, organizando uma constelação de sentidos locais e formando redes de referências normativas capacitantes. A hermenêutica diatópica agiria não para atingir a completude das culturas, mas para ampliar a consciência de incompletude mútua, por meio de um diálogo entre universos de sentido diferentes e, por vezes, até incomensuráveis.

Nas palavras de Santos, para esse diálogo intercultural ser possível, deve reconhecer que: todas as culturas possuem concepções de dignidade humana, mas nem todas elas a concebem em termos de direitos humanos; todas as culturas são incompletas e problemáticas nas suas concepções de dignidade humana e, finalmente, todas as culturas têm versões diferentes de dignidade humana.

Por fim, o autor salienta um limite para esse diálogo ao apontar que não podemos esquecer que o imperialismo cultural e o epistemicídio são parte da história da modernidade ocidental e causaram encontros em tal maneira destrutivos que, nalguns casos, levaram à extinção de culturas inteiras e conclui:

Essas culturas foram tão agressivamente amputadas e descaracterizadas pela cultura ocidental que recomendar-lhes agora a adoção da ideia de incompletude cultural, como pressuposto da hermenêutica diatópica, é um exercício macabro (Santos, 2004: 267).

Segundo Eberhard (2004) cada vez mais somos convidados a repensar o “paradigma contemporâneo da teoria e das práxis dos Direitos Humanos” na medida em que ele, cada vez menos, demonstra ser capaz de responder aos desafios impostos pela prática (Eberhard, 2004:160).

A primeira questão levantada por Eberhard diz respeito ao fato de que os “Direitos Humanos não são universais na prática, pois não são garantidos de forma universal a todos os seres humanos e são violados no mundo todo, muitas vezes de forma grosseira”. A segunda questão levantada é a de que “a cada dia parece mais questionável se eles realmente constituem o horizonte máximo e único para uma ‘boa vida’” (Eberhard, 2004:160). Ou seja, existe um hiato entre teoria/retórica dos direitos humanos e a realidade.

Isso fica evidente ao pensarmos no direito dos povos nativos. Tais povos demandam o reconhecimento de seus direitos ao “estilo ocidental”, mas também reivindicam suas próprias culturas políticas e jurídicas, o que nos desafia a abrir nossa visão de mundo ao pluralismo e ao interculturalismo (2004:160).

Para Eberhard (2004:161), “a questão não é desconstruir a abordagem ocidental refutando sua universalidade, mas sim enriquecê-la por meio de perspectivas culturais diferentes”. O caminho para isso, e aqui o autor se aproxima de Pannikar, é por meio de uma abordagem dialógica e pragmática do Direito e dos Direitos Humanos, que não resida unicamente no campo do “Direito oficial e escrito, no estilo ocidental” (Eberhard, 2004:161).

Um “saudável pluralismo” que se baseie no diálogo mútuo, cooperativo e dialógico que permita descobrir respectivamente aos outros e a si mesmo, essa é a proposta do autor. Sustentado em Esteva e Prakash, ele defende que “não vivemos em um universo, mas em um pluriverso, não apenas em um pluriverso de conteúdos, mas, mais fundamentalmente, um pluriverso nas formas com que vivemos nossas vidas em relação aos outros, ao cosmo, ao divino” (Eberhard, 2004:168). E complementa: “Somos, portanto, convidados a pensar de forma fundamentalmente plural, reconhecendo que pode haver escolhas fundamentalmente diferentes que os homens fizeram para pensar sobre suas vidas e as organizar” (Eberhard, 2004:176).

3.2.3 A defesa de uma “Ética da insatisfação”.

Ter a insatisfação como postura filosófica, como valor e como ética, essa é a proposta de Rita Segato em Antropologia e Direitos Humanos: alteridade e ética no

movimento de expansão dos direitos humanos (2006). Para ela, o impulso ético seria o que nos faria vislumbrar e expandir a reflexão, enquanto indivíduos e enquanto sociedade, sobre o “outro”. Ser ético é acolher a interpretação do outro, do intruso, do diferente, do forasteiro. Implica uma abertura, uma exposição voluntária ao desafio que é o mundo diferente do nosso, num movimento de abertura para o outro que permita que ele nos alcance.

A ideia central é se abrir e se expor a todo o desafio e à perplexidade que o mundo do outro impõe sobre nossas certezas. Isso seria possível, para a autora, porque os seres humanos não são programados e cômodos. Nós estamos inseridos em uma historicidade, em um movimento de transformações que parte do nosso desejo por novas possibilidades, de *mais bem*, de *melhor vida*, de *maior verdade* (2006:223).

Não estar ou não se deixar estar plenamente satisfeito é o que impulsiona esse sentimento transformador. Assim, Segato (2006) defende uma “ética da insatisfação”, orientada para o outro e que nos impulsionaria a desafiar nossos próprios pressupostos, desconfiar de nossas crenças e que permitiria ouvir o outro, não apenas para compreendê-lo, mas para saber o que ele pensa sobre nós, o que espera de nós.

Esta proposta só é plenamente ética quando não se tem condições ou não se pretende intervir no mundo do outro, por conta de uma posição maior de poder; ou seja, a “ética do outro” não está pautada por uma imposição vinda de relações de poder assimétricas.

A Antropologia, que sempre se orientou para as diferentes sociedades humanas, com o objetivo de produzir conhecimento, poderia contribuir para desenvolver nossa sensibilidade ética e nossa capacidade reflexiva ao revelar a contingência, a etnicidade, a particularidade e a relatividade desse mundo que nós entendemos como único e universal. A partir disso, “estranharíamos nosso mundo e poderíamos revisar nossa moral e nossa lei ao nunca consentir em estar completamente cômodo com nossas próprias pressuposições” (Segato, 2006:224).

Para nossa autora, o direito tem papel fundamental nesse processo de transformação, desde que contemple em sua plataforma o diverso. A “lei” é campo de luta, arena de contendas múltiplas e tensas articulações. O poder nominador do Direito transforma a lei em narrativa mestra e palavra autorizada da nação, daí a luta entre diferentes comunidades morais para inscrever sua posição na lei e obter legitimidade e audibilidade dentro dessa narrativa (Segato, 2006:212).

A “ética da insatisfação” seria o fundamento dos Direitos Humanos na medida em que, ao inscrever e garantir a presença da alteridade no discurso legal, possibilitaria o estranhamento de nossos padrões morais e das leis que orientam nossa conduta. Vista deste prisma, a ética da insatisfação seria um “instrumento agitador” (Segato, 2003) do Direito e dos Direitos Humanos, visando garantir sua permanente expansão ao oportunizar que o discurso da lei se expresse de maneira pluriversal.

Nesse processo, autora destaca a importância pedagógica e simbólica do discurso legal que “...por sua simples circulação, é capaz de inaugurar novos estilos de moralidade e desenvolver sensibilidades éticas desconhecidas. Por isso, não basta à lei existir. Para sua eficácia plena, ela depende da divulgação ativa de seu discurso e, inclusive, da propaganda. Da aliança entre a lei e a publicidade depende a possibilidade de instalar novas sensibilidades e de introduzir mudanças na moral vigente” (2006:219).

Para Segato (2006), Direitos Humanos é campo de luta que surge lado a lado com o humanismo imperial que acompanhou o processo de colonização. Partindo dessa afirmação, uma questão que se pretende aprofundar seria: é possível “descolonizar” os Direitos Humanos através de “*práticas e estratégias decoloniais*” que indaguem por outras concepções de justiça, de direitos, de resolução de conflitos, de éticas da vida e de dignidade humana?

Reescrever a gramática dos Direitos Humanos em termos pluriversais conferindo aplicabilidade ao caso concreto é, portanto, o desafio que se impõe àqueles que analisam criticamente os inúmeros vácuos e contradições presentes nas suas legislações/normativas.

3.3 Sobre tecer os fios: ao pluralismo.

Para existir plenamente, uma comunidade indígena demanda o reconhecimento de direitos históricos indispensáveis para a reprodução de sua cultura e o exercício de sua autonomia, ou seja, os direitos coletivos. Estes não podem ser reduzidos aos indivíduos, devem ser reconhecidos como parte de um coletivo para que assim se assegure o exercício dos direitos individuais; em outras palavras, o povo é o real sujeito de direito, e é através dele que os indivíduos operam. Os direitos à língua, à cultura e às formas próprias de organização social são centrais para a reprodução material e simbólica do grupo e só podem ser garantidos através do coletivo. (Vitenti, 2005: 95)

Pluralismos... “cultural”, “saudável”, “moral”, “socioeconômico”, “bioético”, “jurídico”... Eles anunciam que não vivemos no mundo do Um. Os mundos são muitos, diversos, pluriversais.

O Brasil é um país pluriétnico e isso se expressa na grande diversidade de povos presentes em seu território, cada qual com formas diferentes de viver em família e em comunidade, de se organizar para o trabalho, de se relacionar com a “natureza”, com o “tempo”, e que enxergam o mundo sob outras perspectivas.

Todavia, a lógica do Estado-nação unifica e homogeneiza os povos, dando lugar a um modelo excludente de Estado que valoriza a diferença na retórica, mas a aniquila na ação, numa lógica multicultural que incorpora o diverso na exata medida em que o neutraliza e o esvazia de significado.

Diversas autoras nos apontam que essa “lógica estatal multicultural” que se abre para o reconhecimento da diversidade está intimamente ligada a um modelo globalizado de sociedade, cujo objetivo é a administração, o controle e a inclusão funcional de determinados segmentos populacionais em relação aos interesses de mercado, ou seja, é uma estratégia geopolítica funcional ao Estado colonial/moderno.

Trago aqui o relato da liderança indígena kaiowá, Anastácio Peralta, muito pertinente para a reflexão que se pretende realizar. Dizia ele:

Eu acho que esse é o caminho da democracia: quando você começa a valorizar um povo que sempre teve aqui, sempre trabalhou aqui e que faz parte desse país, principalmente a comunidade indígena, o povo indígena; e eu sempre falo que mandaram embora os pais do colonizador, mas os filhos ficaram com a mesma cabeça. O Estado é colonizador.

Com esse relato em mente, me pergunto: como acolher efetivamente o pensamento do outro, do diverso, dos muitos, na história e na justiça, de maneira crítica e disfuncional ao modelo de sociedade vigente? Quais são os limites e desafios de se inscrever as alteridades no seio de Estados nacionais idealizados como homogêneos e que se sustentam em um saber-poder colonial que nega “a questão racial” ou a “raça” como um dos elementos determinantes para classificação, controle e hierarquização de grupos em uma nação? Como visibilizar e promover a multiplicidade de sentidos sobre direitos, direitos humanos, justiça, etc. na efetivação de um Estado democrático e plural?

A (re)formulação das cartas constituições latino-americanas, ocorridas a partir dos anos 1980, apontam em maior ou menor grau para a “pluralidade” e a “interculturalidade” como parte fundante do sentido democrático de um Estado-nação. No entanto, é evidente que uma declaração constitucional, por si só, não assegura na prática a existência ou a construção de um Estado plurinacional e intercultural (Vitenti, 2005; Walsh, 2009, Moreira, 2014).

A interculturalidade não implica na “simples” relação entre grupos, práticas ou pensamentos culturais diferentes. Para Catherine Walsh, a interculturalidade é um projeto político, social, epistêmico e ético que deve ser exercido cotidianamente em todos os âmbitos da vida em coletivo. No texto *Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir, e re-viver* (2009), a autora discute a interculturalidade a partir de duas perspectivas: a multicultural/liberal e a decolonial.

Primeiramente, Walsh chama atenção para o uso funcional da interculturalidade em discursos, políticas e estratégias de corte multicultural/ neoliberal e que se referem ao “reconhecimento” e à “inclusão” de determinados grupos “minoritários” dentro de um modelo globalizado de sociedade, sem tocar, no entanto, nas origens e nas causas das assimetrias sociais e culturais que sustentaram e sustentam a desigualdade e a exclusão social; ou seja, sem questionar as “regras do jogo”.

Nesse cenário, o modismo estratégico do termo “interculturalidade” é utilizado por instituições internacionais, ONGs e também nas políticas públicas como forma de incorporar todos à sociedade/mercado multipluricultural e neoliberal. O objetivo é “incluir os excluídos do sistema” como estratégia de dominação, controle e evidentemente, manutenção de *status quo*.

Atentos e contrários a esse contexto, os movimentos sociais assumem a interculturalidade como parte de seu discurso político e reivindicatório, através de uma perspectiva crítica e contra-hegemônica, denominada por Walsh como “interculturalidade crítica”, com contornos muito distintos da dita interculturalidade funcional.

A interculturalidade funcional apoia sua retórica em interesses e necessidades das instituições a serviço do Estado e do mercado, sendo assim utilitária ao sistema. Em oposição, a interculturalidade crítica é uma construção “de” e “a partir” das pessoas que sofreram processos históricos de submissão, invisibilização e subalternização, é dizer, ela provém das lutas e demandas dos movimentos por transformação política e social.

Por sua condição histórica, os indígenas aprenderam a usar um repertório plural que se movimenta entre lógicas e racionalidades distintas, a partir da prática da interculturalidade, que permitiu que as comunidades se organizassem fora das categorias da modernidade e que reconhecessem que todo e qualquer conhecimento, inclusive o jurídico, não é uno e universal (Vitenti, 2005: 87).

A interculturalidade crítica vai mais além da diversidade, do reconhecimento e da inclusão e não se limita às esferas políticas, sociais e/ou culturais. Ela se dirige à

construção de modos *outros* de poder, saber, ser e viver, que se distanciam das formas inscritas pela razão moderno-ocidental-colonial e racial. Para isso, é fundamental questionar as relações de poder e o padrão de racialização que constrói (e ao mesmo tempo naturaliza) a diferença colonial e as desigualdades a ela associadas.

Segundo a autora, esse questionamento é eminentemente decolonial e permite “...visibilizar, enfrentar e transformar as estruturas que diferencialmente posicionam grupos, práticas e pensamentos dentro de uma ordem e lógica (...) que mantêm padrões de poder enraizados na racialização, no conhecimento eurocêntrico e na inferiorização de alguns seres como menos humanos” (Walsh, 2009: 24).

No artigo Interculturalidade Crítica e Pluralismo Jurídico (2010), Walsh se detém a analisar as relações entre essas duas categorias dentro de uma perspectiva decolonial. O que gostaria de destacar nesse texto é que a autora assume que a interculturalidade crítica – enquanto projeto de caráter decolonial que se orienta para a transformação e construção de condições de ser, estar, pensar, conhecer, sentir e viver distintas e distantes da lógica colonial-moderna – ainda não existe, é algo a ser construído (2010: 06).

Para sair do campo puramente imagético, enunciativo ou discursivo desse projeto, é necessário acionar cada instância: a social, a política, a educativa, a humana - incluindo-se aí as instâncias jurídicas.

Nesse contexto, a perspectiva do pluralismo jurídico desponta como uma estratégia válida e revigorante e como resposta a Estados uninacionais e monoculturais regidos pelo princípio do monismo jurídico, que se sustenta na noção de um só sistema de direitos para todos - uma só nação, um só Direito, uma só cultura.

O pluralismo jurídico, assim como a interculturalidade, não é um fenômeno e tampouco um fenômeno “recente”. Ele é uma realidade histórica, que se expressa nas mais variadas formas de legalidade não-estatal, que correm ao largo ou às margens do Estado. Para Walsh, o que é “novo” nesse processo é seu reconhecimento por parte de entidades internacionais ou instituições estatais, com sua conseqüente tentativa de decodificá-lo, nomeá-lo, controlá-lo, para assim poder codificá-lo em seus termos (quase sempre problemáticos).

Esse reconhecimento codificado do pluralismo jurídico, próprio do pensamento ocidental, enseja e promove a hierarquização de jurisdições de modo que passa a vigorar uma espécie de “pluralismo subordinado”, que nada mais é do que um componente da interculturalidade funcional (Walsh, 2010: 14).

No Brasil, por exemplo, temos por um lado a lei do Estado que é aplicada indistintamente, ou seja, os casos são analisados à luz de um marco legislativo universal. Por outro, temos uma legislação indigenista, que reconhece um tratamento específico aos povos indígenas por possuírem leis e normas distintas e por serem povos originários, vítimas da colonização, do genocídio e da assimilação forçada. No entanto, a legislação indigenista brasileira, além de ultrapassada em muitos pontos, é uma simples adição ao sistema normativo estabelecido, “ao algo como um pluralismo jurídico subordinado”.

Dessa forma, chama a atenção o fato de que reconhecer que a pluralidade²⁹ legal existe não assegura uma justiça adequada e apropriada a diferentes contextos. Não podemos perder de vista os diferenciais de poder presentes nas diversas formas de legalidade/normatividades e que a ordem legal ocidental-moderna, como *locus* privilegiado do exercício de poder, constrói e “incorpora desigualdades, impõe constrangimentos e subordina as pessoas” (Schuch, 2009:48).

Então, nos perguntamos: é possível construir condições de igualdade em que seja possível fomentar um diálogo intercultural sem considerar as relações de poder que estruturam e atravessam a relação entre os povos indígenas e o Estado?

Novamente desponta que a saída será sempre decolonial: se não reconhecemos a complexidade da diferença do colonial e da colonialidade nas relações sociais e institucionais, em toda sua atualidade, estaremos fadados a reproduzir a suposta superioridade do direito positivo, da ordem normativa dominante e da decisão estatal como única ordenadora na vida social.

Ao se debruçar sobre a questão do pluralismo jurídico, Livia Vittenti (2005) aponta que é necessário desenvolver um debate sobre seus aspectos teóricos e conceituais, tendo em vista que categorias como usos, costumes, convenções, formas tradicionais de resolução de conflitos, Direito Consuetudinário e Direito Indígena fazem parte de posições teóricas muitas vezes polêmicas, que podem trazer consigo juízos de valor e empecilhos à legitimação de sistemas normativos não-estatais.

Esses paradoxos nos revelam a complexidade de se reconhecer as pluralidades legais e normativas sob a lógica do *monismo jurídico* do Estado e suscita discussões acerca das possibilidades e limites do Estado plurinacional e do pluralismo jurídico.

Segundo Alberto Acosta (2016), no livro *O Bem Viver: uma oportunidade*

²⁹ Segundo Moreira (2014: 95), pluralidade refere-se a uma realidade de coexistência de diversos sistemas normativos dentro de um mesmo espaço geopolítico.

para imaginar outros mundos, a plurinacionalidade não nega a nação, mas propõe uma outra concepção que reconhece que não existe apenas uma nação ou uma nacionalidade, mas sim uma nação de nacionalidades (e de povos). Essa constatação, no entanto, é sistematicamente negada sob a lógica do Estado colonial/moderno, que embranquece a sociedade, apaga diversidades, nega historicidades e ignora e reprime a existência de culturas e línguas dos povos que existem hoje e que aqui existiam antes da conquista.

Nesses contextos, atravessados pela colonialidade (Quijano, 2014), pela conquistualidade (Segato, 2015a) e marcados pelo racismo, mais do que nunca a construção de um Estado plurinacional se converte não apenas em desafio, mas em necessidade. A plurinacionalidade não é o reconhecimento passivo da diversidade de povos e nacionalidades, tampouco uma espécie de hibridismo com a sobreposição ou a justaposição de projetos indígenas e não-indígenas. Ela implica um novo projeto de país, um outro Estado, uma outra sociedade e uma outra proposta de vida: a vida na diversidade, a vida em plural (Acosta, 2016).

Para o autor, essa proposta deve abandonar visões antropocêntricas e eurocentradas, pautadas em sujeitos e direitos individuais, e caminhar em direção a visões sociobiocêntricas, pautadas nos direitos coletivos de sujeitos comunitários. Esse novo Estado celebra a diversidade em vez de apenas tolerá-la e coloca na agenda o tema da soberania, em plural e em todas as suas formas: soberania territorial, alimentar, energética, cultural, econômica, monetária, do corpo (Acosta, 2016: 148).

Destaca-se dessas análises que a questão central não é o pluralismo em si e em como promovê-lo e efetivá-lo. O problema é como superar ordens legais nacionais que operam no marco eurocentrado, racializado, moderno-colonial, fincado no indivíduo e em interesses econômicos.

Como saída, Catherine Walsh nos propõe a construção de uma “interculturalização jurídica” que se assenta em três dimensões. A primeira é a dimensão histórico-colonial, que implica em sublinhar que o simples reconhecimento de outros sistemas normativos não desvela os processos históricos que subalternizam ou negam a existência de outras maneiras de se exercer a justiça e a autoridade e de salvaguardar a harmonia social.

A segunda dimensão, que advém da primeira, implica considerar e fortalecer práticas e maneiras próprias e contra-hegemônicas de se fazer justiça, considerando seu relacionamento com a natureza, a territorialidade, as soberanias e autonomias, os saberes, a riqueza de seus termos, valores e normas, etc. Já a terceira dimensão para a

construção da interculturalização jurídica é constituir um sistema jurídico plurinacional e intercultural, que una essas distintas maneiras de entender e efetivar os direitos individuais e coletivos, próprios e estatais. A ideia não é sintetizar ou justapor normas e direitos, mas permitir que eles existam em paralelo e que se entrelacem.

Embora a autora reconheça as limitações e desafios dessa proposta, vários estudos defendem que uma das formas de se alcançar esse projeto seria através do “tradutor cultural”, um profissional que poderia tornar inteligível certas situações que jamais poderiam ser entendidas fora de seu contexto sociocultural. Seu objetivo seria trazer para as ações do Estado perspectivas não-hegemônicas, na tentativa de arejar e dilatar o alcance das decisões do campo jurídico e do poder público, com a intenção de evitar que decisões ocorram baseadas em visões etnocêntricas, que tomam apenas as suas próprias categorias de compreensão do mundo como parâmetro de consideração e julgamento (Walsh, 2010; Amorim, 2005; Wiecko, 2005).

Para Esther Sánchez Botero (2015), no artigo *Mucho Derecho Y Poca Antropología: El Impacto Negativo, En Sociedades Étnicas, Del Derecho Globalizado*, é essencial que as decisões judiciais sejam embasadas em “chaves culturais”, ou seja, em arguições culturais assentadas naquilo que um povo indígena tem de distinto ou próprio. Afinal, é a compreensão desses argumentos que podem dar resposta a determinada situação que se pretende resolver no campo jurídico.

Para a autora, o Estado tem o dever de proteger e determinar mecanismos de restauração dos direitos de uma sociedade em particular, mas isso implicaria superar uma visão unidimensional do mundo e reconhecer que quando se trabalha com “outros povos” que possuem culturas distintas e histórias próprias, as argumentações devem ser orientadas para a busca de “outros significados” (e das lógicas que os permeiam), procurando compreender quais são as referências e as diferentes explicações que estes povos conferem a um fato específico.

No entanto, essa não é uma tarefa exatamente fácil. “Pareceria que advogados e antropólogos foram feitos um para o outro e que o intercâmbio de ideias e argumentos entre eles deveria fluir com enorme facilidade” é com essa passagem que Clifford Geertz nos recebe em *Saber Local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa* (1997: 249). De fato, estreitos são os laços entre estudos antropológicos e preocupações jurídicas. Não por acaso, vários pioneiros da Antropologia eram formados em Direito e, não casualmente antropologia e criminologia também se combinaram em teorias positivistas como a de Césare Lombroso (Schritzmeyer, 2008:03).

Existem semelhanças entre os dois campos, como por exemplo, o interesse pelo individual e pelo particular, mas isso não significa que interajam com facilidade, estabelecendo-se “uma relação tão próxima e, ao mesmo tempo, tão distante” (Geertz, 1997:250).

Lívia Vitenti (2005), em sua dissertação de mestrado *Da Antropologia Jurídica ao Pluralismo Jurídico*, nos dá pistas sobre os porquês dessa relação, digamos, esquizofrênica. Ao pensar sobre os caminhos percorridos pela antropologia (tradicionalmente voltada ao estudos das sociedades não-ocidentais) e pelo direito (firmado dentro de uma só tradição social monista), a autora nos indica que a perspectiva etnocêntrica rechaçada por grande parte dos antropólogos, muitas vezes configura-se como praxe legítima dos juristas (2005:44). Começam aí as tensões.

Para Geertz (1997), o processo jurídico é uma forma de conseguir que nossas concepções de mundo e nossos vereditos se ratifiquem mutuamente. Essas decisões, muito mais que correlacionar fatos e leis, cumprem a função de descrever o mundo, ou mais precisamente, descrever ‘um determinado’ mundo. Isso significa que os fatos que embasam um processo não nascem espontaneamente. Eles são “feitos”, ou como diria um antropólogo, são “construídos socialmente” e isso implica na noção de que o pensamento jurídico constrói realidades sociais, não sendo portanto um mero reflexo delas (1997: 258). Assim, a parte jurídica do mundo não é simplesmente um conjunto de normas, regulamentos, princípios e valores. Ela mesma é uma forma de criar um sentido de justiça específico e determinado a certa realidade.

Esse “sentido de justiça” configura aquilo que o autor denominou de “sensibilidades jurídicas”. As sensibilidades jurídicas variam de caso a caso e exercem poder sobre os processos da vida social frente a outras formas de pensar e sentir (1997: 261). Outras formas de pensar e sentir é o que Geertz chama de “saber local”. O autor se pergunta, então, como esses saberes locais podem se comportar e interagir (ou não) com os objetivos cosmopolitas engendrados pela (des)ordem mundial emergente, e argumenta que ninguém tem a resposta para tal pergunta, mas que as “conjeturas antropológicas” merecem, no mínimo, atenção no mundo jurídico (1997: 275).

3.3.1 Pluralismos e casos limites: sobre a impossibilidade de tradução.

Que cada pueblo teja los hilos de su historia: la colonialidad legislativa de los salvadores de la infancia indígena (2015b) da professora doutora Rita Segato, é,

certamente, o texto que mais inspira essa pesquisa. O primeiro direito de um ser humano é ter um povo, nos diz Segato como epígrafe da versão mais recente do artigo presente no livro *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda* (2015). A autora enuncia aí o argumento central dessa dissertação: o direito “de ter um povo” e de “permanecer junto a ele” é um direito humano.

Acompanho esse texto desde suas primeiras versões, quando da construção do argumento à época da audiência pública para discutir o PL 1057/2007, na Câmara dos Deputados, em 2007. A audiência contou com a presença de diversos atores sociais: representantes indígenas, antropólogos, funcionários e indigenistas da FUNAI, deputados da Frente Parlamentar Evangélica e os missionários da ONG Atini.

O referido projeto visa realizar uma intervenção estatal em comunidades indígenas, com qualquer grau de contato, em casos denominados pelo PL como “práticas tracionais nocivas”. A lei foi batizada de Muwaji, “em homenagem a uma mãe da tribo dos suruwahas, que se rebelou contra a tradição de sua tribo e salvou a vida da filha, que seria morta por ter nascido deficiente”.

A ONG Atini, que diz ter como objetivo defender o direito das crianças indígenas, foi criada em 2006 e deriva de uma missão protestante americana - a Jocum (Jovens com uma missão). As duas instituições são as patrocinadoras do referido projeto de lei encampado pelo deputado Henrique Affonso, que é evangélico e durante a audiência pública deu o tom do debate: “Fico muito preocupado: para onde está indo esse mundo, senão para a barbárie?”.

Márcia Suzuki, fundadora da ONG, nos diz que “Atini significa voz, porque entendemos que é hora de silenciar nossa voz, nossas ideologias, nossos pensamentos e ouvir a voz das mulheres indígenas, o que elas têm a dizer”. E completa: “Às vezes, o que elas dizem não é bem o que queremos ouvir” (Brasil, 2007b), Ressalto esses pontos porque “não devemos esquecer que a lei fala, em primeiro lugar, sobre a figura dos seus autores”, como ressalta Segato (2014a: 84).

Atenta à consciência do padrão colonial na intervenção estatal cristã, Rita Segato nos aponta para o fato de que o projeto de lei trabalha na construção de uma imagem das sociedades indígenas como “bárbaras, homicidas e cruéis” com suas crianças, se fundamentando numa suposta necessidade de “proteger o índio da sua incapacidade cultural para cuidar da vida” (2015b: 143- 144).

Como consequência do menoscabo dos modos de vida indígena e sob o argumento de proteger as crianças, é imposta a abertura dos territórios indígenas

mediante a constante vigilância estatal dentro da comunidade. Essa vigilância esta concatenada com os interesses imperais-coloniais de apropriação das riquezas da terra e, evidentemente, de usurpação das gentes, na medida em que autorizam as retiradas das crianças, sem consulta à comunidade ou contra a vontade de suas famílias, sob pretexto de salvação, promovendo a adoção forçada de crianças indígenas (2015b: 155-156).

O texto desvela, de maneira lúcida e cabal, o caráter permanentemente colonial do Estado brasileiro representado na colonialidade dos argumentos e decisões de suas instâncias, legislativas e judiciárias, cada vez mais direcionadas aos objetivos mesquinhos e ensimesmados de seus representantes³⁰.

Na construção de seu argumento, a autora nos apresenta duas constatações: frente ao Estado é necessário se posicionar a partir da gramática do Estado, a partir de sua lógica e seus termos, o que implica afastar-se, por um momento, do projeto pluralista radical e da defesa de diferentes concepções sobre a vida humana e de outras formas de se compreender o humano. Dessa primeira constatação, resulta a segunda: reconhecer que o “outro”, que representa a alteridade radical, é compreendido no horizonte colonial/moderno/estatal como o “incômodo”, o indigesto, que deve ser filtrado e engolido.

Nesse contexto, o discurso dos direitos humanos de natureza biopolítica e colonial-moderna “serve como uma luva”, ou melhor, como filtro, como coador, do que pode passar e existir e, igualmente, do que deve ser contido e eliminado, sempre sob o olhar atento do Estado colonial-moderno-mediático-cristão. Nessa lógica, o “outro” só existe enquanto “sujeito” quando é devidamente aparado e filtrado no modo operante monolítico e único do Estado.

Frente a esta constatação, Segato (2015b) nos apresenta valiosos argumentos decoloniais e anti-interventores que foram ao longo dessa dissertação repetidos como mantras: falar em “povo”, reconhecendo-o como sujeito coletivo vivo da história, em substituição a “grupo étnico”, que nada mais é que uma categoria de classificação; falar em “projeto histórico”, que representa a vitalidade e importância do tempo no alcance de metas próprias a um povo, em substituição a noção tecnicista de “cultura”,

³⁰ Amplamente conhecidos como a ‘bancada BBB’ – do boi, da bala e da Bíblia. E incluo aqui os membros do Judiciário nessa bancada, tendo em vista ser amplamente conhecido que nossos ministros juízes detém a propriedade de fartas parcelas de territórios indígenas. Gilmar Mendes, por exemplo, é conhecido por ficar do lado dos produtores rurais em ações que discutem disputas de terras entre grupos indígenas e fazendeiros. O próprio Mendes vem de uma família de fazendeiros da região de Diamantino, Mato Grosso, onde sua família é influente. Seu pai, Francisco Ferreira Mendes, foi prefeito da cidade pela Arena, partido de sustentação da ditadura militar (Schreiber, 2015).

apropriada por diversos grupos em sua versão mais fundamentalista e reificadora; falar em “pluralismo” e não em “relativismo”, pelo mesmo motivo apresentado anteriormente.

A autora trabalha na defesa de um Estado restituidor: restituidor do foro comunitário e da deliberação própria dos povos que sobreviveram e sobrevivem ao “genocídio fundacional”, que continua ininterrupto na história, nos múltiplos ataques e duros golpes de um Estado que se perpetua e se expande na espoliação, no desterro, no esbulho e na “usurpação das terras e das gentes” (Souza Filho, 2013).

Conforme já abordado anteriormente, “povo” é entendido aqui como sujeito coletivo vivo que constrói sentido de futuro a partir da consciência de um passado: a partir de quem se é e de onde se veio. Essa reconstituição é fundamental na recuperação de seus saberes e suas soluções próprias, em um mundo onde a justiça arquitetada e administrada por um Estado sempre colonizador não é viável (Segato, 2015b: 218 - 224).

É nesse sentido que se torna essencial elucidar o caráter racista e colonial das decisões dos operadores do Direito e das leis, na medida em que a necessidade de desmascarar a persistência da colônia e da conquista nas sensibilidades desses sujeitos é estratégia de luta no caminho da descolonização (Segato, 2015b: 217).

Um ponto interessante nos estudos de Walsh, Sánchez Botero e Segato é que elas destacam que falar em pluralidade étnica, cultural, histórica e em pluralismo jurídico e interculturalidade não implica uma concordância entre justiças, direitos e normatividades distintas. É preciso reconhecer e aceitar a existência do conflito e da impossibilidade de convergência entre sistemas e maneiras de conceber a justiça e a vida.

A ideia não é alcançar uma ordem pluralista que conduza a uma harmonia social, mas abrir-se a *outras* formas de ser plural e de pensar plural, reconhecendo que pode haver escolhas fundamentalmente diferentes para pensar, agir e organizar a vida quando concedemos aos outros a liberdade e as condições de serem eles mesmos, ou seja, o direito de um povo de ser um povo (Krenak, 1999; Segato, 2014a, 2015b).

Pensar nesse termos implica:

(...) [n]a necessidade de cada um de nós reconhecer a diferença que existe, diferença original, de cada povo. Só quando conseguirmos reconhecer essa diferença não como defeito, nem como oposição, mas como diferença da natureza própria de cada cultura e de cada povo, só assim poderemos avançar um pouco o nosso reconhecimento do outro e estabelecer uma convivência mais verdadeira entre nós (Krenak, 1999).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho pretendeu discutir os casos envolvendo retiradas arbitrárias e violentas de crianças indígenas de suas famílias e comunidades e que resultaram em processos judiciais que tiveram como objetivo último a colocação das crianças em processo de adoção por família não-indígena, a partir de um estudo de caso etnográfico com o povo guarani kaiowá.

A intenção da pesquisa não foi a de se debruçar sobre situações relacionadas a violência e/ou violação de direitos que efetivamente poderiam demandar o afastamento das crianças de suas famílias, como nos casos envolvendo violência física e sexual. O objetivo central era se debruçar sobre casos que se utilizam da gramática de promoção dos direitos, humanos e da criança, para justificar e legitimar os processos judiciais que se embasam em visões racistas e preconceituosas sobre os povos indígenas.

Por isso se demonstrou essencial para esta análise entender em que contexto esses casos se davam, no intuito de inseri-los no campo da política e da história e percebê-los como processos e projetos de intervenção em disputa. Para isso, a pesquisa se empenhou em discutir e refletir sobre a aplicação de dispositivos legais, tidos como “universais”, em realidades e contextos indígenas, no intuito de lançar luz e questionar criticamente os efeitos perversos, mais ou menos (in)esperados, da aplicação de normas gerais em contextos específicos.

Neste contexto, os direitos (por exemplo: o direito à moradia e à saúde “adequadas”), bem como os princípios que os embasam (o melhor interesse da criança e a criança como prioridade absoluta) funcionam como categorias coringas capazes de fundamentar e justificar legalmente qualquer decisão que a “frente estatal” entenda como certa, mesmo que esta decisão seja respaldada por subjetividades e interesses que acabam por desvelar um julgamento moral, racista e anti-indígena.

Os casos iluminados por esta pesquisa retratam como a linguagem dos direitos é acionada para “adoar” as crianças, e assim apartá-las e aliená-las de suas famílias e comunidades, negando-lhes o direito de estar com seu povo e modificando suas formas próprias de conhecer a si mesmas e ao mundo.

Como outras pesquisas no campo da Antropologia do Direito já apontaram, constata-se que o direito é campo de disputa de moralidades e subjetividades específicas e que, como tal, não é um mero reflexo e sim fator de constituição da sociedade. Assim,

essa pesquisa pretendeu demonstrar a atualização do colonialismo empreendido pela frente estatal e revestido da linguagem dos direitos humanos.

Entendendo “direitos humanos” como campo de luta e de negociação de sentidos que tem como limite o “outro” e a não-destruição do “outro” com quem não se concorda, me alinho com a reflexão sobre os direitos humanos que falam em nome de experiências que nos foram negadas e/ou usurpadas, e que nos oferecem um arcabouço contestatório à linguagem colonial dos direitos humanos.

Nesse sentido o campo dos Direitos Humanos foi expandindo a medida que novos Direitos foram nomeados, é um “campo nominativo”, isto é, diz respeito ao direito a nomear formas de sofrimento que não deveríamos experimentar. Me refiro, por exemplo, ao direito humano de *ser povo* (Souza Filho, 2008; Segato, 2014a, 2015), ao direito humano de *se saber quem se é* (Araújo, 2015), ao direito humano *a ter um povo* (Segato, 2015) e *estar/permanecer junto a ele*.

Essa, portanto, é a minha defesa. A defesa de um mundo em plural, onde as múltiplas e variadas formas de ser, estar e permanecer no mundo não sejam um problema. Nesses termos, o princípio inegociável é a pluralidade, que tem como precedente o “desproblematizar o outro”.

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.

BIBLIOGRAFIA

Acosta, Alberto. *O bem-viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos.* / Alberto Acosta: tradução Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária. Elefante, 2106.

Adler, B; Hernandez, I; Riley, P. *Growing up Native American, Stories of oppression and survival, of heritage denied and reclaimed -- twenty-two American writers recall childhood in their native land.* 1995

Agnolin, Adone. “O Governo missionário das almas indígenas: missão jesuítica e ritualidade indígena (séc. XVI – XVII)”. In: *O governo dos povos.*/ Laura de Mello e Souza, Júnia Ferreira Furtado, Maria Fernanda Bicalho (organizadores). – São Paulo: Alameda, 2009.

Alves, V. Relatório. In: *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, 2008. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-temporarias/parlamentar-de-inquerito/53a-legislatura-encerradas/cpindio/relatorio-final-aprovado-1/Relatorio.pdf> >. Acesso em: 16/06/2016.

Amorim, Elaine. O lugar da Antropologia no campo multidisciplinar do laudo. *Laudos periciais antropológicos em debate* / Organizadora Ilka Boaventura Leite. – Florianópolis: Co-edição NUER/ABA/2005.

Amoroso, Marta Rosa. *Mudança de hábito: Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos.* Rev. bras. Ci. Soc. vol. 13 n. 37. São Paulo, 1998.

Araújo, Vanessa. *O resgate da memória familiar indígena: um estudo sobre o direito humano de saber quem se é.* Dissertação de mestrado em Direitos Humanos e Cidadania, CEAM, UnB. Brasília, 2015.

Arendt, Hannah. *Origens do totalitarismo.* Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Baines, Sthephen. *Organizações indígenas e legislações indigenistas no Brasil, na Austrália e no Canadá.* Série Antropologia. Brasília, 2001.

_____. *A educação indígena no Brasil, na Austrália e no Canadá a partir das estatísticas: uma perspectiva comparativa.* Série Antropologia. Brasília, 2007.

Baldi, C. A. Da diversidade de culturas à cultura da diversidade: desafios dos direitos humanos. In: Martiinez, Alejandro Rosillo et alii. (Org.). *Teoria crítica dos direitos humanos no século XXI*. 1ªed.Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

Barbosa, Martira Ferraz. “Missionações na capitania de Pernambuco: o convento de São Francisco em Olinda”. In: *Dinâmica imperial no antigo regime português: escravidão, governos, fronteiras, poderes, legados: século XVII-XIX*. Roberto Guedes (organizador) – Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

Barreto, V.P. Multiculturalismo e direitos humanos: um conflito insolúvel? In: *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Baldi, Cesar (org). Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

Benvenuto, Jayme. Universalismo, relativismo e direitos humanos: uma revisita contingente. *Lua Nova*, São Paulo, 94: 117-142, 2015.

Brand, Antonio. "O bom mesmo é ficar sem capitão": o problema da "administração" das reservas indígenas Kaiowá/Guarani, MS. *Revista Tellus*, ano 1, n. 1., Campo Grande – MS, 2001.

Brasil. *Educação Escolar Indígena: diversidade sociocultural indígena ressignificando a escola*. Cadernos Secad, Ministério da Educação, 2007a.

Brasil. *Audiência Pública Comissão de Direitos Humanos e Minorias*. Brasília, 2007b.

Disponível em:
<

Brasil. *Orientações Técnicas: Serviços de Acolhimento para Crianças e Adolescentes*.

Brasília, 2009. Disponível em:
<

Brito, A.; Faria, B. *O direito multicultural e a rede de proteção dos Direitos da criança e do adolescente indígenas em Dourados (Mato Grosso do Sul)*. *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, Curitiba, n. 58, p. 53-81, 2013

Cardoso, Ivanete. *Historiadora diz que decisão do TJ de Rondônia sobre adoção coloca em risco crianças indígenas*. Site Amazônia Real, 2015.

Carreira, Elaine de Amorim. “O lugar da Antropologia no campo multidisciplinar do laudo”. In: *Laudos Periciais Antropológicos em debate*. Ilka Boaventura Leite (organizadora), 2005.

Castilho, Ela Wiecko Volkmer. A atuação dos antropólogos no Ministério Público Federal. *Laudos periciais antropológicos em debate / Organizadora Ilka Boaventura Leite*. – Florianópolis: Co-edição NUER/ABA/2005.

Coelho, Elizabeth Maria Beserra. *Catequização e conquista: a missão capuchinha entre os tenetehara no maranhão*. XXII Reunião Brasileira de Antropologia. Fórum de Pesquisa 14: “Missões em áreas indígenas: fronteiras e traduções”. Brasília, 2000.

Cohn, C. *Antropologia da criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

Cunha, Manuela C. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2009.

Diniz, Debora. Antropologia e os limites dos direitos humanos: o dilema moral de Tashi. In: *Antropologia e Direitos Humanos*. Prêmio ABA/FORD/ Regina Novaes/ Roberto Kant de Lima (Org.). Niterói: Ed. UFF, 2001.

Duprat, Deborah. O estado pluriétnico. 2002. Disponível em: http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/artigos/docs/artigos/docs_artigos/estado_plurietnico.pdf >. Acesso em: 07.06.2016.

Duprat, Deborah. Oitiva na CPI - Subnutrição de Crianças Indígenas. Brasília, 2008. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-temporarias/parlamentar-de-inquerito/53a-legislatura-encerradas/cpindio/notas/NT250308.pdf>>. Acesso em: 15/05/2016

Eberhard, Christoph. Direitos humanos e diálogo intercultural: uma perspectiva antropológica. In: *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Baldi, Cesar (org). Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

Faria, J.E. Prefácio. In: *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Baldi, Cesar (org). Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

Feitosa, Saulo Ferreira. *Pluralismo moral e direito à vida: apontamentos bioéticos sobre a prática do infanticídio em comunidades indígenas no Brasil*. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Saúde. Brasília, 2010.

Foucault, Michel. Aula de 17 de março de 1976. In: *Em Defesa da Sociedade*, Curso no Collège de France. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

Fonseca, Claudia; Cardarello, Andrea. “Direitos dos mais e menos humanos”. In: *Políticas de Proteção à Infância: um olhar antropológico*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

Fonseca, Claudia. *Da circulação de crianças à adoção internacional: questões de pertencimento e posse*. In: Dossiê repensando a infância. Cadernos Pagu (26), janeiro/junho de 2006.

_____. “Os direitos da criança: dialogando com o ECA”. In: Fonseca, Claudia et al. (Org.). *Antropologia, diversidade e direitos humanos: diálogos interdisciplinares*. Porto Alegre: UFRGS, 2004.

Fonseca, C.; Schuch, P.; Machado, H.; Jardim, D. F. *Apresentação -Tecnologias de governo: apreciação e releituras em antropologias*. Horizontes Antropológicos (UFRGS. Impresso), v. 46, p. 9-34, 2016.

García Villegas, M. *La Eficacia Simbólica del Derecho: sociología política del campo jurídico en América Latina*. 2ª ed, Bogotá: IEPRI: Debate, 2014.

Geertz, Clifford. *Anti anti – relativismo*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 3, n. 8, 1989. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_08/rbcs08_01.htm Acesso em: 03.05.2016.

_____. Fatos e leis em uma perspectiva comparativa. Parte III. In: *O saber local: Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1997.

Gobbi, I; Biase, H.S. *Apontamentos sobre a aplicação do Estatuto da Criança e do Adolescente em contextos indígenas e o respeito aos direitos diferenciados*. Caxambu: 33º Encontro Anual da ANPOCS, 26ª, 2009.

Grümberg, G *et al.* *Caderno guarani. Guarani Retã. Povos Guarani na Fronteira Argentina, Brasil e Paraguai*. UNAM, ENDEPA; CTI, CIMI, ISA, UFGD; CEPAG, CONAPI, SAI, GAT, SPSAJ, CAPI. 2008.

Heilborn, Maria Luiza; Carrara, Sergio. “Perspectivas da Comissão de Direitos Humanos na Gestão 2004-2006”. In: *Antropologia e Direitos Humanos 4*. Grossi, Miriam Pilar; Heilborn, Maria Luiza e Machado, Lia Zanotta (Org.). Prêmio da Associação Brasileira de Antropologia/Fundação FORD. Blumenau, Nova Letra, 2006.

Holanda, Marianna. *Por uma ética da (In)Dignação: repensando o Humano, a Dignidade e o pluralismo nos movimentos de lutas por direitos*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Bioética, UnB, 2016.

IBGE. *Censo Demográfico 2010: características gerais dos indígenas*. Resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

INESC. *ECA e os direitos das crianças indígenas*. 2012. Disponível em: <<http://www.inesc.org.br/noticias/noticias-gerais/2012-1/fevereiro/eca-e-os-direitos-das-criancas-indigenas>>. Acesso em: 06.10.2015.

Jardim, Denise F. Alteridades e (in)visibilidades: uma perspectiva antropológica sobre direitos humanos e dignidade. In: *Políticas da diversidade: (In)visibilidades, pluralidade e cidadania em uma perspectiva antropológica*. Jardim, D; López, L. (Org.). Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2013.

Knockwood, Isabelle. *Out of the Depths. The Experience of Mi'kmaw Children at the Indian Residential School at Shubenacadie, Nova Scotia*. 4^a Edition. 2015.

Krenak, Ailton. *O eterno retorno do encontro*. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. 1999. <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/narrativas-indigenas/narrativa-krenak>>. Acesso em: 01/06/2016.

Lima, Marcos Homero Ferreira. *Adoção e Institucionalização de crianças indígenas ou “matando o índio existente na criança”*. No prelo. Dourados/MS, 2009.

Martucci, Elisabeth Márcia. *Estudo de caso etnográfico*. Revista de Biblioteconomia de Brasília, v. 25, n.2, p. 167-180, 2001.

MDS. Relatório SNAS sobre o “Mutirão para a efetivação do direito à convivência familiar e comunitária das crianças e jovens no Cone Sul do Mato Grosso do Sul”. Circulação interna, Brasília, 2015.

Melia, Bartomeu. *Educação indígena na escola*. Cadernos Cedes, ano XIX, nº 49, Dezembro, 1999.

Moncau, J; Pimentel, S. *Genocídio Surreal dos Guarani Kaiowá*. Revista Caros Amigos, 2010. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=93465>>. Acesso: 20/09/2016.

Moreira, Elaine; Trindade Fº, Henyo Barreto; Caroso, Carlos. *Crianças Indígenas: intrusão legislativa*. In: Correio Braziliense. Brasília, 2009.

Moreira, Erika Macedo. *Onhemoirõ: o judiciário frente aos direitos indígenas*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Direito Programa de Pós-Graduação em Direito, UnB, 2014.

Mota, Juliana Grasiéli Bueno. *Territórios e territorialidades Guarani e Kaiowá: da territorialização precária da Reserva Indígena de Dourados à multiterritorialidade*. 2011. 406p. Dissertação (Mestrado em Geografia). UFGD: Dourados, 2011.

Mota, Sara P. *Ultrapassando Vedações e Resgatando Memórias*. Campos Revista de Antropologia Social 11 (2), 79-94, 2010.

Nascimento, Silvana Jesus do. *Múltiplas vitimizações: crianças indígenas kaiowá nos abrigos urbanos do Mato Grosso do Sul*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 265-292, jul./dez. 2014.

_____. *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) Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2013.

Novaes, Regina. “Introdução”. In: Kant de Lima (Org.). *Antropologia e Direitos Humanos*. Prêmio da Associação Brasileira de Antropologia/Fundação FORD. Niterói, EdUFF, 2001.

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*. Revista Tempo, 2007.

Disponível em: <http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/v12n23a06.pdf>.
Acesso em: 23.05.2106.

Oliveira, Assis Costa. *Indígenas crianças, crianças indígenas: perspectivas para a construção da Doutrina da Proteção Plural*. Curitiba: Juruá, 2014.

Pannikar, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos uma noção ocidental? In: *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Baldi, Cesar (org). Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

Pereira, Levi Marques. *Assentamentos e formas organizacionais dos Kaiowá atuais: o caso dos "índios de Corredor"*. Tellus, Campo Grande, MS, ano 6, n. 10, p. 69-81, abr. 2006.

_____. *A criança kaiowa, o fogo doméstico e o mundo dos parentes: espaços de sociabilidade infantil*. GT 16: Do ponto de vista das crianças: pesquisas recentes em ciências sociais. 32º Encontro Anual da Anpocs, 2008. Disponível em: <http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=2454&Itemid=230>. Acesso em: 20/07/2016.

Perteson, L. *"Kill the Indian, Save the Man", Americanization through Education: Richard Henry Pratt's Legacy*. Honors Theses, 2013. Disponível em: <<http://digitalcommons.colby.edu/honorstheses/696>>. Acesso em: 04/06/2016.

Pimentel, Spensy. *Elementos para uma teoria política Kaiowá e Guarani*. São Paulo, tese de doutorado em Antropologia Social, USP, 2012.

_____. *Cosmopolítica kaiowá e guarani: Uma crítica ameríndia ao agronegócio*. R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR, v. 4, p. 134-150, 2013.

_____. *Produto 1*: documento apresentado à Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, no âmbito do contrato nº SA- 2329/2013 referente ao Projeto 914BRZ3002. Brasília: SAGI/MDS, jan. 2014.

_____. *Entrevista especial com Spensy Pimentel*. Instituto Humanitas Unisinos, 2014. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/529150-kaiowa-e-guarani>>

[reivindicam-2-das-terras-do-ms-entrevista-especial-com-spensy-pimentel](#)>. Acesso em: 20.04.2016.

Piovesan, Flávia. A universalidade e a indivisibilidade dos direitos humanos: desafios e perspectiva. In: *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Baldi, Cesar (org). Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

Pratt, R. *Battlefield and Classroom: Four Decades with the American Indian, 1867-1904*. New Haven, Yale University Press, 1964.

Quijano, Anibal. *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. Perú Indígena, vol. 13, no. 29, Lima, 1992.

_____. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estrutural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires, CLACSO, 2014.

Vale, Claudia Neto do; Rangel, Lucia H. V. *Jovens indígenas na metrópole*. Revista Ponto e Vírgula, São Paulo, Vol. 4. pp. 254-260, 2008.

Ramos, Alcida. *O Índio Hiper-Real*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 28, n.10, p. 5-14, 1995.
Resende, Ana Catarina Zema. *As políticas do perdão e da reconciliação na Austrália e no Canadá*. In: XXXIII Semana de História, 2013, Brasília. XXXIII Semana de História do UniCeUB. Brasília: UniCeUB, 2012. v. 1. p. 01-09.

Ribeiro, Gustavo Lins. “Cultura, direitos humanos e poder. Mais além do império e dos humanos direitos. Por um universalismo heteroglóssico”. Série Antropologia, Brasília, v. 340, p.1-16, 2003. Disponível em: http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/17677/1/ARTIGO_CulturaDireitosHumanos.pdf>. Acesso em: 12.02.2016.

Riffiothis, Theophilos. *Direitos humanos: declaração, estratégia e campo de trabalho*. Trabalho publicado no Boletim da ABA, n.30, 1998.

Roca, Andrea. *Museus indígenas na Costa Noroeste do Canadá e nos Estados Unidos: colaboração, colecionamento e autorrepresentação*. Revista de Antropologia 58(2)-2015.

Sánchez Botero, Esther. *Entre el Juez Salomón y el Dios Sira. Decisiones interculturales e interés superior del niño*. Bogotá: Universidad de Amsterdam y UNICEF, 2006.

_____. *Mucho derecho y poca antropología: el impacto negativo, en sociedades étnicas, del derecho globalizado*. No prelo, 2015.

Schritzmeyer, Ana Lúcia Pastore. *A defesa dos direitos humanos é uma forma de “ocidentalcentrismo”?* Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia. Porto Seguro, 2008.

Schreiber, Mariana. Gilmar Mendes, o polêmico ministro no caminho de Dilma e do PT. Site BBC Brasil. Brasília, 2015. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/10/150921_perfil_gilmar_ms_ab> Acesso em: 22.06.2016.

Schuch, Patrice. *Práticas de justiça: antropologia dos modos de governo da infância e juventude no contexto pós-ECA*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

Segato, Rita Laura. *La argamasa jerárquica: violencia moral, reproducción del mundo y la eficacia simbólica del derecho*. Série Antropológica, nº 332, Unb. Brasília, 2003.

_____. *Em busca de um léxico para teorizar a experiência territorial contemporânea*. Série Antropológica, nº 373, Unb. Brasília, 2005.

_____. *Antropologia e Direitos Humanos: Alteridade e Ética no movimento de expansão dos direitos universais*. Mana, vol.12 n.1. RJ, 2006.

_____. *Closing ranks: religion, society and politics today*. Social Compass 55(2), 207 – 219, 2008.

_____. *Los cauces profundos de la raza latino-americana: una relectura del mestizaje*. Rev. latino-americana de ciencias sociales. Ano II, n °3, 2010.

_____. *Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial*. E-cadernos ces [Online] vol.18, 2012.

_____. *Que cada povo teça os fios da sua história: O pluralismo Jurídico em diálogo didático com legisladores*. Rev. Direito. UnB, V. 1, No. 1, janeiro a junho de 2014a.

_____. *El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad*. Rev. Estudos Feministas, Florianópolis, 22(2), 2014b.

_____. Palabras introductorias. *La crítica de la colonialidad en Ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo, 2015a.

_____. Que cada pueblo teja los hilos de su historia: la colonialidad legislativa de los salvadores de la infancia indígena. *La crítica de la colonialidad en Ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo, 2015b.

Silva, Críthian Teófilo da. Crianças e adolescentes indígenas em perspectiva antropológica: Repensando conflitos éticos interculturais. Revista Bioética, v. 20, p. 119-131, 2012.

Souza Santos, Boaventura. Por uma concepção multicultural dos direitos humanos. In: *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Baldi, Cesar (org). Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

Souza Filho, C. F. M. *Derecho a ser Pueblo*. In: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos. Derecho y estudios socioambientales en Brasil. En: El Otro Derecho No. 39, 2008.

Uchida, Gabriel. A última família dos índios Juma. Site Risca Faca, 2016. Disponível em: <<http://riscafaca.com.br/historia/a-ultima-familia-indios-juma/>>. Acesso em: 16.8.2016

Vale, Cláudia Neto do; Rangel, Lucia H. V. *Jovens indígenas na metrópole*. Revista Ponto e Vírgula, São Paulo, Vol. 4. pp. 254-260, 2008.

Valente, Jane. *Família acolhedora: as relações de cuidado e de proteção no serviço de acolhimento*. São Paulo: Paulus, 2013.

Velho, Otávio. Relativizando o relativismo. Novos Estudos nº 29 - março de 1991. Disponível em: <http://www.novosestudos.org.br/v1/files/uploads/contents/63/20080624_relativizando_o_relativismo.pdf>. Acesso em: 02.09.2015.

Vitenti, Livia: *Da Antropologia Jurídica ao Pluralismo Jurídico*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 2005.

Walsh, Catherine. *Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico*. Apresentação feita no Seminário Plural. 2010.

_____. “*Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver*” em Educação Intercultural hoje em América latina: concepções, tensões e propostas. Vera Candau (Edit.), Ríó de Janeiro, Editora 7 Letras, 2009.

Weigel, Valéria A. *Igreja e indígenas do alto rio Negro: dos internatos à escola bilíngue*. Dialógica, Manaus, v. 1, n. 1, 2006. Disponível em: <http://dialogica.ufam.edu.br/PDF/no1/7_escola_bilingue.pdf>. Acesso em: 25/05/2016.

Wittmann, Luisa Tombini. *Atos do Contato: Histórias do Povo Indígena Xokleng no Vale Do Itajaí/SC (1850-1926)*. Dissertação de mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH. UNICAMP, 2005.

Ziibiwing, (Org). *American Indian Boarding Schools: An Exploration of Global Ethnic and Cultural Cleansing*. 2011.

Vídeos/Filmes.

Franca, Belisário. Documentário Estratégia Xavante. 2007.

Santos, Murilo. Documentário O massacre do Alto Alegre, 2001. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Ez4to9RWGU>> Acesso: 05.06.2016.

Souza Filho, C. F. M *A usurpação das terras e das gentes*. Aula inaugural da Pós-Graduação em Direitos Sociais do Campo, UFG. 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=YZ82LkGQFgs>>. Acesso em: 20.03.2016.

An Baccaert, Cristiano Navarro, Nicola Um. *À Sombra de um Delírio Verde*. Disponível em: <<https://vimeo.com/32440717>>. Acesso em: 15.06.2015.