

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

**CRIANÇAS INDÍGENAS KAIOWÁ ABRIGADAS E EM
SITUAÇÃO DE REINSERÇÃO FAMILIAR: UMA ANÁLISE EM
TORNO DA REDE DE PROTEÇÃO À CRIANÇA E AO
ADOLESCENTE**

DOURADOS, MS – 2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

**CRIANÇAS INDÍGENAS KAIOWÁ ABRIGADAS E EM
SITUAÇÃO DE REINSERÇÃO FAMILIAR: UMA ANÁLISE EM
TORNO DA REDE DE PROTEÇÃO À CRIANÇA E AO
ADOLESCENTE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados, como parte dos requisitos finais para a obtenção do título de Mestre em Antropologia, na área de concentração em Antropologia Sociocultural.

Orientador: Prof. Dr. Levi Marques Pereira

DOURADOS, MS – 2013

SILVANA JESUS DO NASCIMENTO

**CRIANÇAS INDÍGENAS KAIOWÁ ABRIGADAS E EM
SITUAÇÃO DE REINSERÇÃO FAMILIAR: UMA ANÁLISE EM
TORNO DA REDE DE PROTEÇÃO À CRIANÇA E AO
ADOLESCENTE**

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA – PPGAnt/UFMG

Aprovado em _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Presidenta e orientadora:

Levi Marques Pereira (Dr., UFGD) _____

2º Examinadora:

Patrice Schuch (Dra., UFRS) _____

3º Examinador:

Antonio Hilário Aguilera Urquiza (Dr., UFMS) _____

À minha mãe, Dercy Jesus de Paula do
Nascimento;
Aos Kaiowá e;
À rede de proteção à criança e ao
adolescente.

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação me fez compreender as inúmeras referências de gratidão presente nos trabalhos acadêmicos. Entendo hoje que sou a narradora de um trabalho coletivo. Se não fosse a contribuição de muitas pessoas este trabalho não poderia ter sido desenvolvido do modo como foi. Assim agradeço a todos aqueles que expuseram-me seus conhecimentos, e suas experiências junto aos Kaiowá. Agradeço também:

a Deus a quem atribuo as condições econômicas, físicas e emocionais favoráveis, sem as quais este trabalho ficaria comprometido;

a CAPES e a UFGD pela bolsa de estudo concedida;

aos professores do PPGAnt/UFGD pelo ensino, comprometimento e disponibilidade em orientar, em especial meu agradecimento a Profa Simone Becker, pelo tempo despendido junto a mim e pelas aulas instigadoras;

ao Prof. Dr. André Luiz Faisting por ter me inserido no mundo da pesquisa e no mundo do Direito durante a graduação, este trabalho é reflexo também, de suas orientações;

às colegas de curso e amigas Leni, Mariana, Nayara e Sônia pelas conversas descontraídas, pelo compartilhar das dificuldades com a pesquisa e com as leituras dos textos. A outros, como Marcos Homero de Lima agradeço pelo empréstimos de livros e pela inserção em situações de campo que seriam difíceis por outras vias;

às discussões junto ao grupo de estudo *Gênero e geração em sociedades indígenas*, os textos, as conversas e a leitura do meu material de qualificação foram muito importante para o desenvolvimento das principais ideias desta dissertação. Ao Diógenes Egídio Cariaga por auxiliar no processo de aproximação com a Procuradoria Especializada junta a FUNAI;

à rede de proteção à criança e ao adolescente pela disponibilidade para esta pesquisa, pela participação em seus seminários e colóquios. Ao CRAS indígena de Caarapó pelo convívio e amizade durante a pesquisa. Ao IAME pelo

compartilhar de muitos dados de campo e pela forma amigável e receptiva com que fui tratada;

aos professores Dr. Antonio Hilário Aguilera Urquiza e Dra. Patrice Schuch por comporem a banca de qualificação e fazerem leitura minuciosa, sugestões e críticas ao material apresentado;

à Veronice Lovato Rossato pela correção ortográfica desta dissertação;

aos professores doutores Roque de Barros Laraia e Márcio Ferreiro da Silva pelas contribuições através da semana intensiva de aulas que ministraram no PPGAnt. Ouvi-los foi uma experiência estimulante e reflexiva que ampliou meu horizonte de pesquisa.

ao Prof. Dr. Levi Marques Pereira pela generosidade, pelo respeito as minhas limitações, pela orientação atenciosa, pelas críticas cuidadosas e construtivas, pela autonomia controlada e por me inserir em campo, em seminários e em perícias;

aos meus familiares pelo compreender das minhas ausências e de minhas negativas, enquanto me mantinha trancafiada no quarto lendo ou escrevendo. Em especial agradeço a minha mãe pelos sacrifícios e incentivos em prol de uma melhor educação para mim e meus irmãos e;

ao Diego, pelas palavras gentis e abraço apertado em momentos de stress e cansaço físico/mental.

A tod@s, obrigada!

Essa diversidade nos permite pensar diferentemente, sair dos limites de nossos axiomas. Não se trata, como fazem certos movimentos new age, de atribuir um valor superior aos conhecimentos tradicionais; não se trata de aderir a eles. Tampouco se trata de assimilá-los e diluí-los na ciência acadêmica. A importância de modos de conhecimento diferentes é nos fazer perceber que se pode pensar de outro modo (Manuela Carneiro da Cunha).

RESUMO

A dissertação apresenta os resultados de pesquisa desenvolvida com agentes da rede de proteção à criança, nos municípios de Dourados e Caarapó. O objetivo foi identificar como tais agentes percebem a experiência de crianças kaiowá que vivenciaram o abrigo na cidade, a adoção por famílias não indígenas e tentativas de reinserção na comunidade de origem. A compreensão do modo como agentes e instituições envolvidos na proteção dos direitos de crianças kaiowá percebem a especificidade da condição da criança indígena, exigiu a realização de uma etnografia das agências que compõem a rede de proteção. Ao longo do trabalho há o diálogo com trabalhos vinculados a Antropologia da Criança e outros relacionados com o Direito, além da apropriação de contribuições de etnografias sobre os Kaiowá. O conceito de redes sociais de Barnes foi utilizado na análise das relações entre os agentes da rede de proteção à criança e ao adolescente. A pesquisa discute o processo de re-vitimização em que as crianças kaiowá são submetidas quando "caem na rede", enfatizando os significados e expectativas que as pessoas e as instituições envolvidas na proteção da criança desenvolvem em torno do abrigo indígena.

PALAVRAS-CHAVE: 1 Crianças indígenas; 2 Agências de proteção; 3 Etnografia.

ABSTRACT

The dissertation introduces the results of research developed with network agents for child protection, at the cities of Dourados and Caarapó. The objective was to identify how such agents understand the experience of Kaiowá children who experienced shelters in the city, the adoption by non-indigenous families and the endeavors of reintegration into the community of origin. The comprehension of how agents and institutions involved in protecting the rights of Kaiowá children see the specificity of the indigenous child condition, it demanded the accomplishment of the agencies ethnography that are part of the protection network. During the work there was the dialogue associated with works of Anthropology of the Child and others related with the Law, besides the appropriation of ethnographies contributions about the Kaiowá. The concept of Barnes' social networks was used to analyze the relationship between the network agents for children and adolescents protection. The research discusses the process of re-victimization in which Kaiowá children are submitted when "they fall into the network", emphasizing the meanings and expectations that people and institutions involved in child protecting develop around of the indigenous shelters.

KEYWORDS: 1 Indigenous children; 2 Agencies the protection; 3 Ethnography.

RESUMEN

La disertación presenta los resultados de una investigación realizada con agentes de la red de protección de la infancia, en las ciudades de Dourados y Caarapó. El objetivo fue identificar cómo estos agentes perciben la experiencia de los niños kaiowá que experimentaron abrigos en la ciudad, la adopción por familias no indígenas e intentos de reintegración en la comunidad de origen. La comprensión de cómo los actores e instituciones involucradas en la protección de los derechos de los niños kaiowá dan cuenta de la condición específica de los niños indígenas, exigió la ejecución de una etnografía de los organismos que componen la red de protección. A lo largo del trabajo hay diálogo con trabajos relacionados con la Antropología del Niño y otros relacionado al Derecho, además de la apropiación de las contribuciones de etnografías sobre los Kaiowá. El concepto de redes sociales de Barnes fue utilizado en el análisis de las relaciones entre los agentes de la red de protección a los niños y adolescentes. La investigación analiza el proceso de re-victimización que sufren los niños kaiowá cuando "caen en la red", enfatizando los significados y expectativas que las personas e instituciones involucradas en la protección del niño desarrollan en torno al proceso de abrigar indígenas.

PALAVRAS-CLAVE: 1 Niños indígenas; 2 Agencias de protección; 3 Etnografía.

SUMÁRIO

Lista de ilustrações.....	12
Lista de tabelas.....	13
Lista de siglas.....	14
1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	15
1. PERSPECTIVAS DE ABORDAGEM ANTROPOLÓGICA DA CRIANÇA.....	26
1.1. A Criança enquanto objeto de estudo antropológico.....	26
1.2. O processo histórico dos Kaiowá em Mato Grosso do Sul.....	31
1.3. A criança kaiowá: da aldeia à reserva.....	39
2. CARACTERIZAÇÃO DA REDE DE PROTEÇÃO À CRIANÇA KAIOWÁ NOS MUNICÍPIOS DE DOURADOS E CAARAPÓ.....	49
2.1. A mídia regional e a emergência do problema social da criança indígena abrigada/adotada.....	56
2.2. SESAI – Secretaria Especializada no Atendimento à Saúde Indígena.....	69
2.3. Conselho Tutelar.....	80
2.4. Vara da Infância e Juventude e Promotoria da Infância e Juventude.....	86
2.5. Funai e Procuradoria Especializada Junto à Funai.....	95
2.6. CRAS e CREAS.....	103
2.7. Breve análise da rede de proteção à criança.....	114
3. DA CIRCULAÇÃO DAS CRIANÇAS KAIOWÁ PELA REDE DE PROTEÇÃO À ENTRADA NOS ABRIGOS DE DOURADOS.....	117
3.1. IAME – Instituto Agrícola do Menor.....	119
3.2. Vínculo Religioso e a Etnografia do IAME.....	144
3.3. Lar Ebenézer.....	147
3.4. Lar de Crianças Santa Rita de Cássia.....	156
3.5. Lar Renascer.....	167
3.6. Breve Análise dos Abrigos.....	170
4. DESCRIÇÃO E ANÁLISE DE ALGUNS CASOS DE TENTATIVA DE ABRIGAMENTO E REINSERÇÃO.....	177

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....189

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....194

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Imagem de uma criança kaiowá em reportagem sobre adoção indígena	68
Figura 2 – Criança no trajeto para a escola	107
Figura 3 – Logo do IAME	123
Figura 4 – Imagem panorâmica do IAME	128
Figura 5 – Local dos cultos e salas de aula do IAME	128
Figura 6 – Foto da casa dos alemães e a casa azul dos funcionários do IAME	129
Figura 7 – Curral para criação de animais do IAME	130
Figura 8 – Açude local de diversão dos meninos abrigados do IAME	131
Figura 9 – Ao fundo o pomar e a casa do coordenador do IAME	132
Figura 10 – A casa principal onde as crianças abrigadas dormem e fazem as refeições no IAME	132
Figura 11 – Sala de estar do IAME	133
Figura 12 – Entrada principal do Lar Ebenézer onde ficam as meninas abrigadas	148
Figura 13 – Casinha de bonecas para as meninas abrigadas do Lar Ebenézer	149
Figura 14 – O cantinho da leitura no Lar Ebenézer, as meninas recebendo a visita dos alunos do curso de Letras	150
Figura 15 – Quarto das meninas abrigadas no Ebenézer	151
Figura 16 – Banheiros do Lar Ebenézer para as meninas abrigadas	152
Figura 17 – Administração do Lar de Crianças Santa Rita de Cássia	157

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Egressos do IAME e o vínculo com a instituição.....	127
--	-----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CASAI	Casa de Saúde Indígena
CMDCA	Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente
CRAS	Centro de Referência em Assistência Social
CREAS	Centro Referência Especializado em Assistência Social
ECA	Estatuto da Criança e do Adolescente
EBD	Escola Bíblica Dominical
FCH	Faculdade de Ciências Humanas
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde Indígena
IAME	Instituto Agrícola do Menor
MPE	Ministério Público Estadual
MPF	Ministério Público Federal
MS	Mato Grosso do Sul
PPGAnt	Programa de Pós Graduação em Antropologia Sociocultural
SESAI	Secretaria Especializada em Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
UCDB	Universidade Católica Dom Bosco
UEMS	Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
UFGD	Universidade Federal da Grande Dourados
UNEI	Unidade de Educação Interna

CRIANÇAS INDÍGENAS KAIOWÁ ABRIGADAS E EM SITUAÇÃO DE REINSERÇÃO FAMILIAR: UMA ANÁLISE ANTROPOLÓGICA A PARTIR DA REDE DE PROTEÇÃO À CRIANÇA E AO ADOLESCENTE

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Minha experiência acadêmica iniciou-se em 2006, quando fui aprovada no primeiro vestibular realizado pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Recém-concluído o processo escolar em nível médio, entrei para o curso de Bacharelado em Ciências Sociais e, sem compreender ao certo o que isso significava ou sem ter clareza das possibilidades de aplicação do conhecimento adquirido, dei continuidade ao curso.

Durante o curso, por seis semestres consecutivos desenvolvi Projeto de Iniciação Científica com bolsa pela UFGD, sob orientação do Professor Doutor em Sociologia André Luiz Faisting, cuja proposta temática era compreender as representações sociais dos operadores do Direito em Dourados com relação aos Direitos Humanos. Esse envolvimento fortaleceu meu vínculo com a linha de pesquisa intitulada Sociologia do Direito ou Sociologia Jurídica, que passou a ser o referencial metodológico de maior domínio, já que participei com relativa autonomia de todas as etapas do fazer científico nesse contexto (revisão bibliográfica, levantamento de dados, entrevistas, observações, análise dos dados apreendidos e exposição oral e escrita dos resultados obtidos).

Durante o trabalho de iniciação científica, interessei-me pela representação que os operadores do Direito tinham sobre os grupos indígenas. Impressionou-me, na época, que as opiniões variavam entre a invisibilidade destes como agentes sociais da sociedade brasileira e uma visibilidade negativa, na medida em que reivindicavam direitos, tais como os territoriais¹.

¹ Do primeiro ano de iniciação científica resultou o artigo: “Estrutura e Dinâmica do Poder Judiciário em Dourados” escrito por mim em parceria com o Prof. Dr. André Luiz Faisting, nele inserimos os dados de campo e as falas que nos levaram a observação da visibilidade e invisibilidade indígena pelos operadores de direito desta região.

A necessidade de conhecer mais a realidade indígena e também de procurar formas de atuação como bacharel em Ciências Sociais, me motivou a buscar mais informações sobre os grupos indígenas da região de Dourados. Assim, ainda na graduação, em 2009, tive a oportunidade de acompanhar a elaboração de um relatório pericial, cujo objetivo era responder alguns quesitos da Promotoria de Justiça do Ministério Público Estadual e da Procuradoria Federal Especializada junto à FUNAI, como requisito capaz de contribuir para a decisão judicial no processo de adoção de uma criança indígena. Eu e o perito visitamos a reserva Te'yíkue, a fim de conhecer os familiares de sangue da criança em processo de adoção. Essa foi a primeira oportunidade de conhecer uma reserva e de aproximação física e geográfica com os índios fora dos meios urbanos.

Concluí a graduação em agosto de 2010. Em janeiro de 2011 abriu edital para inscrição no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Sociocultural da UFGD (PPGAnt). Procurei o Professor Doutor Levi Marques Pereira para me auxiliar na escolha do tema do projeto a ser apresentado para a seleção. De comum acordo, pensamos em abordar os processos envolvendo abrigo e adoção de crianças indígenas kaiowá.

Desse modo, problematizamos a prática de abrigo e adoção de crianças kaiowá, procurando perceber seus efeitos sobre a criança e sobre a comunidade indígena, mas também sobre os agentes do Estado que precisam compatibilizar a perspectiva do Direito universal com a especificidade da cultura indígena. Por esse motivo, incorporei como universo de estudo os “agentes de ação” (SCHUCH, 2006) do Estado - juízes, promotores e técnicos de atendimento, etc. – “e os agentes de intervenção” (idem) dos aparatos judiciais, crianças e suas famílias e/ou responsáveis.

O projeto dessa dissertação foi intitulado “Socialização das crianças indígenas Kaiowá abrigadas e em situação de reinserção familiar”. Nele afirmo: o enfoque central de estudo será o ponto de vista das crianças kaiowá que serão “objetos dessa pesquisa”, mas também será importante registrar e analisar os modos como pais, parentes e profissionais da rede de proteção à criança entendem o abrigo e a reinserção da criança indígena. O tema possibilita a inclusão de diversas problemáticas pertinentes ao campo da antropologia da criança, dentre as quais cabe destacar: a) a reflexão sobre as relações intra e intergeracional; b) as formas de socialização da criança nas sociedades

kaiowá e guarani; c) as distinções entre as formas culturais expressa nos abrigos urbanos e na cultura indígena vivenciada nas aldeias; d) o modo como os profissionais da rede de proteção à criança percebem a cultura indígena e; e) o modo como as crianças indígenas se apresentam como atores sociais no trânsito que estabelecem entre abrigo e aldeia.

Um dos objetivos principais era perceber o ponto de vista das crianças sobre o abrigamento e a adoção, esforçando-me para trazer suas percepções a respeito da situação vivenciada. Para aprofundar as discussões sobre o que se tem convencionado chamar de Antropologia da Criança, participei do “I Seminário sobre Infância / Criança Indígena”, organizado pela UCDB, apoiado pelo Programa Observatório da Educação Escolar Indígena e em parceria com o PPGAnt/UFGD. Este evento contou com a participação dos principais antropólogos e educadores brasileiros que tem discutido esse tema, além da participação no Grupo de Estudo Gênero e Geração que é liderado por pesquisadores da UFGD e da UEMS. As discussões do seminário e do grupo de estudo, somado ao amadurecimento teórico através de revisões bibliográficas, me fez perceber as dificuldades de fazer um trabalho antropológico, tendo as crianças como interlocutoras.

Por exemplo, ter acesso às crianças que estavam institucionalizadas, como as do Lar Santa Rita, mostrou-se bem difícil. Em outros locais percebi os limites cronológicos entre os prazos do mestrado para a pesquisa, a escrita, a defesa da dissertação e o tempo de aproximação com aqueles que eu desejava conhecer/compreender/estudar. Além disso, considerando minhas limitações pessoais na aproximação com essas crianças, com uma postura mais rígida e menos desenvolta da minha parte, talvez tenha sido um dos fatores prejudiciais para um trabalho este objetivo e metodologia.

À medida que a pesquisa foi se desenvolvendo, as crianças kaiowá institucionalizadas, adotadas ou reinseridas, permaneceram como “objeto de pesquisa”; porém, as vozes dos “agentes de ação” - os adultos - ocuparam grande parte deste trabalho, de forma que não houve o protagonismo das vozes das crianças – “agentes de intervenção” - como se pensou inicialmente. O contato mais fácil com os adultos conduziu-me a observar os profissionais da rede de proteção à criança e como eles percebem o abrigamento e adoção das crianças kaiowá nos abrigos das cidades de Dourados e Caarapó em MS. A opção por esses dois municípios, como recorte de

pesquisa, está vinculado a proximidade geográfica entre essas cidades e o trânsito das crianças por elas, além de ser nas duas cidades onde o debate, entre os órgãos federais e estaduais em torno do abrigamento e da adoção de crianças kaiowá, teve maior repercussão e divulgação na mídia.

Refletir sobre o abrigamento de crianças kaiowá é parte de uma demanda social que tem relevância científica para a Antropologia. Tem sido recorrente em cidades de Mato Grosso do Sul a prática do abrigamento urbano de crianças da etnia kaiowá. Em Dourados e Caarapó percebe-se o desconforto da rede de proteção à criança em lidar com tais situações, porque a prática divide opiniões entre aqueles que defendem um tratamento diferenciado para os índios e os que advogam o tratamento igual para todos/universal.

Conforme a Constituição Federal de 1988, a criança indígena não deveria ser retirada de sua comunidade étnica de origem. No caso de necessitar receber proteção da rede de atendimento à criança, estas deveriam retornar para a sua comunidade, no menor prazo possível. Contudo, no que se refere ao atendimento às crianças kaiowá e guarani de MS, a legislação tem sido descumprida. Em muitos casos, a criança permanece por anos nos abrigos ou, simplesmente, acaba sendo adotada por famílias não indígenas.

A questão do abrigamento torna-se mais conflitante quando tratado por legislações de âmbito nacional (ECA) e internacional (Declaração Universal dos Direitos Humanos e demais convenções). O ECA é a legislação vigente no Brasil que procura assegurar direitos a todas as crianças e adolescentes, ou seja, universaliza o que se entende por infância, no ocidente, para todos os grupos humanos. A busca por aplicar o ECA entre os Kaiowá é uma das causas da violência contra as crianças dessa etnia, pois, na situação de abrigo, as crianças indígenas passam por constrangimentos, sendo obrigadas, por exemplo, a falar e entender uma linguagem que desconhece ou conhece apenas de modo rudimentar.

O trabalho dos agentes de ação torna-se mais complexo, porque estes, muitas vezes, não são preparados para atuar nos casos envolvendo indígenas. Os Kaiowá pertencem à etnia do grupo linguístico Tupi-Guarani e são falantes da língua guarani. Devido ao processo de colonização, foram arrancados de seus territórios de origem e

inseridos em reservas indígenas criadas pelo Estado brasileiro. Essa situação provocou diversas alterações no modo de viver desse grupo étnico, reduzindo sua autonomia. Ainda assim, ele resiste e mantém suas diferenças culturais, em relação à sociedade regional. Devido à proximidade com as cidades e municípios sulmatogrossenses, os Kaiowá estão em situação de constante contato com a sociedade não indígena. Recriar suas tradições, ao mesmo tempo em que se relaciona com os não índios, não é bem compreendido pela sociedade brasileira, que, por um lado, os vê como assimilados ou aculturados. E, nesse sentido, um tratamento diferenciado para as crianças kaiowá não é visto com bons olhos.

Além disso, com frequência, os próprios Kaiowá fazem as denúncias de maus tratos e abandono de suas crianças ao Conselho Tutelar, normalmente enfatizando os abusos do pai ou da mãe com álcool. As divergências políticas internas à comunidade também não são entendidas pela grande maioria dos não índios. Portanto, uma denúncia que possa exteriorizar as rivalidades internas passa despercebida por alguns desses agentes, por exemplo, pelos conselheiros tutelares. A falta de conhecimento sobre a cultura kaiowá, em alguns casos, pode conduzir a olhares equivocados para os costumes da etnia, pois negligência, abandono, maus tratos, violência ou, vulnerabilidade são categorias ocidentais de classificação para comportamentos desviantes, cujo sentido varia de grupo para grupo.

Para além dos equívocos derivados do desconhecimento cultural, pode haver casos em que realmente a criança esteja em situação que necessite de intervenção, já que a situação de reserva favorece comportamentos violentos. Nesta circunstância, a criança sai de um caso ou condição violenta, na qual é considerada vítima, para outra, pois a experiência no abrigo revitimiza a criança, forçando-a a se adequar a um novo código linguístico e cultural.

Nos casos em que a criança permanece por anos institucionalizada, duas são as possibilidades: a reinserção e a adoção. A reinserção seria o retorno para a comunidade, seja para o convívio com parentes sanguíneos, seja com outros Kaiowá. Esse regresso é bastante complexo, tanto para a criança quanto para a rede de proteção. A criança, por ter ficado um período prolongado no abrigo e ter adquirido os costumes e as práticas deste local, o que tende a levá-la a envergonhar-se de sua própria cultura, pode não se adaptar tão facilmente à nova situação. Quanto à rede de proteção, esta fica dividida

entre “o bem estar da criança” e a inserção na reserva, que é apresentada pela mídia regional como violenta e ambiente propício para o consumo de entorpecentes. Em uma breve conversa com o doutor Zelick-médico da SESAI, compreendi que os agentes de ação que conhecem minimamente a cultura kaiowá pensam ser pouco compreensível o debate em torno do abrigo, da adoção de crianças indígenas por pessoas não indígenas, ou da reinserção familiar na comunidade de origem, tendo em vista as tensões que existem em torno do guacho.

Segundo Levi Marques Pereira (2002), “guacho” é um termo depreciativo, frequentemente usado pelo povo guarani e kaiowá para referir-se às crianças que não residem com seus pais e foram adotadas por outra parentela. Assim, o debate em volta do “guacho” se deve à maneira como a criança nessa condição é criada e que contrasta com os princípios presentes no ECA e na Declaração Universal de Direitos Humanos a respeito dos direitos e garantias fundamentais de toda criança. Esse fato fomenta, nos agentes da rede de proteção, atitudes como a retirada das crianças do convívio familiar e dificulta a reinserção das mesmas na comunidade kaiowá, porque entendem a vida nas reservas como inadequada para a dignidade da criança.

Por outro lado, há ainda a possibilidade de adoção por brasileiros e até mesmo por estrangeiros. O foco dos embates entre os órgãos federais e os órgãos estaduais, no ano de 2008, foram as adoções de crianças kaiowá por pessoas não indígenas. Após os juízes das cidades de Caarapó e Dourados concederem algumas guardas de crianças indígenas e a FUNAI tomar conhecimento, esta se posicionou contra tais medidas. No mesmo período foi criado, pelo governo federal, o Comitê Gestor de Ações Indigenistas Integradas da Grande Dourados, com assessoria antropológica. O conflito entre as instituições, a partir desse momento, tornou-se mais acirrado, pelo contraste entre as opiniões dos agentes envolvidos. Um dos grupos procurou diminuir a complexidade dos casos de abrigo e adoção envolvendo os indígenas, ao apontar a reinserção como o único caminho; em contraponto, o outro grupo resistiu a tais opiniões, que minimizavam seu trabalho, ao simplificar a reinserção.

Durante a realização dessa pesquisa tive a forte sensação desse clima de tensão. Nas conversas com diretores de abrigos, com juízes, assistentes sociais e psicólogas do fórum, ex-coordenadora da FUNAI e conselheiros tutelares, percebi que minha apresentação como mestrandia em antropologia e meu interesse pelas crianças indígenas

abrigadas despertavam um desconforto nesses agentes. Alguns chegavam a ser “agressivos”, afirmando, logo após minha apresentação: “não gosto de antropólogo, porque eles dizem que tudo é cultural”(Diretora do Lar Santa Rita). Em outros casos, pessoas que foram gentis comigo, em outras pesquisas, nessa mostrou-se bastante reticentes em suas falas (juiz), ou críticos quanto à relevância de trabalhos acadêmicos (assistente social, Fórum).

Assim, a dissertação “Criança Kaiowá abrigada ou em situação de reinserção familiar: uma análise em torno da rede de proteção à criança e ao adolescente” procura problematizar os diferentes argumentos entre os agentes que defendem tratamento igualitário ou os mais generalizantes, refletindo também sobre a atuação dos antropólogos diante dessas novas demandas da sociedade.

A respeito da opção metodológica, adianto que o principal método empregado foi o etnográfico, a partir do qual fiz o esforço antropológico de “olhar, ouvir e escrever” (CARDOSO DE OLIVEIRA. 2000) a percepção dos profissionais da rede de proteção à criança e também das crianças kaiowá abrigadas. Em alguns casos utilizei o recurso das entrevistas semiabertas, adotadas como modo de iniciar os diálogos, por exemplo, com os profissionais que atuam na rede de proteção à criança. Algumas questões foram levantadas de maneira que permitiram ao entrevistado dissertar sobre a cultura e as crianças indígenas, as leis que tratam das crianças, o abrigo, a adoção, a relação com e entre os profissionais que compõem a rede, etc..

Procurei complementar o método de observação participante com outros materiais de pesquisa não convencionais na antropologia, como, por exemplo, uso de desenhos, redações, filmagens, fotografias, entrevistas com crianças e outros, como enfatizam Pires (2007) e Cohn (2005), a análise documental de processos envolvendo a guarda de crianças kaiowá, reportagens jornalísticas e materiais disponíveis na internet.

Não realizei o modelo de campo, no sentido clássico de Malinowski, de pesquisar um grupo distante do contato com a sociedade regional, passando um tempo prolongado com ele. No então, morando na cidade de Dourados, tive a oportunidade ímpar de frequentar pelo menos três eventos organizados pelos membros da rede, dois deles organizado pela FUNAI e outro pela SESAI. Esses eventos foram muito interessantes, porque os analisei, a exemplo do trabalho de Max Gluckman (1987),

quando discutiu a situação social na Zululândia, a partir do evento de inauguração de uma ponte. Sobre esse fato, o autor argumentou que o conhecimento prévio dos atores sociais envolvidos permitiu-lhe observar, de modo crítico, boa parte da dinâmica das relações, percebendo os papéis de cada instituição ou órgão, os conflitos e as críticas entre seus membros. Busquei pensar os eventos organizados pela FUNAI e pela SESAI, tendo como referência Gluckman, pois, na ocasião dos eventos, eu já havia conversado com boa parte dos agentes que os compunham, porém ainda não os tinha visto em interação.

Dei início ao processo de pesquisa no mês de abril de 2011, através do acompanhamento de capacitações antropológicas mensais oferecidas pelo Prof. Dr. Antonio Hilário Aguilera Urquiza, em Caarapó e, concomitantemente, realizei entrevistas com juízes, psicólogas e diretores do abrigo CEMA. Acompanhar as capacitações foi fundamental para minha inserção entre os atores das várias políticas públicas executadas em Caarapó. Foi uma das minhas primeiras experiências em campo para a realização desta pesquisa e diferente das outras. Também trago para este trabalho a experiência junto às crianças do abrigo IAME, através da participação, enquanto professora da Escola Bíblica Dominical (EBD), da Igreja Batista Central, no período de 2006 até o início de 2012. Expressar este vínculo religioso é importante porque, para além do interesse antropológico, demonstra minha inserção junto à sociedade não indígena e contribui para um olhar menos simplista sobre os atores da rede. Com efeito, olhar e analisar esses atores tem significado também um exercício de introspecção e reflexividade.

Costumo ser bastante reservada quando se trata de me expressar em público, o que, por vezes, significa um tempo maior de convívio com as pessoas para que eu consiga estar mais a vontade e ganhar a simpatia das mesmas. Em áreas como as ciências humanas, esse comportamento pode ser um aspecto negativo, porque, na prática, as atividades exigem uma grande desenvoltura em torno do discurso. Ao permanecer calada em muitos desses encontros, muitas vezes senti que soava como falta de conhecimento do assunto debatido, pois, desde o primeiro encontro, fui apresentada como mestrandia em antropologia que estava interessada nos casos de abrigamento e adoção. Com o convívio, as expectativas em torno da minha pessoa foram diminuindo e, nos intervalos, eu conseguia me expressar. Com o pessoal do CRAS (Caarapó), a

aproximação foi maior porque almoçávamos juntos todas as vezes e, então, a relação foi se tornando mais natural. Percebo que esse acompanhamento prolongado e contínuo foi fundamental para criar essa relação de confiança entre mim e a equipe.

O ano de 2011 foi marcado pelo cumprimento das disciplinas obrigatórias e optativas junto ao PPGAnt e por meu acompanhamento aos profissionais que fazem parte da rede de proteção. Visitei, fiz entrevistas, observações, procurei fazer conversas informais com membros dos abrigos, com juízes, promotores, assistentes sociais, psicólogas, conselheiros tutelares, coordenadores e procuradores da FUNAI, médicos e outros agentes da equipe de saúde. De janeiro a fevereiro de 2012, retornei aos abrigos, procurando interagir com as crianças, solicitando desenhos, a partir de temas como a família, o abrigo, o que mais gostavam, o que menos gostavam, o que achavam mais bonito, mais feio, etc. No mês de março, sistematizei as gravações em áudio e iniciei o processo de escrita desta dissertação, processo que se estendeu até o mês de Agosto. Em Outubro, recebi a contribuição da banca de qualificação e, assim, retomei a redação desse trabalho. Dentre outros *insights*, compreendi, junto à banca, que é preciso avançar mais no tema das crianças kaiowá abrigadas – discussão que será aprofundada nas considerações finais dessa dissertação.

Portanto, esta dissertação está dividida em quatro capítulos, nos quais procuro mesclar minhas interlocuções com profissionais envolvidos na proteção das crianças e com as próprias crianças, adolescentes e jovens kaiowá em situação de abrigamento, adoção ou reinserção na comunidade de origem.

O primeiro capítulo foi intitulado “Perspectivas de abordagem antropológica da criança kaiowá”. Procuro apresentar a criança enquanto objeto de estudo antropológico, demonstrando, através de revisões bibliográficas, como é recente e relevante o olhar antropológico sobre a criança, ao mesmo tempo em que reconheço minhas limitações em desenvolver esse trabalho. Busco dialogar com produções de monografias, dissertações e teses sulmatogrossenses sobre os Kaiowá, um esforço necessário e fundamental para entender as ações de colonialismo, tais como a retirada da criança de sua própria comunidade étnica, que tem sido praticada contra esse povo e que tem reduzido sua autonomia. Por fim, reconstituo, de maneira bastante breve, as mudanças sofridas pelas crianças kaiowá da aldeia à reserva, e como esse processo de desterritorialização tem repercutido no bem-estar das crianças.

O segundo capítulo, cujo título é: “Caracterização da rede de proteção à criança kaiowá nos municípios de Dourados e Caarapó”, é o mais extenso dessa dissertação. Nele trago grande parte dos dados de campo levantados através de diversas fontes, tais como internet, leitura de processos envolvendo adoção de crianças kaiowá, participação, como ouvinte, em eventos organizados pela FUNAI e pela SESAI em Dourados, em capacitações antropológicas oferecidas à rede de proteção à criança em Caarapó, além de conversas mais aprofundadas com boa parte das pessoas que a constituem. Através de recortes jornalísticos e de conversas com os envolvidos, narro como os processos envolvendo abrigo e adoção vieram à tona. Em seguida, descrevo o papel desenvolvido pelos agentes da SESAI, do Conselho tutelar, da Justiça Estadual, do Ministério Público, da FUNAI, da Procuradoria Especializada junto a FUNAI, do CRAS indígena e do CREAS. Mapear a atuação dessas instituições me pareceu fundamental, por permitir perceber o comprometimento com o *modus vivendi* ocidental que marca suas atuações, bem como o quanto esses agentes estão preocupados em atuar segundo uma lógica mais individualista, onde a atenção para com as crianças aparece a partir dos seus próprios problemas institucionais.

No terceiro capítulo – “Da circulação das crianças kaiowá pela rede de proteção à entrada nos abrigos de Dourados”, a intenção é apresentar e analisar os abrigos disponíveis em Dourados para receber as crianças e adolescentes que necessitem da proteção do Estado. Nessa cidade há quatro instituições que fazem esse trabalho. Apesar de haver diferenças entre as ideologias que movem cada uma, é possível observar também semelhanças, quando se trata de pensar as crianças indígenas e a cultura de suas etnias. A ideia da dupla vitimização da criança indígena (vítima por ser criança em situação de violência e vítima de sua cultura, por ser indígena) é um aspecto que parece comum tanto aos profissionais dos abrigos quanto aos demais agentes que compõem a rede de proteção à criança. Neste capítulo também problematizo o meu vínculo religioso com a Igreja Batista Central, que foi fundamental para minha aproximação com os profissionais e com os meninos do IAME, porque me torna um agente dentro deste campo de pesquisa. Discutir esta inserção é importante porque influenciou em minha coleta de dados etnográficos, já que parte dos dados levantados junto a esse abrigo foi possível por eu ser vista como “igual” a eles, mostrando as mesmas preocupações com as crianças indígenas.

O quarto capítulo tem como título: “Descrição e análise de alguns casos de tentativa de abrigamento e reinserção”. Apresento alguns casos de abrigamento e reinserção na comunidade de origem, que me chamaram a atenção durante esta pesquisa, por apresentar a capacidade de *agency*² (Strathern, 1985) dos Kaiowá, contrapondo-se ao forte discurso assimilacionista das práticas de abrigamento.

Nas considerações finais, esforço-me por retomar as principais observações antropológicas que os dados de campo me possibilitaram perceber. Saliento que essa é mais uma tentativa, dentre as outras oferecidas por instituições do Estado, de contribuir para o problema social do abrigamento e da adoção de crianças kaiowá em institutos urbanos; longe de esgotar o tema, o propósito é dialogar. Afinal, a questão do abrigamento de crianças indígenas nas cidades, as dificuldades apresentadas no processo de reinserção em famílias indígenas e a adoção de crianças indígenas por famílias não indígenas, têm sido foco de tensões na rede de proteção à criança e ao adolescente, envolvendo instituições da sociedade civil (abrigo, por exemplo), da esfera municipal (conselho tutelar, Conselho Municipal de Defesa dos Direitos da Criança e do Adolescente), esfera estadual (Ministério Público Estadual, Juizado da Vara da Infância e da Adolescência), da esfera federal (FUNAI, MPF, FUNASA). Com efeito, o propósito dessa dissertação foi o de produzir conhecimentos que poderão, dentre outras coisas, subsidiar a formulação de políticas públicas mais adequadas para a proteção da criança indígena.

² *Agency* é um conceito defendido por autores como Giddens (1984) e Strathern (1985). Envolve a discussão, cara às Ciências Sociais, entre estrutura social x ação social ou entre indivíduo x sociedade. A ideia é apresentar uma alternativa entre esses dois extremos: a super valorização da estrutura, sem espaço para uma atuação individual, e, no outro extremo, ignorar a estrutura e destacar apenas a capacidade e o desempenho individual. Falar em *agency* significa pensar que, mesmo em meio a uma estrutura, o indivíduo tem possibilidades de ação, de intervenção, de impactar. Utilizo o termo *agency*, em inglês, primeiro para diferenciar das agências (instituições) que são os objetos de pesquisa deste trabalho, por outro lado, porque a tradução de *agency* por agência não mantém o mesmo sentido que há na língua inglesa.

PERSPECTIVAS DE ABORDAGEM ANTROPOLÓGICA DA CRIANÇA KAIOWÁ

Tentando compreender o processo que levou ao abrigamento e à adoção de crianças kaiowá, este capítulo aborda a temática da Antropologia da Criança, com o objetivo de pensar a contribuição desses “atores infantis” para esta disciplina que, a partir da década de 1960, passou a percebê-los como importantes para suas etnografias. Ao mesmo tempo volta-se para a etnologia guarani produzida em MS, com o objetivo de revisar o que foi produzido sobre o povo kaiowá dessa região. A intenção, ao rever esses textos, é que essa contextualização contribua para respondermos essas questões: como se deu a constituição das reservas sulmatogrossenses? Como esses locais têm influenciado no modo de viver desta etnia? E mais importante - para este texto: como essa situação tem interferido no bem-estar de suas crianças e adolescentes?

Portanto, meu interesse é argumentar que a situação precária, de violência, dependência, uso em excesso de álcool, desnutrição infantil, suicídio, abandono, maus tratos, que os Kaiowá têm sido acusados pela sociedade brasileira, está diretamente relacionada às condições de vida dentro das reservas indígenas. Com essa análise pretendo externar a responsabilidade histórica do Estado e da sociedade brasileira, pois, ao descentralizar e dispersar suas ações através dos diversos agentes e instituições, esse mesmo Estado continua a interferir nos costumes dos Kaiowá, reduzindo-lhes a autonomia. Na condição atual, os Kaiowá dependem do Estado e de suas medidas paliativas para continuar sobrevivendo nas reservas indígenas.

O capítulo está organizado em três partes. Primeiro, apresento a abordagem da antropologia da criança, fazendo a distinção entre os dois modos de percebê-la. Estas, a partir desses estudos, foram vistas: ou como agentes autônomos do mundo dos adultos, ou em uma relação de interdependência entre o mundo dos adultos e das crianças. A seguir, mostro como os Kaiowá, através do processo de colonização, foram das aldeias para as reservas. E, por último, destaco como a condição de reserva afeta a criança kaiowá.

1.1. A criança enquanto objeto de estudo antropológico

Ao propor o projeto de pesquisa “Socialização das crianças kaiowá abrigadas e em situação de reinserção familiar”, fiz algumas leituras de textos relacionados à Antropologia da Criança. Procurei mapear, minimamente, essa discussão, lendo as etnologias de Clarice Cohn (2000, 2005), Antonella Tassinari (2009), Ângela Nunes (1999, 2003), Levi Marques Pereira (2002, 2009) e Flávia Pires (2010). Também já havia conhecido, durante a graduação, os textos de Cláudia Fonseca (1995, 2006) e Patrice Schuch (2006, 2009). Encantei-me com a possibilidade de perceber as crianças como sujeitos de ação e reflexão e, assim, contribuir para uma discussão nova na antropologia, que tem procurado dar voz às crianças nos relatos etnográficos, percebendo-as para além da visão adultocêntrica.

No livro “Antropologia da Criança”, Clarice Cohn (2005) mapeia o que se tem produzido acerca desse tema e faz apontamentos para possibilidades de pesquisas que podem contribuir para os estudos antropológicos. Porém, Cohn adianta que um dos desafios da antropologia está em “reconhecer nas crianças um objeto legítimo de estudo” (2005: 10). A explicação para essa afirmação é exemplificada através dos estudos pioneiros em antropologia. Duas das principais correntes que buscaram estudar as crianças são: culturalista (MEAD, 1990) e estrutural-funcionalismo (RADCLIFFE-BROWN, 1973). Ambas caíram na armadilha de engessar os estudos a partir da cisão entre a vida adulta e a da criança, ou de ver a criança como protagonista de papéis sociais definidos por outros, ou seja, pelo próprio sistema definido pelos adultos.

Se retrocedermos um pouco mais, até o século XIX, é possível ler que impregnados pela ideia de evolução, os antropólogos explicavam o “desenvolvimento primitivo” por meio da comparação entre as fases de crescimento do ser humano. Nesse sentido, o “primitivo” era comparado a uma criança, logo, em estágio inicial na escala evolutiva. No entanto, Lévi-Strauss (2008), em 1949, demonstrou o equívoco dessas analogias, apontando, primeiro, para a lógica racional do pensamento “primitivo”; e, segundo, assinalando as múltiplas estruturas de pensamento com a capacidade de agregação de sentido por parte das crianças, argumentando que a distinção entre adultos e crianças, tendo como base a ideia de incompletude destas, não significa incapacidade de síntese e reflexão.

Mesmo esclarecendo essa confusão positivista, Lévi-Strauss não se aprofundou na temática da criança, que, na maior parte do tempo, pareceu ser um tema carregado da ideia de desenvolvimento, supostamente universal (SCHUCH. 2006). A noção que temos de infância é que esta é uma etapa da vida humana marcada pela faixa etária que vai de zero a doze anos de idade. A partir do modo como o governo passou a encarar as crianças - como sujeitos de Direitos – elas tornaram-se referências para proteção. Assim, as crianças precisam ser protegidas, assistidas, cuidadas, ter recreação e não trabalhar. Ocorre que essa noção de criança, típica de nossa sociedade e advinda de discussões internacionais, é universalizada para todas as crianças.

É oportuno dizer que um estudo antropológico da criança deve considerar as especificidades existentes em cada cultura e esforçar-se por estranhar conceitos comuns à sociedade ocidental, como esse entendimento sobre o que representa a infância³.

Durante a realização dessa pesquisa, por diversas vezes indaguei para os agentes de ação como percebiam o abrigo e a adoção de crianças indígenas. Alguns afirmam que não veem problema, porque “a criança não tem cultura”. Um diretor do IAME e o juiz 2⁴ explicitam esse argumento, dizendo:

Eu percebo pessoalmente como uma adoção comum, uma criança se está em uma situação de vulnerabilidade, ele precisa de uma família como todo brasileiro tem direito a uma família. Até mesmo porque como criança, ele não tem o aspecto cultural, ele não tem a cultura do seu povo, ela vai ser adquirida, ela vai ser impressa nele, mas ele não tem isso. (Diretor do IAME, 2011).

(...) a criança não tem muita ainda essa distinção da vida do índio pra vida do homem branco pra criança me parece que tudo é mundo. (juiz 2).

Essa é uma das representações que o Ocidente tem sobre as crianças, como um vir-a-ser. A compreensão de que a criança não tem cultura é recorrente na história ocidental e foi, inclusive, alvo potencial para a catequização/evangelização e, nesse sentido, há uma grande relação com os próprios objetivos do IAME, que serão abordados no cap. III. Conforme Ângela Nunes (2003, p. 95), a criança indígena era

³ A infância pensada atualmente, segundo o historiador Filip Ariès (1981), surge no século XIX junto com a ideia de família nuclear, de amor materno, amor romântico, valorização da privacidade entre pais e filhos e a distinção entre os espaço público e privado.

⁴ Para distinguir os dois juizes entrevistados e ao mesmo preservar suas identidades, os denomino de juiz 1 e juiz 2.

descrita por missionários e viajantes como “a imagem da inocência e da pureza, qual papel em branco, prestavam-se idealmente para a inscrição dos princípios da doutrina cristã”. No entanto, a autora alerta que, no caso de crianças indígenas, essa pureza, base para a crença na conversão religiosa mais verdadeira, em muitos casos não se mostrou real na prática, pois na adolescência surgiam os conflitos de identidade e os conflitos religiosos. Isso demonstra como “foi extraordinária a resistência dos valores culturais de origem e, por outro, que não foi menos extraordinária a capacidade de integração de valores exteriores” (IDEM, p. 96).

Ainda assim, foi a partir da década de 1960, que, na Antropologia, o tema criança, reapareceu com novas roupagens, desta vez buscando “abordar as crianças e suas práticas em si mesmas” (COHN, 2005: 18). Isso equivale dizer que pensar as crianças na antropologia é entender que proposições infantis têm muito a ensinar sobre o pensamento adulto, que essas atuam na invenção de relações sociais, nos processos de aprendizagem e produção de conhecimento, rompendo com a visão adultocêntrica, da criança como um vir-a-ser. A aposta na contribuição desse tema à antropologia é percebida por outros pesquisadores como Flávia Pires, cujo artigo se intitula: “O que as crianças podem fazer pela antropologia?” (PIRES, 2010).

Na cultura ocidental a criança ainda é percebida pela visão adultocêntrica e, assim como a mulher que, por séculos, permaneceu sob a tutela masculina, também é representada pela tutela dos pais ou responsáveis. Daí a dificuldade dos pesquisadores em olhar a criança de uma forma diferente e aceitar suas contribuições para a etnografia, como mais uma maneira de determinado grupo expressar sua cultura.

Durante essa pesquisa vivenciei algumas das dificuldades apresentadas por Pires para desenvolver pesquisas com crianças, sobretudo com as crianças institucionalizadas. Por vezes encontrei dificuldade de aproximação, como no caso do Lar Santa Rita (cap. II); outras vezes percebi que para obter a confiança das crianças, para que essas se sentissem prontas a se expressar com liberdade, demandava mais tempo do que eu dispunha para terminar esta dissertação. E, nesse sentido, romper com a desigualdade etária entre eu e as crianças foi uma tarefa que não consegui cumprir: as crianças, das quais me aproximei, me viam como uma adulta, e foi nessa perspectiva que nos comunicamos.

Existem pelo menos dois modos de enxergar a pesquisa com criança. Uma das opções é demonstrar a autonomia das crianças diante dos adultos. Esse modo de perceber a criança de forma independente pode ser encarado como uma atitude radical, baseada no propósito de romper com a visão de que a criança apenas imitaria o mundo dos adultos. Sem qualquer possibilidade de *agency*, ela aceitaria, passivamente, representar os papéis estabelecidos pelos adultos. Contudo, a crítica feita a esse ponto de vista é em relação à sua radicalidade, porque coloca a criança no outro extremo, que é o da independência total do mundo dos adultos.

Flávia Pires (2003), em seu trabalho sobre crianças de um bairro pernambucano, defende outra visão, que é a de considerar a interdependência entre esses dois mundos, o da criança e o do adulto. Essa seria uma posição intermediária em que não apenas a visão da criança seria levada em consideração, mas também o ponto de vista dos adultos. Segundo a autora, estes têm uma relação de interdependência, a criança não é totalmente independente do adulto e, por sua vez, o adulto tem necessidade de se relacionar com a criança. No texto de Maybury-Lewis (1984) é descrita a capacidade das crianças circularem por diversos ambientes, muitos deles não adentrados por todos os adultos e, nesse sentido, fazer com que as informações circulem pela comunidade.

É nesta última perspectiva - que procura perceber adultos e crianças como interdependentes e desiguais - que a temática da criança kaiowá abrigada e em situação de reinserção familiar se mostrou mais adequada. As crianças abrigadas expressam seu contentamento e descontentamento com a situação vivenciada, a qual influencia tanto as crianças quanto aos adultos do seu meio, porém estão submetidas às decisões dos adultos. Afinal, no aspecto jurídico, ou estão sob a tutela dos pais de sangue, ou de pais substitutos, ou da instituição na qual se encontram abrigadas.

Nesse sentido, as contribuições dos trabalhos de Claudia Fonseca (1995, 2006), Patrice Schuch (2006, 2009) e Andrea Cardarello (2009) são de grande utilidade para este trabalho, por estarem preocupadas com discussões envolvendo o mundo dos adultos, numa relação com a criança e com o adolescente. As antropólogas Patrice Schuch (2005) e Andrea Cardarello (2009) foram orientadas de Claudia Fonseca (1995) e ambas analisam os discursos presentes em legislações como a Declaração Universal dos Direitos Humanos e o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA). A preocupação das pesquisadoras está em problematizar discursos presentes nessas

legislações, apontando para os símbolos e as políticas que resultam em práticas diferentes em cada contexto político, mas que, em sua maior parte, criminalizam “a criança pobre” e “a mulher pobre”.

Portanto, esses trabalhos contribuem para maior reflexão sobre a “Criança indígena kaiowá abrigada e em situação de reinserção familiar: uma análise em torno da rede de proteção à criança e ao adolescente”. Ajudam a compreender como essas legislações internacionais e nacionais criminalizam os pais kaiowá que não têm conseguido assegurar os direitos de seus filhos e como esse entendimento se reflete na vida das crianças kaiowá que são abrigadas, configurando uma prática perversa. As famílias kaiowá podem ser pensadas como famílias economicamente pobres. Esta condição é derivada da situação de reserva que trouxe consequências, não apenas para os adultos, mas, também, para o modo de socialização das crianças kaiowá, como veremos a seguir.

1.2. O processo histórico dos Kaiowá em Mato Grosso do Sul

Antes de prosseguir apresentando o recorte de pesquisa proposto para esse trabalho, entendo ser necessário situar o leitor, apresentando informações úteis para melhor compreender a problemática de pesquisa desta dissertação. É preciso dizer quem são os Kaiowá, contextualizar as condições por eles vivenciadas atualmente, demonstrando o processo de colonização que estes sofreram, a ponto de ter sua autonomia reduzida, nos diversos âmbitos de sua vida social, de tal modo que chegou a extremos, como a interferência no direito de socializar suas crianças segundo sua cultura.

O Estado de Mato Grosso do Sul é marcado por grande diversidade étnica e social, o que resulta em um palco privilegiado para muitos conflitos sociais. As demandas por terras na região são grandes, há vários assentamentos de sem-terra, e até alguns dividindo espaço com grupos indígenas que reivindicam novas demarcações territoriais. Esses “grupos minoritários” disputam a posse dessas áreas com os fazendeiros que detêm a propriedade das mesmas. O posicionamento da mídia impressa e digital torna as disputas mais desiguais, pois, em nome da “pura informação”, são veiculados artigos e reportagens tendenciosos, cujos recortes enfatizam os aspectos

negativos presentes nos movimentos sociais e na sociedade indígena e, em contraponto, destacam as qualidades dos proprietários rurais. Esse simulacro faz com que a sociedade envolvente tenha uma opinião distorcida da realidade e se posicione de forma favorável ao grupo dominante, enquanto coleciona uma série de preconceitos sobre os índios e os sem-terras.

Mato Grosso do Sul é a região da América Latina com a maior população de índios Guarani. Este povo se divide em três grupos étnicos: Mbyá, Ñandeva e Kaiowá. São falantes da língua Guarani, contudo, essa não é uma regra para identificar esses índios, pois, com o processo de colonização, há casos de pessoas que não falam o idioma e se identificam e são identificadas como tais. Os Kaiowá vivem no Brasil e no Paraguai; nesse último país são identificados como Pãi Tavyterã. No Mato Grosso do Sul encontramos, os Kaiowá e os Guarani, junto com os Terena.

As pesquisas feitas com os Kaiowá são extensas e de muita qualidade, e trazem grande número de informações sobre a cosmologia do grupo e sua vida religiosa, a partir do século XX. Por outro lado, os primeiros estudos deram pouca atenção à organização social, à morfologia e ao modo como se ordena a vida social dessa etnia. Essa lacuna foi preenchida, a partir da década de 1990, com trabalhos como os de Antônio Brand (1993, 1997), que volta seu olhar para o processo de “territorialização”, entendido como o movimento pelo qual os índios foram “confinados” em espaços diminutos de reservas, misturados com diferentes parentelas e etnias, sendo forçados a formar uma unidade territorial através da intervenção do Estado. Do ano 2000 em diante, também foram observadas a organização social e o parentesco (PEREIRA, 1999), e as formas criativas da tradição cultural diante das transformações no ambiente e na vida (MURA, 2006).

É a partir desses trabalhos acadêmicos que a tarefa de compreender as situações sociais vivenciadas, atualmente, pelos Kaiowá torna-se menos árdua, no sentido de apreender, minimamente, o contexto histórico que conduziu a tais condições.

De acordo com Brand, até 1900, os índios guarani e terena da região de Mato Grosso do Sul habitavam em todo esse território, sendo povos de mata, que viviam da caça e pesca e do plantio de produtos para alimentação. Residiam em amplos territórios, sem a existência de fronteiras geográficas que os impedissem de circular pelos diversos espaços possíveis.

No entanto, com a chegada das frentes de expansão e da entrada de indústrias, tais como a Matte Laranjeira, tentaram fazer com que, entre 1915-1928, os Kaiowá e os Guaraní fossem *confinados* em oito reservas de terras demarcadas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), para que os demais espaços territoriais fossem liberados para as frentes coloniais. Por essa exposição, é possível afirmar que o espaço para que esses índios pudessem reproduzir seu modo de viver se reduziu drasticamente e, com o crescimento populacional, essa situação tem se tornado insustentável. As áreas tornaram-se foco de muitas tensões, o que exigiu novas estratégias de sobrevivência. Atualmente, nesta região cerca de 30 mil índios ocupam espaços de reserva ou de terras não regularizadas, em acampamentos em margens de rodovia, ou em fazendas, ou no espaço urbano.

O que se percebe é que foram empregadas políticas integracionistas e assimilacionistas, a exemplo do Estatuto do Índio, com a pretensão de que os índios se integrassem à sociedade nacional e regional, assim como a invenção das reservas, que foi realizada dentro do imaginário ideológico do movimento de assimilação. A compreensão de que apenas o isolamento provocava a diferença e que o contato entre as culturas era uma via de mão única que homogeneizava, tornando todos iguais, esteve presente até mesmo na Antropologia que, nesse momento, chegou a questionar a viabilidade desta ciência, ao perceber que, com a globalização, os grupos étnicos tornavam-se menos isolados (Sahlins, 1997). Contudo, na década de 1990, esta ciência dá sinais de superação desse modo de compreensão. Em textos, como o de Marshall Sahlins (1997), percebe-se a ênfase na dinâmica cultural e em apontamentos de casos etnográficos, em que o contato entre a sociedade ocidental e grupos étnicos não diluíram as diferenças e até incorporaram aspectos e objetos da cultura do outro, para os quais, em atitudes criativas, davam um significado próprio.

No entanto, a discussão sobre aculturação e assimilação teve mais empatia na sociedade brasileira, com respaldo jurídico e social, que perdura ainda hoje. No aspecto jurídico, há o Estatuto do Índio que mantém esse entendimento retrógrado e causa discussões anacrônicas ainda hoje. Assim, a proximidade entre a reserva e os meios urbanos aguçou e ainda desconcerta a sociedade sulmatogrossense, que continua a ver os índios dessa região como “aculturados”.

Pela proximidade dos locais de moradias indígenas com a sociedade regional, é comum vermos os índios circulando pelas cidades sulmatogrossenses, motivados pela

comercialização de mandioca, mendicância de alimentos, roupas e calçados, compra de produtos ou mesmo para resolver assuntos relacionados com as instituições do Estado, tais como acesso a benefícios, solicitações de guarda de crianças, problemas com o judiciário, etc. A percepção da presença dos índios na cidade, pela sociedade envolvente, parece pouco visível, tornando-se manifesta apenas quando esses reivindicam direitos ou têm atitudes que reafirmam o imaginário de selvageria, comum entre os não índios.

De outro modo, a sociedade douradense, quando questionada sobre a proximidade dos índios, tende a afirmar que não percebe diferenças: “são como outra pessoa qualquer”; contudo, quando há reivindicações de terras ou outras manifestações dos índios em torno de seus direitos, como na paralisação de rodovias, estes são vistos através de rótulos, como preguiçosos, vagabundos, bêbados, etc.

Devido às condições encontradas nas reservas, que, de modo equivocado, são chamadas pela sociedade regional de aldeias ou tribos, os homens kaiowá têm precisado trabalhar nas usinas canavieiras da região para sustentar suas famílias. Esse trabalho interfere muito na forma de se organizarem, desde a forma de manejar o pagamento salarial até a implicação na socialização dos filhos e no bom convívio familiar (PEREIRA. 2004). Para ir às usinas, os homens saem muito cedo de casa, voltam tarde, cansados e sem tempo para ouvir e contar histórias para a esposa e para os filhos. O papel do homem no processo de socialização da criança tem sido debilitado por essas condições de trabalho. Tais práticas podem, inclusive, ser responsáveis pelo aumento no número de separações entre os casais, pela distância que causam entre marido e mulher. Contudo, tal afirmação é uma hipótese que depende de mais pesquisas junto aos Kaiowá.

A separação dos conjugues com filhos tem gerado situações de vulnerabilidade para a criança. Segundo Levi Marques Pereira (1999), que estudou a organização social dos Kaiowá, quando os laços conjugais entre os Kaiowá são rompidos, os filhos fruto da união, não costumam acompanhar nenhum dos conjugues, porque estes podem gerar conflitos nas novas relações matrimônios que seus pais venham a adquirir. O relacionamento entre madrasta/padrasto e enteado/a tende a ser competitivo e, por isso, não é muito indicado.

Esse mesmo pesquisador também indica que o procedimento de ambos os pais deixarem seus filhos, diante do rompimento conjugal, está baseado no modo de

organização social dos Kaiowá. Essas etnias, idealmente, possuíam o modo uxurilocal de residência. Havia uma residência grande comum à parentela e, quando ocorriam as alianças matrimoniais, era comum o homem vir morar com a família da esposa. Nessa situação, as crianças não eram exclusividade do “fogo doméstico”⁵, ou seja, do pai de sangue e da mãe de sangue, pelo contrário, todos tinham responsabilidades com a criança que circulava por esses ambientes sem embaraços. É dentro dessa lógica que os relacionamentos eram desfeitos e as crianças deixadas com as famílias, principalmente, da mulher.

Nesse sentido, parece interessante refletir sobre a proposta do ECA, considerada uma legislação democrática e avançada, cuja preocupação é romper com preconceitos sociais, destacando a responsabilidade de todos para com a criança, da família, da sociedade e do Estado; ou seja, em tese, procura pensar os “direitos da criança” de um modo menos individualizante. Contudo, Patrice Schuch (2004) traz argumentos que nos inquietam ao apontar que, tanto as políticas de proteção especial quanto as políticas socioeducativas presentes no ECA, “pode estar associado, implicitamente, a um sistema de valores que enfatiza a relação paternal através do modelo da valorização afetiva e no qual o vínculo pais-filho é privilegiado como fundamento de tais relações – modelo característico das famílias nucleares burguesas” (SCHUCH. 2004, p. 82).

Para a referida autora, o ECA condena o modelo de internamento e o faz em diálogo com o modelo de família nuclear; logo, nas entrelinhas, o Estado está reduzindo suas responsabilidades diante desse público. No caso dos Kaiowá, entendo que a rede de proteção à criança estende os laços e as responsabilidades para com as crianças, apenas para a familiar nuclear (pai, mãe e filhos). Pensar a família extensa (avós, tios e tias, primos e primas maternos e paternos) como tão responsável quanto a família nuclear pelo cuidado de uma criança, por vezes pode tornar-se complicado para juízes, conselheiros tutelares e outros.

Durante o estágio que realizei na Procuradoria Especializada junto à FUNAI, encontrei alguns processos envolvendo abrigo e adoção de crianças kaiowá. Neles atentei para o caso de um menino de um ano de idade, que foi retirado de junto da avó

⁵ De acordo com Pereira (2004), o “fogo doméstico” em sua composição é algo semelhante a “família nuclear”, pois inicialmente é pensado como o pai, mãe e os filhos. No entanto, esta não é uma definição perfeitamente equivalente, já que o *fogo doméstico* para os Kaiowá enfoca “a comensalidade e a força atrativa do calor do fogo” (Idem. p.51). No fogo doméstico convivem pessoas que mantêm relações de consanguinidade, afinidade ou aliança política.

após uma denúncia de maus tratos. O conselheiro, que foi ao local, narra que encontrou a criança abandonada pela mãe, vivendo com a avó, sendo que “a criança estava claramente sendo negligenciada”, porque este a encontrou “no chão, suja e com piolhos”. Conseqüentemente, destacar o abandono da mãe é como considerá-la a única responsável pelo filho e, nesse sentido, desconhecer o modo de organização dos Kaiowá.

Entretanto, é preciso dizer que, atualmente, tem se tornado difícil para os Kaiowá reproduzir essa forma de controle e de cuidado com as crianças, pois as reservas dificultam essa organização entre parentela, pois há várias parentelas próximas, além de etnias diferentes que tornam as relações bastante tumultuadas. No mais, há o empecilho jurídico (será mais aprofundado no cap. II), porque os agentes do Estado tendem a não compreender, minimamente, essa lógica cultural kaiowá e, diante disso, podem vir a tomar atitudes apressadas, por enquadrar essas situações nos conceitos jurídicos de abandono, negligência ou violência. Aqui novamente as observações de Schuch (2004), em relação ao ECA, é digna de atenção, na medida em que o Estado parece não perceber que as situações de vulnerabilidade, nas quais as crianças kaiowá estão expostas, é consequência da vida nas reservas, passando, então, a acusar os pais/tutores, classificando suas ações como prejudiciais aos filhos, tornando-os culpados, por não conseguir garantir os “direitos” de seus filhos. O que se nota é o distanciamento do Estado e o recrudescimento de juízo de valor sobre os pais.

Nessa circunstância, Andrea Cardarello, em artigo publicado com Claudia Fonseca (2009, p. 225), diz que o termo *abandonado* tem se tornado sinônimo de *criança pobre*, e que tais discursos podem se tornar um pretexto para “justificar a esterilização de mulheres pobres, por exemplo, ou para advogar a adoção de crianças pobres como solução da miséria”. As reservas indígenas de Mato Grosso do Sul já são vistas pela sociedade regional como bairros pobres, ou como favelas. Já ouvi rumores de que médicos da SESAI conjecturam a possibilidade de fazer laqueaduras nas mulheres indígenas para reduzir o número de nascituros e, nesse caso, apontaram os antropólogos como os que criticam tal solução. E quanto à adoção de crianças, não é preciso especular muito, já que é uma das preocupações dessa dissertação.

Recentemente, em Abril de 2012, houve na Aldeia Bororó de Dourados a *Kunã Aty Guasu* Guarani Kaiowá (assembleia das mulheres). Na ocasião conversei com uma

senhora kaiowá de, aproximadamente, 60 anos, dona Antônia⁶, parteira e benzedeira, e ela comentou que próximo a sua casa havia algumas crianças “abandonadas” pela mãe. Durante a conversa, ela disse: “Lá perto minha casa tem criança abandonada pela mamãe, porque o pai deixou a mamãe e agora, ela precisa trabalhar, porque, se não, vão morrer de fome e não tem com quem deixar a criança, então fica tudo abandonado”. No argumento da Dona Maria, percebe-se que o “abandono” tem sido utilizado como uma estratégia por mulheres indígenas da aldeia Jaguapiru, que vivem sem o apoio do cônjuge ou da família para irem ao trabalho, a fim de conseguir meios de sustentar-se. Por outro lado, as crianças menores tendem a ser deixada sob os cuidados de crianças maiores.

Na Aldeia Te'ýikue, nas visitas que fiz junto ao CRAS indígena, conheci Dona Marcia, mãe de quatro filhos, um deles foi abrigado e adotado por famílias não indígenas, dois ficaram com ela e, nessa visita, encontramos com a quarta criança, um bebê recém-nascido. Durante a conversa, ela compartilhou que o pai do bebê havia ido embora para outra reserva, na cidade de Amambai, mas, antes de ir, deixou seu novo endereço. Assim, ela disse que iria levar a criança para a mãe dele cuidar. A assistente social do CRAS questionou se ela iria ter coragem de fazer isso. Ela respondeu:

Eu quero levar mesmo, porque assim de três crianças eu fui cuidei. E eu falo, *como que você vai cuidar bem assim pra crescer, trabalhar pra manter?* Eu já sei tudo, mas agora desde que estou grávida eu falei assim mesmo. Falei pra ele: *eu já vi tudo, como que uma mulher sozinha assim sofre. Nasceu a criança vai manter, vai cuidar.* Como que o pai faz e depois deixa.

Mas agora esse aqui tem que levar mesmo, eu vou mandar na sua traia. Eu falei eu prometo e tenho que cumprir mesmo. *Então você leva. Eu quero também te ouvir quando nós chegar lá na casa do capitão, então nós vamos conversar mesmo assim na cara e nos olhos.* Um dia desses falando com a G., falei isso também, porque eu vou sair pra trabalhar e então quem que vai manter? O pai.

(...) Eu vou dar mesmo pro pai, pra ele ver como sofre. Eu tive passado com aquele homem, então eu vou levar lá, eu prometi eu vou levar. *Eu vou sofrer sozinha, levar qualquer coisa por aqui?* Não, o pai dele tem que se virar pra lá. Se ele não casou pra lá, ele a hora que tiver dinheiro tem que dar pra mãe trazer pra ele, até crescer, aí que ele vai saber como que criança sozinha sem mãe vive e aí depois ele vai colocar na mente. (...) *Ah, aquela minha mulher me deixou a criança, agora não vou fazer assim mais não* (Conversa com Dona Marcia, 2011).

⁶ Para preservar a identidade dos meus interlocutores evitei identifica-los através de seus nomes reais, assim exceto as opiniões públicas presentes nos recortes jornalísticos e autores de “obras públicas”, todos os outros nomes são fictícios

Nos argumentos da Dona Marcia, ela aponta para a dificuldade da mulher em cuidar dos filhos na ausência do pai ou da família extensa. Para uma mulher só, educar uma criança e sustentá-la financeiramente precisa contar com o apoio dos familiares e, se estes não podem dar esta base, a situação torna-se muito complicada porque a outra opção é terceirizar essa educação contratando outra pessoa para fazer esse trabalho. Os baixos salários recebidos, por vezes, não permitem tais regalias.

Outra questão que tem se tornado um problema social, muito enfatizado pela sociedade regional, apareceu como consenso na equipe da rede de proteção à criança e reforça o imaginário negativo sobre o índio, diz respeito ao uso de bebidas alcoólicas pelos Kaiowá. Conforme os agentes que trabalham junto às reservas indígenas, no período em que estes recebem os salários há um aumento no consumo dessas bebidas, tanto pelos homens quanto pelas mulheres. O excesso de álcool é apontado como o elemento que potencializa a violência nesse ambiente que, por serem reservas, são favoráveis aos conflitos, sendo que a mulher e a criança tornam-se os alvos principais dessas extrapolações. Muitos casos atendidos pela rede de proteção à criança, como de negligência dos pais para com os filhos (discutido no capítulo II), tem como pano de fundo essa situação.

Há a preocupação do “alcoholismo” atribuído aos Kaiowá ser um meio de discriminação e estigmatização social, por isso é necessário contextualizar histórica e culturalmente o uso de bebidas alcoólica entre estes índios, a fim de entender quando o consumo de álcool torna-se um problema entre eles. Tive pouco acesso a esse tema nos trabalhos antropológicos, e acredito que nossa medicina, psicologia e psiquiatria tenha pouca informação a esse respeito, pois muito provavelmente os critérios utilizados para diagnosticar a dependência entre os não-índios não sejam totalmente aplicáveis entre os indígenas. Recordo-me de ter ouvido que entre os Kaiowá o consumo de bebidas, tais como a *kāguy*, (*chicha*), bebida fermentada típica dos Kaiowá feita do milho ou de cana-de-açúcar, estava presente antes mesmo do processo de colonização, sobretudo durante os momentos festivos.

Os muitos efeitos negativos que são atribuídos atualmente ao consumo de álcool, parece não terem sido observados no período pré-colonial. Levi Marques Pereira (2004), observa que o consumo de álcool é mais tolerado entre os homens do que entre as mulheres e que os kaiowá veem a bebida como um problema, quando o homem bebedor apresenta comportamento violento. Segundo o mesmo autor (*idem*).

p.76), no estilo de vida atual para a construção e distinção de gênero, o homem kaiowá considera importante a beberagem comum com companheiros de trabalho e parentes. Mas ainda fica a questão o que tem levado os Kaiowá a aumentar o consumo de bebidas alcoólicas e a violência?

O historiador Antônio Brand (2011, p. 124) apontou os altos índices de suicídio e mesmo o alcoolismo e consumo de outras drogas, presentes em várias comunidades indígenas, como indicativo do mal-estar causado pela situação de confinamento. O aumento das tensões entre os índios de uma mesma comunidade tem refletido em violência e no deslocamento de muitas famílias para as beiras de estradas e periferias urbanas.

Ao observar os estudos antropológicos realizados na região de Mato Grosso do Sul, nota-se que, em sua maioria, convergem para a mesma conclusão, qual seja, de que a falta de espaço territorial adequado para reproduzir o modo de vida das etnias desse Estado é o principal problema a ser superado. A terra para os Kaiowá, denominada de *tekoha*, tem um sentido religioso e dela este povo depende para poder gerir sua vida de modo mais autônomo. O grande impasse é que a lógica ocidental sobre a produção é diferente da lógica dos Kaiowá. Para os primeiros, o etnodesenvolvimento, caracterizado por ser um desenvolvimento mais preocupado com o bem estar das pessoas e da natureza, não é a opção mais acertada.

Ainda assim, as reivindicações por novas demarcações permanecem, mas, enquanto isso, os Kaiowá e as outras etnias da região sofrem com a perda crescente de autonomia. A dependência desse povo dos auxílios governamentais aumenta e a qualidade de vida diminui, já que não podem praticar o *oguata*, cujo significado é caminhar/peregrinar, pois as áreas estão restritas e marcadas por fronteiras que anteriormente eram desconhecidas por esse povo. Apresentar o contexto histórico de colonização vivenciado pelos Kaiowá é importante para melhor compreensão da atual condição de vida dessa etnia. Contudo, para os propósitos desse texto, faz-se necessário mapear como a situação de reserva interfere no modo de socialização das crianças kaiowá.

1.3 A criança kaiowá: da aldeia à reserva

De acordo com Brand (2011, p. 125), a situação vivenciada atualmente pelos Kaiowá interfere no modo de ser da mulher. Anteriormente, as mulheres ocupavam um lugar de prestígio no interior da sociedade guarani. Elas eram as produtoras e reprodutoras da ordem social, tinham o respeito de sua sociedade enquanto ‘produtoras de alimentos’. Em contraposição, atualmente, muitas se encontram presas em casas e quintais reduzidos e precários, tornando-se mais dependentes dos homens. Assim, o autor indica que “a mulher/mãe não encontra mais condições para desempenhar suas funções” (BRAND, 2011, p. 126). Analisando o problema social ocorrido no ano de 2005, da desnutrição infantil entre os Kaiowá, apoiado pelas leituras de Paz Grunberg, Brand (2011, p. 126) diz que a desnutrição não era “decorrente diretamente da falta de comida, mas consequência de outros problemas – um não sentir-se bem por parte da mãe (vy’a’e’y)”.

No caso das crianças, as condições atuais, para Brand (2011), as deixam divididas entre a influência da sociedade não indígena para o consumo e a falta de recursos econômicos para adquiri-los. A “baixa autoestima”⁷ (BRAND, 2011, p.126), das crianças ocorre porque se veem sem lugar dentro e fora da sociedade, pois neste último lugar enfrentam os preconceitos que dificultam sua inserção. Como consequência, algumas se envolvem com bebidas alcoólicas e drogas, que fazem aumentar a dependência de dinheiro, sendo uma causa para o crescimento da violência entre esse público.

Mesmo estando em reservas, as crianças kaiowá não têm apenas problemas, é coerente supor que também possuem momentos de alegria e de socialização com seus pares. Assim, neste item, pretendo apresentar o modo de socialização das crianças kaiowá e as mudanças causadas pela situação das reservas. Com efeito, me benefico de textos da coletânea “Criança Indígena: Diversidade Cultural, Educação e Representações Sociais”, organizado por Adir Casaro Nascimento e Antonio Hilário Aguilera Urquiza, publicado em 2011, cujos dez capítulos foram escritos por pessoas que são referência nessa discussão da criança indígena e também sobre o povo kaiowá.

Logo no primeiro capítulo dessa coletânea, os autores Nascimento, Aguilera Urquiza e Vieira (2011) nos informam que:

⁷ O historiador e antropólogo Antonio Brand usava o termo baixa autoestima tanto em seus trabalhos escritos quanto em suas apresentações orais, para referir-se aos impactos psicológicos decorrentes da condição de reserva sobre os Kaiowá. A referência para este conceito era a pesquisadora Paz Grunberg que esteve longos períodos entre os Kaiowá e Guarani. A combinação desse convívio, mais a formação em psicologia traduziu-se nesta sua observação de que alguns dos problemas envolvendo os Kaiowá são efeitos de uma baixa autoestima – “não sentir-se bem”.

No desafio de aproximação a esta nova realidade sociocultural, tem sido possível perceber que as crianças kaiowá e guarani constituem fonte de saber e estabelecem negociações com os mais idosos que respeitam as suas vontades no contexto do cotidiano por acreditarem em suas “sabedorias” infantis (NASCIMENTO *et al.* 2011, p. 22).

Isso nos leva a crer que entre os Kaiowá há maior “diálogo” com as crianças por percebê-las como detentoras de conhecimento. Diferente da sociedade ocidental, na qual, em muitos casos, as crianças não são ouvidas por se ter em mente que elas são incapazes de expressar um pensamento. Com frequência, o não indígena critica esse modelo de socialização das crianças indígenas porque o entende como um excesso de liberdade para o qual a criança não está pronta. Um diretor do IAME a esse respeito disse:

(...) os indígenas têm um conceito de liberdade dos filhos muito grande. Eles admitem que os filhos façam muita coisa que a nossa sociedade não permite. A gente não permite que uma criança saia. Lá não... *É, ele quer ir... Mas quem é esse que quer alguma coisa? Vai ver é um menino de sete anos, oito anos. E eles olham pra ele... Não tem muito a cultura da disciplina. “Então se for olhar estão mais adiantados que os brancos”, porque não disciplinam seus filhos e aí, você vai ver meninas de doze anos já com companheiro e morando na casa de namorado, rapaz de catorze anos já tendo filho, por quê? Porque é como eles pensam do jeito que eles tiverem vontade (Diretor do IAME, 2011).*

Note o estranhamento de um dos diretores do IAME diante da possibilidade de se questionar a criança sobre suas vontades “É, ele quer ir... Mas quem é esse que quer alguma coisa? Vai ver é um menino de sete anos, oito anos”. Em contraposição, o diretor diz que, em nossa sociedade, nós permitimos ou não que uma criança saia. Nessa visão, a ausência desse modelo disciplinar hierárquico do adulto sobre a criança é percebido como consequência de uniões conjugais e filhos “prematuros”, porque as pessoas fazem o que “tiverem vontade”. Essa é uma representação comum que alguns não indígenas possuem sobre a vida indígena e que, possivelmente, dificulta a vida de crianças indígenas nos abrigos urbanos. Nesse modelo de compreensão é como se entre os índios não houvesse necessidade de obediência, de normas sociais e nem uma relação de trocas entre as pessoas.

No entanto, no referido capítulo escrito por Nascimento, Aguilera Urquiza e Vieira (2011, p.23) são apresentadas as opiniões de professores kaiowá e guarani do sul de Mato Grosso do Sul sobre as crianças de sua etnia. Em síntese, eles diferenciaram a educação escolar da educação familiar, apontando para a necessidade da criança kaiowá e guarani ir para a escola a partir do momento em que aprender a conhecer os mitos.

Afirmam, contudo, que a aprendizagem não é feita por meios violentos, mas através da imitação, do afeto e dos exemplos.

As crianças kaiowá e guarani costumam acompanhar as mães em todos os lugares, desde reuniões públicas a conversas informais, nas visitas aos familiares, nas coletas de lenha, na busca de água. Daí, concluem os autores: “as crianças são parte integrante do universo adulto”(NASCIMENTO *et al.* 2011, p. 34). Quando as crianças estão maiores passam a perambular sozinhas pelos espaços que conheceram junto com a mãe, como ir à casa dos parentes, seguindo as trilhas, até o momento em que chegam à idade escolar. Para os Kaiowá, essa idade parece variar entre os sete e oito anos.

Outra pesquisadora que compõe a coletânea organizada por Nascimento *et al.* (2011) é Beatriz dos Santos Landa, doutora em arqueologia, que tem realizado pesquisa junto às crianças guarani e kaiowá de Porto Lindo em MS. Nesses trabalhos, a autora tem percebido como os pais passam ensinamentos para os filhos, reproduzindo objetos como o arco e a flecha que, de acordo com a pesquisadora, atualmente possuem poder simbólico mais do que prático, pois é visto pela sociedade envolvente como “coisa de índio”, servindo assim como marcadores de identidade, no momento que se fizer necessário.

Os brinquedos industrializados têm entrado nas reservas com muita frequência e podem ser vistos espalhados pelos terreiros das casas onde há crianças. Contudo, Landa (2011) observa que essas crianças têm comportamentos diferentes das crianças não indígenas ao se relacionar com esses objetos. As crianças kaiowá e guarani parecem ter facilidade em partilhar esses brinquedos com os demais companheiros de brincadeiras. Um dos brinquedos industrializados mais apreciados por essas crianças é a bola de futebol. Meninos e meninas se misturam formando times adversários para jogar. A autora Landa (2011) observa que o apreço por essa atividade pode estar ligada ao incentivo recebido da escola, que disponibiliza esse esporte com frequência nas aulas de educação física.

A participação das crianças no “mundo dos Kaiowá” se estende para aquelas atividades que são atribuídas aos adultos, ou seja, em muitos momentos as crianças maiores cuidam das menores quando os pais destas estão afastados ou realizando outra atividade. Imitam práticas dos adultos. A esse respeito Nascimento *et all.* (2011, p. 36) observa que a imitação, longe de ser uma cópia do comportamento adulto, é percebida como uma atividade criativa que torna a criança um “ser pleno”.

Assim, Landa (2011, p. 65) constata, na aldeia Porto Lindo, que “criança cuida muito de criança”, os irmãos mais velhos estão sempre atentos às necessidades dos menores e vão substituindo um ao outro na atenção desses cuidados.

Na dissertação de mestrado de Levi Marques Pereira (1999), ele observa que, entre os Kaiowá, o cuidado das crianças também é uma atividade atribuída às crianças “guaxa”. Os casais de maior prestígio, como os xamãs, professores e capitães parecem exigir maior cuidado com seus filhos. Estes dispõem, assim, de uma irmã mais velha ou de um “guacho” à disposição da criança o tempo todo, carregam as crianças de um lado para o outro procurando “manter as nobres crianças calmas e distraídas” (PEREIRA, 2002, p. 172).

Nossa atenção às crianças “guaxa” é necessária porque esse é um sistema de adoção que há entre os kaiowá e, segundo Pereira (2002), há indícios de que esta prática precede o processo de colonização. Através da instituição do “guacho”, os Kaiowá realocam aquelas crianças cujos pais formaram outro “fogo doméstico”. Pereira (2002, p. 171) observa que, entre os Kaiowá, não parece haver um forte conteúdo de naturalização da relação entre pais e filhos. Algumas crianças “guaxa” podem conviver próximas aos seus pais de sangue, sendo notória entre as pessoas essa relação e, ainda assim, entre eles não haver nenhuma forma de relação, ou seja, a relação entre pais e filhos pode “ser relegada ao esquecimento”.

A ideia temida por pais adotantes de que “o sangue puxa” parece ser menos enfatizada entre os Kaiowá, apontando, assim, mais para as relações sociais como formadora de laços do que propriamente o fator biológico. Em nossa sociedade, a transmissão de parentesco de geração a geração é determinada pelo sangue, assim, os filhos herdam os parentes consanguíneos do pai e da mãe, mas não herdam os parentes por afinidades. Segundo Pereira (1999), entre os Kaiowá há a transmissão geracional tanto dos parentes consanguíneos quanto dos afins.

Na sociedade ocidental, ainda hoje, procura-se romper com os preconceitos em torno da criança adotada, cuja consequência seria esta ter um tratamento diferenciado dos filhos de sangue. Entre os Kaiowá, Pereira (2002) observa que parece haver graus de *guacho*. Explico. As crianças kaiowá, na situação de guacho, podem vir a ser criados por avós, tios, xamãs e/ou outras lideranças políticas e religiosas. O guacho pode ser tratado de modo diferente em cada fogo doméstico.

Conforme Pereira (2002), a adoção dos netos, realizada por avós, pode ser feita com a intenção educativa e afetiva; nesse sentido, a criança é adotada a fim de serem

transmitidos os conhecimentos socialmente valorizados entre os Kaiowá, ou simplesmente porque a pessoa mais velha quer ter a companhia de uma criança. Nessa condição, a criança acompanha os avós em reuniões, frequenta a escola, tem momentos de lazer e faz todas as outras atividades próprias de sua idade.

No entanto, continua Pereira (2002), a prática da adoção pode também ser motivada por razões políticas e econômicas. No sentido político, pode servir para reativar laços de parentesco ou alianças entre as pessoas de prestígio; ou ainda pode estar relacionado com a necessidade de aumentar o tamanho das parentelas em processo de formação. No segundo caso, a prática econômica relaciona-se com a necessidade de mão de obra, pois, na condição de chefe, é preciso prestar serviços à comunidade e, assim, é preciso realizar atividades trabalhosas e cansativas, as quais são atribuídas aos filhos guacho. É nessas duas últimas lógicas que podemos encontrar o “guacho puro”, aquela criança adotada que tem um status marcado pela diferença com os demais filhos. O guacho puro, por vezes, é impedido de frequentar a escola, tem uma dura carga de trabalho, pode receber castigos físicos e quase não tem tempo para o lazer e, em casos extremos que são reprovados pela sociedade, “certos guacho quando adoecem podem ser abandonados a própria sorte” (PEREIRA, 2002, p. 172).

A condição de reserva traz problemas para todas as crianças kaiowá e, assim, pode contribuir para agravar o caso dos guachos. Na mesma lógica, Landa (2011) observa que as crianças têm sido iniciadas em atividades consideradas de adultos com maior frequência. Atualmente, as crianças de sete anos em diante, no caso das meninas, fazem as atividades atribuídas às mulheres, como buscar água nas minas, nas casas que não tenham sistema de água, ou no processamento de alimentos; as meninas aprendem a cozinhar cuidando das panelas, com mandioca, arroz, feijão e macarrão. No caso dos meninos, participam da roça, buscam água e lenha e cuidam dos menores. A autora observou também que as crianças, até em torno de 3-4 anos, manejam com desenvoltura facas e facões, a fim de cortar carne, descascar mandioca ou cana. Cuidam de gado bovino e equino, soltando-os e voltando a prendê-los ou alimentando-os. Mas, as crianças também praticam outras atividades consideradas, por não indígenas, como lazer, tais como a frequência aos córregos nos dias quentes.

Referi-me às formas de socialização das crianças kaiowá, com base nas observações arqueológicas de Beatriz Landa (2011) em Porto Lindo. No entanto, lendo os outros artigos da coletânea organizada por Nascimento *et al.* (2011), tais como o trabalho de Pereira (2011), destaco que existem modos diferentes de socialidade entre

os Kaiowá, variando de acordo com as famílias extensas. Por conseguinte, cada família compõe um módulo organizacional próprio denominado de *teko laja*, que influencia nos processos de socialização das crianças.

Pensar em módulos organizacionais dentro da etnia kaiowá significa ponderar sobre a existência de heterogeneidade e diferenciação, através do tempo e do espaço, nesse grupo étnico e, nesse sentido, se apropriar dos avanços antropológicos de que dispomos atualmente, que nos remetem às observações realizadas em 1954, por Edmund Leach, na obra “Sistemas políticos da alta Birmânia”. Com efeito, o que Pereira (2011, p.83) tem observado, através do que ele denomina de “imaginação sociológica”, é que os Kaiowá que vivem nas comunidades maiores têm apresentado a necessidade de criarem “estilos de condutas exclusivos, para os quais possam atrair aliados e através dos quais possam se diferenciar de outros grupos igualmente constituídos”. A consequência dessa prática na socialização das crianças, diz o autor, é que, ao mesmo tempo em que elas são socializadas na cultura geral da etnia, também são preparadas para “reproduzirem processos de diferenciação internos ao grupo familiar e a parentela” (PEREIRA, 2011, p. 85).

Nessa acepção, uma criança que é socializada entre os Kaiowá aprende logo a distinguir o seu “pedaço” em relação ao “pedaço” do outro, ou seja, implica na capacidade de a criança mapear as relações estabelecidas entre sua parentela e as outras, identificando, assim, “o espaço familiar, seguro e apropriado para o desenvolvimento da vida social saudável e feliz”(PEREIRA, 2011, p.92). É comum que as crianças do mesmo “pedaço” tenham maior cumplicidade enquanto mantenham rivalidades com as crianças dos outros “pedaços”.

Esse esforço de se diferenciarem uns dos outros nos leva a concluir que em cada família há um modelo próprio de socialização da criança e, assim, até mesmo a situação do guacho é entendido e tratado de modo diferenciado. A frequência da criança à escola, por exemplo, é uma condição para o recebimento de benefícios, tais como a “bolsa família”, o que contribui para reduzir muito o número de guachos sem vínculo escolar.

Afirmo, no primeiro item deste capítulo, que focar exclusivamente a criança kaiowá abrigada se mostrou insuficiente, dentre outras razões, porque nos abrigos encontrei Kaiowá com até 15 anos de idade que estavam institucionalizados; é o caso de Lúcia de 15 anos e Laura de 14 anos. Ambas são consideradas adolescentes para os profissionais do abrigo. No entanto, adolescente é uma categoria que, no sentido

compreendido pelo Ocidente, não existe entre os Kaiowá. Assim, torna-se interessante compreender como os Kaiowá pensam a juventude. A tese de Célia Silvestre (2011) contribui para esse entendimento.

Célia Silvestre (2011), ao desenvolver sua tese de doutorado entre os Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul, preocupou-se em entender como esse povo interpreta a fase da vida, entendida por nós como juventude, de modo que a pesquisadora trás alguns termos em guarani utilizado pelo grupo, tais como:

Recém nascido, até três anos: *mitã'ĩ*
Criança, até dez anos, mais ou menos: *mitã*
A partir de dez até dezessete anos: menino – *mitã kuimba'e*; menina – *mitã kunã*
Depois dos dezessete anos : mulher jovem – *kunã tai*
Homem jovem – *karia'y*
Depois dessa fase denomina-se ao homem adulto – *kuimba'e*, e à mulher adulta - *kunã*.
Quando começa a branquear o cabelo, o homem é chamado de *karai*, e a mulher *kuña karai* (SILVESTRE, 2011, p. 139).

Dessas classificações apresentadas por Silvestre, é possível depreender que não existe, entre os Kaiowá, uma única forma de se referir à criança, e as expressões variam conforme a faixa etária e o sexo da criança.

Para além das variações quanto à referência à criança, há outros significados para representar cada mudança de faixa etária. Ao classificar as pessoas nesses termos, segundo Silvestre, alguns Kaiowá entendem que são fundamentais as marcas feitas pelo tempo no corpo, tais como veias salientes, cicatrizes e rosto caído, que são sinônimos de mudança de tratamento de uma geração a outra. Deixar de ser criança para se tornar adulto está ligado também à capacidade de se manter sem depender do grupo familiar. Em tempos anteriores ao processo de colonização, o menino que conseguia ter sua própria roça mudava de status geracional e tornava-se apto para formar sua própria família. Outra maneira de mudar de status é através do conhecimento. A pesquisadora identificou a expressão *mitã kuaa* para se referir as *crianças que sabem das coisas*.

Entre os 10 e 12 anos, os meninos e as meninas passam por rituais que marcam essa passagem para a vida adulta. Os meninos, tradicionalmente, passam pelo ritual chamado *kunumi pepy*, em que recebem o *tembetá*, caracterizado como um adorno colocado no lábio inferior através de um furo. Costumeiramente, na iniciação das meninas são cortados seus cabelos e passam por um período de afastamento do contato com o exterior, sendo acompanhadas e ensinadas às práticas que os Kaiowá consideram

importantes para as mulheres. Tais rituais atualmente tornaram-se mais difíceis de serem praticados. Há registros de que a última vez que foi realizado o *kunumi pepy* foi em 1993, no Panambizinho (SILVESTRE, 2011, p. 141). Os rituais de reclusão das meninas ainda existem, mas com variações.

Uma das ideias que parece consenso entre os Kaiowá, em relação à fase da juventude, é que esse é um período de experimentação do novo, em que é permitido viver com menos responsabilidade, levando a vida com maior leveza e com alegria. Por exemplo, entre as pessoas mais jovens, é menos problematizada a separação entre os casais do que entre pessoas de maior idade. Pereira (1999) observou que, em média, os Kaiowá passam por três ou quatro casamentos ao longo de suas vidas e essas mudanças de parceiros são mais bem compreendidas na fase da juventude.

Esta breve apresentação das crianças kaiowá é importante para melhor compreender os processos envolvendo o abrigo e a adoção destas por pessoas não indígenas. Mesmo com as condições de vida alteradas pela situação de reserva, é possível perceber que as crianças kaiowá recebem uma educação familiar própria. Junto aos seus familiares aprendem a se identificar com seu grupo étnico, a ter afeto por seus familiares, desenvolver tarefas cotidianas, brincar, dentre outras coisas. A situação do guacho puro, que pode ser contraditória segundo as legislações nacionais e internacionais, dentro do grupo é permitido que as crianças se vinculem a uma parentela, o que é uma prática importante para os Kaiowá. Portanto, ser criado longe de sua comunidade implica em perdas para os futuros Kaiowá, que deixam de aprender seus mitos e suas histórias e, conseqüentemente, deixam de transmiti-las às próximas gerações.

Neste capítulo foram apresentadas as discussões teóricas que contribuem para transformar a questão do abrigo e da adoção de crianças indígenas em um problema de pesquisa antropológica. Foi constatada a dificuldade que a sociedade não indígena tem de pensar as crianças como sujeitos a serem ouvidos, permitindo-as opinar e fazer escolhas sobre temas que influenciam diretamente sua vida. Também foi analisado, minimamente, o processo de colonização que confinou os Kaiowá em reservas que têm reduzido sua autonomia e interferido em sua organização social. De modo particular a situação de reserva contribui para “a baixa autoestima” (BRAND, 2011) da mulher indígena, que se vê sem um lugar definido. A “baixa autoestima” da mulher reflete-se no cuidado com a criança que, cada dia, se vê envolta em uma

sociedade mais movida por tensões e também sofre com o preconceito da sociedade regional. No entanto, esse autor mantém a esperança de que, com novas demarcações territoriais e com a escolarização, esse povo volte a ter as rédeas de sua própria vida.

No próximo capítulo serão apresentados dados de campo que permitem ponderar sobre as ações da rede de proteção à criança. Ao descrever o papel de cada instituição e de seus agentes, entendo ser possível perceber o viés cultural de suas ações, com repercussão prática na vida dos Kaiowá.

CAPÍTULO II

CARACTERIZAÇÃO DA REDE DE PROTEÇÃO À CRIANÇA KAIOWÁ NOS MUNICÍPIOS DE DOURADOS E CAARAPÓ

Discutir o tema “Crianças kaiowá abrigadas e em situação de reinserção familiar” é pensar o papel e os discursos dos vários agentes e das diversas instituições incumbidas de proteger a criança e o adolescente. No primeiro capítulo dessa dissertação busquei situar o leitor sobre autores que têm influenciado minha forma de pensar sobre essas instituições e seus agentes, quando se trata das crianças e adolescentes em “situação de vulnerabilidade”. Ao apresentar o povo kaiowá, destaquei suas diferenças enquanto indígenas, que também não representam a imagem fossilizada no tempo e no espaço que a sociedade ocidental tem do índio, e como esse estranhamento afeta o reconhecimento da necessidade de um tratamento diferenciado, por se tratar de um grupo étnico em situação de contato, cujos costumes diferem da sociedade brasileira. Ao mesmo tempo aponte para as consequências do modelo de reserva criado pelo Estado na vida das crianças kaiowá, sugerindo que a “situação de miserabilidade⁸” de muitas reservas indígenas é que tem criado o ambiente favorável para a violação dos direitos das crianças.

Ao fazer essa avaliação, foi possível perceber que os motivos para o abrigamento das crianças kaiowá é semelhante às motivações para se institucionalizar outras crianças que estejam em “condição de pobreza”. A inviabilidade socioeconômica faz emergir toda sorte de problemas sociais. No caso dos Kaiowá, ancorada por outras pesquisas antropológicas, afirmo que esses problemas, em grande parte, decorrem da falta de seus *tekoha*, que têm um sentido cultural próprio para essa etnia.

No entanto, neste capítulo volto-me para as instituições encarregadas de proteger tais crianças. Questionar seus modelos de atuação, acredito, é inerente a um trabalho antropológico, porém adianto que não se trata de desmerecer tais profissionais, pois

⁸ Ao referir-me a “situação de miserabilidade” ou as “condições de pobreza” nas reservas indígenas, estou pensando as dificuldades que estes índios têm enfrentado para, satisfazer as condições materiais de existência. Entendo que tais empecilhos são decorrentes de condições históricas e ambientais, que inviabiliza o modo de produção tradicional e o acesso suficiente aos “bens” necessários para viver.

entendo que eles são pressionados a tomar decisões práticas e decidir sobre o destino das pessoas, sem problematizá-las no sentido filosófico, sociológico ou antropológico, ainda que possam fazer conjecturas a partir da ótica de suas próprias concepções. Estou ciente de que as histórias vivenciadas no cotidiano de cada “criança vítima” impressionam e emocionam tais profissionais, que não são neutros e se abalam, a partir das sensibilidades de sua própria sociedade.

No presente século, para o Ocidente, a criança tornou-se o centro das afetividades, sendo sinônimo de cuidado e proteção, como prevê o ECA. Portanto, é natural que, nesse contexto, as violações de direitos de crianças e adolescentes tenham um impacto maior nas pessoas que têm contato direto com esse segmento social. Este motivo me levou a observar as práticas dos agentes e das crianças da rede e o modo como esses mesmos indivíduos interpretam essas práticas, exercício comum aos antropólogos. O intuito de olhar, ouvir e escrever as histórias contadas e as opiniões emitidas é buscar entender o que há de coletivo, de comum, de simbólico entre os agentes da rede de proteção à criança, quando se trata do abrigo, reinserção e adoção de uma criança indígena. A pretensão, a partir dessas análises, é dialogar com tais profissionais, reconhecendo a complexidade do trabalho por eles desenvolvido.

De acordo com Fonseca & Cardarelo (2009), o ECA possui princípios que são contraditórios. Neste sentido, para compreender a complexidade do trabalho desses agentes, é preciso estar informado acerca dessas contradições. O artigo 19 da Lei nº 8.069, de 13 de Julho de 1990 (ECA) diz: “Toda criança ou adolescente tem direito a ser criado e educado no seio da sua família...” Porém, no artigo 4, menciona uma série de direitos dessas mesmas crianças e adolescentes, estabelecendo que:

É dever da família, da comunidade, da sociedade em geral e do poder público assegurar, com absoluta prioridade, a efetivação de direitos referentes à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao esporte, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária (ECA, 1990).

O que Fonseca & Cardarelo (2009, p. 239) problematizam é: “em um país como o Brasil, como exigir que as famílias pobres ofereçam tudo isto a seus filhos?”

Atualmente, a legislação ordena que a institucionalização de crianças e adolescentes deva ser feita em último caso, porque entende que tal prática viola o direito

da criança de ser criada em sua própria família. Nem sempre houve esse pensamento, como demonstra Patrice Schuch (2005). A antropóloga defende que a institucionalização de crianças e adolescentes variou com os modos de governos, assim como a forma de nomear esses agentes de intervenção que, em outros momentos, foram chamados, por exemplo, de “menores”, como fica claro no Código de Menores de 1927.

Por sua vez, Claudia Fonseca (1995) observa a visão que muitos pais tinham sobre a institucionalização de suas crianças. Muitas crianças eram deixadas na “roda” ou nos abrigos, como uma estratégia para manter a autoridade moral e legal sobre o filho e, ao mesmo tempo, para dar melhores condições socioeconômicas a estes, tais como, melhor educação e alimentação. E, por isso mesmo, em alguns momentos, Schuch (2005, p.74) constata que a institucionalização era um recurso disputado por várias famílias.

Devido à alta procura pela institucionalização de crianças ‘necessitadas’, Fonseca & Cardarello (2009, p.229) afirmam que as instituições governamentais passaram a priorizar os atendimentos para as crianças ‘indisciplinadas’, que eram ou poderiam se tornar uma ameaça à sociedade. Entretanto, para as autoras, a ação dessas instituições criou uma ambiguidade entre carentes e perigosos, pois, diante da recusa dos internatos, os pais passaram a justificar o pedido de internação como consequência do comportamento “insubmisso” de seu filho.

O que se extrai das observações de Fonseca, Cardarello e Schuch é que o trabalho das instituições de abrigo é consequência da pobreza que impossibilita a muitos pais de cuidarem de seus filhos. Assim, uma das contradições do ECA é pretender que a criança fique com a família e, ao mesmo tempo, que esta tenha condições de garantir todos os seus direitos fundamentais. A garantia dos direitos de uma criança, como prioriza o ECA, é o modelo de socialização recebida pelas crianças e adolescentes de classe média e não das famílias pobres. Não obstante, para esses agentes de intervenção, os filhos de famílias pobres, esses direitos só estarão garantidos, se estiverem institucionalizados.

Para além desta contradição, Fonseca e Cardarello (2009) chamam a atenção para as categorias “negligência” e “abandonado”. Segundo as autoras, o que em tempos anteriores era classificado como problema socioeconômico, a partir do ECA, passou a

ser tratado como negligência. Na classificação anterior parecia haver maior solidariedade e na atual maior punição. Os pais ou responsáveis perante a lei são punidos por não terem condição econômica de dar aos filhos os seus direitos. A criança tornou-se vítima e os pais culpados. No entanto, como observaram as pesquisadoras junto aos profissionais de Porto Alegre, nem sempre estes conseguem diferenciar o que é um problema socioeconômico e o que é negligência ou abandono; alguns admitiram que essas classificações dependiam do quanto conheciam a família envolvida.

Logo, esse grupo pesquisado por Cardarello e Fonseca (2009) mostrou-se dividido em suas opiniões sobre o que seria o melhor para a criança e o adolescente: estar em uma instituição e receber educação e alimentação adequadas que, de algum modo, lhes capacitassem para a vida adulta; ou estar com os pais e receber as afetividades desse relacionamento, porém ser privados de educação escolar e de outros direitos básicos e sociais?

Esses temas estão presentes ao longo deste capítulo, com o foco sobre as crianças kaiowá. A partir da Lei nº 12.010, de 3 de Agosto de 2009, foram inseridas alterações no artigo referente à adoção, modificando a lei nº 8.069 de 13 de julho de 1990 (ECA). As mudanças no Art. 28, § 6º, se referem a:

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

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

De 1990 até começo de 2009, não havia nenhuma referência às crianças indígenas ou às remanescentes de quilombolas no ECA. Nesse sentido, essa alteração já significou um avanço, provavelmente decorrente da divulgação de adoção de crianças indígenas. Apontou para princípios que já estavam presente na CF/88 – como o respeito à identidade social e cultural, aos costumes e tradições, à prioridade da reinserção na comunidade de origem e acrescentou a obrigatoriedade da participação do órgão

indigenista oficial e de um antropólogo no acompanhamento dos casos de adoção indígena ou quilombola.

Mas o inciso I orienta a considerar e respeitar a identidade social e cultural, os costumes e tradições, bem como suas instituições, “desde que não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais”. A CF/88, o Art. 227, que trata dos direitos fundamentais, fala em “direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária”. Já observei que a garantia dos direitos fundamentais e a permanência com a família de origem são quase incompatíveis entre os economicamente pobres. No caso dos Kaiowá há, ainda, a situação do guacho, que recebe um tratamento peculiar por alguns membros desse grupo étnico. Então, será possível respeitar os costumes e tradições de um povo (Kaiowá) e, ao mesmo tempo, submetê-los aos preceitos e categorias jurídicas criadas por outra sociedade?

O mesmo dilema do ECA, em relação aos índios, está presente na Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificada pelo Brasil em 2002, que assegura a sensibilidade aos direitos consuetudinários ou aos direitos próprios dos indígenas, com a condição de que não sejam contraditórios aos direitos nacionais e internacionais. E, nesse sentido, Rita Segato (2006) diz que a indefinição é mantida porque, embora mencione o “pluralismo jurídico”⁹ próprio da democracia, insiste na necessidade de negociação com leis, como a dos direitos humanos, que não são equivalentes às práticas tradicionais.

Por outro lado, a mesma autora procura ponderar sobre dois opostos não complementares: o universal e o particular. Em última análise, estamos falando de leis nacionais com pretensões universais, inspiradas em discussões internacionais (ECA), que se chocam com valores e práticas da realidade brasileira¹⁰. Para Segato (2006), é

⁹ Pluralismo Jurídico – doutrina que admite a coexistência de princípios de Direitos diferentes no mesmo Estado-nação.

¹⁰ Esse argumento é tecido por Claudia Fonseca (2004, p. 113), sobre sua participação como ativista na luta pela implantação do E.C.A. e que, após vê-lo posto em prática, percebe o quanto esse movimento estava articulado com as discussões internacionais em relação à criança e, nesse sentido, seu vínculo com valores e experiências próximas à realidade brasileira passa a ser questionado. Por exemplo, a autora se inquieta com a falta de menção do ECA a casos que contemplassem “os filhos de criação”, enquanto a lei defende a adoção plena, que, para a autora, tem um espírito “mercadológico”. Falar em filhos de criação é semelhante à guarda compartilhada, enquanto adoção plena equivale à negação da família de origem e ao passado pré-adoptivo da criança.

necessário haver alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos humanos e esta seria, inclusive, uma saída para a tensão entre universalismo e relativismo.

Ao participar de discussões envolvendo gênero, como reivindicações de mulheres indígenas, a autora faz o esforço de pensar a dimensão das garantias fundamentais, como advogam os direitos internacionais, para mulheres e crianças consideradas em situação de inferioridade e dependência, com a dimensão particular das sociedades indígenas. E, nesse sentido, a autora procura diferenciar moral, lei e ética, enquanto aponta o "impulso ético" como o motor do processo de expansão dos direitos humanos, cujo atributo fundamental está em permitir ser interpelado pelo outro. Enquanto a moral pode ser entendida como os costumes e crenças de uma sociedade, a lei é percebida como norma que transcende a moral, um produto de lutas históricas dentro da sociedade nacional e internacional que produz mudança. A ética é compreendida como a motivação que nos faz questionar a moral na qual estamos inseridos, e também contestar e modificar leis. Segato diz:

A ética, definida nesse contexto, resulta da aspiração ou do desejo de "mais bem, de melhor vida, de maior verdade", e se encontra, portanto, em constante movimento: se a moral e a lei são substantivas, a ética é pulsional, um impulso vital; se a moral e a lei são estáveis, a ética é inquieta (SEGATO, 2006, p.16).

Por meio desse conceito de ética, a autora busca definir o espaço para o surgimento dos direitos humanos. A conquista dos direitos humanos é produto de luta histórica, na qual pessoas inquietas com a moral e com as leis de sua própria sociedade procuram contestá-las e superá-las. Ocorre que esse incômodo com aspectos de sua própria cultura não atinge todos os seus membros, mas, por vezes, apenas algumas pessoas daquela sociedade que, ao ter sua legislação modificada, veem toda a estrutura social ser transformada. Ao fazer esses apontamentos, Segato está partindo da crítica a pensamentos defendidos no início da Antropologia, momento em que os pesquisadores acreditavam que os grupos, por eles pesquisados, eram homogêneos e marcados pelo consenso. Porém, com o amadurecimento das pesquisas, o que percebemos é o oposto, que há diferenças internas e conflitos em cada grupo étnico.

Assim, em minha compreensão, a autora pretendeu, nesse artigo, propor um diálogo entre os grupos étnicos e os Direitos Humanos. Porém, esse não é um caminho fácil, como defendeu Oliveira (2006), pois, para que haja diálogo é necessário não se ater a um único membro do grupo, mas conversar com vários deles e principalmente ouvi-los, do contrário, uma proposta de diálogo intercultural pode se tornar uma nova

modalidade de colonialismo. Ambos os autores, Segato (2006) e Oliveira (2006), nesses mesmos trabalhos, defendem a necessidade da atuação de antropólogos como mediadores desse diálogo. É importante ressaltar esse fato, porque os casos de abrigamento e de adoção de crianças indígenas têm envolvido a atuação desses profissionais.

Logo, a finalidade dessa breve exposição teórica problematizando o ECA, a partir do diálogo com trabalhos antropológicos brasileiros, é refletir sobre a atuação da rede de proteção à criança das cidades de Dourados e Caarapó, MS. Questões como: Qual o papel da mídia na emergência dos casos de abrigamento e adoção indígena? Como o tema veio à tona e quais personagens estiveram envolvidos? Como se deu a atuação dos órgãos federais, estaduais e da sociedade civil? O que contribuiu para acirrar o conflito em torno desse problema social? No que se refere ao debate em torno do abrigamento e adoção de crianças indígenas, como se dá a relação entre os diferentes profissionais da rede de proteção à criança?

O termo rede, já referido, será utilizado como instrumento analítico, a fim de compreender as relações entre as pessoas e as instituições envolvidas na proteção das crianças e adolescentes. Baseio-me nas observações de J.A. Barnes (2010), na década de 70, a respeito das “redes sociais e processo político”. De acordo com o autor, o conceito de rede social surgiu sob influência de Radcliffe-Brown e, nesse sentido, está preocupado em ser um instrumento de análise das relações diáticas – de pessoa para pessoa. Barnes (2010) procura esclarecer para que espécie de análise o conceito de redes sociais é necessário. Assim diz ele:

Embora existam outras maneiras de se descobrirem grupos sociais, o conceito de rede é indispensável na discussão referente às situações em que, por exemplo, o indivíduo está envolvido em ‘relações interpessoais que transpassam as fronteiras da vila, subcasta e linhagem’. O conceito de rede social é apropriado em situações em que grupos persistentes, como partidos e facções, não estão formados, bem como em situações que indivíduos são continuamente requisitados a escolher sobre quem procurar para obter liderança, ajuda, informação e orientação. Desse modo, o emprego da rede social ajuda-nos a identificar quem são os líderes e quem são os seguidores, ou a demonstrar que não há padrão persistente de liderança. (BARNES, 2010, p. 176).

As pessoas e as instituições incumbidas de proteger a criança e o adolescente estão em situação de contínua escolha a respeito de quem optar para trocar informações sobre os casos reais de violações de direitos, por exemplo, de crianças indígenas. Com efeito, essas pessoas e instituições são atores que mantêm algum tipo de relacionamento

entre si. Nesse relacionamento, segundo Barnes (2010), uma pessoa *impinge* a outra, ou seja, se impactam reciprocamente.

Perceber o modo como essas instituições e seus agentes de intervenção impactam uns aos outros será importante para este trabalho, que toma cada um como parte de uma rede social com relações de simetrias e assimetrias.

Portanto, o presente capítulo está dividido em dez subitens. Em cada subitem descrevo os discursos e as práticas dos agentes de cada instituição envolvida no abrigo, reinserção ou adoção de crianças. Explicito que mesmo sendo parte de uma rede, esses profissionais encontram dificuldade em atuar como rede, por estarem mais preocupados em satisfazer as demandas de suas instituições e não causar problemas a si mesmo. Ao mesmo tempo esclareço que boa parte desses agentes tem representações em comum a respeito das crianças indígenas e dos índios em geral, e tendem a agir de acordo com suas percepções. Procuro dar atenção para o papel do antropólogo diante dessas discussões, pois mostro, neste trabalho, que esse profissional tem saído da condição da “fácil” “denúncia” das situações por ele observadas e pesquisadas, enveredando-se pelo caminho da praxe/da aplicação de suas teorias. O antropólogo tem sido com mais frequência demandado para atuações práticas que fogem dos limites dos muros acadêmicos e aí se coloca a questão: como tem sido sua atuação nesse meio?

2.1. A mídia regional e a emergência do problema social da criança indígena abrigada/adotada

Durante a pesquisa de campo levantei informações a respeito de situações de abrigo e adoção de crianças indígenas junto aos sítios de busca virtual. Através do *Google* constatei que, nos meses de fevereiro a outubro de 2008, as reportagens jornalísticas trouxeram o tema à tona, com títulos sensacionais, tais como: “Funai quer regularizar adoção de crianças indígenas”¹¹; “Funai quer barrar adoções em MS”¹²;

¹¹ Matéria publicada no dia 17 de fevereiro de 2008. Site: <http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL300599-5598,00-UNAI-QUER+REGULARIZAR+ADOCAR+DE+CRIANCAS+INDIGENAS.html>

¹² Matéria publicada pelo Estadão de São Paulo, no dia 08 de fevereiro de 2008. Site: <http://www.estadao.com.br/noticias/impreso,funai-quer-barrar-adocoes-em-ms,121915,0.htm>

“Antropólogo condena adoções”¹³; “Promotora defende adoção de crianças indígenas de Dourados”¹⁴; “Autoridades comentam a adoção de crianças indígenas por famílias não-índias no estado do Mato Grosso do Sul”¹⁵ e “Dourados: 17 indiozinhos continuam esperando por adoção”¹⁶.

O objetivo da busca dessas informações foi compreender como o tema foi abordado pela mídia e, mais do que isso, perceber como o problema social da criança indígena abrigada e adotada ganhou visibilidade em Mato Grosso do Sul. Pelos títulos citados, parece nítido que toda a discussão foi motivada pelos processos de adoção de crianças indígenas por famílias não indígenas.

Assim, é interessante perceber os atores sociais e gestores públicos que agiram nesse momento. A FUNAI posiciona-se junto ao antropólogo, opondo-se à atuação de promotores, juízes, conselheiros tutelares e técnicos dos abrigos. Com efeito, na sequência desse trabalho, pretendo descrever as posições divergentes desses dois blocos: agentes federais versus agentes estaduais. Afinal, autores como Sadec (1999) demonstram que o mundo do direito constitui-se em um campo e como tal o conflito é inerente, pois os agentes que os representam estão em constante competição por “capitais simbólicos”, sendo através do poder do discurso que se dá essa competição.

Em uma das reportagens publicada pelo Estadão de São Paulo, jornal de grande circulação nacional, intitulada “Antropólogo condena adoções”, é manifestada a opinião do antropólogo Rubens Tomas de Almeida, que assessorou a FUNAI no confronto com a Justiça estadual. O artigo chama a atenção pelo modo como o antropólogo se expressa, pois exterioriza a forma como este orientou os procedimentos da FUNAI nos casos de abrigamento e adoção indígenas. Por esta reportagem percebe-se que o tom foi de confronto. Trago a íntegra da reportagem publicada pelo Jornal Estadão:

¹³ Matéria publicada pelo Estadão de São Paulo, no dia 10 de fevereiro de 2008. Site: <http://www.estadao.com.br/noticias/impreso,antropologo-condena-adocoes,122216,0.htm>

¹⁴ Matéria publicada no dia 10 de abril de 2008. Site: <http://diganaoerotizacaoinfantil.wordpress.com/2008/04/10/promotora-defende-adocao-de-criancas-indigenas-de-dourados/>

¹⁵ Matéria acessada no dia 17 de fevereiro de 2012. Site: http://www.arpenbrasil.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=802&Itemid=96

¹⁶ Matéria pública pelo Dourados Agora, no dia 28 de outubro de 2008. Site: <http://www.edicaoms.com.br/noticias/32057,Dourados:+17+indiozinhos+continuam+esperando+por+adocao.html>

"É um horror. Os juízes estão agindo movidos por preconceitos, a partir de estigmas, sem conhecimento da realidade indígena." Foi assim que reagiu o antropólogo Rubem Thomaz de Almeida, diante da denúncia feita pela Fundação Nacional do Índio (Funai), em Dourados (MS), de que os juízes das varas de Infância e Adolescência da região estimulam a adoção de crianças indígenas por famílias de não-índios.

(...) "Sou consultor do comitê gestor criado pelo governo federal com a missão de ajudar os guaranis da região a resolverem seus problemas e há quase três anos tenho lutado para que se dê maior capacitação aos juízes e aos membros dos conselhos tutelares, para que conheçam melhor a cultura indígena."

Para Almeida, é um erro aplicar o Estatuto da Criança e do Adolescente nas comunidades guaranis, sem respeitar seus traços culturais: "No fundo, o que prevalece nas decisões é o estigma de que todos os índios são coitadinhos e alcoólatras e por isso sua cultura deve ser eliminada."

É inegável, segundo o antropólogo, que os índios da periferia de Dourados enfrentam problemas de alcoolismo e violência. "Isso não significa que todos sejam bêbados e violentos. Os juízes não entendem que nessas comunidades a relação com as crianças é diferente e mais complicada do que nas sociedades dos brancos. Não quer dizer que seja pior. O que fazemos com os menores nas periferias de nossas cidades é muito pior." (Estadão de São Paulo. Acessado em 17/02/2012 Site: <http://www.estadao.com.br/noticias/impreso,antropologo-condenadocoas,122216,0.htm>)

Nesse artigo do Estadão, o antropólogo levanta argumentos sobre a falta de capacitação dos profissionais que atuam na rede de proteção à criança, em se tratando de populações indígenas. Afinal, foi a partir do ano 2009, que a disciplina de Antropologia passou a fazer parte da grade curricular dos cursos brasileiros de Direito. Os profissionais do Direito, em sua maioria, até então não tinham conhecimento básico das especificidades indígenas. No caso dos conselheiros tutelares, ter curso superior não é uma condição para o ingresso no órgão; assim, muitos têm conhecimento escolar rudimentar. Essas são situações que podem favorecer tomadas de decisões motivadas por preconceitos e estigmas em relação aos povos indígenas.

No entanto, parece-me que o antropólogo, na forma como se posicionou, contribuiu para insuflar o conflito na rede de proteção à criança. O tom de repúdio deve ter soado bastante agressivo aos magistrados, que haviam pronunciado algumas decisões de adoção, o que pode ser uma das causas para a extensão do debate em torno do abrigamento e da adoção de crianças indígenas. A representação que a sociedade sulmatogrossense tem do antropólogo não é muito positiva, por estar vinculada à demarcação de terras indígenas; logo, qualquer opinião vinda desse personagem é recebida com receio. É nesse sentido que questiono não o conteúdo, mas o modo como

o antropólogo se expressou e se colocou nesse contexto de rivalidades entre as esferas estadual e municipal versus a esfera federal.

Fonseca & Cardarello (2009) analisaram a literatura produzida nas décadas de 1970 e 1980 e outras mais recentes sobre crianças institucionalizadas. Segundo as autoras,

(...) percorre quase todas as obras um tom apocalíptico em que os administradores e funcionários das instituições parecem representar as forças do mal. Parece subentendido que se somente fosse possível substituir esses autômatos da instituição total por uma equipe de pessoas “esclarecidas” (cientes, entre outras coisas, das críticas analíticas do pesquisador) as coisas poderiam ser melhoradas. – Esse tipo de abordagem tende a reforçar a hierarquia de prestígio que coloca a teoria acima da prática e, por extensão, a sabedoria dos planejadores acima da dos agentes sociais que executam as políticas (FONSECA & CARDARELLO, 2009, p. 227).

Acredito que é nessa perspectiva que a rede de proteção à criança se sentiu “ofendida”¹⁷, quando a FUNAI, assessorada pelo referido antropólogo, passou a interferir em suas atuações nos casos das crianças kaiowá abrigadas. O trabalho cotidiano exercido até aquele período por membros da sociedade civil e por agentes estaduais foi apontado como negativo, baseado em concepções equivocadas, pois estes partiam de pressupostos universais sobre a infância, por vezes baseando-se exclusivamente no ECA para suas tomadas de decisões em relação à criança indígena. Por outro lado, o antropólogo e os agentes federais, que até então possuíam o conhecimento intelectual sobre o tema da criança indígena abrigada, passaram a ditar as regras enfatizando a necessidade de um tratamento diferenciado para estas.

É nesse sentido que compreendi a já referida crítica da Diretora (considerações iniciais) do Lar Santa Rita que, logo após minha apresentação como estudante de antropologia, disse: “Não gosto de antropólogo, porque eles dizem que tudo é cultural”. Os dados indicam que a tentativa da FUNAI, em parceria com o Comitê Gestor, de oferecer capacitações antropológicas para a rede de proteção à criança, foi frustrada, porque houve pouco diálogo e intentou-se simplesmente dizer à equipe o que deveriam fazer ou até mesmo deixar de fazer.

Descrevo, a seguir, como se deu o processo de captação de recursos para a capacitação, através de alianças políticas. O Comitê Gestor fez parceria com a ONG Pulsar, por sua capacidade de captar recurso público via projeto, pois essa ONG era

¹⁷A reação da rede de proteção a essa “ofensa” por parte do órgão indigenista federal e do antropólogo se deu através da resistência destes em ouvir e ponderar sobre os pressupostos antropológicos, em relação à existência de vários modos de ser criança ou sobre o significado de ser criança entre os Kaiowá.

coordenada por Arlete Pereira de Souza, esposa do vereador Dirceu Long, de Dourados. Estes se aliaram também ao Ministério Público Federal, à Secretaria de Assistência Social e à FUNAI. Essas instituições federais, municipais e não-governamentais unidas conseguiram aprovar um projeto, cujo objetivo era capacitar a equipe da rede de proteção para o atendimento à criança indígena. O antropólogo Rubens Tomas de Almeida, como participou desde o início dessas discussões, ministrou algumas palestras, mas também foram convidados o professor de antropologia Levi Marques Pereira e o perito em antropologia do MPF, Marcos Homero de Lima. A capacitação visava ser um projeto duradouro, que iria se repetir por vários meses, porém não conseguiu a simpatia dos agentes públicos e técnicos da sociedade civil.

Conversando com as assistentes sociais do Fórum e com um diretor do IAME sobre as capacitações, eles disseram que, com o apoio do juiz, foram apenas nas primeiras reuniões e depois deixaram de participar, “porque o antropólogo começou dizendo que tudo é cultural. Disse que a violência é cultural, é costume, que tinha que deixar as crianças como elas estavam na aldeia. O representante do IAME argumenta: E o que vamos fazer com o ECA? Rasgar?” Nenhuma das pessoas com quem conversei citou o nome do antropólogo que fez essas afirmações, ao contrário, elas foram expressas como representando a visão da antropologia sobre os temas polêmicos envolvendo os índios.

Tive acesso a um artigo, gentilmente cedido por Marcos Homero de Lima, de sua autoria, cuja intenção era compor um dos capítulos de um livro que seria organizado pela “ONG Pulsar”; no entanto, a publicação não ocorreu e o texto ainda não foi publicado. Meu interesse pelo artigo é por perceber nele o mesmo tom dos debates públicos entre a FUNAI, o antropólogo versus o Juizado da Infância e Juventude e o Ministério Público Estadual em torno do abrigo e da adoção indígena, com um posicionamento claro dos primeiros contra estas práticas, motivados pela preocupação de representarem ideologias assimilacionistas, a exemplo de situações ocorridas no Canadá e na Austrália.

No Canadá e na Austrália a retirada das crianças aborígenes de suas comunidades e famílias de origem foi uma política de Estado que visava à assimilação destas; assim, essas crianças eram alocadas junto a famílias brancas ou em instituições do Estado. Na Austrália, do século XVIII até 1969, estima-se que de 10 a 30 % das crianças aborígenes sofreram com essa ideologia assimilacionista, sendo atualmente conhecidas como “gerações roubadas”. Essa, inclusive, é a versão brasileira para o título

do filme *Rabbit-Proof Fence* em que é narrada a história verídica das irmãs Molly Craig (14 anos), Daisy (10) e sua prima, Gracie (8). As três meninas, por serem mestiças (mãe aborígene e pai branco), foram retiradas pelo governo de junto de sua família materna e levadas para um centro educacional distante de seu local de moradia. No centro educacional, as meninas foram recebidas por religiosas que comandavam o local, e logo, foram proibidas de conversar em seu idioma, tomaram banhos, trocaram de roupas e passaram a obedecer à severa hierarquia e disciplina.

A finalidade do centro educacional era formar meninos e meninas aborígenes nos costumes brancos, catequizando-os e, posteriormente, ensinando-os a exercer atividades de baixa qualificação como os serviços agrícolas e as prendas domésticas. Após o período no centro educacional, estes seriam encaminhados para famílias brancas, as jovens aborígenes deveriam casar-se apenas com brancos para que seus traços aborígenes fossem apagados em três ou quatro gerações. O desenrolar do filme se dá quando Molly decide liderá-las para a fuga do centro educacional.

Acerca do caso australiano, Lima (2009) argumenta, com base em relatório produzido em 1995 pelo Procurador-Geral da Austrália, que a retirada das crianças de seus lares foram forçadas e justificadas de muitas formas. Por exemplo, a retirada compulsória, quando quem retirava era alguém do governo, que podia utilizar-se da força ou da coerção, em algumas vezes levavam a criança até mesmo sem o conhecimento prévio dos pais. Ou ainda, a coação, através de ameaças ou ‘pressão moral’ (LIMA, 2009) contra os pais que, se recusassem a “oferta” de deixarem seus filhos estudar em cidades distantes, temiam ter suas crianças retiradas sob o argumento da negligência.

Do mesmo modo, segundo Lima (2009, p.7), no Canadá foram criadas escolas residenciais indígenas, administradas pelo governo federal, cujo objetivo era ‘remover e isolar as crianças da influência de seus lares, famílias, tradições e culturas, e fazer-lhes assimilar a cultura dominante’. Essas escolas agiam associadas com igrejas anglicanas, católicas, presbiterianas ou unidas. No ano de 2009, o Premier Stephen Harper, segundo Lima, pediu desculpas públicas dizendo: ‘o governo do Canadá agora reconhece que foi errado remover à força crianças de seus lares e nos desculpamos por termos feito isto’. Disse ainda: ‘foi um erro separar crianças de culturas e tradições vibrantes, ricas, que isto criou um vazio em muitas vidas e comunidades, e nós pedimos desculpas por termos feito isso’. (LIMA, 2009, p.8).

Esse artigo de Lima (2009) intitula-se: “Adoção e Institucionalização de crianças indígenas ou ‘matando o índio existente na criança’”. Pelo título, percebe-se a inquietação do autor com os efeitos do abrigo sobre a criança indígena e, nesse sentido, parece não compartilhar dos pressupostos integracionistas, no sentido de que, imersos em outra cultura, os índios poderão “deixarem de ser o que eram, perderiam a sua essência” (LIMA, p. 04).

Em textos clássicos da Antropologia aparece a preocupação de que o contato provocaria a assimilação dos povos indígenas, a ponto de haver a apreensão até mesmo com o futuro desta área da ciência. O autor Marshall Sahlins (1997) fala em nostalgia e em “pessimismo sentimental “por parte de antropólogos que criam estar vendo o fim de seus objetos de estudo, pois estes estavam, cada vez mais, em contato com a sociedade ocidental. No entanto, nesse mesmo trabalho, o autor pondera que a inquietação é desnecessária, argumentando, através de experiências etnográficas, o porquê “a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção”. Entre suas arguições aparece a ideia de “ressignificação”, ou seja, mesmo que populações indígenas participem desse “mundo globalizado e capitalista”, dão a ele um significado e um valor mais concernente com suas tradições do que com a lógica ocidental.

Em outras obras antropológicas (Barth, 1969, e Leach, 1996), que podem ser condensadas na disciplina Antropologia do Colonialismo, discutem o contato e as fronteiras, e afirmam que este não é algo novo como se imagina, pois muitas populações indígenas estiveram conectadas a outros povos indígenas e não se limitavam apenas a suas aldeias. É dessa corrente de pesquisa que tem origem a compreensão de que “as diferenças culturais e étnicas emergem justamente em virtude do contato e não apesar dele” (TASSINARI, 2001, p.54).

É nesse sentido que aponte para a premissa “matando o índio existente na criança”, de Lima, como próprio de uma lógica que entende que a criança indígena abrigada não será necessariamente convertida ao sistema do branco. A capacidade de sedução dos abrigos para uma criança, independente de ser indígena ou não, com “os novos confortos e novos hábitos (...) a cama nova e macia, os lençóis limpos e macios, as refeições fartas e variadas, a televisão colorida, a brinquedoteca, as “tias” carinhosas, os banheiros com papel higiênico, água corrente e aquecida” (LIMA, p. 15), certamente podem dificultar a reinserção familiar, como veremos ao longo deste capítulo, no caso etnográfico de Lúcia e Laura.

No entanto, esta pesquisa questiona a seguinte conclusão apontada por Lima: “o indivíduo indígena não é mais um indivíduo indígena; a pessoa indígena não é mais pessoa indígena; transforma-se em uma engrenagem do sistema da instituição” (LIMA, p. 16). A questão levantada, a partir das leituras de Sahlins (1997), Barth (1969) e Leach (1996) e das minhas observações etnográficas, permite avançar no sentido de pensar a capacidade de *agency* (STRATHERN, 1985) das crianças kaiowá abrigadas.

A prática colonial atualmente é entendida como uma via de mão dupla, na qual os agentes, nesse caso as crianças, são influenciados, mas também podem influenciar, ainda que de modo desigual, pois não estão em situação de igualdade com os adultos. Assim, ao mesmo tempo em que as crianças kaiowá são inseridas em uma lógica contrária a sua e que contribui para desestimular seus costumes, elas também podem se apropriar das representações dos funcionários dos abrigos, de outras crianças e demais pessoas com as quais conviva, como estratégia de sobrevivência (essa discussão será aprofundada no capítulo III), situação que permite questionar “a transformação da criança kaiowá em uma engrenagem da instituição”. No entanto, é preciso fazer distinção entre as crianças indígenas recém-nascidas ou muito pequenas que vão para os abrigos e aquelas maiores que já foram socializadas no meio kaiowá e trazem na memória essa referência cultural. Das primeiras, o apego aos costumes tradicionais kaiowá é pouco provável, porque seu aprendizado se dá a partir da cultura não indígena. É na segunda situação que a cultura está enraizada e pode realizar trocas entre os não indígenas, como estratégia, ou sentir-se seduzido a negar sua cultura indígena, por causa dos inúmeros preconceitos e estigmas sofridos.

E, nessa acepção, parece haver uma comunhão entre os entendimentos de Lima (2009) com os de Rubens Thomas de Almeida de que a prática do abrigamento e da adoção é etnocida e de que os conselheiros tutelares, os abrigos, a Justiça Estadual e o MP estariam contribuindo para isso. Nesse cenário, é perceptível que, em relação à criança indígena, houve uma divisão entre comitê gestor, antropólogos, MPF e FUNAI, versus Justiça Estadual, MP, CMDCA, Conselho Tutelar e abrigos. Nota-se uma rede de reciprocidade na esfera federal e outra rede entre os agentes estaduais, municipais e civis.

Daí meu argumento de que o prolongamento da tensão em torno do abrigamento e adoção de crianças indígenas se deve, em grande parte, ao modo como a equipe que oferecia os cursos e oficinas atuava, com maior peso para o antropólogo Rubens Thomas de Almeida por ser ele quem assessorava e que dava o tom do confronto. O

referido antropólogo não residia em Dourados e vinha esporadicamente para as capacitações, assim, estava pouco tempo presente na cidade para fazer conversas mais longas e com mais argumentos; isso pode ter gerado o afastamento dos agentes de proteção à criança e contribuído para a sensação de confronto entre os atores e seus pontos de vistas.

Em Mato Grosso do Sul, devido às questões territoriais e de proximidade entre os índios e a população regional, tem sido frequente as demandas por estudos, laudos, perícias e pareceres antropológicos. Com base na observação dessas atuações, dos meus professores, do orientador e dos colegas, noto que suas opiniões e posturas frente a esses embates são diferentes das colocações de Rubens Thomas de Almeida.

A intervenção antropológica nesses cenários é complexa: há o temor de que, por exemplo, com as assessorias, os agentes e suas instituições possam se instrumentalizar com os conhecimentos adquiridos através da confiança e convívio com os indígenas. Notei que alguns antropólogos percebiam um interesse claro de algumas instituições e seus agentes em obter o conhecimento antropológico a respeito dos Kaiowá, com a intenção de alcançar as metas e os objetivos institucionais e não de prestar um trabalho que dialogasse com o grupo. Essa impressão é bastante desconfortável para os antropólogos, pois mesmo que não sejam militantes, há solidariedade destes para com os grupos pesquisados, por vê-los como cidadãos diferenciados.

O trabalho dos antropólogos junto a esses agentes e suas instituições é mais proveitoso à medida que percebem o interesse destes em fazer uma atuação diferenciada junto aos índios. Nos acompanhamentos de perícias antropológicas, nas capacitações em Caarapó e no trabalho de assessoria junto à FUNAI, esta última realizada por Diógenes Cariága, notei que estes encaram como complexas as dificuldades apontadas pelos atores no trato com os indígenas. Esforçam-se para dialogar com os agentes e suas instituições, propondo um discurso que não insufe oposições. Antes procuram destacar a importância do trabalho em rede, com parceria, com conversas e com trocas de informações entre as instituições a respeito de cada caso que envolva indígenas, sem deixar de contextualizar e historicizar a condição dos Kaiowá do MS.

Retomando as matérias da mídia sobre o abrigamento e a adoção de crianças indígenas, a reportagem acima citada, baseada em entrevista com Rubens Thomas de Almeida, foi a única em que encontrei o protagonismo do antropólogo, nas demais há o debate público entre a FUNAI e a Justiça Estadual. O posicionamento dos operadores do Direito, expresso em suas falas face aos noticiários, em 2008, a propósito, são aqui

citados para compreender seus argumentos diante do desconforto provocado naquele momento diante do embate público entre os gestores da FUNAI e da Justiça Estadual. Eis a íntegra da reportagem, divulgada em 2008 pela Agência Folha de Campo Grande – MS:

Funai de MS tenta alterar adoções de crianças indígenas

RODRIGO VARGAS

da **Agência Folha**, em Campo Grande

A Funai de Mato Grosso do Sul designou um procurador federal para tentar reverter decisões judiciais que concederam a guarda definitiva de crianças da etnia guarani a famílias não-índias. O órgão afirma que as medidas não respeitam as diferenças culturais.

Os juízes das varas da Infância e da Juventude de Dourados e Caarapó (grifo meu) (na região sul do Estado, 230 km de Campo Grande) dizem que as adoções são amparadas no ECA (Estatuto da Criança e do Adolescente).

As crianças são retiradas de suas famílias por conta de denúncias de maus-tratos e episódios de violência, inclusive sexual.

A maioria fica em abrigos, à espera de uma decisão da Justiça (atualmente, são 22 em centros de Dourados e Caarapó). Se definida a perda do pátrio poder, as crianças indígenas entram imediatamente para a fila de adoção. Uma delas vive hoje em São Paulo, em um condomínio fechado.

"Muitas não querem voltar de jeito nenhum para as aldeias. E eu não vou deixá-las para o resto da vida nos abrigos. Já deferi cinco adoções e vou continuar deferindo", afirmou o juiz Fernando Cury, da Vara da Infância e da Juventude de Caarapó.

O juiz Zaloar Murat Martins de Souza, que atua em Dourados e já deferiu uma adoção de criança indígena, diz que a medida é tomada somente após se constatar a impossibilidade de um retorno seguro. "Não é porque a criança é indígena que eu vou deixá-la voltar para a aldeia de qualquer jeito. Algumas famílias não têm a mínima condição de recebê-las", disse.

Para a administradora regional da Funai (Fundação Nacional do Índio) na região, Margarida Nicoletti, o entendimento é "simplista". Segundo ela, mesmo que não seja possível o retorno à família original, a criança pode encontrar outros "pais" indígenas. "Os guaranis têm famílias extensas. Se um não cuida, outros podem cuidar", afirmou.

A **Folha** apurou que um dos argumentos jurídicos que será usado para reverter as adoções se baseia em uma resolução do Conanda (Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente), publicada em 2003. Segundo o texto, as disposições do ECA valem para a sociedade indígena, mas desde que "observadas as peculiaridades socioculturais das comunidades".

Nicoletti diz ter obtido 100% de sucesso nas reinserções de crianças e adolescentes que coordenou ao longo dos últimos dois anos. "Até

agora, trouxemos 12 de volta para as aldeias e não tivemos registro de problema algum”. (Sublinhados meus). (Agência Folha. Acesso em: Site: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u371499.shtml>)

Em defesa pública de suas atuações, segundo a reportagem de Rodrigo Vargas, os juízes da comarca de Dourados e de Caarapó trazem alguns argumentos merecedores de atenção, por serem norteadores das ações desses profissionais.

A primeira alegação é a de que suas decisões são legais e estão sustentadas pelo ECA; segunda, as crianças foram retiradas das aldeias por motivos legítimos e, em alguns casos, inclusive motivado por crimes hediondos, como os casos de violência sexual; terceira, as adoções foram realizadas por vontade expressa das crianças, pois, devido ao tempo que permaneceram nos abrigos urbanos, muitas não desejavam voltar para o grupo étnico de origem; quarta, com a mudança legislativa produzida no ECA, as crianças podem permanecer, no máximo, dois anos abrigadas, e o desabrigamento passa a ser uma necessidade urgente. Após esses quatro argumentos, o juiz 1, conforme a reportagem, é enfático em dizer que “já deferi cinco adoções e vou continuar deferindo”.

O juiz 2 traz o argumento sobre a necessidade de proteção integral à criança e ao adolescente, independente de sua etnia ou raça; e, por último, destaca a incapacidade, em sua visão, de a família indígena receber a criança.

A ex-coordenadora da FUNAI, Margarida Nicoletti, rebate dizendo ser simplista a interpretação dos magistrados, e mostra a possibilidade de outras opções de reinserção na comunidade de origem. A exposição da representante da FUNAI regional baseou-se em situações comprovadas de reinserção bem sucedidas, demonstrando que a FUNAI tinha começado sua atuação há pelo menos dois anos antes de o problema social envolvendo abrigamento e adoção de crianças indígenas se tornar público.

Os conselheiros tutelares também foram personagens bastante criticados nesse momento. Os quesitos para eleger um conselheiro tutelar são questionados por outros membros da rede de proteção, que os consideram “pouco criterioso (...) e por vezes proporciona a entrada de pessoas com falta de preparo, de graduação e com falta de vocação” (juiz 2). A vocação é entendida, pelo mesmo juiz, como “a habilidade mais fácil, aquela vontade de trabalhar com a criança”. Assim, a falta desses quesitos é que torna os conselheiros sujeitos a tomadas de decisões equivocadas. No [artigo publicado](#)

em 09 de fevereiro de 2008, pelo jornal O Estadão, é notória a acusação contra o desempenho do Conselho Tutelar.

Ele [*o juiz*] conta que um caso de maus tratos foi de uma menina de 3 anos que foi levada da aldeia Jaguapiru para o Conselho Tutelar. "Sempre que a criança ia comer, sentava ao lado do botijão de gás na cozinha. Esse comportamento é consequência do tempo em que viveu acorrentada a um botijão de gás, em sua casa", diz. "E existem coisas piores, como abusos sexuais", confirma o presidente do conselho, Josimar Nunes dos Santos. Para o vice-presidente do conselho, Paulo César da Silva, "é gritante a violência contra os menores nas aldeias da região sul" de Mato Grosso do Sul. "Tudo por causa do alcoolismo. Existem casais que quando não encontram cachaça, tomam álcool com água e ainda dão a mesma mistura para os filhos menores."

(...)

A administradora da Funai conta que está preparando um estudo sobre isso. "Esses números são muito importantes para nós e vamos conseguir levantá-los em toda a região sul do Estado. O que não vou admitir é ver o Conselho Tutelar recolhendo indiozinhos e os colocando à disposição do Judiciário." (Estadão. Acesso em 17/02/2012) <http://www.estadao.com.br/noticias/impreso,funai-quer-barrar-adocoes-em-ms,121915,0.htm>

O Conselho Tutelar é o órgão responsável pela retirada das crianças das situações de violência e vulnerabilidade e pela sua condução para os abrigos, seguidos da comunicação do abrigamento para a Justiça Estadual. As críticas levantadas pela FUNAI enfatizam o despreparo do órgão em lidar com a sociedade indígena e, por isso mesmo, em muitas situações, estes foram acusados de fazer abrigamentos com base em preconceitos sobre suas concepções de higiene, de bem estar da criança, de negligência ou maus tratos.

A última reportagem encontrada sobre os casos de abrigamento e adoção indígenas foi publicada em 08 de Outubro de 2008, pelo Jornal Dourados Agora, em artigo de Hédio Fazan. Foi a única que trouxe a foto de uma criança indígena solitária, de costas para as lentes fotográficas, em meio às árvores, cujo local lembra uma reserva indígena. A imagem da criança com pés descalços, usando apenas uma saia vermelha, deu sequência ao texto intitulado "Dourados: 17 indiozinhos continuam esperando por adoção".

Figura 1. Imagem de uma criança kaiowá em uma reportagem sobre adoção indígena



Fonte: Hédio Fazan. Dourados Agora. 08/10/2008.

Na reportagem do Dourados Agora, o juiz da Vara da Infância e Juventude de Dourados e a ex-coordenadora da FUNAI voltam a se manifestar, mas, desta vez, estão bem mais contidos em suas opiniões, o que parece ser um efeito positivo do confronto, procurando demonstrar uma relação de parceria entre os dois órgãos:

(...) Outra medida é um diálogo direto com a Funai. Segundo o juiz, os entraves são devidos a interpretação, mas estes foram sanados com o trabalho em parceria – Funai e justiça. "Abri um precedente em prol da causa de que o índio deve ser reintegrado à comunidade de origem, como defende a FUNAI" (Dourados Agora, 2008) <http://www.edicaoms.com.br/noticias/32057,Dourados:+17+indiozinho+s+continuam+esperando+por+adocao.html>

O juiz rompe com o tom de enfrentamento e Nicoletti faz apenas observações sobre a seleção de famílias acolhedoras para evitar que os índios saiam das

comunidades indígenas. O posicionamento mais tendencioso é feito pelo próprio jornal que, além do título, inicia o artigo dizendo que

O maior entrave para que crianças indígenas moradoras em abrigos sejam adotadas continua sendo os longos processos burocráticos.

Se por um lado a Funai defende que toda a criança indígena vítima de violência deve ser inserida na própria comunidade, por outro, a contrapõe observando que, em alguns casos, a criança que corre risco de vida na aldeia pode conviver com outra família, seja ela indígena ou não. Enquanto persiste o impasse, 17 crianças índias "envelhecem" nos abrigos, enquanto 25 casais estão cadastrados na lista de adoção (Idem).

Lendo o artigo, percebi um forte apelo emocional à situação dos índios abrigados, seguido da sensação de lástima pela dificuldade de adoção de crianças indígenas por pessoas não indígenas.

Neste item procurei descrever como a mídia tomou ciência e posição do debate em torno do abrigamento e adoção de criança indígena, quais os atores que estiverem presentes nos debates e qual era o plano de fundo das discussões: uma disputa de saberes. Demonstrei como a rede de proteção à criança estava configurada nesse momento (esfera federal versus estadual, municipal e civil). Apontei para dois modos de atuação antropológica junto aos agentes de proteção à criança: (1) confronto direto – através de aparatos legais procura-se constranger os atores que lidam com indígenas a rever suas atitudes e; (2) convencimento e sensibilização a respeito dos equívocos de práticas universalistas para com os indígenas, enfatizando a necessidade de respeitar e valorizar sua diversidade. Expliquei que o segundo modo de movimentação tem tido mais êxito na rede de proteção à criança.

A fim de compreender melhor as opiniões e práticas desses atores sociais e gestores públicos que fazem parte da rede de proteção à criança, nos próximos itens pretendo abordar o papel da SESAI, dos Conselhos Tutelares, dos operadores do Direito, da FUNAI, dos CRAS e CREAS de Dourados e Caarapó. Os dados apresentados baseiam-se em pesquisa de campo realizada entre os meses de maio de 2011 a janeiro de 2012.

2.2 SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

Até final de 2011, os tratamentos de saúde indígena foram realizados pela FUNASA, que também era responsável pelo saneamento básico de assentamentos sem-terra, ribeirinhos e indígenas. A demanda do órgão era considerada excessiva, por isso criou-se a SESAI para dividir as responsabilidades. De acordo com o coordenador da SESAI, com sede em Campo Grande, MS, este órgão ocupou-se da saúde do índio e do saneamento das comunidades indígenas e, por isso, foram estabelecidos convênios com os municípios para a realização de exames e, com o auxílio do Estado, para os transportes e limpeza dos postos de saúde. Além disso, a instituição tem procurado criar parcerias com o MPF e a FUNAI e com outros órgãos de controle e execução. Com efeito, todas as atividades anteriores a 2012 são atribuídas à FUNASA e as mais recentes à SESAI, contudo, essa mudança não chegou a interferir nos dados dessa pesquisa, porque os profissionais continuaram os mesmos.

No que se refere ao atendimento das crianças indígenas, é preciso voltar ao ano de 2002, quando a FUNASA, em parceria com a Missão Evangélica Caiuá¹⁸, fundou o Centro de Saúde Indígena, conhecido como “Centrinho”, com o objetivo de tratar crianças indígenas com estado avançado de desnutrição. A desnutrição infantil indígena até 2003 apresentava-se em casos esparsos, contudo, naquele ano, o espaço físico do Centrinho foi ampliado, passando a ocupar a área antes destinada para o tratamento de tuberculose. Com a ampliação, o local tornou-se referência no Estado sulmatogrossense, o que também aumentou a demanda de atendimentos. Nesse intervalo aconteceram algumas mortes de crianças trazidas para o Centrinho, cujo laudo médico sustentava como causa a desnutrição.

No ano de 2005, os casos de morte de crianças indígenas e de subnutrição no Estado, ganhou visibilidade nacional e internacional; diversos meios de comunicação divulgaram as condições miseráveis em que se encontravam os grupos indígenas Guarani e Kaiowá sulmatogrossenses. Os episódios mostrados geraram grande comoção na sociedade nacional e internacional, que se sensibilizaram com as condições vividas por esses pequenos índios. Diversas foram as manifestações encontradas na internet de pessoas dispendo-se a ajudá-los, inclusive manifestando interesse em adotá-los.

A denúncia dos casos de desnutrição pelos meios de comunicação provocou a instauração de Comissões Parlamentares de Inquéritos. Como exemplo, temos o Ministério de Desenvolvimento Social e Combate a Fome (MDS) - programa federal

¹⁸ A Missão Evangélica Caiuá funciona como uma ONG, apoiada por entidades religiosas, e está presente na aldeia Jaguapiru há um século, oferecendo apoio hospitalar e educacional aos grupos indígenas.

criado durante o governo do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva - que procurou levantar e diagnosticar os casos de desnutrição e, conseqüentemente, apontou, como solução, a criação de ações e políticas públicas emergenciais. Além disso, segundo Margarida Nicoletti, “o MDS trouxe indicações sobre os casos de crianças indígenas que estavam abrigadas, porque haviam sido retiradas das aldeias e o retorno para a comunidade de origem era quase nulo”.

O enredo sobre a desnutrição deu visibilidade aos casos de crianças kaiowá abrigadas e em situação de adoção por pessoas não indígenas. Assim, vale a pena entender como o órgão representante da saúde indígena contribuiu para a institucionalização das crianças indígenas.

Algumas crianças kaiowá entraram na rede de proteção à criança, via antiga FUNASA. Elas foram retiradas das aldeias para tratamento de algum problema de saúde de maior gravidade, cujo efeito imediato era a hospitalização. Ocorre que, nem sempre, essas retiradas eram (como até hoje) com o “consentimento” dos pais; muitos reagem de forma negativa e até agressiva a tais internações.

Cito um caso ocorrido no dia 04 de abril de 2012, quando o Conselho Tutelar tentou retirar um bebê do pai indígena que havia ingerido bebida alcoólica. Soube desse acontecimento durante o evento “Violência contra crianças indígenas: causas e efeitos”, organizado pela SESAI. A assistente social da FUNAI, do município de Ponta Porã, interrompeu uma das apresentações para noticiar esse episódio e, em tom emocionado, falou do grau de dificuldade do trabalho envolvendo indígenas.

A assistente social da FUNAI contou que, na terra indígena Nhanderu Marangatu, localizado no município de Antônio João/MS, o Conselho Tutelar foi atender uma criança de três meses que estava em situação de risco, pois morava com a mãe, mas o pai, alcoolizado, tomou-a. Diante da denúncia, o Conselho Tutelar foi retirar a criança; o pai resistiu e ameaçou a conselheira com uma enxada. Esta, por sua vez, solicitou o auxílio policial. Mesmo com a chegada destes, o pai continuou a resistir, ameaçando-os com a enxada. O caso se encerrou quando os policiais deram três tiros, dois para o chão e o terceiro na perna do pai indígena de 23 anos, conseguindo, assim, imobilizá-lo e retirar o bebê.

Situações como essas e outras ocorrem também com os profissionais da saúde indígena, que os deixam divididos entre atender ao pedido dos pais, deixando a criança

sob sua responsabilidade, e o temor de sofrerem sanções administrativas e penais por omissão de socorro ou negligência.

Ocorre que a própria estrutura do hospital e os procedimentos realizados, por vezes, não são compreendidos ou aceitos pelos indígenas. Em Setembro de 2011, eu e uma colega de mestrado, Mariana Pereira, visitamos a Missão Caiuá, localizada na Aldeia Jaguapiru, em Dourados. Era nossa primeira visita à instituição. Dirigimo-nos até a recepção do hospital, nos apresentamos e apresentamos nossos trabalhos. Fomos, então, encaminhadas para falar com a enfermeira responsável pela ala da maternidade e de internamento infantil. Quando se trata de assuntos indígenas, os atores em geral são cautelosos e com essa enfermeira não foi diferente. Mas ela nos indicou um pôster que estava exposto em um dos corredores do hospital, que tratava de um trabalho acadêmico de pesquisa realizado por Rosana Martins & Érika Kaneta Ferri estudantes indígenas, a respeito da “percepção da equipe de enfermagem em relação aos acompanhantes das crianças indígenas hospitalizadas em uma unidade pediátrica”.

Entre os resultados obtidos no trabalho de Martins e Ferri (2011) são apresentadas as dificuldades e facilidades enfrentadas pelos auxiliares, enfermeiros e técnicos de enfermagem no trato com as crianças indígenas hospitalizadas com acompanhantes. As mães são as principais acompanhantes que podem “contribuir” ou “atrapalhar” o tratamento. Conforme as autoras, o atendimento pode se tornar mais fácil quando as mães colaboram e ajudam no momento dos exames, medicação e atenção com as crianças. Por outro lado, sua presença pode tornar-se um obstáculo, por causa da língua Guarani - falada pelas mães e não entendida pelos agentes, do aumento do abandono do tratamento e do alojamento conjunto. No pôster de Rosana Martins e Érika K. Ferri (2011), elas citam a fala de um dos entrevistados que diz:

A dificuldade que eu tenho é com a língua indígena, porque existem mães que não entendem o português, não entende que eu estou falando que tem que dar o soro, ela acha que o soro vai fazer mal vai piorar a diarreia... aí elas pegam os filhos fogem vai embora, às vezes elas avisam a gente, falam que vão levar pra benzer, elas acreditam muito em benzimento, já aconteceu de elas fugirem e o filho morrerem, porque levam o filho pra benzer e não voltam... a desvantagem é quando a mãe interna com uma criança ela traz outros filhos menores, porque não tem com quem deixar, o marido trabalha na usina, elas têm medo de deixar com os vizinhos e o hospital tem que aceitar. (MARTINS & FERRI, 2011).

Essas dificuldades parecem ser recorrentes no trabalho desenvolvido pelo pessoal da saúde. Alguns pais e mães indígenas não aceitam os tratamentos de saúde oferecidos pelo Estado. Essa não aceitação geralmente é atribuída, pelos profissionais de saúde, ao desconhecimento recíproco (do indígena e do agente de saúde) da língua Guarani ou Português. Como consequência, a equipe de saúde avalia que o indígena pode não entender que a medicação oferecida seja remédio para curar seu filho. A hipótese que tenho para essa resistência é de que, em alguns casos, os indígenas podem estar entendendo que é um tratamento de saúde, porém resistem por não concordar com o procedimento, ou seja, ele entende, mas não aceita, porque acredita na eficácia de tratamentos tradicionais, tais como o “benzimento”.

Corrigindo esse texto, Veronice Lovato Rossato, mestra em educação, formadora de professores indígenas, a respeito da tensão entre os índios e os profissionais do Estado comenta:

A incompreensão da língua é uma razão muito forte, sim, mas não é única. Se para falantes de Português, para qualquer um de nós, inclusive escolarizados, a classe médica nos trata como ignorantes e/ou pessoas sem vontade própria, imagina o que não fazem com os índios que, além da língua, são tratados com preconceito, inclusive quando tratam os “benzimentos” como atividade condenável. Outra razão é que os índios não acreditam na eficácia do tratamento médico ou do hospital por terem muitas vezes confiado suas crianças ao hospital e, mesmo assim, elas morrem.

Em 2012 acompanhei o perito do Ministério Público, Marcos Homero de Lima, na tentativa de conciliar um conflito envolvendo o pessoal da saúde e a comunidade indígena da Aldeia Sucuri’y, no município de Maracaju. O conflito, conforme o pessoal da SESAI, iniciou quando o filho (Gilmar Gomes) do indígena João Paulo ou Davi Souza¹⁹ e Marta Vanderléa contraiu uma doença (não especificada pela equipe de saúde) e precisou de atendimento médico. A tentativa forçada de atender a criança resultou em “resistência”; vários insultos foram proferidos pelo pai e pela mãe, além de fugas com o menino, nos momentos em que previam as visitas das agentes de saúde.

Quando a equipe conseguiu entrar em contato com a criança, ela estava com estado de saúde bastante debilitado e precisou ser hospitalizada no Centrinho da Missão

¹⁹ Não se sabe ao certo o nome do pai da criança, porque ele possui dupla identificação. Falhas relacionadas à certidão de nascimento acontecem com frequência entre os indígenas. Uma das causas é a rotatividade entre as aldeias por parte dos indígenas, aliada à falta de capacitação e parceria da rede de atendimento para perceber essa dinâmica social do índio.

Kaiowá. Após quinze dias internada, a criança veio a óbito; os pais, que resistiram à hospitalização da criança, então, proferiram diversas ameaças a uma das enfermeiras do polo base de Maracaju, acusando-a de “ter matado sua criança, porque os médicos não sabem de nada”. Com efeito, a equipe da SESAI, daquele município, foi orientada a paralisar os atendimentos até que fosse resolvido o caso.

Durante o trajeto para a Aldeia Sucuri’y, dois funcionários da SESAI compartilharam que, vez ou outra, ocorrem tais situações em que os agentes de saúde se veem impedidos de atuar por ameaças por parte dos índios. Mas que, ainda assim, preferem tomar a iniciativa de contrariar os pais indígenas, do que responder um processo por omissão de socorro ou negligência, porque “quando se trata de criança, a gente não pode esperar mesmo”, disse um dos integrantes da SESAI. A SESAI fica em uma situação complexa dividida entre a lei, a pressão dos índios mais o preconceito do sistema de saúde.

Segundo uma das senhoras indígenas, prima do pai da criança e bezendeira, que estava nessa *Aty Guasu*, o menino Gilmar Gomes estava com “coalho virado”²⁰. Marcos Homero perguntou-lhe o que significava coalho virado. Ela disse, entre palavras e gestos, que era uma dor de barriga que só curaria se colocasse a criança de bruços, seguido de alguns movimentos, como massagens e “tinha que benzer o menino”. Ela explicou que o pai não levou a criança até ela, por isso a criança morreu, “não teve jeito”, concluiu a senhora indígena.

Acredito que esse caso retrata bem as tensões que marcam a atuação da equipe de saúde com os índios. A hospitalização tem várias ressalvas e esta tende a se tornar uma porta de entrada para a institucionalização de crianças kaiowá. No oposto da dificuldade com o alojamento para a família estão os casos de “abandono”. No caso da hospitalização, o abandono acontece quando as crianças internadas não são ou não permanecem acompanhadas pelos pais e, após receberem alta, não sendo procuradas pelas famílias, é constatado o abandono. Então, o caso é comunicado ao Conselho Tutelar, que procede a institucionalização.

²⁰ Segundo a Prof.^a Veronice Rossato, “coalho virado” (ou “nó nas tripas” em outras regiões), é uma doença que acomete as crianças, mas, segundo a crença dos Guarani e Kaiowá e de grande parte da população rural brasileira, os médicos não sabem curar, somente os benzedores(as) que, com orações e uma série de procedimentos de massagens e quiropraxia, conseguem curar a criança. Alguns professores indígenas, alunos do Curso Normal Médio Ara Verá, desenvolveram pesquisa sobre o assunto.

Na sociedade brasileira, abandonar uma criança tem uma conotação muito pejorativa. Na 11^o Reunião Brasileira de Antropologia (RAM), ocorrida em Curitiba, em 2011, a antropóloga Cláudia Fonseca apresentou uma comunicação, na qual observava as reações das pessoas, divulgadas nos meios de comunicação, ao serem informadas de algum caso de abandono. Frases como “isso não é uma mãe é um animal”, ou “nem um animal abandona sua cria”, demonstram que até a humanidade das mães, em casos de abandono, é questionada. Ao mesmo tempo, se a imagem da mulher que abandona é extremamente negativa, a criança, principalmente se for bebê, torna-se foco das atenções.

No caso das crianças kaiowá, o tempo de hospitalização é fundamental para criar vínculos afetivos entre estas e a equipe de saúde. Na conjuntura que vivemos hoje, a relação com as crianças se transformou no alvo para a expressão de sentimento por parte dos adultos. Conforme Flávia Pires (2007), a criança tem ocupado o espaço do prazer que diverte os adultos, as primeiras palavras, expressões, gestos e tentativas de caminhar são sinais gratificantes que causam alegria nos adultos. É desse modo que percebo a relação de afetividade criada entre os profissionais da saúde responsáveis pelas unidades infantis e as crianças indígenas. O forte contato físico²¹, marcado por abraços e beijos, além de muitos outros mimos e presentes, imprime nas crianças kaiowá um comportamento diferente do encontrado na comunidade indígena.

O afeto entre os indígenas é expresso de outros modos, sendo que a autonomia é um objetivo educativo bastante incentivado entre os Kaiowá e Guarani, inclusive para crianças e idosos. A partir da troca de informações entre mim e alguns profissionais do HU de Dourados, em uma ocasião em que substituí o Prof. Levi em uma capacitação voltada para estes, eles narraram histórias de crianças indígenas que, após terem passado por uma hospitalização prolongada, receberam alta e voltaram para sua comunidade, mas em seguida retornaram, pois tiveram febre. O interessante é que, segundo os relatos, a temperatura da criança baixou assim que chegou ao hospital e reencontrou a equipe de saúde. Logo, a conclusão foi de que se tratava de um mal-estar psicológico, por causa do tempo de convivência com a equipe e do tratamento recebido.

Esse caso, como alguns outros que serão trabalhados aqui, pode ser entendido à luz do ensaio de Marcel Mauss (1979), “A expressão obrigatória de sentimentos”,

²¹ De acordo com a Prof. Veronice Rossato, esse comportamento afetivo, de intenso contato físico, também acontece entre as mães kaiowá e guarani e seus filhos bebês. Em algum momento do crescimento da criança é que se rompe esse vínculo físico, talvez quando nasce outro bebê na família.

publicado em 1921, o autor principia observações sobre certo constrangimento para que a pessoa expresse publicamente suas emoções, por exemplo em um velório. Para Mauss esta seria uma característica forte do mundo ocidental. Ocorre que cada sociedade tem seus próprios modos de efetuar tais práticas, por exemplo, a maneira e as motivações para sorrir ou para chorar variam de acordo com a cultura, com a classe social, com o nível econômico, contexto histórico, etc. Atualmente, em relação às crianças, a linguagem do afeto e do amor tem sido tomada como universal e inata. Acredito que esse aspecto foi um ponto de conflito entre a FUNAI e os agentes dos abrigos em relação às crianças indígenas abrigadas. As crianças indígenas retiradas de situação de vulnerabilidade tornam-se foco de atenções e afetos por parte dos profissionais dos abrigos, que entendem tais sentimentos como sendo naturais, porém tais práticas foram criticadas pela FUNAI, como será mais bem explicado nos próximos parágrafos.

Retomando a análise do processo de reinserção de crianças e “adolescentes” kaiowá, indaguei à então coordenadora da FUNAI, Margarida Nicoletti, como foi a participação dos abrigos nesse movimento de reinserção, e ela declarou: “Os abrigos parece que faziam um trabalho contrário ao nosso, porque os técnicos se despediam das crianças chorando, dizendo que ia sentir muita saudade. Diziam “aqui vocês comem, dorme e tudo”, agia como se a criança... Criava uma situação ruim”(Nicoletti, 2012). Munida desta informação, procurei o então diretor do IAME e perguntei sobre como viu a atuação da FUNAI, nesse mesmo período, voltada para a reinserção. Disse ele: “Foi tranquilo, mas a FUNAI tinha uma coisa chata que a gente não podia nem se despedir da criança. Porque a gente se apega, tem amor por eles, então a gente ia abraçar e eles reclamavam que estávamos interferindo na cultura” (Diretor do IAME, 2012).

Entendo que, por estar orientada pelo antropólogo e sendo a causa da despedida, a ex-coordenadora da FUNAI viu a externalização dos sentimentos dos agentes dos abrigos para com as crianças de modo negativo, por entendê-los como capaz de influenciar em seu trabalho, prejudicando o objetivo de sua luta pública, a reinserção. Por outro lado, penso que, em outra situação, o comportamento seria elogiado, como exemplo de comprometimento. A criação de vínculos e a demonstração de sentimentos costumam ser vistos com muito bons olhos por estes profissionais, a exemplo das observações feitas por Schuch (2005).

Em uma das visitas que fiz à SESAI do polo de Dourados, em 2011, ouvi a história e conheci um menino kaiowá que foi internado por um problema no coração. Após permanecer vários meses em tratamento, a criança, que na época tinha quatro

anos, não conseguia mais se adaptar na aldeia. O doutor Zelick Trajber, médico e coordenador técnico da FUNASA, informou que, em uma das tentativas de reinserção, quando a criança via a camionete da instituição, saía chorando e correndo atrás, implorando para voltar, e diversas vezes fugiu da família substituta. No momento em que visitei a CASAI, esse menino estava bastante alegre e solto com a equipe de saúde, habituado com a língua portuguesa, matriculado em uma escolinha e em processo de adoção por uma agente de saúde indígena.

Soube de três casos de adoção de crianças kaiowá por pessoas vinculadas à saúde indígena, como consequência desse apego mútuo entre o profissional de saúde e a criança indígena. Foram adotados: uma menina que possuía deficiência física causada por problemas neurológicos; duas crianças recém-nascidas gêmeas rejeitadas pela mãe; um menino com lábio leporino e em fase de tratamento.

Essas adoções citadas implicam, também, uma interferência nos costumes indígenas, porque crianças com alguma deficiência ou os casos de gêmeos, grande parte do povo kaiowá e guarani entende como sendo resultado de alguma coisa ruim, fruto de um castigo por erros cometidos pelos pais e, por isso, não dignos de atenção, por envergonhá-los (Souza, 2011). No caso dos gêmeos, a história mítica sobre a origem do Sol e da Lua indica não ser possível a sobrevivência das duas crianças, porque uma representa o bem, a outra o mal e, assim, uma “sugaria” a força da outra, sendo necessário os pais escolherem cuidar de uma das duas para evitar danos e sofrimentos futuros.

A dissertação de Marianna Assunção Figueiredo Holanda (2008) sobre a “criminalização do infanticídio indígena” é muito feliz em apresentar, através de revisões bibliográficas, o modo como os antropólogos, que estiveram em campo com povos ameríndios, descrevem o entendimento destes sobre como se constitui a pessoa humana. Segundo Holanda (2008), diferente da nossa sociedade, entre os ameríndios, o novo ser torna-se pessoa a partir das relações sociais; o fator biológico não é central para considerar que existe vida. Uma criança ao nascer ainda não é uma pessoa, mas torna-se à medida que aprende a andar, falar, que recebe um nome.

Tal compreensão é considerada absurda para a sociedade regional, e suas consequências vão contra as legislações nacionais e internacionais, tais como os Direitos Humanos. A sociedade faz vários investimentos no sentido de controlar esses casos de “infanticídio”, como descreve Holanda (2008). Uma das medidas adotadas em

Mato Grosso do Sul ocorreu a partir do ano de 2005, quando foram inseridas as agentes de saúde indígena, que tornou mais fácil ter esse controle.

É comum ouvir as pessoas vinculadas a SESAI dizer que, com a intervenção das agentes de saúde, diminuiu significativamente o número de óbitos de criança, inclusive gemelares. Alguns tentam ressaltar que se deve a maior conscientização do povo indígena; no entanto, segundo a fala de um membro indígena do conselho de saúde, “os gêmeos estão vivendo mais porque se tornou mais difícil praticar o costume”. Também há o caso contado por uma agente de saúde que fazia o acompanhamento a uma mãe indígena, recém parida de gêmeos: observou que uma das crianças estava mais gordinha e limpinha, enquanto a outra estava perdendo peso, suja e rouca de tanto chorar. Concluindo, assim, que a mãe estava rejeitando uma das crianças.

É interessante observar como a SESAI - uma instituição criada exclusivamente para atender de modo diferenciado os povos indígenas – pauta-se pelos mesmos procedimentos e práticas do Sistema Único de Saúde (SUS). Uma das críticas que ouvi de alguns antropólogos e assistentes sociais ao programa de saúde indígena da FUNASA e agora da SESAI é em relação ao forte apego ao quantitativo. Durante conversa ou assistindo falas públicas, esses profissionais mencionam constantemente o percentual de natalidade, de óbitos, de famílias atendidas, de vacinas; enfim, os dados são sempre apresentados em números, seja como exemplo de avanço ou como necessidade de avançar. Percebe-se, assim, que a instituição está preocupada em justificar e responder indicadores gerais da sociedade, conseqüentemente, falta tempo para fazer um trabalho que respeite a diferença, como se espera de um órgão especial de atendimento a tal público.

Em junho de 2012 participei de um evento, em Caarapó, denominado “Discussões sobre violência contra crianças e adolescentes indígenas”, onde vários agentes da rede de proteção estavam presentes, dentre eles médicos e psicólogos da SESAI. A fala de um médico chamou-me atenção. Ele comparou os índices de mortalidade infantil da Aldeia Te'yikue com outros países, tais como África e Haiti. Dizia ele: “no Brasil o esperado é que haja 21 mortes para cada 1000 nascidos, aqui têm ocorrido 80 mortes para cada 1000. Esse índice é igual ao do Haiti. Quem quer fazer serviço social não precisa ir pra África, venha para a Te'yikue”. Seguido dessa apresentação numérica, o médico narrou os casos chocantes que ele e sua equipe

atenderam, ao mesmo tempo em que destacou a impunidade com que os índios que praticaram tais violências foram tratados. O discurso foi um dos mais aplaudidos do evento.

É nesse sentido que compartilho do argumento do Prof. Levi de que cada instituição e agentes da rede de proteção estão preocupados em transformar os problemas envolvendo o povo kaiowá e guarani segundo suas próprias lógicas. Pensar as questões postas nesse evento a partir dos índices a serem superados é a estratégia do médico enquanto integrante da SESAI. No mesmo evento, a fala de conclusão da Secretária do Município de Caarapó também foi instigante. Depois que ouviu as demandas, apontou para a necessidade de sistematizá-las em projeto. Mais ou menos assim disse ela:

Fomos os primeiros a criar um CRAS indígena e seremos os primeiros a criar um CREAS indígena, não é porque não existe que nós não teremos. Precisamos trilhar um caminho, nem que seja o das pedras. [*Continuou seu discurso em tom emocionado.*] Vamos mandar este documento para nossa Presidente, nem que fique em cima da mesa, mas vamos pedir a Deus para que sensibilize quem o ler, para que eles achem nosso projeto importante e merecedor de atenção dentre tantos que existem (Secretária Municipal – Caarapó, 2012).

A postura e a fala da secretária mudaram de tom nesse momento, as palavras saíram de sua boca de modo suave, porém determinado, demonstrando sua emoção e seus sentimentos frente aos problemas colocados. Disse que, do mesmo modo como ela se sensibilizou, iria pedir a Deus que sensibilizasse o leitor do projeto. O tom de seu discurso sentimental se contrapôs ao do médico, com seu projeto racional e burocrático, entretanto, a eficácia do projeto da secretária depende de uma ação transcendental. Por outro lado, a proposição de seu projeto não envolveu outros membros do que se tem chamado rede de proteção à criança, pois tanto o médico quanto a secretária pensaram individualmente, a partir dos papéis que entendem caber às instituições que representam.

É em casos como esses que vêm à tona os conflitos entre o procedimento ocidental de tratamento à saúde, realizado pela SESAI, e os costumes dos povos indígenas. Os índios que acessam outros benefícios sociais do governo, como bolsa família, escola, etc., por vezes, não têm possibilidade de escolher entre seguir ou não um tratamento de saúde. Ao acessar os benefícios sociais, os índios tornam-se “conhecidos” dos agentes estatais e precisam cumprir requisitos para garantir a

permanência do benefício, como sujeitar suas mulheres e crianças aos tratamentos de saúde não indígenas. Assim, em alguns casos são “forçados” a seguir um tratamento de saúde porque, quando a equipe de saúde é informada do problema, esta torna-se responsável pelas consequências negativas que venham a ocorrer e, por isso, podem desconsiderar os costumes e tradições Kaiowá. O que se observa é que a maior parte dos agentes de saúde são levados a ignorar os costumes e tradições indígenas, tanto do ponto de vista da saúde como de suas formas de controle social, deixando de estabelecer políticas públicas que respeitem suas práticas e modos de pensar e viver e os ajudem a resolver os problemas, a partir de decisões próprias de suas comunidades. Não pergunta a eles como resolveriam a situação? É histórico que o poder público parece ter sempre acreditado e acredita que sabe o que é melhor para os índios. É nesse sentido que a SESAI é uma das portas de entrada para a institucionalização das crianças kaiowá.

2.3. Conselho Tutelar

Dentro da rede de atendimento à criança e ao adolescente, o Conselho Tutelar é a outra porta de entrada para a institucionalização dos menores de idade. A partir do momento em que este órgão intervém, a atitude de menor proporção é a orientação, seguida de uma advertência para a família ou para o adolescente sobre a situação irregular vivenciada. Contudo, em casos mais graves é realizado o procedimento de retirada da criança ou do adolescente da situação irregular e feitos os encaminhamentos: a criança vai para a casa de acolhimento e o adolescente para a UNEI; em ambos os casos, o juiz é informado sobre a internação por este órgão.

Antes de prosseguir discorrendo sobre essa instituição, é conveniente informar como tive acesso a esses dados. Em Caarapó, durante o acompanhamento das capacitações antropológicas oferecidas para a rede de proteção, ouvi reiterados questionamentos sobre a ausência do Conselho Tutelar nesses encontros mensais. De fato, presenciei a participação do Conselho só no primeiro encontro. As críticas eram feitas, alegando que este órgão precisava muito das capacitações para evitar que tomassem atitudes equivocadas em relação aos indígenas. Neste item, trago alguns pontos críticos, apontados pelos integrantes da rede, em relação ao Conselho Tutelar de

Caarapó e de Dourados, bem como suas percepções sobre os trabalhos desenvolvidos em relação às crianças indígenas.

Em Dourados há várias críticas ao Conselho Tutelar, que foram bastante enfáticas no “I Colóquio: Infância e Juventude entre os Kaiowá, Guarani e Terena: O modo de ser, viver e a garantia de direitos”, realizado entre os dias 14 e 15 de setembro de 2011, pela FUNAI, na UFGD. A ausência nas capacitações e o despreparo para lidar com os povos indígenas foram reiteradas. Visitei o Conselho Tutelar de Dourados e falei com uma das conselheiras que estava presente, naquele momento, sobre temas relacionados às ações envolvendo as crianças indígenas. Tanto em Caarapó quanto em Dourados, as informações e críticas que dizem respeito às atuações desses atores foram “testadas” com base em entrevistas semiestruturadas, ou seja, nesse momento, os pontos fracos apontados por outras instituições foram questionados, para que pudessem ter a chance de expor seu próprio ponto de vista sobre suas ações enquanto conselheiros.

Parte da atuação dos conselheiros tutelares depende de denúncias e estas são feitas por membros da sociedade civil. No caso dos Kaiowá, a SESAI, os capitães, as agentes de saúde ou outro membro da comunidade costumam fazê-las. Nas denúncias feitas pela equipe de saúde, os conselheiros visitam a criança no hospital. Em seguida, vão às aldeias de origem da criança para procurar os parentes; em não os encontrando ou observando situações de envolvimento com bebida alcoólica e comportamento agressivo, encaminha-se a criança para o abrigo.

O Prof. Levi Marques Pereira debate a ideia de que, através do contato com a sociedade regional, as formas de acusação entre os índios sofreram mudança. Os conflitos, que antes eram externalizados motivados por acusações de feitiço (“fulano fez feitiço pra mim”), hoje passam a ser motivados por acusações de descuido com os filhos. Esse parece ser um pensamento coerente com o aumento das denúncias feitas pela comunidade indígena ao Conselho Tutelar. O fato das denúncias serem feitas pela própria comunidade torna o trabalho dos conselheiros mais propensos a equívocos, já que muitos deles não estão capacitados para perceber essas formas de expressões políticas.

A ameaça de retirar a criança, em caso de maus tratos, está latente na aldeia. Uma das conselheiras, com quem conversei, é uma mulher negra, casada, mãe, formada em Assistência Social, que me recebeu gentilmente em sua casa porque conhece minha mãe. A mesma estava no cargo de conselheira há poucos meses, mas contou que

gostava de trabalhar com os indígenas, porque havia feito estágio no CRAS indígena de Dourados e lá os conheceu melhor. Essa conselheira compartilhou que não tinha medo dos índios, ao contrário de seus colegas que, por causa do medo, quando tinham que ir a aldeia, sofriam: “Se for à noite eles não tem coragem de entrar na aldeia de jeito nenhum”, contou ela. E continuou: “Outro dia fui ao CRAS indígena e havia uma família bem problemática, envolvida com álcool e estava com as crianças próximas a eles. Eu falei: cuida deles direito, porque senão eu venho buscar. A índia riu e falou ‘não, esse você não toma, não’. Eu falei então cuida”. Essa fala deixa claro que a ameaça de levar o filho, por vezes, tem sido utilizada como instrumento de barganha entre os profissionais e os índios, na falta de outros bens assistenciais ou de uma atitude mais respeitosa e partilhada.

O mapeamento mínimo dos conflitos políticos internos a cada reserva é fundamental para a tomada de atitudes com menos possibilidades de erros. Parte das denúncias feita pela comunidade pode estar pautada nessas rivalidades políticas, porém um conselheiro “ingênuo” pode não perceber esse contexto.

Quando estive no abrigo CEMA de Caarapó, vi uma bebê indígena, que havia sido inserida no centro educacional no dia anterior. De acordo com a estagiária em Psicologia, a mãe da menina era uma professora indígena, casada, moradora de uma aldeia próxima a Caarapó que, na noite anterior, foi encontrada, junto com a filha, embriagada e inconsciente próximo à beira da estrada que ia para a aldeia. O Conselho Tutelar recebeu a denúncia, constatou o episódio e procedeu a inserção da criança no abrigo, encaminhando a mãe para o hospital mais próximo. Nesse caso, dois dias depois, a mãe procurou o Conselho Tutelar para reaver a criança. Durante minha visita ao abrigo presenciei a criança sendo devolvida para os pais, após ambos serem advertidos pelo conselheiro.

Essa é uma situação que se repete na história de institucionalização de outras crianças kaiowá e nem todas têm esse desfecho. As reservas indígenas demarcadas até 1928 não foram identificadas com base em estudos antropológicos. Logo, muitas delas fazem divisa com rodovias, os índios circulam entre as parentelas e, por isso, é comum frequentarem momentos festivos em outras reservas, mas quando excedem na bebida durante esses eventos, na volta para casa podem ser alvos fáceis de acidentes ou outras situações que os colocam em riscos.

Notei a preocupação de um dos conselheiros tutelares de Caarapó em diferenciar as situações decorrentes de problemas econômicos, de outras que possam ser criminalizadas. Com cerca de três anos de atuação no Conselho Tutelar, esse conselheiro disse que enfatiza aos colegas novatos o artigo 23 do ECA. Segundo ele,

Aqui no estatuto no art. 22 e 23 fala que bens matérias. (...) cuidados das crianças aqui a gente trata de um jeito e lá dentro não, lá dentro eles são criados soltos, eles brincam, eles tem um modo de viver que eles ficam sujos é diferente da cidade. Então esse artigo aqui, é um artigo que eu falo muito para os companheiros que, bens materiais não é motivo suficiente para tirar o pátrio poder. Lá dentro tem muita gente que não vê isso, chega muita denúncia pra gente, questão disso daí, mas como a gente sabe o indígena tem o modo deles viverem, né? E é totalmente diferente do branco (Conselheiro Tutelar de Caarapó, 2011).

Os anos de experiência no Conselho Tutelar e o contato com os Kaiowá faz com que as denúncias improcedentes sejam reconhecidas mais facilmente. No entanto, há críticas sobre a rotatividade desses profissionais. Para ser conselheiro tutelar é preciso cumprir alguns requisitos básicos, como ter, no mínimo, dois anos de experiência com crianças e não ter antecedentes criminais. Essa exigência, conforme um dos juízes entrevistados, é bastante relativa e recente, pois há pouco tempo bastavam seis meses de experiência.

No mês de dezembro de 2011, em Caarapó, enquanto visitava o abrigo CEMA, recordo-me de uma situação na qual um dos conselheiros segurou em seus braços um menino branco, com aproximadamente dois anos de idade, que estava institucionalizado nesse local. Após ir ao colo do conselheiro, a criança se recusou a sair e ir junto às outras pessoas que ali estavam. O resultado foi que o pessoal do abrigo e a psicóloga do CRAS, presentes no local, trataram de compartilhar o episódio com outras pessoas de seu grupo de trabalho, destacando as habilidades ‘impressionantes’ do conselheiro com a criança. A capacidade de aproximação, de externalizar afetividade e envolvimento emocional são vistos com muito bons olhos pela rede de proteção à criança e sinal de aptidão para a atividade. Essa posição corrobora a colocação do juiz 2 em outro momento, quando este disse que é necessário ter vocação para ser conselheiro e trabalhar com criança.

Retomando a descrição do ritual para se tornar conselheiro tutelar, cumpridos os requisitos anteriores, o profissional está apto a participar de uma seletiva de avaliação escrita que é aplicada pelo município ou pelo Ministério Público Estadual. Durante a

avaliação, os inscritos podem consultar o ECA. Para ser aprovado, é preciso ter um percentual mínimo de cinquenta por cento de acertos. Os candidatos aprovados na avaliação escrita disputam as vagas, através de eleição direta aberta à sociedade, mas não obrigatória. Os eleitos tornam-se conselheiros por dois anos, podendo se reeleger por mais um mandato.

Muitos dizem que, quando começam a aprender o trabalho, precisam sair. O conselheiro de Caarapó confia que, nos primeiros seis meses, todos ficam muito inseguros em atuar, porque sabem que estão frequentemente junto ao fórum e temem ter que responder judicialmente por suas ações ou por suas omissões. Em Dourados, a conselheira com quem conversei tinha acabado de assumir o Conselho Tutelar, e disse ter o mesmo temor, mas que já estava sendo orientada por ex-conselheiros a tomar atitudes de precaução e ter sabedoria em suas ações, principalmente quando se tratasse de direitos violados. Essa insegurança inicial, segundo esses profissionais, passa com o tempo e com a participação em capacitações. Mas por se tratar de um ofício cujo contato com o judiciário é iminente, o cuidado está sempre presente. E nesse sentido, o temor maior parece ser em relação ao fórum do que em vir a cometer algum erro que possa prejudicar a criança. Diante de uma denúncia, procuram agir o mais rápido possível, encaminhando o caso para os outros integrantes da rede, a fim de evitar que o caso torne-se mais grave em suas “mãos”. É esclarecedor, desse modo de agir, a situação vivenciada pela conselheira, que disse:

O pessoal cada vez mais teme fazer a retirada da criança da aldeia. Outro dia teve um caso, assim que a menina foi internada com problemas de saúde. Então eu recebi a denúncia da CASAI de que ela tinha recebido alta, mas não tinha retornado ainda pra aldeia, porque não tinha ninguém pra levar e a família dela havia sido acusada de violentá-la sexualmente. Fui à reserva fiz a investigação com a ajuda do Valdir [*assistente social do CRAS*] percebi que a família estava envolvida com álcool e tinha ameaçado de matar a menina, procurei por outros parentes só havia um tio alcoólatra. Como a menina tinha 13 anos eu procurei primeiro o CREAS pra ver o que podíamos fazer e como prosseguir. O pessoal do CREAS ficou indeciso não sabia o que fazer, eu argumentei: como fiz a investigação e trouxe a menina pro Lar Renascer, porque não tinha condição de manter ela, amanhã vou mandar o documento para o fórum. Ok!

Eles concordaram, quando foi no outro dia de manhã eu protocolei o documento e enviei para o fórum. Aí eles me ligaram, *oh, encontramos uma família da menina em outra aldeia, não manda os documentos*. O problema de mandar para o fórum é que vira processo e aí, é com a justiça a gente não pode fazer mais nada no lado informal. Respondi que já tinha enviado. Aí eles ficaram chateados me criticaram, dando a ideia que eu tinha precipitado. Não brigo porque preciso deles assim,

como eles de nós. É um trabalho conjunto, mas a gente precisa se proteger (Conselheira Tutelar de Dourados, 2012)

É novamente o temor de serem punidos penalmente por negligência ou omissão que torna o trabalho realizado com indígenas mais propensos a mal entendidos. No caso narrado pela conselheira, seus colegas do CREAS tiveram dúvida sobre como agir, sobre a necessidade de procurar melhor pelos demais parentes da criança, porém a responsabilidade sobre o caso, naquele momento, estava sobre a conselheira, por essa razão ela se apressou em dar sequência ao procedimento. Os profissionais, por vezes, não têm preparo para identificar se as denúncias procedem ou não, porque não compreendem a cultura kaiowá, mas, em face da denúncia, sentem que precisam tomar medidas preventivas, porque o tempo, nesse caso, pode não ser um bom aliado e, caso ocorra algo mais grave para a criança, estes poderão ser responsabilizados.

O Art. 5º do ECA diz: “Nenhuma criança ou adolescente será objeto de qualquer forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão, punido na forma da lei qualquer atentado, por ação ou omissão, aos seus direitos fundamentais”. As categorias negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão todas foram formuladas com base na cultura ocidental, portanto possuem o significado que essa sociedade atribui a esses termos. Por exemplo, as ações e omissões entendidas como negligência, cujo significado é ‘descuido ou desleixo’ dos pais para com os filhos, pode ter outro sentido para os Kaiowá. Uma criança kaiowá manchada por terra, brincando ao chão junto com animais domésticos, aos olhos do conselheiro pode ser um flagrante de negligência familiar; contudo, o contato da criança com a terra para esses índios não é visto como sujeira ou como algo pejorativo, porque esse povo entende que a terra é tão limpa quanto a água.

A compreensão sobre violência sexual também gera conflitos, pois identificar as denúncias de estupros reais e as práticas culturais depende do conhecimento mínimo da cultura kaiowá. A prática de violência sexual contra as crianças não é uma atitude comum aos Kaiowá que, inclusive, condenam tais comportamentos, embora haja casos de casamentos entre gerações diferentes aceitos pelo grupo que podem ser interpretados pela sociedade regional como violência sexual. Há que saber diferenciar os costumes tradicionais das práticas de violência sexual condenadas pelos Kaiowá.

Para além das dificuldades na identificação dos casos que faz necessária a retirada da criança, há a dificuldade do retorno da criança para as aldeias, no que se

refere à manutenção da guarda. Agir pelo ECA significa que o processo de guarda é um compromisso formal e definitivo, mas o pessoal do Conselho reclama que, em muitos casos, feita a transação para o processo de guarda, com a assinatura dos papéis, passada uma semana, a transação é desfeita por conta própria dos índios, como nesse exemplo:

Teve o caso de uma menina que, (...), andava perambulando pela aldeia. Porque aconteceu do pai ter se envolvido com atos ilícitos em outra reserva, (...) e desapareceu. Ele desapareceu, a madrasta e a menina ficava perambulando pela aldeia lá sem um paradeiro. Aí, o pessoal da Funasa entrou em contato com a gente (...). Então, entramos em contato com a liderança, até que o pessoal resolvesse encontrar um familiar, ela ficou no abrigo. A gente conversou com o promotor. Fomos conversamos com a tia [*indicada pela liderança*], fizemos um termo de compromisso, mandamos ela vir na defensoria, para regularizar a guarda. Quando, acho que, passou uma semana o pessoal do CRAS ou da Funasa, me ligou falando que, essa madrasta estava lá dentro e que essa menina estava com ela novamente. Então têm certos trabalhos que a gente faz aqui dentro, a gente faz os procedimentos, orienta o capitão, orienta a liderança para que faça com que o capitão tenha peso lá dentro, porém o trabalho fica todo pelo caminho (Conselheiro tutelar de Caarapó, 2011).

O impasse cultural acompanha todos esses procedimentos, já que as legislações não acompanham as práticas sociais. A antropóloga Claudia Fonseca (1995), em um trabalho clássico intitulado “Caminhos da Adoção”, descreve vários casos de “adoção a brasileira”, caracterizadas pela circulação das crianças informalmente. E, nesses casos, em muitas famílias que possuíam “guardas informais” compartilhadas entre mães biológicas e mães de criação, a criança circulava nos dois ambientes, relacionando-se com ambas as famílias.

Contudo, esse modelo de guarda compartilhada não possui respaldo jurídico na sociedade brasileira, onde as transações são feitas em caráter definitivo e fechado. Os Kaiowá parecem ter bastante dificuldade em acompanhar essa lógica de que a criança não tem possibilidade de ir e vir, de ficar um tempo com uma família, outro tempo com outra família, de acordo com seu desejo, ou dependendo do arranjo familiar. Consequentemente, essa movimentação informal das crianças entre os Kaiowá gera muito desconforto na equipe da rede e, sobretudo, nos magistrados que precisam decidir sobre a reinserção da criança na comunidade indígena. Estes, por vezes, entendem como sendo inviável esse retorno, sendo melhor para a criança permanecer entre pessoas não indígenas. Com efeito, após a intervenção do Conselho Tutelar, nos casos de abrigamento de crianças, a Vara da Infância e Juventude é a próxima a ser contatada.

2.4. Vara da Infância e Juventude e Promotoria da Infância e Juventude

Por se tratar da institucionalização e adoção de crianças, há a transferência das tomadas de decisões sobre “o melhor interesse da criança”, da família para o Estado. O poder judiciário e o Ministério Público Estadual, nesse caso, têm um papel fundamental, em que todas as decisões, desde a retirada da criança de junto da família, o abrigamento, o retorno para a família ou para os parentes, ou a adoção, são decisões tomadas pelos juízes. Assim, a proposta desde item é descrever como os processos envolvendo abrigamentos e adoções de crianças indígenas são entendidas e tratadas pelos operadores do Direito. Para realizar tal propósito procurei conversar, por meio de entrevistas “semi-abertas ou semi-estruturadas” (QUEIROZ. 1991: 45), com os juízes e promotores de Dourados e Caarapó e também com assistentes sociais e psicólogas do Fórum de Dourados.

Uma das primeiras entrevistas que realizei, assim que comecei a desenvolver esta pesquisa, foi com o juiz 1 da Vara Infância e Juventude. Fui ao gabinete desse magistrado, acompanhada por uma estudante do curso de Direito da Universidade Estadual, Isabela Pacheco, que já tinha um histórico de aproximação com o juiz. Provavelmente, esse foi um dos motivos para a conversa ser bastante agradável, mesmo eu me apresentando como estudante de Antropologia. O juiz, um homem jovem, branco, vestia calça jeans e camisa branca de manga longa dobrada ao estilo 3/4. Descrevo sua roupa, pois o modo de se vestir transmitiu-me a ideia de jovialidade, bem como por suas falas. Pareceu-me bem ligado à dinâmica legislativa, informado sobre as comunidades indígenas e com grande facilidade em incorporar mudanças.

A forma como a entrevista foi conduzida com esse juiz 1 contrasta com a do juiz 2, também um homem branco, com cerca de 60 anos, usando os trajes típicos dos magistrados (terno social preto, camisa de cor clara e sapatos pretos impecáveis). Este foi extremamente vigilante ao se expressar e evitou fazer críticas à rede de proteção à criança. Nesse caso, como eu o conhecia por outros trabalhos na sociedade civil e durante a graduação em Ciências Sociais, fui recebida com simpatia. No entanto, percebi mudança em seu semblante, quando me apresentei como estudante de Antropologia. Interpretei tal gesto como de desapontamento, pois a expressão foi seguida da pergunta, “mas porque você escolheu esse caminho...?” Desse momento em

diante, a conversa foi bastante tensa, porque senti que ele se desviava das questões a todo o momento e procurou manter um discurso politicamente correto.

Em Caarapó, na época em que realizei as entrevistas, a Promotoria Especializada em Infância e Juventude estava com o cargo vago, porque a promotora daquela cidade fora transferida para Dourados. Então pensei que se conversasse com ela em Dourados, contemplaria as duas regiões. Fiz o agendamento prévio da entrevista, fui à promotoria, me apresentei e apresentei minha proposta de pesquisa, pessoalmente, para a promotora - mulher jovem e branca, muito simpática. Levei um roteiro para a entrevista, mas expliquei que não precisávamos segui-lo, pois meu objetivo com a conversa era conhecer sua experiência prática com relação aos processos envolvendo abrigo e adoção de crianças indígenas. Adiantou-me, então, que o grande entrave para resolver tais problemas é a FUNAI. Em seguida pediu-me para deixar o roteiro com as questões, que ela responderia e me enviaria por e-mail. Passadas duas semanas sem ter havido comunicação, liguei para a promotora, que me pediu desculpas por não ter enviado as respostas até aquele momento, garantindo que me enviaria no outro dia. O e-mail nunca chegou e, como fiquei constrangida de voltar a ligar, não obtive a posição da promotora. A participação da promotora aparece, neste texto, através de recortes de jornais, nos quais ela expressa sua opinião sobre as crianças indígenas.

Quanto às assistentes sociais e psicólogas do Fórum de Dourados, fui visitá-las sem fazer agendamento prévio. Em uma quarta-feira chuvosa, véspera de feriado de Carnaval, fui ao Fórum e falei sobre a pesquisa, elas me pediram para aguardar até terminar de fazer um atendimento, em seguida se reuniram e conversaram comigo. Foram bastante simpáticas e não hesitaram em criticar, sobretudo a FUNAI, e a expor suas dificuldades em lidar com as situações envolvendo indígenas.

Para as assistentes sociais, os problemas decorrem do desconhecimento da cultura kaiowá e da necessidade de fazer visitas, mas argumentam que ir às reservas é sempre complicado, porque envolve deslocamento, nem sempre contemplado pelos recursos do Judiciário, além das dificuldades para adentrar uma aldeia indígena. Uma das psicólogas disse reconhecer que toda a metodologia e conhecimento produzido pela Psicologia foram feitos com base no conhecimento sobre pessoas não indígenas. Ela entende que aplicar os mesmos parâmetros de avaliação e análise da sociedade ocidental sobre a sociedade indígena é, no mínimo, complicado.

Um aspecto interessante das conversas com os entrevistados do Fórum é que, enquanto o juiz 2 negava haver dificuldade de comunicação com os índios e a

necessidade de um antropólogo para auxiliar nesse trabalho, justificando que sua equipe é suficiente para isso, por sua vez, a equipe de psicólogas e assistentes sociais enfatizava as dificuldades em lidar com processos relacionados a indígenas e o quanto o trabalho depende e precisa contar com outros profissionais.

Voltando ao papel da Justiça nos casos de abrigo e adoção de crianças indígenas, o processo ocorre da seguinte forma: assim que o Conselho Tutelar retira a criança da condição de “vulnerabilidade”, ela é imediatamente encaminhada para um abrigo, o caso é comunicado ao juiz e, a partir desse momento, usa-se a expressão “a criança caiu na rede”. ‘Cair na rede’ tem um sentido ambíguo, pode ser entendido como uma metáfora para simbolizar que a criança caiu em uma cilada ou armadilha, a exemplo dos dispositivos utilizados para apanhar peixes ou pássaros; ou ainda, em sentido conotativo, que a criança caiu em um conjunto de agências interligadas destinadas a protegê-la. O fato é que, ao ir parar na rede, torna-se difícil dela sair, porque não depende mais apenas da vontade da família ou da comunidade e, uma vez criado um processo, por causa da burocracia existente, qualquer decisão tomada pela Justiça dependerá do “tempo do judiciário”.

A morosidade, por décadas, é “o calcanhar de Aquiles” do Poder Judiciário. Entretanto, nos últimos anos, algumas estratégias têm sido tomadas para tornar a Justiça mais célere. A celeridade tem se tornado uma das metas da atuação desses operadores do Direito, já que na sociedade brasileira, com todas as mudanças introduzidas pela globalização e com a invenção da internet, cada vez mais há demanda por ações rápidas. Por séculos, a mulher, a criança e o idoso sofreram violência física ou simbólica e estas eram tratadas como legítimas. No entanto, atualmente esses segmentos sociais têm visto esse quadro se inverter: passaram a se tornar alvos prioritários de várias políticas públicas que enfatizam suas “fragilidades” e, por isso mesmo, o uso de medidas rápidas para solucionar os problemas que lhes dizem respeito.

Ouvi diversas vezes, durante essa pesquisa, por diferentes personagens, frases como “tudo na criança é urgente, ou a criança não pode esperar”, o que demonstra a mudança da lógica com que se pensa a criança atualmente, em relação aos tempos de outrora. No entanto, a rapidez na resolução dos problemas sociais, seja envolvendo a Justiça ou a saúde, é criticada. Nas soluções criadas às pressas há margem para muitos equívocos que podem custar vidas ou, no mínimo, criar novas questões, não resolvendo o problema das partes interessadas. Em se tratando da relação entre grupos étnicos e a

sociedade envolvente, as soluções rápidas, sem a devida consulta à comunidade, podem tornar-se ainda mais propensas a esses equívocos e a consequentes conflitos.

Contudo, o tempo da Justiça para a criança que cai na rede de proteção pode levar anos. Por isso, a partir de 2009, o ECA fez constar que o acolhimento de crianças não pode exceder a dois anos. Conforme o juiz 1, “a retirada da criança dos costumes e tradições indígenas é sempre prejudicial, mas se estiver em situação de risco que impossibilite sua permanência na família de origem é necessário fazer”.

Há um consenso na equipe da rede de que, em casos em que haja risco de vida para a criança, a saída é fazer a institucionalização, e há também o reconhecimento de que o abrigo é temporário e provisório. A partir de 2010 foram feitas mais alterações no ECA, constando que o abrigamento é uma medida excepcional e deve ser realizado apenas sob ordem judicial, com exceção para os casos de violência e abuso sexual em que o abrigamento deve ser imediato.

O principal argumento adotado pelos operadores do direito e por outros profissionais da rede de proteção, para defender-se das acusações públicas relacionadas aos casos de adoção de crianças indígenas por pessoas não indígenas, é alegar que essa foi uma medida extrema com base no abrigamento prolongado das crianças.

O juiz 1 recordou-se de que, em 2007, houve uma mudança na direção geral da FUNAI e a pessoa que assumiu o cargo colocou, como linha de atuação – no nível federal, averiguar a questão de crianças indígenas que estavam sendo adotadas por famílias não indígenas. A determinação feita através de uma ordem interna, para que todas as filiais regionais fizessem algum tipo de levantamento e “desabrigassem a toda custa”. Após esse episódio, foram deferidas algumas adoções de crianças kaiowá para pessoas não indígenas. Nesse contexto, o juiz 1 discorre que

A FUNAI precisa enxergar isso, não é possível que eles não consigam enxergar, porque é óbvio que a criança quando vai para o abrigo, ela vai ter acesso a costumes totalmente diversos do aldeia. Então devagarzinho com a omissão que a FUNAI tem, ela mesmo está contribuindo para a adoção de crianças indígenas para famílias não indígenas (...). E, eu me lembro de que na época tinha uma diretora da FUNAI aqui, e criticou essas decisões dizendo que, *eu estava cometendo um etnocídio*. Mas na verdade, o etnocídio a FUNAI faz todos os dias quando deixa de agir. [Por exemplo] A criança está abrigada há três anos no abrigo e a FUNAI nunca foi fazer uma visita pra ela, a criança foi morar com uma família que deu de tudo pra ela, e ela estava a três anos sob a guarda da família e a FUNAI queria que eu devolvesse ela pra aldeia, era óbvio que essa criança não tinha mais

condições de voltar pra aldeia. Era impossível! Então devagarzinho, essa demora em proteger, em tirar a criança do abrigo e em devolver para o seio da família indígena, ela realmente também colabora pra desestimular os costumes (Entrevista com o Juiz 1).

Nessa fala, o juiz 1 argumenta que os casos de adoção indígena por pessoas não indígenas ocorreram por omissão do órgão indigenista. A acusação de que os juízes estavam cometendo etnocídio esteve muito presente quando a FUNAI contestou os casos de adoção indígena. Entretanto, a questão levantada, de omissão do órgão, é relevante porque faz lembrar que a FUNAI, enquanto instituição indigenista, deveria zelar pelos direitos indígenas e isso inclui estar informada sobre situações de abrigamento, o que não ocorreu por um longo período.

A monografia de Lizandra Schuaiga (2007), apresentada no curso de Serviço Social, retrata casos, que ela participou, de desinstitucionalização e reinserção de crianças kaiowá na comunidade de origem. Dentre outras coisas, o texto informa que o retorno da criança abrigada para a reserva é possível, mas é sempre difícil. O grau de complexidade dos casos tem relação direta com a idade que a criança saiu da reserva e do tempo que ficou institucionalizada. A criança que sai muito pequena e permanece um tempo prologando no abrigo poderá ter mais dificuldade em retornar para a reserva. Em instituições como os abrigos, as crianças têm seus direitos fundamentais satisfeitos, no que diz respeito à alimentação, à educação, à saúde e ao lazer. Nesses locais, no sentido socioeconômico, há melhor qualidade de vida e estas são muito sedutoras para as crianças, porque dificilmente serão encontradas na família indígena ou nas famílias pobres.

Dos exemplos de abrigamento, adoção e retorno para a reserva que ouvi e, em alguns casos, presenciei, notei que o fator tempo tem uma importância especial, ainda que não seja determinante. Assim, em casos de abrigamento, o retorno, quanto mais breve para a comunidade de origem, torna a readaptação da criança menos traumática.

Na prática, a Justiça tende a procurar conciliar a ideia de uma criança universal que possui uma série de direitos e garantias com a especificidade cultural de grupos étnicos. Para o juiz 1, em Mato Grosso do Sul, o problema toma proporções alarmantes porque muitos índios estão “desaldeados”, o que significa dizer que estão em situação de contato com a sociedade nacional. A percepção da sociedade é que essa proximidade gera uma sedução muito grande sobre a comunidade indígena, sobretudo nas crianças,

que passam a desejar objetos tecnológicos dos meios urbanos. E o juiz faz essa observação e aponta que a sedução do consumo é consequência das falhas da FUNAI:

(...) a gente observa uma ineficácia absoluta da FUNAI. Eu não estou citando profissionais, porque eu entendo que o problema é o órgão que é muito burocrático, muito político, e na minha opinião, pouco cuida daquilo que deveria cuidar (Entrevista com o juiz 1).

De acordo com o juiz, os casos de crianças vítimas de subnutrição ou violência nas reservas é produto da ausência da FUNAI, que não dá conta de resolver os problemas e, conseqüentemente, a criança vai parar no abrigo. Com o entendimento norteador da sociedade ocidental de que o lugar da criança é junto de sua família, essa entendida idealmente como um grupo unido por laços de sangue ou afinidade, formada por pai, mãe e filhos, a permanência da criança no abrigo tem soado, para alguns, tais como para esse juiz, como “privação dos melhores anos de sua vida”. Diante da preocupação com a urgência que representa os problemas sociais relacionados à criança, ele volta a criticar a FUNAI:

(...) a gente quando precisa de intervenção da FUNAI, não temos. Se eu precisar de um relatório social da FUNAI, se eu não enviar e pedir pelo “amor de Deus” pra fazer não faz em menos de cento e vinte dias. Então infelizmente na prática é muito difícil conciliar o que acaba gerando situações extremas de adoção de crianças indígenas por pessoas não indígenas (Entrevista com o juiz 1).

Essas reclamações do juiz em relação à lentidão da FUNAI em fazer os relatórios psicossociais é consequência da nova proposta de administração da instituição. Os juízes no Fórum de Dourados contam com o auxílio de cinco assistentes sociais e três psicólogas²², que são responsáveis pela elaboração de relatórios sobre a criança abrigada e, juntamente com as assistentes sociais ou psicólogas dos abrigos são feitas conversas com as crianças e visitas as suas famílias. Contudo, nos processos envolvendo indígenas, tanto os profissionais dos abrigos quanto os do Fórum sentem-se inseguros em fazer visitas nas reservas indígenas. É por isso que a nova postura do órgão indigenista tem gerado tanto desconforto. Atualmente o pessoal do Fórum precisa procurar o CRAS para realizar os relatórios, mas em vários lugares o CRAS não tem conseguido desenvolver esse trabalho.

Em regra, quando se trata de crianças indígenas, o processo é ainda mais burocrático por depender de outros pareceres que extrapolam a equipe do próprio

²² Todas as assistentes sociais e psicólogas do Fórum atuam, não apenas, na Vara da Infância e Juventude, mas também nas demais varas criminais e da família dessa Comarca.

Fórum. Uma das assistentes sociais do Fórum citou-me um caso em que elas visitaram a reserva de Dourados em busca do familiar de uma criança kaiowá e não foi encontrado, mas foram informadas que os familiares estariam em outras aldeias da região sul de Mato Grosso do Sul. Isso faz com que não seja dada sequência ao processo, porque a Vara da Infância tem sua atuação limitada a certo espaço geográfico. A assistente social diz: “nós não podemos exceder esse espaço, porque aí não temos carro à disposição, mas se passamos o caso para a FUNAI, eles não resolvem, o CRAS também não”.

Os desafios da atuação envolvendo crianças indígenas são expostos, também, pelo juiz da comarca de Caarapó. Este, quando questionado como percebia a adoção de crianças indígenas, assegurou sobre a complexidade dos casos por se tratar de conciliar, já na Constituição Federal (CF) de 1988, dois artigos relacionados ao direito da criança. O artigo 227 da CF/1988 determina que sejam preservados, em caráter absoluto, os direitos de todas as crianças a ter habitação, saúde, lazer e educação. Em contraposição, o artigo 231 da CF/1988 determina que sejam preservados os costumes nos quais as crianças estão inseridas.

Então, quando se trata de abrigo e adoção de crianças indígenas, entram em choque essas duas posições. Como Lei Complementar, para defender o direito da criança e do adolescente, em 1990 foi criado o ECA. Considerado um avanço na legislação brasileira, o ECA, como assegura Claudia Fonseca (2004), foi introduzido no Brasil, a partir de discussões internacionais em torno dos direitos da criança e do adolescente. Por isso mesmo, parece estar vinculado a experiências que, muitas vezes, não condizem com a realidade brasileira.

A noção do que se entende como ‘criança’ é tomada como sendo igual em todas as sociedades, e as medidas de proteção também obedecem aos mesmos padrões. Essa é uma das sinuosidades que, nas cidades sulmatogrossenses, tem gerado dificuldade para os órgãos estatais compreenderem e tratarem dos problemas relacionados às crianças kaiowá. As garantias para as crianças, asseguradas nacional e internacionalmente, precisam ser consideradas à luz do Estatuto do Índio e da Constituição Federal de 1988. Muitos equívocos são realizados ao tentar tomar apenas o Estatuto do Índio, que é de 1973, ou seja, anterior à atual CF, e que em alguns aspectos encontra-se defasado em relação a essa. Por isso muitas controvérsias são geradas, já que a cultura kaiowá é pouco compreendida pelas pessoas que atuam na rede de proteção à criança.

Outra questão bastante debatida diz respeito às denúncias de violência sexual nas aldeias. Em reportagem produzida por Hédio Fazan, divulgada no jornal Progresso, dia 11 de maio de 2011, intitulada “Prostituição Infantil está na mira do MP”, é apresentada a entrevista realizada com a promotora da infância e juventude da cidade de Dourados. A reportagem traz em destaque a informação de que noventa por cento dos casos de violência sexual contra a criança ocorre nas reservas dessa cidade. O repórter, junto com o discurso da promotora, traz o argumento abaixo para os “casos de estupro”:

O grande gargalo para se prevenir este tipo de crime é o choque cultural. “Os pais acabam consentindo que as filhas casem e tenham filhos logo que menstruam. Muitas vezes elas são crianças ainda. O ECA (Estatuto da Criança e do Adolescente) é claro ao afirmar que a relação sexual contra menores deve ser encarada como estupro, mesmo com consentimento” (FAZAN, apud O Progresso, 2011).

De acordo com essa reportagem, o que vem sendo entendido como estupro nas aldeias é a prática de casamento entre um homem indígena mais velho e uma ‘menina’ menor de idade (‘adolescente’ na concepção da sociedade não indígena) que, para os Kaiowá, já está pronta para casar. A partir do ECA, isso tornou-se crime, mesmo que haja consentimento da menina. Nesse caso reaparece a discussão em torno da legislação mista vigente no Brasil que procura compatibilizar o direito consuetudinário com o direito legal. Tratando-se de uma prática cultural que o grupo não entende como violência, em tese, não há porque ser criminalizada.

Pesquisas como a de Silvestre (2011) indicam que a passagem do período “infantil” para a vida adulta, entre os Kaiowá, não é marcada pela mesma temporalidade da cultura ocidental, assim, a idade propícia para o casamento pode variar bastante em relação a nossa própria cultura. A menina pode tornar-se apta para o casamento, após um ano, a partir de sua primeira menstruação e o menino quando tenha condição de sustentar sua própria família.

No entanto, parece-me que, mais uma vez, os conflitos internos da comunidade indígena não são compreendidos pela rede de proteção à criança. Há indícios, a partir de observações realizadas por antropólogos, tais como o Prof. Jorge Eremites de Oliveira, de que algumas mulheres indígenas têm utilizado as denúncias de estupro para punir os maridos ou ex-maridos, quando são rompidos os laços conjugais. A mulher aceita, de acordo com os costumes kaiowá, casar-se com um homem, quando ainda é menor de idade, porém, se o casamento for desfeito no ímpeto das emoções, informada

minimamente sobre a legislação brasileira, ela faz a denúncia de abuso sexual. Como consequência, o homem pode ser condenado por um crime hediondo como é o estupro.

Por outro lado, com as modificações realizadas no ECA, a retirada imediata da criança da comunidade só pode ser realizada em caso de violência ou abuso sexual. Afirmei, no item anterior, que algumas denúncias são feitas pelos Kaiowá como modo de externalizar divergências políticas. Nesse sentido, são preocupantes as implicações de denúncias de violência sexual, por sua extensão. Através de uma única denúncia, é possível por a criança no abrigo e prender o suposto praticante da violência por um longo período. A depender do ponto de vista, pode ser bastante eficiente tal procedimento.

Esse fio tênue entre costumes, política e violência não parece ser perceptível para esses profissionais, que têm dificuldade de perceber quando se trata de uma ou de outra coisa e, mesmo percebendo, sentem-se incomodados com a situação, porque o ECA prevê punição para tais atos.

Descrever o modo como o abrigamento e a adoção de crianças indígenas é entendido pelo judiciário e pelo ministério público estadual, ao tratar de temas passíveis de criminalização, foi o objetivo deste item. Notamos a ênfase das críticas à FUNAI por parte de um dos juízes entrevistados, razão para, no próximo item, procurarmos entender um pouco mais o papel desempenhado por este órgão indigenista e pela Procuradoria Especializada junto à FUNAI.

2.5. FUNAI e Procuradoria Especializada Junto à FUNAI

Assim que os magistrados são informados pelo Conselho Tutelar sobre o abrigamento de uma criança indígena, esse órgão, a partir das mudanças inseridas no ECA em 2010, tem a incumbência de informar à FUNAI e à Procuradoria Especializada, que funciona no mesmo prédio da FUNAI. Através do grupo de estudo Gênero e Geração, conheci o colega de pesquisa Diógenes Cariága, mestre em História e assessor da atual coordenadora da FUNAI, do polo de Dourados, Maria Aparecida Mendes. Essa amizade facilitou-me o acesso à Maria Aparecida Mendes que, por sua vez, me apresentou à procuradora especializada junto à FUNAI. Esses contatos foram importantes porque, enquanto Maria Aparecida Mendes me apresentava para a

procuradora, ela lembrou que o trabalho antropológico implicava em um retorno para o grupo pesquisado e, assim, eu poderia realizar um trabalho na procuradoria. A ideia de ter uma assistente foi bastante aceita pela procuradora que reclamou do excesso de demanda recebida. Por estar em aulas, propus “estagiar” uma vez por semana na procuradoria, agendei o dia e o horário e a proposta foi aceita. Passei, então, a frequentar o local.

Nas primeiras semanas observei que a procuradora não ficava na procuradoria e ninguém sabia informar a que horas ela chegaria ou sequer, se viria. Nessas vezes fiquei horas esperando, juntamente com alguns indígenas que também a aguardavam, mas que, diante do grande atraso, acabavam desistindo. As tentativas de falar por telefone também não foram bem sucedidas. Mesmo assim continuei indo ao trabalho. Uma vez a recepcionista da FUNAI disse que, como eu era estagiaria, poderia entrar na sala da procuradora e fazer os atendimentos às pessoas que a aguardavam do lado de fora. Assim que entrei na sala, a recepcionista pediu que entrasse a primeira pessoa que aguardava. Era um oficial de justiça que me pediu o telefone da procuradora, mas nem eu nem a recepcionista tínhamos o número. As pessoas indígenas entravam e procuravam explicar seus problemas, mas queriam falar com a procuradora. Eu as incentivava a voltar em outro momento, mas eles queriam a certeza de que encontrariam a procuradora, e eu não tinha como lhes assegurar isso.

Percebi, nesses momentos, que o tempo de espera, muitas vezes sem resultado, é um empecilho para os índios acessarem seus direitos, via auxílio da procuradoria especializada da FUNAI. Outra questão é a dificuldade de comunicação entre os interlocutores. Para os índios se comunicarem em Português, geralmente falam baixinho e com frases confusas, tornando-se difícil de compreendê-los. Por outro lado, a procuradora também não entendia e não falava a língua nativa do kaiowá. Presenciei um atendimento realizado pela procuradora a um casal acompanhado de uma jovem.

Ao entrarem na sala, eles contaram que vinham do INSS, e a pessoa que os atendeu disse para eles irem à procuradoria. Quem mais procurava se expressar verbalmente era o homem, de cerca de 40 anos. A procuradora perguntou o que ele desejava e ele respondeu: “quero receber o benefício dela”, indicando para a jovem indígena ao lado de sua esposa. “Faz mais de três meses que a gente não recebe”, argumentou o homem. E entregou vários papéis para a procuradora. Esta, por sua vez, formulou várias perguntas, procurando entender a solicitação. Ela disse: “mas vocês não

são os pais dela, nem a mãe e nem o pai, aqui no registro tem outros nomes”. Então o homem respondeu: “sim, mas nós estamos cuidando dela já faz tempo, é nois que dá tudo pra ela”. A procuradora balbuciou “entendi, vocês precisam ir no Fórum e contar isso para o juiz, para que ele dê a guarda a vocês, com a guarda aí vocês poderão ir no INSS e pedir o benefício. Vocês sabem aonde é o Fórum, lá no centro, próximo da praça?” O homem respondeu: “sim, mais a gente já foi lá”. Então a procuradora voltou a examinar os papeis e encontrou um atestado de óbito e outro documento indicando o novo casal como tutores da menina. Após alguns minutos, a procuradora compreendeu que o responsável pela jovem tinha vindo a óbito e que aquele casal estava com a guarda da mesma e queria a transferência dos benefícios para eles. A procuradora, então, explicou que eles deveriam voltar ao INSS e mostrar o atestado de óbito e o papel da guarda; e repetiu duas ou três vezes o procedimento.

Quando saíram da sala, ela compartilhou: “é impressionante a dificuldade de comunicação, a gente tem que adivinhar”. Perguntei-lhe se não seria melhor ter escrito sua compreensão dos fatos e ela não respondeu. Mais tarde, durante conversas com os diversos agentes da rede de proteção, entendi que a maioria evita, ao máximo, se comprometerem, sobretudo quando se trata de situações envolvendo indígenas. Esse é o caso de uma Conselheira Tutelar que disse estar sendo orientada pelos conselheiros anteriores a ter ‘sabedoria’, ou seja, passar adiante a responsabilidade.

Conversando com a psicóloga do Lar Ebenézer, ouvi uma queixa semelhante:

Eu me lembro do dia que entrei aqui [*no Ebenézer*]. Fui uma vez na FUNAI pra nunca mais ir, porque eu só fui pra passar raiva, eu fui lá pra pedir o auxílio de alguma assistente social pra entrar na aldeia, porque dizem que a gente não pode entrar sem ninguém, tem que ter alguém da FUNAI pra entrar com a gente. Aí eu fui lá, né? *Vou lá ver como que é.*

Fui lá pra tentar alguém, você acha que tinha alguém, não tinha assistente social em primeiro lugar. Aí eu cheguei lá e falei: *então, eu precisava de uma informação de uma criança tal, tal, tal quem pode me dar?*

[*Funcionário da Funai*] - *Eu não posso, porque se eu mexer, aquela ali é a pasta, mas se eu mexer na pasta automaticamente eu vou ficar responsável por aquilo ali, então eu não vou mexer pra você.*

Quer dizer: estava ali na minha frente o que eu precisava e eu não pude ter a informação porque ninguém quer saber de nada, mesmo ali (Psicóloga do Lar Ebenézer, 2012).

Nas situações narradas pela conselheira tutelar e pela psicóloga está explícita essa preocupação em ser responsabilizado pelos efeitos de suas ações. Parece-me que os

integrantes da rede trabalham numa parceria vigilante, todos muito preocupados com seus problemas individuais, enquanto responsáveis por determinado cargo, procurando jogar adiante a responsabilidade. Foi desse modo que interpretei o silêncio da procuradora diante da minha pergunta, pois a indicação por escrito do procedimento a ser feito evitaria idas e vindas dos índios, ou de serem jogados de uma instituição para a outra, mas comprometeria quem o indicou, caso mais tarde a orientação viesse a ser considerada equivocada.

A dificuldade de lidar com questões envolvendo indígenas aumenta esse jogo. Em um “Seminário com a rede de proteção a criança”, no mês de junho de 2012, organizado pela FUNAI, a coordenadora Maria Aparecida Mendes disse que estavam ali para debater o problema da violência envolvendo crianças indígenas e que esse debate iria ser feito de tempos em tempos para reavaliar como estava a situação. Uma conselheira, presente no evento, retrucou: “não queremos ficar voltando ao debate. Queremos respostas”. O debate desperta insatisfação, porque não há respostas prontas, elas precisam ser construídas junto com os índios, mas essa possibilidade sequer é cogitada por parte dos encarregados da ‘proteção’ aos índios.

Na procuradoria tive acesso a alguns poucos rascunhos de processos envolvendo indígenas, já que o órgão não possui material organizado sobre suas atuações. Fiquei sozinha na sala da procuradora lendo esses rascunhos e outros textos, a maior parte do tempo de estágio. No último dia de meu ‘estágio’, em dezembro de 2011, encontrei a procuradora juntamente com sua substituta, já que ela estava sendo transferida²³. Havia um relatório psicossocial feito pela CASAI sobre sua mesa. O relatório indicava um pedido de providência à FUNAI, sobre uma menina indígena de 11 anos de idade, que foi hospitalizada na CASAI e, após ter recebido alta, a família não veio procurá-la. O relatório dizia ainda que a equipe observou comportamentos sexuais impróprios para sua idade, com indícios de violência sexual e, portanto, aguardavam posicionamento do órgão indigenista.

A procuradora olhou o caso e comentou: “vejam só, o que faço com isso? Eles não informam nada, tem um parágrafo escrito e só”. Em seguida me perguntou o que fazer; sugeri que ela buscasse na CASAI mais informação a respeito. Ela pediu que eu fizesse isso, o que prontamente aceitei. Consegui falar com a psicóloga da CASAI que

²³ A rotatividade e a constante ausência do procurador especializado junto a Funai nas audiências são queixas constantes da FUNAI e dos agentes da Justiça Estadual.

fez o relatório psicossocial. Quando a mesma soube que eu estava representando a FUNAI, falou em tom de desabafo: “a FUNAI não se posicionou e a menina ficou dois meses internada depois de receber alta. Então foi comunicado o caso para o Conselho Tutelar que fez a institucionalização da menina no Lar Ebenézer”. Acrescentou ainda que a menina estava bem e lá havia oito crianças indígenas na mesma situação.

Contei a informação para a procuradora que se surpreendeu com o número elevado de abrigo indígena nessa instituição. Posteriormente argumentou: “mas o que fazer em casos de violência contra a criança indígena, se não por no abrigo?” E prosseguiu dizendo que “teve um colóquio em Dourados e eu disse que se a criança está correndo risco de vida precisa ser contatado o Conselho Tutelar imediatamente para retirar a criança do ambiente; mas por causa dessa fala eu quase fui execrada” .

O evento referido pela procuradora foi o “I Colóquio: Infância e Juventude entre os Kaiowá, Guarani e Terena: O modo de ser, viver e a garantia de direitos”, organizado pela FUNAI, nos dias 14 e 15 de setembro de 2011, quando o órgão indigenista apresentou sua nova proposta de atuação. O encontro contou com a participação de profissionais da SESAI (Secretaria Especializada em Saúde Indígena), do CRAS (Centro de Referência em Assistência Social), CREAS (Centro de Referência Especializado em Assistência Social), NOF (Núcleo de Orientação e Fiscalização), MPF, da Procuradoria Especializada da Funai e de Antropólogos.

A instituição mais cobrada por sua ausência foi o Conselho Tutelar. A fala da procuradora foi polêmica porque a proposta era oferecer soluções que aumentassem a autonomia dos índios e que reduzissem o número de institucionalização e não o oposto. O outro órgão criticado foi a FUNAI que, nesse evento, afirmou estar passando por uma fase de transição, a partir da qual pretendia atuar como articuladora ou mediadora dos problemas envolvendo os indígenas, mas sem tomar para si as práticas assistenciais.

O novo arranjo da instituição é o oposto do que foi desenvolvido durante a administração da Margarida Nicoletti, que esteve rodeada por assistentes sociais fazendo um trabalho prático. Nessa nova gestão, as assistentes sociais não foram recontratadas, não tendo, portanto, profissional habilitado para esse tipo de trabalho. As várias instituições que dependem de algum tipo de articulação com a FUNAI encontram-se desconfortáveis nessa conjuntura, na qual algumas têm também seus papéis alterados.

Assim, por exemplo, solicitar um relatório da FUNAI tornou-se um problema, porque não há mais profissional habilitado para fazê-lo. Tanto nas minhas visitas, quanto nesse colóquio, ouvi que tais atitudes dão oportunidade a críticas de todas as instituições que dependem desse diálogo com o órgão indigenista.

Para entender melhor as críticas dirigidas à FUNAI por sua mudança de postura, é preciso retornar ao ano de 2005 e 2006, quando o MDS fez o relatório sobre desnutrição e constatou que havia várias crianças abrigadas (vide cap. II, item 1). A partir das informações fornecidas pelo MDS, em nível nacional foi formado o Comitê Gestor de Ações Indigenistas Integradas da Grande Dourados, com sede em Brasília-DF, coordenado por Rosângela Gonçalves de Carvalho, que veio para Dourados-MS, assessorados pelo antropólogo Rubem Tomas de Almeida. Aqui estabeleceram parceria com o Ministério Público Federal e com a FUNAI para combater os casos de adoção de crianças indígenas por pessoas não indígenas.

Em Dourados, a FUNAI regional, no período de 2006 a 2008, estava sob coordenação de Margarida Nicoletti. A ex-coordenadora contou que tomou conhecimento dos casos de abrigo, porque a Vara da Infância e Juventude, representada pelo juiz 2, os procurou com o pedido de que a FUNAI colaborasse financeiramente com os abrigos, através de doações de cestas básicas. Através desse episódio ela foi informada de que “havia cinquenta crianças indígenas abrigadas divididas entre os quatro abrigos de Dourados”.

A assistente social Margarida Nicoletti contou-me que a informação trazida pelo juiz a deixou surpresa e, a partir daí, ela procurou informar-se sobre como deveria agir nesses casos. Uma das atitudes tomada foi visitar os abrigos para verificar a veracidade das informações. Acompanhada de mais uma assistente social, ela foi muito bem recebida nos abrigos, cujos técnicos contaram entusiasmados sobre alguns casos “muito bem sucedidos” de crianças kaiowá adotadas por pessoas não indígenas. Mostraram fotos de uma menina kaiowá que havia sido adotada por uma família de japoneses, que possuíam empresas na cidade de São Paulo e no Japão e, por esse motivo, a menina transitava nesses dois lugares. Disseram que a menina engordou desde que estava com a família substituta, mas esta recebia acompanhamento psicológico devido a algumas dificuldades de adaptação, quando passou uma temporada no Japão. Nesse primeiro contato, as representantes da FUNAI só ouviram e não expuseram qualquer desaprovação em relação à atitude da adoção.

Como se considerava leiga na temática indígena, Margarida procurou saber como proceder. Conta que conheceu o trabalho desenvolvido pelo Comitê Gestor, que já havia se antecipado nas visitas aos abrigos e nas discussões sobre os episódios de abrigamento e adoção indígena.

Após ser aconselhada pelo Comitê Gestor da atitude a ser tomada frente a essas situações e da gravidade que isso representava para os Guarani e Kaiowá, a ex-coordenadora disse que voltou aos abrigos, porém, desta vez, não foi bem recebida, ao contrário, “eles negaram qualquer conhecimento de casos de adoção de índios por não índios”. Ela tentou argumentar que a adoção naqueles moldes era crime e que tinha testemunha, do dia anterior que estivera no abrigo, e viu fotos de crianças kaiowá adotadas. Ainda assim, não obteve êxito, pois os técnicos adotaram a atitude defensiva da negação.

Em conversa com o pessoal do Comitê Gestor, Nicolleti conta que foi incentivada a processar o juiz responsável pela concessão da adoção, por ter provas testemunhais e porque a atitude do juiz não estava de acordo com a legislação, pois a adoção de uma criança indígena por uma pessoa não indígena poderia caracterizar-se como um crime de etnocídio.

Diante das circunstâncias conflitantes, de um lado um número elevado de crianças abrigadas e, de outro, os protestos dos magistrados que não viam possibilidade de fazê-las retornar para junto de sua família de origem. Parece ter se tornado “questão de honra” para a administração regional da FUNAI e para o antropólogo Thomas de Almeida provarem que era possível efetuar esse retorno. Assim, foi tomada a iniciativa de investir em assistentes sociais, que foram contratadas em caráter temporário para realizar as reinserções, já que esses profissionais não possuíam vaga no quadro de servidores fixos da instituição.

De acordo com Nicoletti, assessorados pelo Comitê e com a autorização reticente do juiz, ela e mais três assistentes sociais - em algumas das visitas acompanhadas do antropólogo Thomas de Almeida, cuja atuação “lhes servia como modelo para proceder com os índios” - começaram a visitar os abrigos, procurar as lideranças e fazer acompanhamentos na família de origem, pois antes de reinserir as crianças, eram feitas de três a cinco visitas à família indígena. A ex-coordenadora comentou:

E era impressionante, porque não faltava gente pra acolher. Nós levávamos as crianças a serem reinseridas pra passar um dia com os

parentes, e fazíamos isso umas três vezes durante um mês, até a criança se sentir entusiasmada para voltar. E assim, até mesmo aquelas com 15 ou 17 anos se entusiasmavam quando ia lá (Diário de campo, no dia 23 de fevereiro de 2012).

Era nítido o esforço de fazer essas reinserções darem certo. Além do trabalho de adaptação feito junto às crianças e às famílias, havia o acompanhamento durante seis meses das crianças e adolescentes reinseridas. Suas famílias eram assistidas com os benefícios sociais, tais como cestas básicas, bolsa família, tratamento médico. Muitas das consultas dessas famílias eram agendadas pelas assistentes sociais da FUNAI e, nos casos em que a família tinha direito, recebia, também, o BPC (Benefício por Prestação Continuada). Então, afirma Nicoletti, “a gente fazia de tudo pra dar certo, em caso de família grande dava mais uma cesta de alimento”.

De acordo com Nicoletti, no período de 2006 a 2008, o resultado foi de cinquenta reinserções; dessas, apenas uma das crianças, após oito meses morando na aldeia, *sumiu*. Houve preocupação imediata das assistentes sociais, porque o pai do menino tinha problemas com álcool e ele estava sob a responsabilidade da tia. As assistentes sociais só foram reencontrá-lo após três anos, quando ele já estava com 17 anos e veio sorridente contar que trabalhava em uma usina. A ex-administradora da FUNAI disse: “conseguimos provar que era possível o retorno, porque o juiz sempre fazia questão de ouvir aquelas crianças de onze anos em diante, pra ver se elas realmente queriam ir, porque eles achavam que era coisa nossa, que a gente estava inventando”. Esse argumento expressa bem a ideia de confronto e ao mesmo tempo poderíamos pensar que este seja consequência de certo bandeirantismo.

Arelado a esse processo de reinserção, foram oferecidas as referidas (cap. II, item I) capacitações para a rede de proteção à criança que, como mencionei, não foram bem aceitas pelos agentes de ação. Ao que tudo indica, as tentativas de relativizar a noção de criança e, a partir daí, as formas de tratamento nas diferentes sociedades, não foi conduzida de maneira a se tornar compreensível. Ao contrário, fez aumentar as ideias preconcebidas em relação aos antropólogos, à FUNAI e aos próprios índios.

Ainda assim, é preciso constar que, nesse período, a FUNAI conseguiu o objetivo de reduzir ao máximo possível o número de crianças abrigadas. As conquistas legislativas em torno da adoção de crianças indígenas vieram nesse período, cujo resultado foi a inserção de novas regras para os casos de adoção. A partir de 2010 houve a necessidade de relatórios da FUNAI e de perícias antropológicas, estas últimas feitas

por determinação judicial e servem como complemento para a decisão do juiz, no caso de deferir adoções de crianças indígenas para pessoas não indígenas. Referindo-me à FUNAI, o esforço em diminuir os abrigamentos de crianças indígenas na gestão anterior resultou em um modelo de atuação prático/intervencionista e é dessa forma da FUNAI agir, nos casos envolvendo crianças indígenas, que a rede de proteção à criança tem sentido falta e, por isso, muitas críticas são dirigidas a essa instituição, atualmente. As assistentes sociais foram fundamentais no período em que a FUNAI foi gerida por Nicoletti, no entanto, atualmente, esse trabalho, antes exercido pelas profissionais dessa instituição, foi atribuído ao CRAS e ao CREAS.

2.6. CRAS e CREAS

Nos anos de 1998 a 2005 havia programas como o Sentinela, cuja atribuição era atender direitos violados de crianças. Durante a administração da Margarida Nicoletti junto à FUNAI, era esse programa que a auxiliava. Os CRAS (Centros de Referência em Assistência Social) foram criados no mandato do ex-presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva, e foi nesse período que começaram a atuar. A função ocupada pelo CRAS era de assistencialismo, ou seja, atuava na distribuição de cestas básicas e coisas do gênero, fazendo atendimentos emergenciais ou “apagando fogo”.

O programa Sentinela deixou de existir e em seu lugar foi criado o CREAS (Centro de Referência Especializado em Assistência Social) que, juntamente com o CRAS, se tornou responsável em promover direitos e tornou-se responsável por tratar de todos os casos de violência, não apenas o das crianças, como ocorria com o programa Sentinela. As várias críticas feitas ao CRAS e ao CREAS, em regra, é que não têm conseguido assumir esse papel, mas continuam atuando no modelo assistencialista. Em algumas cidades há CRAS no meio urbano e também na aldeia, chamado de CRAS indígena, cujo objetivo é aproximar os índios deste órgão, para que ele possa desenvolver uma atividade junto a esse povo.

Durante esta pesquisa me aproximei dos CRAS indígenas de Dourados e Caarapó. As experiências de implantação do CRAS nessas duas cidades foram bem diferentes e os trabalhos prestados também. Em Dourados visitei poucas vezes o CRAS, mantive um contato maior com o de Caarapó. Lá fiz visitas mensais de Abril a

Dezembro de 2011, porque acompanhei a assessoria ao CRAS e a capacitação antropológica para a rede que presta atendimento à comunidade indígena, realizada pelo Prof. Antonio Hilário A. Urquiza. Além disso, no final de 2011 acompanhei todos os dias, durante uma semana, as atividades desenvolvidas pelo CRAS indígena na Aldeia Te'yíkue.

Em Dourados, uma das dificuldades apontadas, tanto por profissionais que estão atuando lá dentro, quanto por outros profissionais da rede de proteção à criança, em relação ao CRAS é sobre a alta rotatividade dos profissionais. Os assistentes sociais e psicólogos que entram não permanecem por muito tempo por ser encarado como um trabalho difícil. Em Caarapó, atualmente, a realidade é diferente. Apesar de ter iniciado em 2005, com uma equipe que mudava muito, hoje tem uma grupo com menos variação.

Nessa última cidade, o CRAS conta com acompanhamento antropológico das atividades desenvolvidas pela assistente social e psicóloga. A equipe é formada por uma assistente social, uma psicóloga, uma profissional indígena responsável pela secretaria e outra pela limpeza, há ainda um motorista que faz o deslocamento delas da Aldeia Te'yíkue para o centro da cidade de Caarapó e vice-versa e, também, nas visitas às famílias dentro da aldeia.

O CRAS indígena de Caarapó é considerado modelo de atuação dentro dessa nova proposta que foge do assistencialismo e busca promover direitos. Penso que isto se deva ao fato de conseguirem uma interlocução mínima com as lideranças. A equipe do CRAS atribui esta notabilidade, à presença do antropólogo Antonio Hilário A. Urquiza, que ouviu as propostas de atividade e propõe alterações, também ouviu relatos dos principais problemas enfrentados no dia a dia junto com a comunidade. Por diversas vezes, durante a assessoria ou nas capacitações, o Prof. Aguilera Urquiza repetiu os princípios que deve nortear o trabalho da equipe. Dizia ele: “vocês se lembram dos nossos princípios básicos: ouvir, conhecer e autonomia”. E em seguida argumentava que os profissionais deviam ouvir a comunidade indígena. Por exemplo, quando ocorresse um conflito, seria necessário escutar ambos os lados envolvidos; segundo, eles precisavam conhecer, minimamente, a história e a cultura indígena e como está composta a organização política para poder atuar e; terceiro, as ações executadas pelos agentes do Estado devem conduzir à autonomia da comunidade.

A presença do antropólogo certamente contribui muito para o desenvolvimento de projetos relacionados aos indígenas. Ainda assim, o bom êxito do CRAS em Caarapó é resultado do trabalho exercido pela assistente social e pela psicóloga. A assistente social é bastante comprometida com a causa indígena, e isso é percebido pelos seus colegas de trabalho, o que contribui para que as pessoas ao seu lado desenvolvam um trabalho semelhante.

O CRAS indígena de Caarapó conseguiu criar uma rede de parcerias com o CREAS, com a comunidade indígena, com as lideranças, com a FUNAI, com a escola, com a SESAI (Secretaria Especializada em Saúde Indígena), com a Pastoral da Criança, com a SMAS (Secretaria Municipal de Assistência Social), com o PAM (Pronto Atendimento Médico) e com o Conselho Tutelar, assim todos contribuem para o bom funcionamento desse órgão. Vários projetos propostos pelos profissionais do CRAS dependem dessas parcerias para serem executados.

No caso do Conselho Tutelar, a parceria é fundamental em casos de inserção da criança na escola, ou seja, quando não há vaga na escola indígena, quando os pais estão resistentes em permitir a criança ter acesso à escola. Os casos de direitos violados não são atribuição do CRAS e sim do CREAS, mas caso o CRAS tenha conhecimento de algum episódio desse tipo, é orientado para fazer o encaminhamento; assim, em caso de violação de direito de crianças indígenas, visando à autonomia da comunidade, a liderança é chamada. Caso a liderança²⁴ não consiga resolver o conflito internamente, então, por conta própria, pedem a intervenção do Conselho Tutelar.

A intervenção do Conselho Tutelar faz com que o caso caia na rede de proteção à criança e aí se torna mais difícil resolver a questão. As decisões do juiz a respeito das crianças kaiowá com frequência geram outros problemas. Um exemplo é o caso, compartilhado pelo CRAS, de um casal indígena (Irineu e Valéria.) que mora na aldeia. Eles são pais de uma criança com deficiência cerebral. Procuraram a liderança e depois o juiz da cidade de Caarapó porque queriam adotar uma criança para fazer companhia ao seu filho. O juiz concedeu a adoção de uma menina indígena *guaxa*, chamada Débora, com nove anos de idade. Tempos depois, um parente de Valéria faleceu. A

²⁴ No contexto complexo da reserva a autoridade da liderança é questionado e de difícil consenso, isto tem relação com o modo de organização social desse povo. Os Kaiowá tradicionalmente possuíam uma liderança para cada comunidade que era composta por duas ou três parentelas. Atualmente, uma ou duas lideranças procuram representar toda a reserva que conta com várias parentelas e mais de uma etnia. Logo é o contexto histórico que dificulta a resolução dos conflitos internos entre os Kaiowá.

assistente social do Fórum entrou em contato com Valéria e seu esposo para saber se tinham possibilidade de ficar com mais uma menina, Jacira. Eles aceitaram a adoção. Após quinze dias, o juiz entrou em contato com o CRAS indígena para que acompanhassem o caso. Sobre a primeira visita feita pela assistente social e pela psicóloga do CRAS, elas contam: “Fomos visitá-las. Contamos que o juiz nos pediu para ver como estava a Jacira. Estava tudo bem, ficamos feliz”.

Após uma semana dessa visita do CRAS, Valéria as procurou e disse “que não queria mais a Débora, que a menina não servia mais, porque estava batendo no filho, que não fazia os serviços de casa e que já fazia tempo que ela não queria mais a Débora”. Diante da situação, a equipe do CRAS procurou persuadi-la a ficar com as duas meninas adotadas, mas Valéria estava decidida a ficar com apenas uma, a sobrinha Jacira.

Esse foi um episódio que expôs as emoções da equipe do CRAS, pois, em nossa concepção e legislação, a adoção de uma criança é definitiva. No entanto, analisando os motivos que poderiam ter levado Valéria a desistir da primeira adoção, a psicóloga e a assistente social chegaram a hipóteses diferentes. Para a psicóloga, Valéria desistiu da adoção de Débora porque esta estava com 11 anos, adquirindo corpo de mulher e ela, provavelmente, sentiu que a menina “a ameaçava” na relação com o marido. No entanto, a assistente social acredita que foi a vigilância e fiscalização da Justiça que os incomodou e amedrontou, afinal, foi a partir da aproximação do CRAS, a pedido do Juizado da Infância e Juventude, que o casal manifestou o interesse em devolver a menina.

Esse é um caso que demonstra a complexidade da reinserção familiar ou na comunidade de origem dessas crianças kaiowá. Ao falar do Conselho Tutelar, citei a queixa do conselheiro ao sentir que faz um trabalho sem eficácia. Muitas vezes são feitos todos os trâmites legais para que determinada pessoa da comunidade detenha a guarda de uma criança, no entanto, pouco tempo depois, constata-se que a criança não está mais sob os cuidados de quem ficou responsável por ela, legalmente.

O choque está entre as concepções de filiação de nossa sociedade e as da sociedade kaiowá. Para os Kaiowá parece não existir a filiação indissolúvel, os filhos não são entendidos como propriedade dos pais, mas está diluída dentro do grupo, a criança pertence ao grupo. Conseqüentemente, a guarda ou a tutela é parte de uma figura coletiva e não individual. É desse modo que é possível entender a circulação das

crianças kaiowá entre as parentelas. Como a Justiça brasileira tem dificuldade de compreender e lidar com essas diferentes concepções é possível cogitar a hipótese levantada pela assistente social, pois na casa de Valéria, a menina Débora estava sendo criada como *guaxa*, que vai contra os princípios do ECA.

Além desses atendimentos, o CRAS faz as atividades de prevenção, como o “Dia do enfrentamento às drogas”. É importante destacar que o enfrentamento às drogas não é uma atividade voltada para a comunidade indígena, pois se trata de um problema envolvendo os jovens de nossa sociedade, mas o CRAS indígena recebe as mesmas orientações para por em prática na aldeia. Novamente é possível perceber a ambiguidade na especialização das instituições: o CRAS indígena aplica, na aldeia, as mesmas discussões, com os mesmos temas e formatos voltados para nossa sociedade. Por outro lado, nesse evento, o CRAS, através da assessoria do antropólogo, procurou deixar os jovens e as crianças kaiowá que frequentam a escola ministrarem as palestras e propor atividades. Nesse dia chamou a atenção da psicóloga do CRAS os desenhos elaborados pelas crianças, que deram ênfase para a escola como o lugar da criança. Os desenhos retratam as crianças enfrentando as drogas na escola e não junto com a família, como aparece nessa foto abaixo.

Figura 2. Criança no trajeto para a escola



FONTE: Arquivo CRAS, 2011.

Nesse caso há a percepção de que parte do processo de socialização dos Kaiowá sobre seus filhos e familiares tem sido atribuída à escola. É comum, no dia a dia do CRAS, segundo a psicóloga, pais dizerem: “quero entregar meu filho para o Conselho Tutelar cuidar, porque não tenho condição de cuidar, ele não me obedece”. Por outro lado, a Profa. Veronice Rossato afirma: “inúmeras vezes ouvi de pais e de professores dizerem que é o caminho da escola e a própria escola os lugares onde seus filhos aprendem “coisa ruim””. Este é um tema a ser desenvolvido em futuras pesquisas, a fim de se compreender o que leva a essa diferença de posicionamento entre essas famílias kaiowá.

Mesmo com os grandes avanços, no último encontro realizado junto com o antropólogo, no mês de dezembro de 2011, o pessoal do CRAS reconhece que, nos casos de violação de direito, não tem conseguido prevenir, tem atuado “apagando fogo”, dando assistência quando o problema aparece. Parte dessa lacuna é atribuída à falta de recursos humanos, pois as duas profissionais não dão conta de toda a demanda de atividades, lamentando, por exemplo, o número menor de visitas feitas naquele ano, se comparado a outros momentos.

Em relação à violação de direitos de crianças, a assistente social tem um pré-projeto nomeado “Abraça-me”, cuja intenção é criar condições para organizar famílias acolhedoras dentro da própria aldeia, para que as crianças que venham a serem vítimas de violência e maus tratos não precisem sair da aldeia. Vários agentes com quem conversei (técnicos dos abrigos, juízes, conselheiros tutelares, etc.) apontaram, como solução para o problema da retirada de crianças indígenas em situação de vulnerabilidade de dentro de suas comunidades, a inserção de abrigos dentro das aldeias. Mas como diz o juiz 2: “Nós temos sugerido que se monte, nas aldeias, uma casa de acolhimento para que se acolha a sua própria raça, mas aí não sei nem se tem interesse nisso, tem que ter estrutura né? Despesas”. Os empecilhos seriam, na visão desses profissionais, a falta de interesse, de estrutura e de verbas.

No entanto, diante de uma proposta semelhante a essa, a atual gestora da FUNAI regional de Dourados disse “não ser possível a criação de abrigos dentro da aldeia, por questões culturais”. A proposta dos abrigos na aldeia é atribuir à própria comunidade a resolução dos problemas relacionados a esses “desajustes” familiares. A ideia, a

princípio, parece boa, no entanto, pessoas mais afinadas com as diferenças culturais questionam os critérios para se inserir um abrigo na comunidade, pois este seria um projeto “de fora pra dentro”, não são soluções apontadas pela comunidade indígena, mas por pessoas não indígenas, segundo sua própria lógica cultural.

O projeto em construção, “Abraça-me”, que está sendo elaborado pelo CRAS indígena de Caarapó, não se trata da criação de abrigos, mas de famílias acolhedoras. Os ajustes recorrentes, a serem feitos nesse projeto, gira ao redor de questões, tais como, a forma de remunerar/recompensar a família acolhedora pelo serviço prestado e como a comunidade indígena vai interpretar a proposta de famílias acolhedoras.

A remuneração, em termos econômicos, não é visto com bons olhos pela assistente social do CRAS porque está relacionado com a questão dos benefícios. Para a mesma, quando envolve dinheiro, as relações tornam-se mais complexas e o que era para significar a solução de um conflito pode suscitar novos. Os benefícios de bolsa família e auxílio maternidade, em sua percepção, parecem ter provocado o aumento do número de gestações, porque as mulheres são induzidas pelos maridos a terem mais filhos, para que os homens possam ser beneficiados financeiramente. Assim, uma das soluções pensadas seria recompensar as famílias acolhedoras através de subsídios como doações de cestas básicas, cobertores, colchões, roupas, ampliação dos cômodos nas casas, dentre outros produtos para uso no cotidiano.

Outra preocupação presente nesse projeto, que ainda está em fase de amadurecimento, é a de que, com a disponibilidade de famílias acolhedoras, ao invés de reduzir o número de crianças em situações irregulares e de vulnerabilidade, haja um aumento. O cuidado é para que o projeto não seja compreendido pela comunidade indígena como um modo de premiar ou recompensar as famílias que descuidam dos seus filhos, deixando-os tornar-se alvo de violação de direitos.

De fato, a lógica cultural da sociedade regional é diferente da lógica Kaiowá. Por isso a ideia de procurar famílias que tenham condições de cuidar de crianças da comunidade, temporariamente pode não ser bem compreendida pelos Kaiowá. Como exemplo de outras tentativas frustradas, a assistência social do CRAS indígena de Caarapó conta que, no período em que estavam em destaque os casos de desnutrição infantil, o CRAS foi aconselhado a aumentar o número de cestas básicas a serem distribuídas para as famílias que tinham filhos com subnutrição. Contudo, o efeito dessa prática não foi o esperado pela lógica ocidental, pois, ao invés de reduzir a quantidade

de crianças subnutridas, em poucos meses aumentou esse número. Os pais que estavam com os filhos com peso normal não receberam cestas extras, apenas os pais que tinham filhos subnutridos as receberam. O entendimento parece ter sido que “ter filho subnutrido ganha mais, pois os pais com filhos subnutridos foram premiados”.

Quanto à criação de famílias acolhedoras, aparecem outras preocupações, tais como cuidar de uma criança por um tempo provisório e a possibilidade de ela retornar para o grupo familiar. Afinal, ao permanecer um tempo com a criança, a família acolhedora indígena pode criar vínculo com esta e o entendimento de que aquela relação seria temporária pode não ter o mesmo significado que possui para os não índios. Em algumas reinserções feitas na Aldeia Te'ýikue, após um tempo de convívio com a criança kaiowá, os pais substitutos procuraram as agentes de saúde ou o CRAS para regularizar os documentos da criança, alegando temer que os pais de sangue da criança quisessem tomá-la de volta.

É esclarecedor desse vínculo o caso da Dona Julia Farias, casada com o Sr. Tião Alves. O casal possui cinco filhos de sangue e quatro adotivos. As adoções são derivadas de laços sanguíneos, porque duas meninas são sobrinhas do Sr. Tião e duas são sobrinhas da Sra. Farias.

Visitar a Dona Julia Farias foi um momento bastante esperado por mim. Ela foi bastante elogiada pela psicóloga da SESAI de Caarapó desde que, juntamente com a psicóloga da SESAI do polo base de Amambai, estas fizeram a inserção de uma menina kaiowá, de quatro anos, chamada Adriana. Esta é filha de sangue de uma irmã de Dona Julia que, por causa do envolvimento em excesso com álcool, estava sem condição de cuidá-la. A partir dessa inserção, dona Julia teve algumas atitudes que despertaram a simpatia da psicóloga.

O primeiro momento ocorreu quando foi fazer a inserção de Adriana. A psicóloga da SESAI conversou com dona Julia sobre a inserção, dizendo a ela que se tratava de uma “adoção pra sempre, a partir do momento que ela aceitasse Adriana, ela se tornaria sua filha e precisaria ser tratada dessa forma, sendo muito amada, porque ela viria com outras carências e outros problemas”. Então, a psicóloga pediu a Dona Julia que conversasse com seu marido para ver se eles queriam assumir esse compromisso, e disse a ela que, caso aceitasse, era para se dirigir ao polo da SESAI, para ver a menina na cidade de Amambai. A psicóloga conta:

[*Psicóloga*] - Cheguei ao local, estava a maior confusão, porque só tinha um lugar...

[*Equipe SESAI*] - e o que que o marido da Dona Julia estava fazendo lá pra ir pra Amambai?

[*Psicóloga*] - Tem coisas que eles não entendem, sabe?

[*Equipe SESAI*] - Vai pra Amambai, pra ficar andando, pra fazer o que?

[*Psicóloga*] - Aí, eu fui conversar com Sr. Tião Alves...

[*Tião Alves*] - Aí ele falou, mas você não falou que, se a gente aceita a criança ela vai ser nossa filha, se vai ser minha filha, como que eu não vou ver essa criança junto com minha esposa?

Após conhecer a menina, a família Alves aceitou adotá-la. A psicóloga continuou fazendo os acompanhamentos e, nas visitas feitas à casa da dona Julia, a menina aparentou estar muito bem cuidada, junto com as demais crianças, estava alegre. Quando a equipe da SESAI foi visitá-la, ao ver o carro branco chegando, a menina se agarrou às pernas de dona Julia.

Algum tempo depois, dona Julia procurou a equipe da SESAI, dizendo que queria a guarda da Adriana, conforme relata a psicóloga da SESAI:

Ela falou: agora que a criança está bonita, que é minha filha eu quero a guarda, porque agora eu estou gostando muito dela, gosto muito, muito igual eu gosto da minha filha. E aí, eu preciso da guarda, porque se não alguém pode vir e tomar de mim (Dona Julia, segundo psicóloga da SESAI, 2011).

Aqui a descrição dos laços afetivos se faz presente, além do desejo de permanecer com a criança após certo período de acolhimento. Depois deste pedido, a psicóloga da SESAI voltou a conversar com dona Julia para saber se seria possível ela adotar mais uma criança, a irmã de Adriana, de oito meses de idade. Segundo a psicóloga, quando contou que a mãe da menina não tinha condições de cuidar porque continuava envolvida com álcool e, em decorrência disso, sofreu uma deformidade no rosto ficando sem uma das orelhas e o nariz, dona Julia, com lágrimas nos olhos, disse que “aceitava, sim, e que ela orava toda noite para Deus ajudar para que nada faltasse para suas filhas”. Então, essa bebê, durante a pesquisa, estava em fase de inserção na família daquela senhora.

A idade do casal é de cerca de 30 anos, o senhor Alves trabalha em uma usina na região de Caarapó e dona Julia cuida dos afazeres domésticos e das filhas. Conforme ela, as crianças com idade escolar estão matriculadas na escola. Em suas palavras:

Essa criança de 11 anos e a de oito anos de idade, ela nunca foi estudar, depois que ela veio morar comigo mandei ela na escola. Aquela de 11 anos de idade está estudando à primeira vez que vai a escola. Ela veio comigo, então eu tenho os registros, né?! Porque o pai daquelas crianças morreu e a mãe daquelas meninas bebeu assim, não para em lugar, aí ninguém cuida, não manda pra escola. Fez um ano no mês de Abril que ela tá comigo. Eu comprei roupa no bazar, assim usada e aí distribuí tudo pra aquelas crianças guaxa que eu tenho em casa. Mas pra aquela minha mesma, ele [*marido*] comprou a prazo na loja. Mas pra aquela guaxa que tenho, eu comprei mesmo no fardo e também pra aquela idosa em casa, minha sogra. E aí no fardo veio bastante blusa, vestido aí, distribuí lá em casa. Eu vivo assim. Por que a minha bolsa eu recebia 60,00, quando eu morava na aldeia Taquapiri, mas quando eu morava na aldeia Taquapiri eu não tinha assim, bastante criança eu não tinha nem idosa que eu estou assim, cuidando era só a minha e eu e meu esposo (Visita à casa da Dona Julia Farias, 2011).

Após essa visita, acompanhada da assistente social do CRAS e da psicóloga da SESAI, discutimos os casos das famílias visitadas. A psicóloga disse nunca ter percebido, até aquele momento, diferenciação entre as crianças, porque, quando chegou pela manhã na casa de Dona Joana, estavam “todas as crianças de banho tomado e com um danone nas mãos” e o modo de tratamento era igual, todas as crianças vinham alegres receber as visitas, as meninas maiores carregavam o bebê. Essa distinção só foi percebida pela referência aos guachos.

As distinções entre os seus filhos naturais e os outros foram feitas com relação à compra de roupas novas e usadas: “Para meus filhos eu comprei roupas parceladas no bazar e para os meus guachos eu comprei um fardo de roupas”.

No caso das crianças adotadas por dona Joana, seriam caracterizadas num meio termo entre as categorias de guacho porque, tanto pelo lado paterno, quanto pelo lado materno, as crianças possuem parentesco com a família. Além disso, é preciso considerar que a cultura é dinâmica e que podem ocorrer mudanças ao longo do tempo. Minha visita à Dona Julia foi curta, não tive um tempo mais longo de conversa, mas essa pequena experiência antropológica me incentiva a relativizar minhas percepções e pontos de vista. Nesse sentido, pautar a diferença em relação ao guacho com base na descrição da compra de roupas no bazar ou em fardos pode ser um pouco apressado, afinal o valor da mercadoria atribuído pelo indígena tende a ser diferente do que a sociedade ocidental valoriza. Não sei se as roupas do bazar são melhores do que as de fardos e, principalmente, qual o significado dessa distinção para Dona Julia.

No convívio com os indígenas, a psicóloga da SESAI, que já atuou no CRAS junto com a assistente social, percebe que, algumas vezes, os índios aceitam a guarda de

alguma criança quando questionados, por temerem os órgãos oficiais em caso de recusa. E podem maltratá-la porque realmente não tinham a intenção de adotá-la. Ainda há casos em que a pessoa aceita ficar com a criança, mas com a visita frequente dos órgãos oficiais acompanhando a inserção, ela fica intimidada e incomodada e pode querer desfazer-se do compromisso assumido.

Na experiência da assistente social com a comunidade kaiowá, ela passou a questionar, também, as políticas públicas, como os benefícios governamentais. Conforme ela, “qualquer benefício na aldeia é um desastre” e grande parte dos conflitos existentes ali e que resultam em violências contra a criança, contra a mulher ou contra o idoso é motivado pelo acesso aos benefícios.

Viver em reserva tem representado sobreviver com o auxílio do governo, pois a área geográfica é pequena em relação ao número de pessoas que ocupa o espaço, por isso os governos estadual e federal distribuem cerca de mil cestas básicas por mês na Aldeia Te'ýikue, além de outros benefícios como bolsa família, auxílio maternidade e aposentadorias, BPC (Benefício por Prestação Continuada) disponível para os que possuem deficiência. Através do Cadastro Único para Programas Sociais (CAD Único), obrigatório para toda família que possui baixa renda e dependem de ajuda do Estado, é possível precisar que, em Junho/2011, na Aldeia Te'ýikue havia, aproximadamente, 1126 famílias; desse total, 766 famílias estavam cadastradas no bolsa família e 641 famílias estavam com a situação regular e, por isso, de fato eram beneficiárias do programa.

Para fazer jus a benefícios como bolsa família, a condição é que a criança tenha assiduidade na escola; faltas às aulas significam a perda do benefício. Essa relação nem sempre é bem compreendida pelos indígenas, pois, em alguns casos, se o benefício atrasa ou haja algum problema, procuram punir o Estado deixando de levar a criança à escola. O auxílio maternidade depende do acompanhamento da gestação desde o pré-natal.

A descrição das atividades desenvolvidas pelo CRAS indígena como parte da rede de proteção à criança contribui para pensar o abrigo e adoção de crianças indígenas, na medida em que percebemos a atuação dessa instituição nas tentativas de atribuir à comunidade a decisão sobre os casos de direitos violados. As denúncias aos conselhos tutelares são sempre uma decisão e uma ação deixadas para as lideranças. Não é a equipe do CRAS quem solicita a intervenção do Conselho Tutelar no caso de

direitos violados e, sim, as lideranças indígenas, ou seja, sobretudo no CRAS indígena de Caarapó tem havido tentativas reais de diálogo com a comunidade e, nesse sentido, há uma procura por conduzi-la à autonomia. Nos casos de reinserção familiar, sempre há o apoio dessa instituição que, muitas vezes, atua como mediadora entre os índios e as outras instituições, acompanhando os casos de reinserção, informando aos órgãos competentes da necessidade de cestas básicas extras e de outros auxílios, além de estar frequentemente oferecendo oficinas, palestras, fazendo conversas sobre os mais variados temas junto com a comunidade indígena e, nesse sentido, esforçando-se para fazer um trabalho preventivo junto aos índios da Aldeia Te'yikue.

2.7. Breve análise da rede de proteção à criança

Falar sobre “a criança kaiowá abrigada e em situação de reinserção familiar” é falar das diversas instituições e dos agentes de ação envolvidos nesse processo, que implica na saída da criança kaiowá de seu grupo familiar indígena e na sua entrada nas instituições de acolhimento urbano. Nos seis primeiros itens deste capítulo procurei descrever o papel atribuído a cada uma dessas instituições. Primeiro descrevi como emergiu o problema da criança indígena abrigada, demonstrando os personagens que tiveram destaque nesse momento e, também, que esta visibilidade se deu através das adoções de crianças kaiowá por pessoas não indígenas. No segundo item trouxe uma das instituições que é a porta de saída das crianças de suas famílias de origem e a porta de entrada para a ida aos abrigos. Através das hospitalizações feitas pela SESAI, muitas crianças não voltam para casa, mas são conduzidas pelo Conselho Tutelar aos abrigos. O Conselho Tutelar ocupou o terceiro item e foi descrito como a outra via para a criança kaiowá ser retirada de sua comunidade de origem. Informei que a atuação dos conselheiros tutelares torna-se mais sujeita a equívocos, porque parte das denúncias de negligência, abandono, maus tratos, violência e abuso, tem sido feita pela própria comunidade indígena, que, em muitos casos, o faz para externalizar diferenças políticas que podem ser desconhecidas pelos conselheiros.

No quarto item encarreguei-me de descrever o modo como os juízes e promotores da infância e juventude entendem o abrigamento e a adoção de crianças indígenas, suas percepções sobre a cultura kaiowá e como entendem a atuação da

FUNAI. Este órgão estatal, por sua vez, ocupou o quinto item: apresentei as diferenças entre os modos de atuação nas gestões de Nicoletti e Mendes, demonstrando como esses modelos interferem no caso das crianças kaiowá. Demonstrei que, na gestão de Nicoletti, as assistentes sociais tiveram destaque, mas que, atualmente, a FUNAI não tem mais essas profissionais em seus quadros, sendo que as atividades que eram desenvolvidas por elas, agora são atribuídas ao CRAS e ao CREAS. Ambos possuem assistentes sociais e psicólogas e foram incumbidas de fazer um trabalho social preventivo junto aos cidadãos de sua região. No caso do CRAS, este foi inserido na aldeia, por isso em Mato Grosso do Sul, nas cidades de Dourados e Caarapó, há CRAS Indígena. De modo que o CRAS e o CREAS ocuparam o sexto item deste capítulo. O destaque foi a atuação do CRAS indígena de Caarapó, pela proposta de atividades que conduzam à autonomia da comunidade, havendo, assim, maior possibilidade de cuidado com suas próprias crianças, impedindo que sejam retiradas da comunidade indígena, pois as agentes dessa instituição, em muitos momentos, estão informadas da saída de uma criança da comunidade indígena e de seu retorno, servindo de ponte entre esses dois episódios.

Procurei analisar essas instituições e seus agentes por meio do conceito de redes sociais, por perceber que estão em relação mesmo diante de aspectos que discordam. Essa relação, em alguns casos, vai além das situações envolvendo crianças indígenas. Demonstrei que, quando houve o embate público em torno do abrigo e adoção de crianças indígenas, ficou muito visível uma divisão da rede (a esfera federal versus a esfera estadual, municipal e civil). Na esfera federal, o Comitê Gestor liderou o debate juntamente com a FUNAI, MPF e o antropólogo. Do outro lado, o Juizado da Infância e Juventude guiou as discussões através de sua rede de relações com a promotoria, com os conselheiros, com o pessoal do CMDCA e com os coordenadores dos abrigos.

Essas redes de relações entre os agentes e suas instituições são fundamentais para que haja avanço e resultados positivos no trabalho por eles desenvolvido. Em momentos de crise, os vemos unidos em torno de um ponto de vista comum, no entanto, passado esse momento, é nítido que cada agente está preocupado em cumprir suas demandas individuais. Parte dessa atenção ao “próprio umbigo” é consequência de uma política de estado que defende a diversidade, porém, na prática, propõem ações universalistas/generalistas, a exemplo da SESAI e do CRAS indígena, instituições que,

mesmo sendo especializadas no atendimento indígena, têm suas ações dirigidas por indicadores e modelos da sociedade nacional.

Por fim, procurei desenvolver este capítulo e os demais do modo como penso que deva ser a atuação do Antropólogo. Fiz críticas a uma forma de trabalho antropológico que procura impor o conhecimento, confrontando os agentes locais. Mostrei que também existem antropólogos que procuram o diálogo, a sensibilização e o trabalho em conjunto, como aspectos de quem percebe as práticas equivocadas para com os índios, como dificuldade que vai além dos agentes e suas instituições e que remetem a invenção histórica da reserva. No próximo capítulo coloco em cena os abrigos da cidade de Dourados e suas representações sobre os índios e as crianças indígenas.

CAPÍTULO III

DA CIRCULAÇÃO DAS CRIANÇAS KAIOWÁ PELA REDE DE PROTEÇÃO À ENTRADA NOS ABRIGOS DE DOURADOS

Descrever o percurso da criança kaiowá pela rede de proteção, até sua chegada à instituição de abrigamento, permite compreender a complexidade desta prática e a presença do Estado diluída entre esses diversos agentes. Neste capítulo sintetizo a circulação da criança kaiowá abrigada e em situação de reinserção familiar, a fim de tornar a descrição compreensível sobre o modo como cada instituição está envolvida nesse processo. Também neste capítulo faço uma breve apresentação sobre as instituições de acolhimento conhecidas como abrigos.

Dou início a esta apresentação pensando a questão problema presente na dissertação de mestrado, sobre abrigamento e adoção, desenvolvido por Andréia Baia Prestes. Ela justifica seu título com a seguinte pergunta: “estar ao abrigo da família significa encontrar-se protegido junto à família, ou estar protegido da família? Qual vem a ser, de fato, a situação que se configure como ‘o melhor interesse da criança?’” (PRESTES, 2010, p.7) Reproduzo esse trecho por supor que ele norteia o pensamento das pessoas que atuam nos abrigos. Questionar os abrigamentos urbanos e adoções de crianças indígenas por pessoas não indígenas, para estes parece um tanto quanto absurda. Falar em costumes e tradições indígenas soa bastante anacrônico diante de situações nas quais as crianças estão expostas a uma qualidade de vida ruim, como é percebida, em geral, a vida nas reservas, além de estarem submetidas à violência. Durante este trabalho compreendi que, para alguns desses agentes, abrigar uma criança kaiowá significa protegê-lo “da família”, da comunidade indígena e da cultura indígena.

Contudo, o tempo do abrigamento não é uma experiência vazia, mas um momento no qual as crianças e adolescentes tecem significados que servirão de base para seu desenvolvimento futuro. No caso das crianças kaiowá estarem abrigadas na cidade significa serem socializadas de acordo com outros costumes que não são os de seu próprio grupo étnico. Se considerarmos que só vivendo com um Kaiowá a pessoa se torna um Kaiowá, as crianças desta etnia que vão para os abrigos ainda pequenas continuarão com o fenótipo de Kaiowá, porém não terão os costumes, as crenças, o

modo de educação que faz dessa pessoa um Kaiowá. Na adolescência, essa ambiguidade pode gerar vários conflitos de identidade, porque ser ‘índio’ não é uma identidade valorizada na sociedade brasileira, tal como é ser descendente de europeus ou de japoneses.

O retorno para a comunidade indígena das crianças que vão para os abrigos urbanos é apresentado como um grande desafio pela desigualdade de condições de subsistência oferecidas nos dois ambientes. Dentro das reservas indígenas, as condições de sobrevivência têm sido precárias, por causa das baixas condições de reprodução do modo de vida kaiowá. Os espaços são pequenos para o número populacional. Há pouco espaço para plantações e, além disso, conforme algumas mulheres indígenas e a equipe do CRAS indígena, os equipamentos agrícolas enviados pelos órgãos indigenistas para facilitar os plantios são manipulados por alguns grupos dentro da reserva, que impõem condições para serem acessados por outras pessoas.

Por outro lado, os abrigos, até mesmo os mais modestos, contam com uma estrutura muito mais confortável, considerando a maior variação dos alimentos e horários de refeição, com mais pessoas disponíveis para lhes oferecer cuidados de higiene pessoal e até carinho, pois entre os Kaiowá, apenas os bebês recebem carinho físico regularmente. Recebem visitantes que, sensibilizados com a distância da família e com o histórico de vida das crianças, procuram demonstrar sua afetividade e solidariedade para com as mesmas. São essas condições desiguais entre os dois ambientes, que os trabalhos de Lizandra Schuaiga (2007) e Marcos Homero de Lima (entre 2007 e 2009) apontam como empecilhos para o retorno da criança ao seu grupo étnico de origem.

Para melhor compreendermos como estar abrigado interfere no modo de socialização das crianças kaiowá, é necessário descrever os abrigos e a forma como seus gestores compreendem o abrigamento. Em grande parte desta pesquisa procurei descrever e até certo modo comparar as situações vivenciadas pelas crianças abrigadas nas cidades de Dourados (Jaguapiru e Bororó) e Caarapó (Te’yíkue). Por serem cidades e reservas próximas, há bastante circulação dos Kaiowá entre elas, além de parte da equipe que compõe a rede de proteção de Caarapó, com bastante frequência, participar de eventos organizados em Dourados. Em Caarapó há um abrigo, em Dourados há quatro. Conheci todos os cinco abrigos, no entanto, vou me ater a descrever os quatro abrigos de Dourados, pois acredito que a descrição de um quinto abrigo traria poucas

contribuições para este trabalho. Em Dourados há o IAME (Instituto Agrícola do Menor), o Lar Ebenézer, o Lar Santa Rita e o Lar Renascer. Acredito que descrevê-los possibilita entender as diferentes formas de abrigar e as possíveis interferências destes modelos na socialização das crianças.

Conseqüentemente, além de descrever o ambiente de cada abrigo, trago para o texto casos de crianças e adolescentes kaiowá que passaram ou ainda estão vivendo a situação de abrigo na cidade. Cada um dos abrigos será descrito separadamente, compondo itens. Como boa parte da experiência junto ao IAME vem das aulas na Escola Bíblica Dominical da Igreja Batista Central, dedico um item para explicar como se deu minha aproximação com a igreja e como esta experiência me ajudou na compreensão dos processos envolvendo abrigo e adoção de crianças kaiowá. Por fim, faço uma síntese desse capítulo e uma breve comparação da minha experiência junto aos quatro abrigos.

3.1. IAME – Instituto Agrícola do Menor

O IAME é um instituto que abriga meninos entre 07 e 18 anos de idade. Entre os 07 e 14 anos, as crianças e adolescentes são recebidas e podem permanecer institucionalizadas até os 18 anos. Localizado na zona rural no Distrito da Picadinha, é uma das instituições de abrigo mais antigas em Dourados. Segundo o diretor e coordenador da instituição, o IAME foi construído por presidiários para servir como presídio, mas as intenções iniciais foram frustradas e, então, o espaço foi doado pelo Estado para a construção do abrigo. O local foi fundado na década de 1980, por membros da sociedade civil: proprietário de fazenda, de cartório e da juíza de menores lotada em Dourados. O IAME possui uma página virtual, onde, além de fotos da instituição, encontramos o histórico e as associações a ele conveniadas. Logo no início da apresentação do histórico, diz:

O IAME – INSTITUTO AGRÍCOLA DO MENOR foi fundado em 16 de maio de 1980, face ao preocupante problema da criança e do adolescente carentes, abandonados às ruas, ou vivendo pelas ruas, sem os cuidados básicos de saúde, alimentação, educação, etc.

Ademais, vivendo pelas ruas, estas crianças e adolescentes começam a envolver-se em pequenos crimes e uso de drogas, tornando-se um tempo de aprendizagem para o mundo da marginalidade.

O nome da instituição, Instituto Agrícola do Menor, remete ao período em que as crianças eram denominadas de “menores”, categoria cuja origem é o Código de Menores de 1927. De acordo com as observações de Patrice Schuch, o “menor”, nesse caso, tinha uma clara referência classista, indicando as crianças em situação de pobreza com várias conotações, como ‘crianças desvalidas’ e ‘miniaturas facínoras’ (SCHUCH. 2009, p.112). Uma das consequências desse termo “menor” é que não há distinção entre vítima e infrator, mesmo sendo essa diferenciação um fio tênue, já que as ruas aparecem como a ponte que liga esses dois conceitos. Como exemplo, temos a apresentação do IAME. Após descrever as crianças “abandonadas nas ruas” ou “vivendo pelas ruas”, ou seja, necessitando de proteção, aponta o outro lado, a preocupação de que as ruas as tornariam marginais. É para superar essa dualidade que o ECA diferencia crianças e adolescentes vítimas, de crianças e adolescentes infratores. E se antes eram “menores em situação irregular”, agora se tornam crianças e adolescentes sujeitos de direitos e assim alcançam o status de cidadãos.

De acordo com o histórico da página na web, durante seis anos o IAME permaneceu sustentado por seus sócios criadores, somado aos donativos recebidos por diferentes membros da sociedade douradense. Contudo, em 1986, a diretoria do IAME sugeriu que a instituição fosse gerida por Igrejas Evangélicas da Alemanha. Com efeito, em 1987, a infraestrutura da instituição melhorou bastante, pois foram feitas novas construções, aquisição de novos veículos, investimento na área agrícola, doação de roupas, etc. Esses investimentos financeiros eram suficientes e, portanto, não dependia de auxílios da sociedade douradense e, nem mesmo, dos sócios fundadores.

No entanto, em 1994, a direção do IAME voltou a pertencer aos brasileiros e as Igrejas Evangélicas da Alemanha foram se distanciando da administração, até que, em 1998, afastaram-se completamente. Desse modo, o IAME passou a ser responsabilidade das Igrejas Batistas Fundamentalistas Brasileiras. O desligamento das igrejas alemãs causou muita dificuldade financeira e, assim, retornou a dependência de doações dos cidadãos de Dourados, de promoções e outros auxílios.

Em Dourados há uma Igreja Batista Fundamentalista que é frequentada por membros do IAME. A distância geográfica entre o IAME e esta igreja é de, aproximadamente, vinte quilômetros, o que, para a cidade de Dourados, representa uma

distância relativamente longa e que se traduz em dificuldade de locomoção, pois vir do IAME “para a cidade” torna-se difícil, devido ao tempo e ao combustível gasto, além dos transtornos nos dias de chuva que podem causar atolamentos no percurso sem asfalto. Ainda assim, a igreja é frequentada pela equipe técnica e pelos internos todos os domingos, nos cultos da manhã e da noite.

Em algumas ocasiões, ouvi queixas de funcionários do IAME por causa da distância entre esta instituição e Igreja Batista Central, alegando que ir e vir duas vezes à igreja, no domingo, tornava esse dia muito cansativo e extremamente curto, pois tinham que preparar todas as crianças e dar-lhes alimentação antes de saírem. Por parte de jovens egressos do IAME ouvi, em conversas informais, que não se sentiam bem-vindos ao “vir à igreja na cidade”, porque havia separação entre o pessoal da igreja e eles, e que muitas pessoas se afastavam da igreja por causa deles.

Em contraposição, de outros membros da igreja ouvi que, por mais que tentassem, os meninos do IAME nunca se sentiam como iguais às pessoas da cidade, “eles sempre se viam como coitadinhos”. Interrogava-me por que manter essa proximidade e esse contato se, em algumas ocasiões, essa situação não era satisfatória para os envolvidos.

Escrevendo essa dissertação, fui entendendo melhor essas relações. No portal da web do IAME, logo na página principal, diz assim:

Olá, seja bem vindo à página do abrigo IAME, o Instituto Agrícola do Menor.

Através dela queremos apresentar o trabalho que temos realizado. Esperamos que assim cada um tenha uma visão melhor sobre as razões dessa obra, as nossas dificuldades e como ajudar para que essas crianças possam ter um futuro melhor.

O Senhor Jesus disse uma frase muito importante quando alguns adultos estavam querendo tirar as crianças de perto dele: "**Deixai vir a mim os pequeninos, porque deles é o reino dos céus (Mateus 19:14)**", e é exatamente isso que queremos fazer, deixá-los conhecer a graça e o amor de Deus.

Que Deus vos abençoe ricamente!

“É exatamente isso que queremos fazer, deixá-los conhecer a graça e o amor de Deus”. Nessa frase está expresso o caráter missionário do IAME. Essa instituição, na gestão atual, recebe as crianças com a intenção de torná-las cristãs, conseqüentemente, a frequência à Igreja Batista Central é mantida, mesmo diante dos “sacrifícios” que isso

representa. Acredito que, para a diretoria do IAME, a implantação da igreja no centro da cidade de Dourados é uma estratégia para a manutenção do vínculo dos egressos com a entidade e com a igreja, o que justificaria os transtornos de locomoção durante a fase de abrigamento. De modo que vários meninos egressos continuam membros dessa igreja e participam ativamente das atividades, sendo através dos encontros dominicais que esses laços são atualizados.

O IAME, há mais de uma década, possui o mesmo diretor, que o administra junto com sua esposa e seus dois filhos que cresceram na instituição. É uma pessoa que tem grande desenvoltura em estabelecer relações com a sociedade civil e, por isso, consegue remediar a falta de infraestrutura física e humana causada pelas dificuldades financeiras da instituição. Além disso, consegue impor-se frente aos meninos e obter o respeito desses adolescentes abrigados, através da persuasão e da argumentação. Nos meninos, que ficaram institucionalizados há mais tempo, é muito perceptível a incorporação de determinados discursos desse diretor.

Em conversa com um jovem adulto kaiowá, de 20 anos de idade, casado, pai de uma menina, que viveu no IAME dos 10 aos 18 anos, notei a semelhança entre o modo de falar do diretor do IAME e do jovem. Quando questionei sobre as diferenças entre morar no IAME e morar na aldeia, ele respondeu:

Ah, aqui a gente sofre no começo, porque a gente vive por nós mesmos, não tem ninguém que cuida da gente. No IAME, o tio Israel era como um pai pra nós, a gente tinha comida, roupa, calçado, material escolar, não precisa se preocupar com nada. Agora aqui é cada um por si, não tem quem controle a gente. No começo a gente sente falta de alguém pra dizer o que fazer, pra mandar na gente (Jovem Kaiowá, egresso do IAME).

Ter as necessidades materiais satisfeitas é um argumento forte para evitar que os meninos abrigados fujam do IAME ou tenham comportamentos rebeldes. Assim, é comum a equipe e os membros da igreja enfatizarem a necessidade de gratidão e contentamento com o que recebem no instituto, porque as pessoas que ali estão são como pais que lhes oferecem tudo o que precisam para viver. Para além dessa observação, a fala do jovem kaiowá é interessante porque ele, mesmo ficando muito tempo abrigado, diz que conseguiu se adaptar à vida em reserva novamente, contrariando os prognósticos do esquecimento de sua identidade kaiowá. Retomarei esse caso no capítulo IV, dessa dissertação.

No IAME atuam, em média, dez pessoas. O coordenador e diretor do instituto e sua esposa, dois casais que dividem os serviços entre o período matutino e vespertino,

um assistente social, uma mulher que ajuda nos serviços domésticos e, com frequência, há dois voluntários alemães atuando como monitores. O coordenador do IAME e sua família, os dois casais de monitores e os voluntários alemães moram no IAME, cada qual em suas respectivas casas. A ajudante de serviços domésticos mora no Distrito da Picadinha, por isso vai e vem todos os dias. O assistente social é alemão e foi voluntário no IAME por um período, conheceu e casou-se com a filha mais velha do pastor da Igreja Batista Central e, após três anos na Alemanha, ambos voltaram. Ele formado em Assistência Social. A finalidade do retorno foi assumir compromisso com o IAME; assim, ficou responsável pelas tentativas de reinserção familiar previstas pelo ECA. Além disso, é um dos principais nomes apontados para substituir o atual coordenador do IAME, que pretende afastar-se da instituição a partir de 2012.

No ano de 2010, quando foram introduzidas mudanças legislativas no ECA, ficou normatizado que o abrigo era uma medida paliativa, provisória e temporária, que deveria resguardar a criança e o adolescente em situação de vulnerabilidade, no menor tempo possível. Desde então, o IAME tem procurado se enquadrar a essa prescrição jurídica; porém esse abrigo, como já foi mencionado, em sua origem foi pensado como uma instituição formadora de cidadãos cristãos. Como aparece ilustrado no *logo* da instituição presente na página da web do IAME e nos cartões de visitas (figura 3), podemos ver que, do lado esquerdo, aparecem imagens humanas de diferentes estaturas: o menor na cor amarela e os seguintes em tons cada vez mais verdes, indicando a formação da pessoa até se tornar adulto. O adulto é representado pela cor verde, o que parece ser entendido como um símbolo da esperança.

Figura 3. Logo do IAME



Fonte: Portal do IAME, 2012. Acesso em 22/02/2013. (<http://www.iame-dourados.com/>)

As crianças que iam para esse abrigo, normalmente permaneciam por muitos anos, porque o retorno para o grupo familiar era percebido com muitas desconfianças, por serem “famílias desestruturadas”, e a adoção quase sempre foi vista como

improvável, devido à falta de procura por adotar meninos pardos ou negros em idade já avançada.

Quando se trata de crianças indígenas, um dos diretores do IAME, diz:

Nós tivemos época de ter oito indígenas, hoje nós temos dois, (...) e a gente tinha uma característica que o abrigo indígena era permanente no passado, porque que é uma característica da família indígena não procurar. Então os familiares das crianças indígenas não vêm ver. Se levar lá, eles acham bom, se não levar, eles não vão aparecer (Diretor do IAME, 2011).

A permanência da criança indígena no abrigo, na visão do coordenador, estaria ligada a não vinda dos pais para visitar os filhos; no entanto, ele reconhece que talvez os pais indígenas não voltassem para buscar seus filhos porque “não têm condições de acessar essa estrutura”. Em algumas ocasiões, podem até saber que o filho foi hospitalizado ou que foi levado pelo Conselho Tutelar, mas daí a entender o funcionamento da rede de proteção à criança, e que esta possa estar em um abrigo, é um caminho mais longo.

Afirmo, no parágrafo anterior, que o retorno para o grupo familiar é percebido com muitas desconfiças pela diretoria do IAME. Fiz essa afirmação a partir da conversa com um dos diretores do IAME. Na ocasião, levantei a seguinte questão: Em sua opinião, quais são as implicações da situação de reserva, para as crianças indígenas? Ele respondeu que “os índios têm pouco interesse pela educação”, e seguiu descrevendo as consequências desse posicionamento. Argumentei que ele estava falando apenas da educação escolar. “E a outra educação, essa que a gente recebe da família, no dia a dia, através dos pais?” - perguntei. Ele replicou:

Então, eu acredito que, salvo algumas famílias que eu já conheci, ele não tem. Vamos pensar no Ariel, a referência que ele tem é um pai bêbado, adúltero e sem responsabilidade com filho nenhum, então que referência ele tem, ele vai virar um homem e quando virar, o que as mulheres serão pra ele? Objeto de uso e os filhos consequência de uma brincadeira e vai viver, se viver por si só (Diretor do IAME, 2011).

Sua percepção é que as famílias indígenas têm muito pouco a passar para os filhos, além dos exemplos negativos como os excessos com a bebida alcoólica e os relacionamentos extraconjugais. Contudo, ele acredita que tais comportamentos são consequência da vida em reserva. Suas palavras abriram espaço para outra questão: O que seria melhor, então, para a criança indígena kaiowá: ficar na cidade ou voltar para a reserva? Um diretor do IAME argumentou:

Pessoalmente eu acredito que ele deveria ficar abrigado, sempre uma vez que ele foi abrigado. Por experiências... mesmo com 18 anos, o André saiu e no dia em que ele saiu nunca mais ele voltou à escola e é alguém que nunca reprovou, estava indo muito bem obrigado! Com dezoito anos, no primeiro ano do segundo grau, isso porque ele já chegou tarde. O Murilinho nunca reprovou, saiu daqui com doze anos, estava no quinto ano e está até hoje no quinto ano. Não só a escola, porque se ele saísse daqui, fosse lá pra aldeia e na aldeia ele tivesse uma atividade na escola, uma atividade, um envolvimento com a família, mas enfim infelizmente a família todinha é envolvida com alcoolismo, então a rotina deles é ir pra usina, aí chega já passa nos bares bebe, chega em casa bêbado, vida moral, chega...

Porque assim tanto o rapaz quanto a moça. A moça mesmo que não vê possibilidade nenhuma, se ela encontrar um que bebe menos, já é lucro, que bate menos. Então o que ela pode imaginar, pode pensar sou índia, moro aqui nessa aldeia, sou analfabeta, no máximo eu posso me casar com fulano, isso se ele quiser, porque pode ser que ele nem queira, vou ter que me esforçar pra ver se ele se interessa. Essa é uma condição, infelizmente uma condição deprimente e pra eles é isso (Diretor do IAME, 2011)

Através dessas expressões compreendi o modo como os Kaiowá são percebidos por esse agente de ação e, a partir daí, o modelo de abrigo em que o IAME se encaixa. É nesse contexto que a reinserção das crianças e adolescentes indígenas não é incentivada, porque estes profissionais entendem que o retorno para a família seria como desfazer todo o investimento que tiveram na socialização destes.

Na minha segunda visita ao Lar Santa Rita, ouvi de sua coordenadora um relato semelhante sobre um menino kaiowá de 8 anos, que havia sido abrigado por causa de maus tratos da família. Após um tempo de abrigamento, por causa da intervenção da FUNAI, decidiram reinseri-lo novamente na família. Diz ela:

A gente foi visitar a casa, era um barraco de lona, não tinha cama, as pessoas da casa dormia na madeira ou no chão só com uns panos em cima, enfim... A gente tinha que fazer a reinserção, então nós levamos colchão, comida, roupa pra ele, tudo pra que fosse possível a reinserção. Três meses depois estavam ligando pra gente receber a criança de novo, porque os pais estavam bebendo muito e maltratando. Entende? (Coordenadora do Lar Santa Rita, 2011).

A representação que esses agentes têm sobre o que seria melhor para a criança não passa por deixá-la em um barraco, sem colchões; e, por isso, reinseri-la nesse ambiente parece tão difícil. Além disso, entendem que o tempo de abrigamento da criança é insuficiente para os pais se “estruturarem” e deixarem o consumo excessivo de álcool, apontado como a causa de todos os problemas sociais da reserva. Assim, o retorno da criança para a reserva é como um retrocesso em que boa parte do que foi trabalhado na criança se perde.

Retomando a apresentação do IAME, o diretor e coordenador desse instituto, de acordo com o modelo de abrigo que este representa, formou um grande número de crianças e adolescentes indígenas e não indígenas que permaneceram no instituto até os 18 anos de idade. Com isso, ele construiu uma rede de relações com esses egressos que se confundem com relações de parentesco, pois todos os meninos chamam-no de *tio* e à sua esposa de *tia*, e essa proximidade gera responsabilidades de ambos os lados. Além disso, alguns egressos ensinam os filhos a chamar esse diretor e sua esposa de *vô* e *vó*. Os rapazes solteiros auxiliam em muitas carências físicas da instituição e, em contrapartida, o diretor oferece uma república na cidade de Dourados para morarem, assistência diante de problemas de saúde, na busca por emprego, ou para qualquer tipo de questão social, tais como conflitos com a sociedade.

No período da adolescência, o diretor do IAME investiu em cursos e capacitações para os meninos, que resultaram em homens habilitados a exercerem pequenos auxílios diários que tornam possível a manutenção do abrigo. Há meninos que se desenvolveram como motoristas, então, auxiliam na condução do ônibus; outros se desenvolveram na parte elétrica ou mecânica; enfim, conseguem prestar pequenos serviços que são de grande utilidade. E, com isso, eles têm sempre aberta a porta de entrada no abrigo, no momento que desejarem, bem como a possibilidade de estar, com frequência, atualizando os vínculos com os técnicos do local.

A permanência na Igreja é outra forma de manter esses vínculos de “parentesco” e de “afinidade”. Na mesma geração em que foram formados esses rapazes que participam dos cultos da igreja e auxiliam a instituição, também foram “educados” alguns meninos kaiowá. Conheci quatro rapazes kaiowá que estiveram institucionalizados no IAME; três deles eram irmãos. Dos três, dois ficaram no abrigo por mais tempo, um até 18 anos e o outro até os 17. O quarto menino não tinha relações de parentesco com os anteriores e ficou abrigado até os 15 anos de idade.

Esses meninos kaiowá, após a saída do IAME, retornaram para a reserva indígena da cidade de Dourados. Por um período, não houve proximidade com a igreja, mas o diretor do IAME os procurou na aldeia para que voltassem a frequentá-la, buscando-os e levando-os para casa por algumas semanas. No entanto, a distância geográfica da aldeia até a igreja dificultou a manutenção desse compromisso. O quadro abaixo permite perceber melhor os vínculos mantidos através da igreja:

TABELA 1 – Egressos do IAME e o vínculo com a instituição						
Egressos do IAME	Etnia/Cor	Estado Civil	Trabalho	Vão a Igreja Batista	Residência	Vínculo com o IAME
Rodolfo	Pardo	Solteiro	Motorista	Sim	Dourados	Sim
Jean	Pardo	Solteiro	Açougueiro	Sim	Cuiabá	Sim
Romário	Branco	Solteiro	Montador	Sim	Dourados	Sim
Adelson	Negro	Solteiro	Lan house	Sim	Dourados	Sim
Robson	Branco	Solteiro	Coletor	Sim	Dourados	Sim
Josué	Negro	Solteiro	Músico	Sim	Cuiabá	Sim
Marcos	Branco	Casado	Motorista/ Monitor	Sim	Dourados	Sim
Rivaldo	Pardo	Casado	-----	Sim	Dourados	Sim
André	Kaiowá	Casado	Usina	Não	Óbito	Não
Murilinho	Kaiowá	Solteiro	Estudante	Não	Aldeia Bororó	Não
Luiz	Kaiowá	Solteiro	Estudante	Não	Aldeia Bororó	Não
Ademir	Kaiowá	Casado	Usina	Não	Aldeia Bororó	Não

Esses exemplos demonstram o enfoque missionário com que o IAME foi criado e tem se mantido. O auxílio que recebe da igreja local e de outras igrejas nacionais é por reconhecê-lo como um trabalho missionário. Em razão disso, a instituição atualmente se mantém com essas doações e também com pequenas doações de outras pessoas da sociedade civil. Atualmente tem também recebido um valor mensal do município.

Ao adentrar no Distrito da Picadinha, o primeiro lugar de moradia que se encontra é o IAME, com várias casas em um quintal amplo cercado com cercas rústicas de arame, e espaço bem arborizado, com córrego, como aparece na figura 4.

Figura 4. Imagem panorâmica do IAME



Fonte: Portal do IAME, 2012. Acesso em 22/02/2013 (<http://www.iamedourados.com/fotos.html>).

À esquerda da única entrada há uma construção que se assemelha a uma varanda coberta por “eternite”, onde são feitos os cultos às terças e quintas-feiras ou, em caso de muita chuva e problemas com o ônibus, é realizado também no domingo; e na época do acampamento entre as igrejas fundamentalistas é realizado no período de carnaval. Na frente desse local há duas construções de alvenaria com quartos, camas de concreto e banheiro; uma dessas construções é utilizada como sala de aula e minibiblioteca para as crianças das fases iniciais escolares, tanto do IAME, quanto dos vizinhos que residem no Distrito da Picadinha. (figura 5).

Figura 5. Local dos cultos e salas de aula



Fonte: Vídeo do IAME, postado no youtube, 2012.

Atrás dessas salas há uma cerca de arame que separa as salas do barracão onde são guardados diversos objetos. Outra cerca separa o barracão de uma casa de madeira, simples e pequena, a que os meninos chamam de “casa dos alemães” (como pode ser visto na figura 6). Nesse local dormem os voluntários europeus que vêm para auxiliar no cuidado do instituto. Após a casa dos alemães há mais uma de madeira, na cor azul, para um dos casais que trabalha no IAME. Esse casal possui três filhos, sendo dois meninos e uma bebê. O homem trabalha na parte agrícola e procura demonstrar às crianças do instituto como cuidar de pequenas plantas e de alguns animais, como galinhas, porcos e carneiros criados no IAME. É também responsável pela manutenção do gramado bem cortado e limpo. Sua esposa é responsável por ajudar as crianças nas tarefas escolares, no preparo do lanche da tarde e do jantar. Também monitora os menores de 13 anos para fazer pequenos serviços por um período de trinta minutos; após esse tempo, são instruídos a fazerem as atividades escolares e, depois, dispõem de tempo livre para brincar. Os dois funcionários trabalham no período da tarde.

Figura 6. Foto da casa dos alemães e a casa azul dos funcionários do IAME



Fonte: Portal do IAME, 2012. Acesso em 22/02/2013
(<http://www.iamedourados.com/fotos.html>).

Ainda à esquerda, após a casa azul (figura 6), há uma pequena horta mais abaixo. Mais para o fundo do quintal há o curral (figura 7), onde são criados os animais para consumo.

Figura 7. Curral para criação de animais



Fonte: Portal do IAME, 2011. Acesso em 22/02/2013 (<http://www.iame-dourados.com/fotos.html>)

A aproximadamente cem metros dessa criação de animais há um açude (figura 8), que é um dos locais favoritos para o lazer dos meninos abrigados. As atividades preferidas deles variam entre ir ao açude à tarde, jogar futebol ou assistir televisão. Os meninos indígenas, inclusive os egressos com quem conversei, disseram que seus momentos preferidos eram no açude e quando assistiam TV.

Figura 8. Açude, local de diversão dos meninos abrigados



Fonte: Porta do IAME, 2012. Acesso em 22/02/2013
(<http://www.iamedourados.com/fotos.html>)

Retornando do açude, é possível ver um pomar constituído, principalmente, de poncã e laranja, mas há, também, mexirica, lima, maracujá, figo, goiaba e mamão. Próximo ao pomar, separado apenas por um arame, está uma casa de alvenaria (figura 9), onde mora o diretor do IAME com sua família. Nesse local funciona também a área administrativa, que possui computador, um armário, um sofá e uma mesa de apoio. Após a casa do Diretor, há mais uma casa de alvenaria para o outro casal funcionário do instituto. Esse casal é jovem e possui duas filhas. O homem foi egresso do IAME e, quando completou 18 anos, casou-se e foi trabalhar no IAME junto com a esposa. Eles são responsáveis pelo cuidado das crianças no período matutino, de prepará-las para a ida à escola, auxiliando-as a levantar, vestir, tomar o café da manhã e ir para a sala de aula no IAME ou, no caso dos maiores, a pegar o ônibus para ir à escola na cidade de Dourados. Após isso, ele continua os seus serviços, fazendo as manutenções necessárias.

Figura 9. Ao fundo, o pomar e a casa de um dos diretores do IAME



Fonte: Vídeo do IAME, no youtube, 2012.

No topo, do lado direito, há uma construção grande de alvenaria, nas cores azul escuro e azul claro, em um modelo bem simples, onde funciona o abrigo (figura 10).

Figura 10. A casa principal onde as crianças abrigadas dormem e fazem as refeições



Fonte: Portal do IAME, 2012. Acesso em 22/02/2013
(<http://www.iame-dourados.com/fotos.html>)

É nesse ambiente que as crianças fazem suas refeições, assistem televisão, fazem sua higiene pessoal, suas tarefas escolares e dormem. Na frente dessa casa há flores e uma pequena calçada, já que grande parte do quintal é gramado. A área é construída em formato de L. Entramos pela sala, que nos leva ou aos quartos ou ao refeitório, lavanderia e cozinha. No primeiro corredor há os quartos dos meninos e os banheiros; na sala há um espaço bem grande, onde tem a televisão (figura 11), normalmente vazio ou com algum banco trazido do refeitório.

Figura 11. Sala de estar



FONTE: Fonte: Vídeo do IAME, no *youtube*, 2012.

No refeitório há quatro mesas grandes, ladeadas por bancos que acompanham seu tamanho, normalmente cobertas por toalhas de plástico azul. De frente para o refeitório está a cozinha, que é cercada por balcões de concreto com uma pedra de mármore, por onde são servidas as refeições. No refeitório há uma porta que conduz à lavanderia, onde tem tanques e máquinas de lavar. No final há a porta que leva à cozinha. Nesta há vários eletrodomésticos industriais, sendo um dos espaços de mais conforto material do abrigo.

Ao visitar o IAME no período da tarde, é comum encontrarmos os meninos abrigados circulando pelo quintal, ou jogando bola, alguns brincando no açude e outros fazendo pequenos serviços, como juntar folhas, varrer a cozinha, ou limpar a mesa após uma refeição. Por essas poucas atividades, normalmente, as crianças e adolescentes recebem uma gratificação em dinheiro, que é utilizada para comprar doces e sorvetes aos domingos quando vêm “à cidade”.

De acordo com o diretor do IAME, essas atividades são para estimular o desejo pelo trabalho e a ganhar seu próprio dinheiro. Explica que é diferente de exploração infantil, porque as crianças não estão executando essas atividades com “o propósito de obter roupa, calçado, comida ou material escolar, elas não estão abdicando da escola, nem das tarefas escolares”, para as quais são incentivados a dar prioridade.

A ênfase na importância da escolarização faz parte do modo de enxergar um futuro melhor para cada criança e adolescente. Aliás, toda referência à educação feita por esse diretor é pensada pelo viés escolar, como citei em parágrafos anteriores. Ao narrar sua experiência junto aos meninos kaiowá, ele ressalta o bom desenvolvimento que estes tiveram na escola, alguns não repetindo de série, mostrando-se pessoas capacitadas para o aprendizado. Em suas palavras:

Uma característica deles [índios Kaiowá] é que eles vão muito bem na escola, então se vão pra escola, eles se destacam conseguem ter boas notas, como foi o caso do Luiz e do Andrezinho, o Ademir não era muito, não, mas o Murilinho era bom na escola, então eles vão muito bem (Diretor do IAME, 2011).

Comentei com um diretor do IAME que essa era uma informação diferente da opinião dos agentes de outros abrigos, os quais ressaltaram que crianças indígenas possuíam mais dificuldade escolar do que os não indígenas. No Lar Ebenézer ouvi da psicóloga e da auxiliar das tarefas escolares sobre a dificuldade de aprendizado das meninas.

Elas [meninas kaiowá] têm dificuldade na escola. A questão de aprendizado elas tem, porque o aprendizado delas é diferente. Isso daí, a gente nota claramente. Matemática, assim é uma coisa que elas têm muita dificuldade. Português também é língua diferente então, na hora que elas vão escrever elas escrevem muita coisa errada, pra ler mesmo é bem mais difícil (Psicóloga do Lar Ebenézer, 2012).

A auxiliar de tarefas escolares do Ebenézer é uma mulher morena, robusta, de, mais ou menos, 36 anos de idade, casada, mãe de duas filhas, uma com 20 anos e a outra com 3 anos de idade. Conforme essa senhora, logo que começou a trabalhar no Ebenézer, soube que estava grávida de sua filha caçula, mas continuou o trabalho ainda assim, porque entende que as meninas do Lar precisam do seu trabalho. Questionei se as meninas indígenas tinham dificuldade escolar, e ela disse que, algumas vezes, se incomoda com as reclamações do pessoal da escola, quando estes a chamam para dizer que “a nota [das meninas indígenas] tá ruim”. Ela diz num tom de voz mais alto, que soou um tanto agressivo:

Eu sempre falo, é claro não dá pra ser esse tipo de avaliação, esse mesmo ritmo, ele é índio, não está na cultura dele.

[*Pessoal da escola*] - Ah, elas tem problema com matemática e com português.

Com certeza! A matemática deles é diferente, a língua é diferente. Imagina se a gente fosse pra cultura deles. A gente iria demorar pra aprender (Auxiliar de tarefas, 2012).

Diferente de um dos diretores do IAME, a psicóloga e a auxiliar de tarefas escolares não só percebem a dificuldade escolar de crianças indígenas abrigadas, mas esta última demonstra um conhecimento maior, apontando que essa situação é decorrente das dificuldades linguísticas e culturais. Como as crianças indígenas kaiowá, em sua maioria, chegam ao abrigo falando Guarani e com as referências próprias de sua cultura, tendem a ter maiores problemas com o modelo escolar das escolas públicas douradenses.

No entanto, um dos diretores do IAME insiste:

Não, porque tinha o Luiz, por exemplo, o Luiz era muito bom, nunca reprovou. O Andrezinho também era muito bom, nunca reprovou tinha uma facilidade muito grande.

(...)

Então, eu não vejo essa questão nos indígenas, como um grupo que não absorve. Nós temos uma porção de branquinho, cabelo loiro, que rapaz do céu é uma coisa tremenda. Então eu não consigo colocar nos ombros da etnia indígena, essa característica. Muito pelo contrário, porque você tem um Luiz da vida que, sem condição... Como que você vai dizer alguma coisa? Como que ele faz uma coisa dessas? Então tem meninos excepcionais e tem meninos que como em qualquer outra cultura não vai, por questões pessoais, por limitações pessoais e não do grupo, mas deles (Diretor do IAME, 2011).

Percebe-se que a experiência junto às crianças e adolescentes indígenas do diretor do IAME, da psicóloga e da auxiliar de tarefas do Ebenézer foram diferentes. Acredito que essa distinção vá além da diferença de gênero entre as crianças dos dois abrigos e entre os agentes de ação que estão expondo suas opiniões. Retomarei essa observação no capítulo IV, quando apresentar esses egressos indígenas do IAME.

Há pouco citei um dos diretores do IAME tecendo elogios pela excepcionalidade de um dos meninos kaiowá que esteve abrigado no IAME. Um dos motivos de conflito que esse diretor do IAME teve com a FUNAI foi causado pela tentativa de levar esse adolescente kaiowá, chamado Luiz, para a Itália. O diretor do IAME narra que, apoiado pela Vara da Infância e Juventude, conseguiu uma bolsa de estudo, na Itália, para Luiz, que estava abrigado no IAME há alguns anos, e que estava se desenvolvendo muito bem nos estudos e na criação de pinturas em tela. O conflito com o órgão indigenista se deu

porque este se recusou a permitir que o menino saísse do país. A atitude foi entendida pelo representante do abrigo como retrógrada, e ao órgão foi atribuído o desinteresse para com a independência dos índios sulmatogrossenses, já que “deixaram de investir na coisa mais importante para o ser humano, a educação”.

O caso de Luiz, na cidade de Dourados, foi muito citado, porque, de certo modo, causou surpresa ao juiz da Vara da Infância e Juventude, à sua equipe de trabalho e aos membros do abrigo. Atualmente, Luiz está com 17 anos, tendo chegado ao IAME com 8 anos de idade, após denunciar o pai pela tentativa de abusar de suas irmãs. Ele ficou abrigado de 2003 até final de 2010. Nesse período, ele teve pouco contato com sua parentela indígena, mas como se destacou na arte com quadros e teve bastante desenvoltura em tocar flauta, recebeu bastante incentivo do diretor, que compartilhou seu caso com outras pessoas da rede de proteção à criança e, juntos, conseguiram propiciar diversos cursos de capacitação para o menino. Durante o abrigamento, Luiz conheceu algumas cidades brasileiras, como São Paulo e Cuiabá, locais onde o representante do abrigo possui parentes. Algumas dessas viagens foram feitas com o intuito de uma possível adoção.

Luiz mostrou-se uma criança e um adolescente disposto a aprender e a executar as tarefas estabelecidas pela equipe do abrigo. Com o tempo, tornou-se modelo de comportamento para os outros meninos, como mostra o relatório do assistente social do IAME, que diz: “(...) ele é uma das crianças que estão mais tempo no lar, ele tem uma posição importante e serve de exemplo para outras crianças menores. Ele se envolve nas atividades do lar com bom ânimo”.

Embora tenha havido muito investimento para a adaptação de Luiz “ao mundo dos brancos”, em agosto de 2010, o assistente social do IAME procurou pelos familiares do menino, na Aldeia Jaguapiru, onde encontrou uma tia, casada, mãe de sete filhos, membro da igreja evangélica “Deus é Amor”, com quem Luiz aceitou passar as férias escolares em sua casa. Após a temporada de férias, a tia o convidou para morar com eles, e o convite foi aceito. A tia garantiu que iria continuar investindo na educação escolar dele e que, por isso, o menino deveria voltar para a aldeia no final de 2010.

Essa aceitação causou incomodo à equipe da rede de proteção à criança, pelo investimento feito em Luiz e por entenderem que a aldeia não seria o melhor lugar para ele. Nesse sentido, o juiz durante uma entrevista, refere-se ao caso de Luiz:

Voltando a falar em IAME, tem o caso do nosso artista de quadros, você sabe quem é, né? Aquele menino, eu achei que ele não fosse

voltar mais, ele estava estudando aqui, fazendo cursos de aperfeiçoamento eu realmente dei todo apoio a ele. Eu e o [coordenador do IAME] até procuramos um casal que pudesse adotá-lo, mas que realmente incentivasse, fizesse desenvolver esse lado artístico, mas pelas dificuldades não se conseguiu. Então, eu já não acreditava que ele fosse voltar pra aldeia, porque ele estava muito integrado ao nosso sistema de vida, mas aí ele amadureceu mais, ficou um pouco mais velho, descobriu lá seus parentes e quis voltar. E eu até condicionei com o Israel, ele vai ser desligado do abrigo, ele estava fazendo curso aqui na CIA informática, mas nós vamos acompanhá-lo por algum tempo ainda pra ver se ele se mantém firme, continue fazendo os cursos e estudando. Infelizmente, às vezes na aldeia o adolescente pode se perder em termos de não ter hoje... Ter muita droga, muito álcool, consumo de entorpecente, prostituição. Então o adolescente que viveu uma vida inteira “fechado” em termos, mas em abrigo protegido, então pode ficar encantado por conta disso. Na aldeia você sabe que os casamentos das meninas são arrumados lá pelos seus 11 anos, então essa era a preocupação que eu tinha com ele também, dele chegar lá e se encantar com essa liberdade, com as meninas soltas por lá e meio que esquecer do estudo, do aprendizado daquilo que ele estava fazendo. Mas não, ele está mantendo firme, o que significa que ele está com a cabeça boa, né? (Juiz 2, 2011).

Ao expressar sua opinião sobre o caso de Luiz, foi um dos poucos momentos em que senti o juiz mais a vontade em falar comigo; mas ele narrou essa história para enfatizar “a atração de sangue, cultural, familiar” que há entre as crianças kaiowá e sua comunidade de origem. Segundo o juiz, o caso de Luiz ilustra um sentimento semelhante ao de “pátria”, comum às crianças kaiowá abrigadas, “embora às vezes permaneçam anos fora do seu ambiente natural, mas acho que no fundo, ele sempre nutre aquele desejo de retornar”.

Um dos diretores do IAME, sobre o caso de Luiz, diz que ele não iria se acostumar à vida em reserva indígena novamente. Por um período, chegaram a crer que a reinserção seria provisória. A respeito desse retorno, um diretor do IAME diz:

Porque até o Luiz foi para uma família... Boa família, de uma igreja lá até pentecostal, mas as condições... Principalmente porque o menino vem pra cá, aí ele tem acesso a coisas...

[Pensamento atribuído ao menino] - Puxa, eu sento em uma mesa eu como.

Não é o melhor lugar do mundo, mas está infinitamente mais elevado do que o que ele tem lá.

[Pensamento atribuído ao menino] - Eu tomo café, eu almoço, eu tenho lanche, eu janto, cada vez que vou pra cidade eu tenho um tênis, alguém se preocupa em arrumar uma camisa nova pra mim, um gel porque o meu cabelo fica muito... Então ele vai passar um gel em mim, vai cortar meu cabelo, não vou ter piolho, vou ter roupa, vou ter calçado, meia, cuequinha, o meu material. Está na escola, precisa disso e disso, ele só chega e diz: tio preciso disso e disso, preciso fazer uma pesquisa na internet, ele vai ter acesso.

Aí de repente ele chega lá na aldeia, foi o caso do Luiz, ele tem vontade de ir porque é liberdade, mas ao mesmo tempo ele pensa: *poxa vida e agora?*

A hora que passa seis meses, como é o caso do Luiz, mais ou menos isso... Você encontra ele, você encontra alguém totalmente diferente. *Puxa!* Ele já começa a achar que tem que arrumar uma família pra ele. E lá na aldeia, infelizmente eles tem esse conceito. Ele está com 16 anos, *não, você não tem ninguém? Já é hora de casar, de ter sua família* (Diretor do IAME, 2011).

A tia com quem Luiz foi morar foi descrita como sendo de uma boa família, por ser evangélica e, nesse sentido, espera-se que não se envolva com consumo de bebida alcoólica e nem em situações de violência. No entanto, ainda assim, esse retorno parece incompreensível para o coordenador, diante da comparação entre a estrutura e as condições de vida presentes no abrigo e na reserva indígena. Os tios de Luiz são bastante simpáticos e receptivos, moram próximos ao posto da FUNAI e da escola indígena; o tio possui uma bicicletaria em frente de sua residência, toda área é construída em madeira, coberta por *eternite* e por alguns pedaços de lona; ao lado da casa há uma goiabeira, ao fundo há vários pés de árvores, um pouco mais afastado há um pequeno quartinho de alvenaria. É nesse local que Luiz dorme e guarda seus objetos pessoais. Por causa desse ambiente, o diretor chegou a acreditar que Luiz não conseguiria se acostumar, tendo em vista as diferenças de costumes e meios de sobrevivência dos dois lugares.

Contudo, ele percebe que, passados seis meses em que o menino havia sido reinserido na comunidade de origem, já foi possível observar traços do novo modo de vida, como a preocupação em se casar tendo, apenas, 16 anos de idade. Nota-se que o casamento na adolescência parece chocar muito o juiz 2, a promotora e um dos diretores do IAME, indicando esta prática como atitude típica dos indígenas e, nesse sentido, de pessoas “não civilizadas” e sem educação.

A crença no progresso, por meio da ciência, fez com que, desde o século XIX, o Ocidente passasse a supervalorizar a educação escolar; assim, a escola passou a ocupar momentos, tempos e ensinamentos antes atribuído à família. A formação dos adolescentes e dos jovens que cursam o nível escolar médio está voltada para a profissionalização através do ingresso nas universidades, apontada como o ideal capaz de resultar em bons rendimentos econômicos futuros. Sabemos que o retorno financeiro e ocupacional, com frequência, não tem dependido, exclusivamente, do grau de escolarização, tendo vários exemplos, na sociedade, de pessoas com graduação que permanecem desempregadas.

Como consequência, a idade ideal para o casamento foi sendo dilatada, sendo esperado que os jovens se casem após o ingresso no mercado de trabalho. Nas classes média e alta, as pesquisas divulgadas nos meios de comunicação têm demonstrado esse retardamento do casamento, porém, nas classes baixas, esse modelo é menos encontrado, ao contrário, os casamentos são mais precoces.

A referência religiosa do IAME faz com que estes defendam que o início e a manutenção da prática sexual ocorram após o casamento. Com efeito, ao mesmo tempo em que o casamento precisa esperar, o ato sexual também. A combinação desses dois elementos na adolescência parece causador de problemas emocionais para os adolescentes, por ser essa a idade em que os hormônios produzem reações que despertam curiosidade sobre o próprio corpo. Nessa acepção, no IAME, a prática do ato sexual antes do casamento é extremamente desestimulada e a instituição procura controlá-la, separando os meninos do contato com as meninas. O namoro de um menino, antes dos 18 anos, não é visto com bons olhos, porque “o namoro precisa visar o casamento, então, só deve ser feito quando se tem condições de sustentar uma família”. (Diretor do IAME).

Em uma conversa informal com um dos diretores do IAME, no pátio da Igreja Batista Central, ele reforçou a ideia de que os meninos indígenas, mesmo ficando muito tempo abrigados, querem voltar para a aldeia, “por querer liberdade, sentem falta de liberdade”. Entendi, naquele momento, que a liberdade, naquele contexto, era, sobretudo, em relação à sexualidade. Esse diretor do IAME argumentou: “as meninas são fáceis de segurar na adolescência, porque têm maior disponibilidade para a submissão, mas os meninos...”

Diante das diversas citações envolvendo Luiz, achei produtivo visitá-lo em sua casa e conversar com ele sobre a experiência no IAME, bem como sobre seu retorno para a reserva Jaguapiru. Seu endereço foi passado pelo diretor do IAME, que fez minha apresentação, via telefone, aos familiares de Luiz. Fui visitá-los no período da tarde. Chegando a sua casa, várias crianças vieram me receber e, em seguida, veio também o tio e a tia de Luiz. Ambos foram simpáticos quando disse que era amiga do diretor do IAME e estava ali para visitar o Luiz, porém informaram-me que ele não estava em casa e, sim, na escola. Adiantaram que ele continuava estudando na Escola Estadual Presidente Vargas, localizada no centro de Dourados.

Assim, na próxima visita, fui pela manhã, às 9:00 horas e encontrei Luiz, que me recebeu na frente da bicicletaria. As filhas desse tio são três meninas pequenas, cuja

idade variam entre três e oito anos, e permaneceram próximas enquanto conversávamos. Perguntei ao Luiz por que continuou estudando no centro de Dourados, se havia escolas próximas à reserva. E ele respondeu: “a escola na cidade é melhor”. Mas ele começaria a dar aulas na escola indígena da reserva e que já havia conversado com a diretora. Perguntei-lhe se ainda falava Guarani. Ele respondeu: “mais ou menos”, que estava aprendendo com o tio, mas que, quando falam rápido com ele, não entende quase nada e nem quando conversa com os meninos terena, porque “Guarani é muito diferente”.

Nas visitas aos abrigos, ouvi que, durante o tempo em que os meninos indígenas são abrigados, é pouco comum ouvi-los se expressar na língua Guarani; pelo contrário, procuram aprender Português, o mais rápido possível e, quando não sabem, ficam calados. Um dos diretores do IAME, a esse respeito disse:

Todos eles têm essa característica [*não falam Guarani*] o Luiz só foi falar Guarani quando chegou aqui, depois de um ano que ele estava aqui. Acho que ele se sente, na mente dele, que se ele falar Guarani vai ser uma coisa estranha, vexatória pra todo mundo.

A gente trabalhou isso aqui com o Luiz, falei pra ele, você sabe mais um idioma, você sabe mais do que eu. Aí ele começou a se sentir valorizado: *puxa, eu sei outra língua*. Mas, no caso, quando eles chegam, na verdade eles se sentem inferiorizado se ele fala essa outra língua. Então eles não falam Português completamente pra ele é vexatório, eles têm vergonha (Diretor do IAME, 2011).

Um dos meninos havia sido institucionalizado no começo de 2011 e estava há mais ou menos seis meses na instituição. Eu o conheci logo na primeira semana que chegou e falava poucas palavras em Português; então permanecia calado, mesmo quando perguntas eram dirigidas a ele. Seis meses após o abrigamento, ele começou a se soltar mais e a falar Português. Nessa ocasião, um dos diretores do IAME narra:

Então foi até uma coisa interessante, nós fomos ao desfile de sete de setembro e o Luiz e os meninos que saíram do abrigo falam Guarani e o Marcus não falou uma palavra e eles tentaram falar com ele em Guarani, conversaram em Guarani e, ele se fechou, me abraçou bem forte e não quis falar nada. Ou seja, ele não queria identidade com uma coisa que ele dominava, ele dominava o Guarani (Diretor do IAME, 2011).

Ao propor o projeto de pesquisa desta dissertação, já havia feito essa observação sobre a dificuldade de comunicação entre as crianças kaiowá que são institucionalizadas e as outras crianças não indígenas, e também de relacionar-se com os profissionais das instituições. No Centro Educacional Maria Ariane (CEMA), localizado em Caarapó, MS, recordo-me de ouvir umas das funcionárias contar que, mesmo com toda a dificuldade linguística, as crianças indígenas abrigadas nesse internato só falam o

idioma Português e, mesmo quando provocadas, se recusam a falar sua língua nativa. Conforme ela, em mais de 10 anos de abrigo, só uma vez surpreendeu duas crianças falando o Guarani; quanto aos demais, dizia ela, “a gente pede para eles falarem, diz que quer aprender com eles, mas eles não falam”.

Estas ocorrências tornam possível perceber que a retirada da criança indígena que, em alguns casos, se encontra em situação de violência familiar e é conduzida para abrigos fora de sua comunidade, causa, no mínimo, um enorme “desconforto cultural”. Não falar o Guarani nos abrigos é uma evidência material de que o abrigamento de crianças indígenas na cidade é uma violência para estas. Por ser a língua Guarani um sinal diacrítico de afirmação da identidade indígena, seu uso é pouco valorizado e estimulado na sociedade regional, o que possibilita compreender o esforço feito por esses Kaiowá em se comunicar na língua dominante, em detrimento de sua língua nativa.

Estas observações me remetem ao filme “A educação de Pequena Árvore”. Pequena Árvore é o nome de um menino mestiço, filho de pai *cherokee* e mãe branca. Aos 8 anos seus pais morrem e ele vai morar com seus avós em uma montanha. Junto aos avós ele começa a aprender segundo o modelo de aprendizado *cherokee*, através da observação e participação nas atividades desenvolvidas pelo avô e a avó, como plantio de milho, no contato e conhecimento da natureza, na fabricação de uísques, na história de seus ancestrais. O aprendizado escolar passa a ser ensinado pela avó durante as refeições, com auxílio de um dicionário, pois a escola era longe de casa para ser frequentada todos os dias. Aprende a lidar com as dores, com as perdas e com os brancos cristãos.

No entanto, é justamente por causa da não frequência à escola, que o menino, após uma denúncia, é retirado de junto dos avós e levado a uma escola indígena integral, para permanecer institucionalizado até os 18 anos. Trouxe essa história porque contribui para compreender que, junto aos brancos, embora o menino *cherokee* falasse a mesma língua americana, as pessoas da instituição não conseguiam “comunicar-se” com ele, porque o significado atribuído às palavras e às coisas era diferente. Embora dominando a mesma língua, “as regras de etiqueta culturais” são distintas. É ilustrativo desse fato a reação da professora do Pequena Árvore diante da descrição que o menino faz da figura de animais se acasalando. A naturalidade com que Pequena Árvore descreve o acasalamento choca a professora que o pune imediatamente. Por outro lado,

o menino não consegue entender o motivo do castigo. A violência simbólica vai além do idioma comum, envolve o sentido que se atribui aos objetos e aos fenômenos. Penso que o mesmo pode acontecer com as crianças kaiowá abrigadas na cidade.

Retomando a conversa com Luiz, questionei sobre como foi seu retorno para a Aldeia Jaguapiru, se ele estranhou o ambiente, como foi fazer novas amizades. Ele respondeu:

A gente estranha muita coisa, tipo a hora da alimentação. Eu passei uns tempos com minha irmã e ela nem cozinhava, era eu mesmo que fazia. E aqui na aldeia eles tomam muito tereré, em casa toma tereré, aí saí pra visitar alguém servem mais tereré. Tem horas que a gente chega ficar verde de tanto tereré (risos). Mas pra fazer amizade é fácil por causa do futebol, lá ninguém fica cuidando, todo mundo é igual (Conversa com o Luiz, 2011).

O retorno para o grupo familiar não é visto como diferente, mas também não é apresentado como sendo ruim. Formulei a questão que intrigava a rede de proteção à criança: “Luiz, por que você não quis ficar na cidade e preferiu voltar pra reserva?” Ele respondeu em poucas palavras: “eu quis voltar mesmo, porque agora eu encontrei minha família”. Esse vínculo com a família, mesmo sem contato físico durante anos, é pouco compreensível para os não indígenas, que veem, nos índios, pessoas desapegadas aos seus filhos, porque não costumam procurá-los enquanto estão abrigados. De acordo com o diretor do IAME, mesmo que os pais saibam onde as crianças estão abrigadas, não procuram vê-las: “se levar lá, eles acham bom, se não levar, eles não vão aparecer”, disse ele.

Como procurei descrever nessas páginas, o IAME é um instituto que recebe apenas meninos do sexo masculino, que podem permanecer na instituição até os 18 anos. A instituição tem uma visão missionária e entende que o melhor para a criança e o adolescente, uma vez institucionalizado, é que permaneça assim. A preocupação do IAME é que as crianças e adolescentes tornem-se marginais e que não aceitem a Cristo; sendo assim, o objetivo é que, através do cuidado, crianças e adolescentes sejam formados cidadãos cristãos.

Em uma linguagem antropológica, podemos nos lembrar do já referido dom da reciprocidade, observado por Marcel Mauss, através das trocas de presentes na “Melanésia, Polinésia e Noroeste Americano” (SCHUCH, 2005, p. 135). A antropóloga Patrice Schuch, em sua tese de doutorado defendida em 2005, trabalhou com as práticas da Justiça envolvendo adolescentes infratores após o ECA. Em seu trabalho, esta autora percebe como o sistema de Justiça, envolvendo a infância e juventude, tem sido

motivado pela lógica da reciprocidade descrita por Mauss. A vocação, ou doação aparentemente desinteressada, com que esses agentes de ação interagem com os adolescentes, tem o significado de dar. Esse dar tem a expectativa de ser recompensado com o reconhecimento, com a demonstração de confiança e de sentimentos por parte dos adolescentes. Assim, espera-se que o investimento feito em um adolescente seja retribuído com a mudança de comportamento destes, de acordo com os padrões esperados por esses agentes de ação.

Estou procurando demonstrar que observei essa mesma lógica da reciprocidade no IAME. Um dos diretores do IAME, juntamente com sua família, investiu muitos anos de suas vidas nessa instituição, doaram-se a esse trabalho, vivendo em função dele as vinte e quatro horas do dia; além disso, por diversas vezes, deram contribuições financeiras para a instituição. Recordo-me que, entre 2010 e 2011, um dos diretores do IAME teve sua conta bancária pessoal contemplada com o sorteio de 50.000,00 reais em dinheiro, uma quantia bastante relevante para sua situação econômica. No entanto, esse dinheiro foi investido em forma de empréstimo ao IAME que, naquele momento, possuía vários débitos pendentes que não podiam esperar. Por outro lado, os funcionários do IAME, por diversas vezes, tiveram seus pagamentos atrasados porque a instituição não tinha condições de supri-lo nas datas previstas; além disso, os salários recebidos eram considerados insuficientes.

Com efeito, todo esse “sacrifício” desinteressado, feito em prol dessas crianças e adolescentes vítimas de “famílias desestruturadas”, espera-se que seja retribuído. O diferencial do IAME é que, por ser uma instituição missionária, espera-se que a retribuição venha pela aceitação do Cristianismo. O contra-dom esperado dos egressos é que permaneçam cristãos e, preferencialmente, membros de uma igreja Batista fundamentalista, pois, mesmo a salvação sendo pessoal *entre você e Deus*, é preciso exteriorizá-la em comportamento, em vestimentas e em comprometimento, pois é “pelo fruto que se conhece a árvore”.

Intentei descrever os discursos e símbolos da sociedade ocidental presente em uma instituição local como o IAME, demonstrando, assim, o caráter cultural do trabalho desenvolvido por esta instituição. Uma criança kaiowá, que venha a ser institucionalizada nesse ambiente, tem todas as suas referências religiosas questionadas, sendo apresentada “ao verdadeiro Deus”. A imagem que esses agentes têm da comunidade indígena não é animadora; logo, é difícil esperar reconhecimento e incentivo para que tenham orgulho de ser índio. Todos esses pressupostos nos

conduzem a um raciocínio de que as crianças e adolescentes, que foram abrigados nesta instituição, não desejem retornar para seu grupo familiar. Contudo, como vimos no caso de Luiz, a premissa pode ser verdadeira, mas a consequência é falsa. No capítulo IV retomaremos o caso de alguns egressos kaiowá, inclusive do IAME, que, após vários anos abrigados, retornaram para a reserva indígena. Mas, antes, de conhecermos os próximos abrigos, esclareço sobre meu vínculo religioso com a Igreja Batista Central e a etnografia do IAME.

3.2 Vínculo religioso e a etnografia do IAME

Meu contato com o Instituto Agrícola do Menor precede o início dessa pesquisa. Desde o ano 2005 frequento o mesmo templo religioso. Desde meu nascimento fui levada para igrejas evangélicas, por opção da minha família materna que, em sua maioria, pertencem à denominação Batista. No entanto, por opção do meu pai, por sete anos frequentamos a “Igreja Assembleia de Deus”. Após completar 18 anos, quis retornar para a Igreja Batista, por me sentir mais à vontade com seus modos e costumes. Na ocasião, visitei alguns de seus templos e fiz a opção pela Igreja Batista Central, justamente pelo trabalho social desenvolvido no IAME. No meu imaginário, o desenvolvimento de trabalhos sociais era uma demonstração mínima de estar cumprindo com um mandamento de Jesus Cristo: “amar ao próximo”.

A Igreja Batista Central reúne poucas pessoas, aproximadamente cento e vinte pessoas nos dias mais festivos; a quantidade de famílias membros também é bastante reduzida, se comparada a outros templos da região de Dourados. Assim, há uma escassez de voluntários para os diversos cargos que esta possui. Após alguns meses de *membresia*, fui convidada a ministrar aulas na Escola Bíblica Dominical (EBD) para as crianças de um a seis anos. Após dois anos, passei a fazer o mesmo trabalho com as crianças maiores, de sete a dez anos.

Falar sobre o modo como se deu a aproximação com o IAME e sobre meu vínculo religioso pode despertar críticas dos meus pares na Antropologia. Estes podem questionar, inclusive, as observações aqui feitas, haja vista que, segundo a história ocidental, a religião foi e continua sendo, em alguns casos, importante instrumento do colonialismo. No entanto, omitir esse contato seria pouco correto ou desonesto. Além disso, acredito que a influência das Ciências Sociais e das disciplinas antropológicas foi

fundamental para eu olhar as atividades propostas pela igreja com mais criticidade. Atuar como “professora de escola dominical” me possibilitou perceber o modo como a igreja contribui para criar nas crianças institucionalizadas um sentimento de gratidão. O bom comportamento, a obediência aos monitores e coordenadores é posto como um dever a ser retribuído, diante de toda bondade destes para com as crianças e adolescentes.

Em uma das aulas que dividi com a esposa do pastor dessa igreja, ela contou às crianças, em forma de história, o versículo João 3:16 “Porque Deus amou o mundo de tal maneira, que deu Seu único Filho para que todo aquele que nEle crê, não pereça, mas tenha a vida eterna.” De 2005 até 2011, diversas vezes ouvi essa história sendo contada, com figuras, para as crianças, por diferentes professoras. A história é contada da seguinte forma:

Numa noite fria e escura de inverno, próximo a uma esquina por onde passavam várias pessoas, um garotinho vendia balas a fim de conseguir alguns trocados. O frio estava intenso e as pessoas já não paravam mais quando ele as chamava.

Sem conseguir vender mais nenhuma bala, ele sentou na escada em frente a uma loja e ficou observando o movimento das pessoas. Sem que ele percebesse, um policial se aproximou: – *Está perdido?* O garoto meneou a cabeça: – *Só estou pensando onde vou passar a noite hoje... Normalmente durmo em minha caixa de papelão, perto do correio, mas hoje o frio está terrível... O senhor sabe me dizer se há algum lugar onde eu possa passar esta noite?* O policial mirou-o por uns instantes e coçou a cabeça, pensativo: – *Se você descer por esta rua, disse ele apontando o polegar na direção de uma rua, à esquerda, lá embaixo vai encontrar um casarão branco; chegando lá, bata à porta e, quando atenderem, apenas diga “João 3:16”.*

Assim fez o garoto. Desceu a rua estreita e, quando chegou em frente ao casarão branco, subiu os degraus da escada e bateu à porta. Quem atendeu foi uma mulher idosa, de feição bondosa. – *“João 3:16”, disse ele, sem entender direito. Entre, meu filho. A voz era meiga e agradável. Assim que ele entrou, foi conduzido por ela até a cozinha onde o fogão à lenha estava aceso... – Sente-se, filho, e espere um instante, tá?* O garoto se sentou e, enquanto observava a bondosa mulher se afastar, pensou consigo mesmo: *-João 3:16... Eu não entendo o que isso significa, mas sei que aquece a um garoto com frio.*

Pouco tempo depois, a mulher voltou. – *Você está com fome?*, perguntou ela. *Estou um pouquinho, sim... há dois dias não como nada e meu estômago começa a roncar...* A mulher, então, o levou até a sala de jantar, onde havia uma mesa repleta de comida. Rapidamente o garoto sentou-se à mesa e começou a comer; comeu de tudo, até não aguentar mais. Então ele pensou consigo mesmo: *- João 3:16... Eu não entendo o que isso significa, mas sei que mata a fome de um garoto faminto.*

Depois, a bondosa senhora o levou ao andar superior, onde se encontrava um quartinho com uma banheira cheia de água quente. O garoto só esperou que a mulher se afastasse e então rapidamente se despiu e tomou um belo banho, como há muito tempo não fazia. Enquanto esfregava a bucha pelo corpo, pensou consigo mesmo: *-João 3:16... Eu não entendo o que isso significa, mas sei que torna limpo um garoto que há muito tempo estava sujo.*

Cerca de meia hora depois, a bondosa mulher voltou e levou o garoto até um quarto onde havia uma cama de madeira, antiga, grande e confortável. Ela o abraçou, deu-lhe um beijo na testa e, após deitá-lo na cama, desligou a luz e saiu. Ele se virou para o canto e ficou imóvel, observando a garoa que caía do outro lado do vidro da janela. E, ali, confortável como nunca, ele pensou consigo mesmo: *- João 3:16... Eu não entendo o que isso significa, mas sei que dá repouso a um garoto cansado.*

No outro dia de manhã, a bondosa senhora preparou uma bela e farta mesa e o convidou para o café da manhã. Quando o garoto terminou de comer, ela o levou até a cadeira de balanço, próximo ao fogão de lenha. Depois seguiu até uma prateleira e apanhou um livro grande, de capa escura. Era uma Bíblia. Ela voltou, sentou-se numa outra cadeira, próximo ao garoto e olhou dentro dos olhos dele, de maneira doce e amigável: *-Você entende João 3:16, filho? Não, senhora... eu não entendo... A primeira vez que ouvi isso foi ontem à noite... um policial que falou....* Ela concordou com a cabeça, abriu a Bíblia em João 3:16 e começou a explicar sobre Jesus. E, ali, aquecido junto ao velho fogão de lenha, o garoto entregou o coração e a vida a Jesus.

Enquanto lágrimas de felicidade deixavam seus olhos e rolavam face à baixo, ele pensou consigo mesmo: *- João 3:16... Ainda não entendo muito bem o que isso significa, mas agora sei que isso faz um garoto perdido se sentir realmente seguro.*

As professoras são treinadas para contar as histórias para as crianças de um modo que vá além da linguagem oral, esforçando-se para criar efeitos, aumentando e baixando o tom de voz e utilizando o corpo, em uma espécie de interpretação gestual que transmita sensações para as crianças. Portanto, uma história como essa tem muitos elementos que permitem boas interpretações, capazes de reter a atenção de quem a ouve. Em todas as vezes que essa história foi contada, notava a concentração das crianças, através dos olhares fixos e das queixas quando a história era interrompida para ser continuada na próxima aula. A moral óbvia desse texto é levar quem a ouve a crer no amor de Deus. Mas, nesse caso, a história era concluída incentivando as crianças abrigadas a serem gratas por estarem no IAME, dizendo a ela: “o IAME é o João 3:16 de vocês. Lá eles sabem, “aquece a um garoto com frio, mata a fome de um garoto faminto, torna limpo um garoto que há muito tempo estava sujo e dá repouso a um garoto cansado”. Acrescentava ainda, “os monitores, “o tio”, “a tia” não precisam cuidar

de vocês, aguentar desaforo, mas eles fazem como se fossem seus pais e precisam ser respeitadas, porque ali vocês têm tudo”.

Por outro lado, esse mesmo texto lembra as formas de trabalhos missionários, criticados pela Antropologia. Normalmente, os missionários vão a lugares como aldeias ou outros locais que se encontrem em situação de pobreza, com falta de alimento, em condições precárias de saúde e com outras necessidades básicas insatisfeitas, e levam recursos econômicos, que acabam soando como objetos de barganha para convencer os índios a aceitar a religião cristã e negar suas próprias crenças.

Retomando as impressões sobre a história do menino que encontrou João 3:16, por vezes percebi que as crianças se colocavam no lugar do personagem - o garotinho que vendia balas – como o Marcus que, quando ouviu a interrogação da professora que contou a história, sobre qual era o local em que o menino morava e dormia, ele respondeu imediatamente, em tom alto: “em um barraco tia”. Seguido da resposta de Marcus vieram os risos dos outros meninos e um deles disse: “tia, ele é índio, mora na Jaguapiru”. Naquele momento entendi, assim como parece ter sido compreendido pela criança que fez o comentário, que o Marcus havia se posto no lugar do personagem, fazendo alusão à sua antiga moradia na reserva. Em outra ocasião, ele já havia me contado que morava “em um barraco na Jaguapiru”.

Por esses casos etnográficos e outros, percebo que a condição de professora da EBD foi um espaço privilegiado para compreender as relações entre as crianças institucionalizadas e os profissionais dessa instituição, bem como o papel da igreja nesse processo de abrigamento das crianças. Assim, consigo entender que mesmo indivíduos repletos de boas intenções estão embrenhados em estruturas de significação que não, necessariamente, são positivas ou benéficas, porque suas ações estão carregadas de sua própria cultura, de símbolos e de relações políticas.

A seguir continuo a análise dos abrigos, descrevendo o Lar Ebenézer, instituição que também possui referência religiosa marcante.

3.3 Lar Ebenézer

A última casa de acolhimento de crianças que visitei foi o Lar Ebenézer. Uma das causas para essa visita tardia foi a distância geográfica entre a instituição e o centro da cidade. O Lar se localiza entre a rodovia que liga Dourados a Ponta Porã, a quatro quilômetros do centro de Dourados, aproximadamente. A influência cristã dessa instituição está expressa no nome Lar Ebenézer, cuja referência é o livro de I Samuel (cap.7 e vers. 12), que narra a batalha do povo de Israel contra os filisteus. Segundo essa história, após a interseção e oferenda de holocausto pelo profeta Samuel, milagrosamente choveu muito e os filisteus ficaram atolados na lama, contribuindo para a derrota dos mesmos. Logo os israelitas venceram a batalha, e o profeta Samuel, para fazer lembrar essa vitória, colocou uma pedra entre Mispá e Sem e a chamou de Ebenézer, dizendo: “Até aqui o senhor nos ajudou!”

Descrever o significado do nome desse Lar significa, também, demonstrar sua influência religiosa, cujo início remete à sua origem. O Lar Ebenézer foi criado e é mantido, desde 1988, a partir de doações da Primeira Igreja Batista, que recolhe recursos da igreja local e de outras que fazem parte de sua rede mundial; também recebem doações privadas de muitos irmãos cristãos, além de ter parceria com o município, que se traduz em doações anuais para a manutenção da estrutura física do Lar. Como ouvi uma das funcionárias dizer, em tom atemorizador, a uma das meninas internas a fim de obter sua obediência, esse é um dos abrigos que possui a melhor estrutura da cidade de Dourados e municípios vizinhos.

Figura 12. Entrada principal do Lar Ebenézer onde ficam as meninas abrigadas



Fonte: Blog do Projeto de Extensão – ECA – Direito UNIGRAN 2010. Acesso em 22/02/2013 (<http://blogdoeca.wordpress.com/2010/05/21/neste-sabado-visita-lar-ebenezer/>).

Distante do espaço urbano, o Lar Ebenézer está inserido em uma área ampla, bastante arborizada, com muita grama, flores, frutas e algumas hortas, que fazem lembrar as casas grandes de espaços rurais, como fazendas ou chácaras. O local é todo cercado com muros e grades que proporcionam maior segurança para as crianças acolhidas. Há dois portões no Lar: o portão menor, para pedestres, está de frente a uma construção grande, onde as crianças, juntamente com os pais sociais, fazem suas refeições, assistem televisão, tomam banho e dormem. O portão maior, para a entrada de carro, fica em frente à construção menor, e nesse espaço funciona a administração do Lar, onde há as salas da coordenadora e da psicóloga. No quintal, além das árvores e das flores, há um espaço para vôlei de areia e *playground* com alguns brinquedos para as crianças menores, como uma casa de boneca (figura 13), nas cores rosa e branca, com algumas meninas brincando, sendo duas delas meninas indígenas kaiowá.

Figura 13. Casinha de bonecas para as meninas abrigadas



Fonte: Blog do Projeto de Extensão – ECA – Direito UNIGRAN, 2010. Acesso em 22/02/2013 (<http://blogdoeca.wordpress.com/2010/05/14/programacao-visita-lar-ebenezer/>) .

A casa grande é uma construção nova, inaugurada em 2004; nos fundos há o espaço da lavanderia e uma varanda bem grande com bancos e uma mesa grande capaz

de acolher todas as crianças, sendo o local das refeições, sobretudo em dias quentes. De frente para a varanda há a cozinha bem espaçosa, com móveis de boa qualidade e com capacidade industrial compatível com o número de crianças. De frente para a cozinha há a sala, com uma televisão e dois sofás grandes, mas ainda insuficientes para a quantidade de pessoas ali acolhidas. Em frente, temos duas opções: virar à esquerda em direção aos dormitórios e banheiros, ou continuar em frente e subir as escadas, indo até outro cômodo, onde se localiza o cantinho da leitura.

Figura 14. O cantinho da leitura no Lar Ebenézer: as meninas recebendo a visita dos alunos do curso de Letras



Fonte: Blog do PET, 2012. Acesso em 22/02/2013

(<http://blogdoeca.wordpress.com/2010/05/14/programacao-visita-lar-ebenezer/>).

No cantinho da leitura há alguns pufes e algumas prateleiras com livros para as crianças fazerem uso; e o espaço é bem colorido. As escadas são uma referência para os castigos nos casos de desobediência. Durante uma das minhas visitas à instituição, presenciei a mãe social corrigir duas meninas que discutiam e uma chamou a outra de “cadela”. A mãe social disse, em tom enérgico, que, se elas não parassem naquele momento, ambas seriam colocadas no “cantinho do pensamento”. Depois soube que o cantinho do pensamento era a escada.

Os quartos das meninas (figura 15) são divididos em dois: em um deles, ficam as meninas maiores e, nos outros, as meninas menores. Há diversas camas espalhadas pelos quartos, todas com lençóis em motivos infantis femininos em tons de rosa. Pela quantidade de camas percebi que a capacidade de acolhimento do abrigo estava bem

acima do número de crianças abrigadas. A mãe social confirmou minha observação, constatando que o Lar pode receber até 50 meninas, mas o máximo que já recebeu foram 32; no momento que os visitei havia 26 meninas acolhidas, praticamente metade de sua capacidade. Durante o dia, todos os quartos ficam fechados, para as meninas se concentrarem em outras atividades.

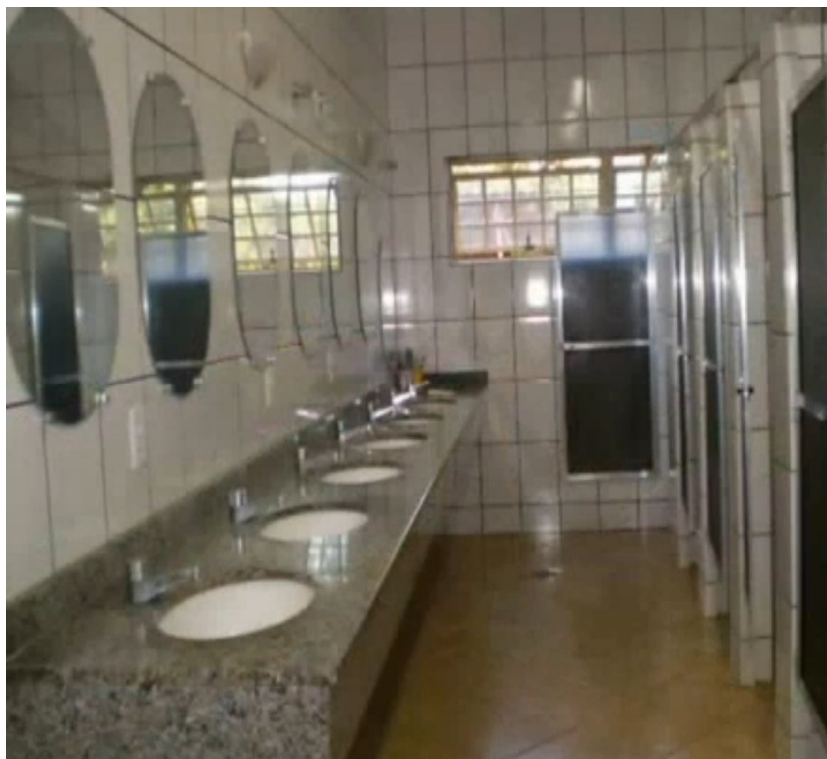
Figura 15. Quarto das meninas abrigada no Ebenézer



Fonte: Vídeo de apresentação do Lar Ebenézer no *youtube*, 2012. Acesso em 22/02/2013 (<http://www.youtube.com/watch?v=KMbQN2jmrj0>)

Os quartos das meninas são separados dos quartos da família social e do *closet* por um corredor, ao final do qual ficam os banheiros (figura 16), feitos em pedras de mármore, com um espelho amplo, muito apreciado pelas meninas.

Figura 16. Banheiros do Lar Ebenézer para as meninas abrigadas



Fonte: Vídeo de Apresentação do Lar Ebenézer no *youtube*, 2012. Acesso em 22/02/2013(<http://www.youtube.com/watch?v=KMbQN2jmrj0>)

Próximo aos banheiros há dois quartos: um dos pais sociais e outro de suas duas filhas. Ao lado desses quartos, em frente aos quartos das meninas abrigadas, há o *closet* com armários individuais brancos, que possuem o nome e os objetos pessoais de cada menina.

O Lar Ebenézer acolhe apenas meninas com idade variável entre cinco e 12 anos. As meninas acolhidas, que tiverem bom comportamento e sejam abrigadas antes dos 12 anos, podem vir a ficar no abrigo por um período maior. Lúcia é um desses exemplos: ela é uma menina kaiowá de 15 anos, que está institucionalizada nesse abrigo desde os oito anos de idade. O bom comportamento é entendido como a capacidade das meninas se adaptarem às regras do abrigo e seguir as orientações da equipe, além de auxiliar nos afazeres domésticos.

O Lar Ebenézer conta com o trabalho em equipe: a mãe social é responsável pela alimentação das meninas; o pai social auxilia no cuidado com as crianças, no transporte delas para a escola, para igreja e para outros eventos ou situações que se fizerem

necessários, e também auxilia na manutenção física da instituição. Normalmente há uma estagiária em psicologia ou assistência social que auxilia as crianças nas leituras. Há também uma pessoa responsável por lavar as roupas e liderar a limpeza da casa; e outra, que auxilia na realização de tarefas escolares e no manuseio de documentos administrativos. Há a psicóloga que, segundo ela mesma, exerce também a função de assistente social. Por fim, a coordenadora se responsabiliza pelos assuntos administrativos, como angariar recursos e distribuí-lo de acordo com as necessidades do Lar, sempre cuidando para garantir os direitos das crianças abrigadas.

Uma das deficiências desse Lar, segundo a equipe, é o transporte: eles possuem uma van para a locomoção das meninas e, normalmente, precisam fazer duas ou três viagens para chegar aos destinos pretendidos. Com este transporte, as meninas são conduzidas à escola, ao médico, ao dentista, entre outros lugares, como a ida e vinda para a igreja, duas vezes por semana. No domingo de manhã vão à I Igreja Batista, localizada no centro da cidade de Dourados e, no domingo à noite, acompanham os pais sociais na Igreja Presbiteriana Independente, que é mais próxima ao abrigo. A influência evangélica do Lar Ebenézer se traduz, para as meninas, na frequência a esses cultos.

Frequentei o Lar Ebenézer no período de férias escolares, entre os meses de janeiro e fevereiro de 2012, quando fiz três visitas em semanas diferentes. Nessas ocasiões tive a oportunidade de me relacionar com as profissionais que ali atuam e com as crianças institucionalizadas. Antes mesmo de adentrar os portões do Lar, as meninas que brincavam, ou as que estavam auxiliando na limpeza da varanda, vinham me receber. Nos primeiros encontros, ouvi questionamentos do tipo: “tia, você é madrinha de quem?” Eu respondia que não era madrinha de ninguém, mas que estava ali para ver todas. Então elas insistiam: “tia, você vai ser madrinha de alguém? Você vai escolher depois?”

A realidade do abrigo é generalizada para todas as crianças abrigadas. A psicóloga do Lar Ebenézer disse não ser possível diferenciá-las quanto às especificidades raciais ou étnicas, porque, a partir do momento que elas vêm para o Lar, a instituição não tem condições de fazer um tratamento diferenciado. E, na visão dos agentes, a FUNAI novamente aparenta ser um “problema”, porque insiste no retorno da criança para a aldeia. A psicóloga do Ebenézer disse a respeito da FUNAI:

A FUNAI é um problema, não ajuda a gente mesmo. Ela até atrapalha em todos os casos. A gente tem uma criança aqui, (...) ela ficou dois

meses no UTI, desnutrida, com vários problemas. Ela tem pneumonia, artrite... Ela tem doze tipo de doenças, agora ela já está assim muito bem, mas (...) ela passou mais ou menos um ano internada no HU. Então aí ela vinha pro lar e voltava pro HU, porque ela tinha febre, tinha alguma coisa já tinha que mandar pra lá. E ela é uma criança que foi abusada sexualmente pelo pai e pelo tio. (...) Ela foi pega em uma situação assim bem... Estava assim, morrendo praticamente, ela sangrava pelo ânus e pela vagina, porque eram frequentes os abusos. A tia que é mulher do tio que abusava, também maltratava ela. Então assim, quando ela ficou internada no centrinho, a tia foi lá e tentou matar ela. Aí o que aconteceu?

Ela foi acolhida e a gente falou não tem condições de ficar com essa família de maneira nenhuma, se ela voltar pra lá, ela vai morrer. Porque além de tudo, a gente descobriu que ela tem o HPV, que é uma doença sexualmente transmissível, ou seja, quem passou foi o pai ou o tio. Só que eles alegam que ela tem uma doença de não índio, então ela tinha que morrer, se ela voltasse pra lá, ela corria risco de vida, você entende? Então assim, não tem condições, a gente faz um relatório, manda pro juiz dizendo: *oh, não tem condições de a criança voltar, nem pra uma família próxima, nem pra uma família de origem não tem condições. Ah, então vamos pro canal de adoção. Quando estava tudo certo, aí veio a FUNAI mandar um relatório falando que ela tinha que voltar pra casa da tia. Aí você entende como é complicado, como que pode? Se a menina voltar pra lá, ela vai morrer. É complicado, porque a FUNAI impede um pouco, porque a FUNAI, ela quer assim manter o máximo os laços com a aldeia, só que a partir do momento que a criança saiu da aldeia e entrou em um lugar como o abrigo, a gente não tem uma estrutura, vamos dizer assim pra ter um acolhimento especial pro índio (Psicóloga do Lar Ebenézer, 2012).*

Nesse relato, a FUNAI é criticada por ser um empecilho na continuidade do plano de adoção. A lógica apresentada pela psicóloga e comum a outros agentes é a seguinte: se a FUNAI insiste na manutenção dos laços com a comunidade étnica, posicionando-se contra a adoção, por que permite que as crianças indígenas venham para os abrigos? Nesse sentido, ela argumenta: “tirar a criança da aldeia, pra mim isso sim é um crime, é uma violência muito grande tirar a criança da aldeia, porque você estará tirando ela da raiz dela, do que ela está acostumada a viver, porque ela está acostumada a viver ali.” No entanto, a psicóloga entende que as condições encontradas nos abrigos são melhores do que as condições na reserva, e a probabilidade da criança se ambientar com esse novo ambiente, e não desejar o retorno, em sua percepção, é muito alta. Diz ela:

Agora você tira a criança daquela realidade, põe em uma realidade que é aqui, o que que você quer? A criança vai se adaptar a essa realidade aqui, porque a gente teve criança que a gente teve que ensinar a ir no banheiro, chegou aqui e fazia cocô na horta, porque não é acostumado, a gente teve que ensinar. Chuveiro, a primeira vez que viu ligado o chuveiro caindo água se assustou, começou a chorar não parava mais de

medo, porque não tomava banho de chuveiro, aí a partir do momento que ela é inserida nesse meio, pra você tirar ela de volta é muito complicado (Psicóloga do Lar Ebenézer, 2012).

Quando uma criança é trazida para o abrigo, pelo Conselho Tutelar com a anuência da Vara da Infância e Juventude, os profissionais dos abrigos são responsáveis por procurar suas famílias, visitá-las, conhecer a situação que resultou na institucionalização da criança e perceber se é possível fazer o retorno para junto da família. Com as crianças kaiowá ocorre o mesmo processo, mas marcado por limitações da língua e da ida desses profissionais às aldeias.

A psicóloga do Ebenézer percebe o álcool como um grande vilão nessa geração de vulnerabilização da criança, pois, segundo ela, é comum os homens irem para outras cidades para beber, e “abandonam” seus filhos em casa ou na rua. Como consequência, o abuso com a bebida alcoólica é por ela entendida como responsável pela multiplicação das violências físicas, sexuais e simbólicas.

Analisando os casos das crianças kaiowá que passaram por processos de “abandono” e de violência, a psicóloga diz:

As que sofre maus tratos, as que eram abandonas pelas família que iam beber e sumiam é mais tranquilo. Agora as crianças que já foram abusadas ou que já foram espancadas dão bastantes problemas, assim como todas as crianças que sofrem. Mas elas têm o agravante porque são muito fechadas, quando elas chegam, elas não falam de jeito nenhum. Elas não falam com você, se elas sabem falar o português, elas fingem que não sabem, ficam quietinhas só observando. Mas elas não falam com você é uma ou outra que fala. Esses dias chegou uma aqui que fala, chegou até falando enrolado e fala tudo que a gente nem entendia nada que ela fala. Mas é difícil eles chegarem e falar. Os indígenas são bem fechados, eles não falam, são bem desconfiados e as crianças são do mesmo jeito (Entrevista com a Psicóloga do Lar Ebenézer, 2012).

O impacto das causas do abrigamento é percebido em graus diferentes: o “abandono” é visto pela psicóloga, em relação às crianças kaiowá, como menos impactante e com menor propensão para problemas emocionais, enquanto as outras violências provocam muito mais traumas e dificuldade de interação. O silêncio que as crianças kaiowá fazem ao chegar ao abrigo pode indicar o grau de desconforto e de violência que sentem ao estarem na cultura não indígena.

Neste item sobre o Lar Ebenézer descrevi seu espaço físico, as simbologias do rosa, por ser uma casa de acolhimento de meninas. Trouxe as críticas da psicóloga em

relação à FUNAI e sua postura contra as adoções das meninas indígenas por pessoas não indígenas. Diferente do IAME, observei que, no Lar Ebenézer, há maior ênfase na adoção e nos apadrinhamentos. Por outro lado, assim como nas observações feitas por um dos diretores do IAME, as meninas kaiowá, ao chegarem ao abrigo, segundo a psicóloga, têm dificuldade de se comunicar. Essas são evidências de que o abrigamento é bastante violento para as crianças indígenas, daí a preocupação externalizada pelos antropólogos em relação a essa prática.

3.4 Lar de crianças Santa Rita de Cássia

O Lar de Criança Santa Rita de Cássia é uma instituição filantrópica que atua no acolhimento de crianças de zero a sete anos de idade, mas que podem permanecer na instituição até os 12 anos e, dependendo do bom comportamento, essa idade máxima de permanência na instituição pode se estender um pouco mais. Esse é o único abrigo que acolhe meninos e meninas e, por isso, tem a possibilidade de não separar irmãos dentro dessa faixa etária. O Lar também tem parceria com a Secretaria Municipal de Educação, que oferece o CEIM, o qual funciona como uma creche/escola para as crianças de três a cinco anos de idade, em período integral ou meio período.

De acordo com informações encontradas no Portal da *web* Lar de Crianças Santa Rita, este foi fundado em 1966, sendo inicialmente encabeçado por um juiz de Direito de Mato Grosso do Sul, que iniciou as discussões, junto com “donas de casa”, sobre a implantação do abrigo, desde 1965. Argumenta-se que, nesse período, Dourados teve um aumento populacional que trouxe algumas dificuldades, no que se referia às crianças de famílias menos favorecidas, pois houve um “crescente fluxo de crianças abandonadas”.

O primeiro presidente da instituição foi uma mulher, que permaneceu no cargo durante os 46 anos da instituição, sendo que, em apenas um mandato, houve um presidente homem. De 1966 até 1982, o Lar foi mantido com doações da sociedade civil, para a construção de prédios, com rifas e festas e com carnês de doações. A partir de 1982, a Loja Maçonaria Estrela de Dourados assumiu como mantenedora do Lar e continuou o esforço para angariar recursos, através de diversas promoções. A gestão da

Maçonaria permaneceu por 16 anos, quando esta optou por não continuar à frente da instituição.

Assim, foram enviados convites para 20 entidades de Dourados, para assumirem a direção do Lar. Não havendo manifestação de interesse por parte de nenhuma delas, alguns espíritas se reuniram, em 1998, para discutir e votar pela possibilidade de assumir a entidade. A partir desta data foi criado o estatuto da UESD (União Espírita de Dourados). “Após alguns meses, (...) a diretoria buscou conhecer a forma de trabalho de outras entidades, até mesmo em outros estados, trazendo para o abrigo algumas experiências que deram certo e que aos poucos foram sendo implantadas”. Uma dessas experiências foi “a idéia de tornar o abrigo em um lar comunitário, **as atuais casas lares**”.

Visitei o Lar Santa Rita por três vezes durante este trabalho. Na primeira e na segunda visita fui bem recebida; na terceira vez, o fiz com a finalidade de sondar a possibilidade de interagir com as crianças, já que, em todas as outras vezes, só tive acesso aos adultos, que me mandavam falar com a coordenadora do Lar. Nesses momentos percebia, também, o quanto a instituição era burocrática. Fiz a primeira visita sem avisar, porque o Lar Santa Rita está instalado próximo à área central de Dourados. Ele ocupa um quarteirão inteiro e se encontra ladeado por um hospital público e, de outro, por uma clínica particular. O local tem uma grande placa em branco, com letras azuis, escrito Lar de Crianças Santa Rita de Cássia, possui silhuetas humanas em tom azul, e sua entrada é toda colorida com motivos infantis.

Figura 17. Administração do Lar de Crianças Santa Rita de Cássia



Fonte: Portal do Lar de Crianças Santa Rita de Cássia, 2012. Acesso em 22/02/2013 (<http://larsantarita.web417.uni5.net/lar-santa-rita>).

Entrei por uma porta de *blindex* e falei imediatamente com a recepcionista do Lar que, após alguns minutos, me encaminhou para a coordenadora. Enquanto aguardava, observei que havia um mural que parabenizava os alunos que se destacaram naquele semestre, com a foto, o nome e a idade das crianças. Do lado do balcão de recepção havia a sala da assistente social; do mesmo lado, em outra sala, a área da psicóloga; no fundo havia a sala da coordenadora.

Entrei nesta última e vi uma mesa de vidro transparente com vários desenhos recortados em formato de coração e de bocas, com frases como “adoro te beijar, você mora no meu coração”. Atrás da mesa estava a cadeira e um armário arquivo; ao lado havia uma janela com quatro bonequinhas de pano, uma delas branca e as outras três pretas. Nesse ambiente, deparei-me com uma mulher loira, de aproximadamente 45 anos, que foi simpática no trato para comigo. Expliquei-lhe o teor do meu trabalho e ela compartilhou que a instituição tem capacidade para abrigar de 35 a 40 crianças e, naquele mês, abrigavam três meninas indígenas. Uma delas era mestiça, filha de pai branco com mãe indígena. A outra, uma adolescente de 14 anos, estava ali há oito anos. A terceira menina tinha sete anos e havia sido institucionalizada há dois anos.

Dos motivos para o abrigamento de crianças indígenas, a coordenadora afirmou ser recorrente o fato de os pais se envolverem com álcool e droga e as mães “abandonar” os filhos, deixando-os com o marido. Em sua percepção, todos os problemas indígenas são causados pelo uso de drogas e álcool. Como consequência, as crianças vêm parar nos abrigos. Então, a representante do Lar Santa Rita diz: “eu, particularmente, não gosto de receber criança indígena, porque é muito burocrático e gera muita angústia. E aí, ainda vêm os antropólogos e dizem que é a cultura deles que... É criança como outra criança!”

Em outros itens desse texto, já me referi ao desinteresse da rede de proteção à criança em atender crianças indígenas, sendo que o motivo apontado foi, justamente, a ausência de um protocolo de como agir nesses casos. A retirada das crianças indígenas das reservas, pelos conselheiros tutelares, é bastante criticada; por outro lado, se houver casos de omissão, também são alvos de críticas e até de processos administrativos. No caso dos abrigos, estes também foram alvos de várias críticas, durante a atuação da FUNAI na gestão de Nicoletti. Nesse sentido, entendi a expressão da representante do Lar Santa Rita, como uma herança deixada pelo Comitê Gestor.

Questionei a representante do Lar Santa Rita sobre os principais desafios, quando se trata do abrigo de crianças indígenas. Então ela pontuou: Primeiro, “as crianças indígenas ficam sob o encargo da FUNAI porque não podem ser encaminhadas para a adoção”. Por essa razão, ela diz que “as crianças indígenas não deveriam nem ser trazidas pra cá, porque elas vêm sem falar nem o português quando é indígena mesmo”. Esse mesmo problema foi apontado pela psicóloga do Ebenézer, que disse entender a retirada da criança indígena de sua comunidade como um “crime”. Esses agentes parecem compreender o choque cultural que os abrigos urbanos representam para as crianças indígenas. E é nesse aspecto que muitas críticas foram dirigidas à FUNAI, porque o órgão indigenista permite que a criança saia da comunidade étnica para um abrigo urbano, porém não aceita que a criança seja encaminhada para adoção por não índios. Segundo eles, a FUNAI deveria se posicionar e criar condições para que a criança indígena não saia de sua comunidade. Daí a sugestão de muitos desses agentes para que haja um abrigo indígena.

O segundo desafio apontado pela representante do Lar Santa Rita é como contatar os pais ou outros familiares indígenas. Conforme ela, “o maior problema enfrentado para trabalhar com crianças indígenas é a dificuldade de diálogo. Em casos de criança daqui é muito mais fácil procurar a família e conversar”. A facilidade com a família das crianças não indígenas deve-se à proximidade geográfica e a língua em comum. De acordo com a representante do Lar Santa Rita, “é difícil ir até os indígenas”, algumas vezes, a equipe é impossibilitada de entrar nas reservas. E até mesmo quando conseguem conversar com o familiar, o empecilho continua, porque “eles não entendem. A gente diz: tem que fazer isso e isso. Eles respondem: Hum hum. Mas volta e faz tudo o contrário. É como no centrinho, eles deixam os filhos e não retornam pra visitar”.

Essa percepção do não entendimento, por parte dos índios, do que lhes está sendo dito é semelhante ao ponto de vista de um dos diretores do IAME, que compreende que a recorrência de alguns índios “abandonarem” seus filhos nos abrigos, não voltando para visitá-los ou buscá-los, tem relação com esse desconhecimento da “estrutura” da rede de proteção à criança. Assim, mesmo que os agentes tentem explicar, pode ser que eles não consigam entender o sentido do que está sendo dito.

Para esclarecer outro impasse no trato com os indígenas, a coordenadora conta o caso de Laura, adolescente kaiowá de 14 anos que está acolhida há oito anos. Ela foi

acolhida após uma denúncia de que “o padrasto e os irmãos estavam estuprando-a várias vezes”. Desde que Laura entrou na instituição, “quando passava uma criança indígena ou um menino em volta do Lar, ela morria de medo e chorava”. Durante esse período de abrigamento, foram feitas várias tentativas de reinserção, para fazer com que ela voltasse a morar na aldeia: por exemplo, com uma senhora indígena que estava disposta a pegar sua guarda e, assim, se tornaria sua mãe substituta, ou ir morar com suas irmãs casadas. Mas todos esses experimentos foram mal-sucedidos, porque Laura “estranhou, não quis, voltou reclamando que eles não tinham nem banheiro”.

O caso de Laura é semelhante ao caso de Lúcia, que será mencionado mais adiante. Ambas permaneceram por anos abrigadas, houve tentativas de reinserção em que elas não conseguiram se adaptar e, portanto, permanecem na instituição. Essa situação foi comentada por uma assistente social do Fórum de Dourados. Disse ela:

O que fazer com uma criança/jovem que não quer voltar pra aldeia? Deixá-la aqui no abrigo? Enviar pra adoção? E a identidade como fica nessas várias situações? Em todas as opções a criança terá prejuízo.

Tem uma menina indígena no Ebenézer que não consegue se sair bem em nada e nem ser reinserida, houve tentativas de adoção que foram frustradas. Que futuro ela vai ter? Vai ser manicure? Pode ser, mas você acha que com 18 anos, idade máxima pra permanecer no abrigo, ela terá condições de se virar sozinha? Os nossos filhos tem condição? Claro que não, então não funciona (Assistente Social do Fórum, 2011).

Essas são questões que causam inquietações, pois o tempo prolongado em uma instituição implica em outro modo de socialização, por vezes cercado de maior proteção e cuidado do que no convívio familiar, sendo que muitos adolescentes e jovens podem ter dificuldade de viver em sociedade. No trabalho de Prestes (2010), são mencionados exemplos de egressos que se metiam em conflitos e atos de delinquência, com o objetivo de retornar para a instituição, devido aos hábitos, costumes e afetos ali construídos.

No Lar de Crianças Santa Rita de Cássia houve a preocupação de desenvolver as já referidas casas lares. Diferente das outras instituições, a proposta é que as crianças sejam alocadas em famílias. Assim, foram construídas, no terreno do Lar, cinco casas com capacidade para acolher uma família de 12 pessoas, sendo um casal e mais 10 crianças. O curto tempo de pesquisa não me permitiu compreender as implicações desse “modelo familiar” de acolhimento e as possíveis diferenças entre as composições das cinco famílias, já que é esperado que tenham diferenciações.

No entanto, a coordenadora do Lar Santa Rita, comentando a dificuldade de adaptação de Laura, comenta: “esse contraste é maior no Lar Ebenézer do que aqui, porque no Ebenézer eles não fazem nada, tem profissional que cuida de tudo, aqui eles moram em casas e ajuda nos afazeres da casa”. Enquanto tece esse comentário, ela procura me apresentar, minimamente, a estrutura do Lar Santa Rita e me convida a vir nas terças ou nas quintas-feiras para conhecer a estrutura física do Lar. O abrigo procura reproduzir o modelo de casas onde as crianças auxiliam na manutenção diária da limpeza.

Agendei a segunda visita para conhecer esse Lar. Acompanhada por uma assistente social e por mais dois homens, que chegaram junto comigo na instituição para doar melancia e também manifestaram interesse em conhecer o ambiente, caminhamos para as outras áreas do Lar. O local é dividido em quatro blocos. No primeiro bloco funciona a área administrativa e escolar. No bloco II há o salão social para confraternizações e promoções. No bloco III e IV há mais salas disponíveis para reforço escolar, fábrica de fraldas, padaria, etc. Por último, está a área de lavanderia e as cinco casas lares.

As casas são de alvenaria, com cerâmica no chão. Entramos na casa pela cozinha, onde encontramos algumas mães sociais; passamos pela sala, onde havia um sofá grande de boa qualidade, e por um corredor, chegando aos três quartos. Nas casas, as crianças são separadas de acordo com o sexo. Assim, das três casas, uma tinha conjuntos de camas com estampas azuis e, nas duas outras casas, as estampas eram rosa. Conclui que havia uma preponderância de meninas institucionalizadas porque havia mais camas com estampas rosa.

Em duas das casas lares havia bebês recém-nascidos, cujas genitoras abdicaram do cuidado para com eles, após o parto. Uma menina, com cerca de três meses, dormia no berço, vestida de roupa cor de rosa, com bastante cabelo preto e liso e os olhos levemente puxados, com pele clara; por estes traços, tive a impressão de que era indígena. Antes que eu pudesse perguntar, a assistente social que nos acompanhava disse:

Nossa! olha que menina linda, ninguém fala que é indígena. E vocês precisam ver, ela é muito limpa, desde que chegou aqui, ela não dorme sem tomar banho, diferente dos outros índios. Porque vocês sabem: índio é sujo, não gosta de tomar banho. Agora pensa só, como é que ela vai voltar pra casa, pra aldeia. Ela não está pra adoção, porque branco não pode adotar índio.

[Um dos doadores de melancia que estava conosco questionou], mas será, nem com processo?.

[No que a assistente assegurou], não, eles são da FUNAI.

(Assistente Social, do Lar Santa Rita, 2011).

Nessa fala da assistente social é possível perceber as representações que são mobilizadas por muitos agentes quanto ao grau de civilidade dos índios. Claudia Fonseca, em parceria com Andrea Cardarello (2009), aborda o tema de como se constroem os discursos em torno de direitos humanos. Amparadas por Joan Scott, elas entendem que a individualidade é construída por contraste, e há uma tendência em pensar direitos e cidadania pela mesma lógica. Assim dizem elas: “Se existem pessoas mais merecedoras de direitos, devem existir pessoas menos merecedoras” (FONSECA & CARDARELLO. 2009, p. 250). A contribuição dessa reflexão para compreender a fala da assistente social está em lembrar a lógica dual e binária, movida por opostos, com que pensamos no Ocidente. Nessa acepção, a imagem do índio como sujo está oposta ao branco como limpo.

Como se trata de representações, várias outras podem ser formuladas nesse mesmo sentido como, por exemplo, o índio ser pensado como exótico e desprotegido culturalmente. No caso dessa menina recém-nascida kaiowá, esses agentes a veem como duplamente vítima: “abandonada pela mãe” e sem referência por ser índia. E assim, parece haver um consenso, entre esses agentes, de ver as crianças indígenas como “indiozinhos”, “coitadinhos”, e essa relação é feita dentro de uma discussão moral, onde os pais, os adultos kaiowá, são vistos como “negligentes”, carentes de “educação” e sem qualquer valor a transmitir para seus filhos.

Observação semelhante foi realizada pela antropóloga Marianna A. F. Holanda (2008), em sua pesquisa sobre o “infanticídio indígena”. A esse respeito Holanda diz:

Ao longo das falas, foi notável uma dupla produção da vitimização indígena: vítimas de sua própria cultura opressora e arcaica (para os missionários / parlamentares) ou vítimas do “contato interétnico”, sobretudo com a presença dos missionários (para a Funai / Funasa), a tal ponto que o representante da Funai concluiu “não há possibilidade de eles resistirem ao trabalho de convencimento ou à catequese” (HOLANDA. 2008, p. 8).

O presente trabalho consegue dialogar com bastante harmonia com a dissertação de Holanda (2008), porque estamos olhando para a criança indígena e para o modo

como as práticas ameríndias são vistas por não indígenas. Na citação acima, a autora explica que os índios são vistos como vítimas de sua cultura e vítimas do contato interétnico, mas por atores diferentes, para os missionários/parlamentares e para a FUNAI e FUNASA.

Por sua vez, observei que, em Dourados e Caarapó, nos casos de abrigamento e adoção de crianças kaiowá, estas são vistas como duplamente vítimas dos mesmos atores. A expressão “criança indígena” já traz essa referência. Trata-se de uma criança com uma especificidade – ser **indígena**. Ser criança em nossa sociedade significa alguém que tem recreação, que é assistida, cuidada, não trabalha, vulnerável e incompleta, é “o protótipo inacabado de um adulto” (CANTÚ DA SILVA. 2012, p. 254). A Procuradora de Justiça do Estado de Mato Grosso do Sul, Ariadne de Fátima Cantú da Silva, na coletânea “Criança indígena: olhar multidisciplinar, diz: Sempre defendi que as crianças são as vítimas das vítimas”²⁵ (CANTÚ DA SILVA. 2012, p. 254). Logo, atualmente, só por ser criança ela já é tomada como vítima.

Porém, a procuradora continua:

Mas ainda é necessária uma subdivisão dessa categoria de *vítimas das vítimas* para encaixarmos as crianças indígenas²⁶. Nesses casos, índices oficiais disparam nos percentuais de violações e mostram-nos que elas integram o maior índice de crianças sem registro, o maior índice de crianças não alfabetizadas, o maior índice de crianças vítimas de mortalidade infantil e com a maior chance de serem vítimas de violência sexual (duas vezes maior, junto com crianças negras), tudo, segundo dados da UNICEF. (CANTÚ DA SILVA. 2012, p. 255).

Portanto, a criança kaiowá é “a vítima das vítimas” das vítimas, porque, além de ser indígena, ela carrega o “peso” de sua cultura, o que a torna mais suscetível à violação de seus direitos, compondo os piores índices de direitos violados e de desrespeito, o que as colocam em risco de perder direitos fundamentais, tais como a vida. Consequentemente, a forma de corrigir essa dupla vitimização da criança indígena é inserindo-a em uma instituição de abrigamento não indígena. O abrigo aponta duas possibilidades: a reinserção na comunidade de origem ou a adoção por não indígena. Parte dos atores da rede de proteção crê que inserir a criança indígena em uma família substituta, via adoção, é um modo de garantir seu direito fundamental à família.

²⁵ Grifo da autora (CANTÚ DA SILVA. 2012, p. 254).

²⁶ Grifo meu.

Com a mudança introduzida no ECA, a adoção de crianças indígenas por famílias não indígenas é uma das últimas alternativas, pois o intuito é proteger a etnia e valorizar a diversidade cultural brasileira, privilegiando, assim, a reinserção familiar ou na comunidade de origem. Diante disso, a outra opção que estes atores da rede de proteção à criança veem como modo de preservar o melhor interesse da criança é o abrigo, como modelo continuado de intervenção. Esta compreensão pareceu-me bastante representativa da visão que “esses agentes de ação” têm sobre a criança indígena, sobre os abrigos e sobre a reinserção e a adoção.

Essa visão da criança como duplamente vítima atrai muito cuidado por parte dos agentes, como procurei demonstrar no capítulo II, ao abordar o mal-estar psicológico atribuído às crianças kaiowá hospitalizadas que retornavam para casa. Por outro lado, é possível que essa representação, com muitos preconceitos e estigmas, faz com que as crianças abrigadas tenham uma imagem do índio como ruim. O caso de Laura, que foi vítima de violência sexual por parte de familiares do sexo masculino indígena, logo depois de acolhida, demonstrou “morrer de medo e chorar” quando via um índio próximo à cerca da instituição. Sem desmerecer ou minimizar as consequências desse tipo de violência, dialogando a esse respeito com a professora Simone Becker fui levada a pensar, por que “morrer de medo e chorar” apenas diante de um homem indígena? Que representações foram mobilizadas para que a mesma sensação de desconforto não ocorresse diante de outros homens?

A partir das contribuições do grupo de estudo “Gênero e Geração”, neste caso em particular, a partir da troca com Aline Castilho Crespe Lutti, Lauriene Seraguza Olegário e Souza, Célia Silvestre e Levi Marques Pereira, penso que essa categoria dupla vitimização possa ser ampliada para múltiplas vitimizações. Há diversas manifestações de violência e, nestas, ora o sujeito indígena apresenta-se como vítima, ora torna-se criminoso. O processo de vitimização depende do lugar ocupado por quem fala. Nessa perspectiva do “Direito”, as crianças kaiowá são vistas como vítimas e os adultos como criminosos. Na condição de criança, ela é vista como vítima porque não é reconhecida como sujeito e, por isso mesmo, não é ouvida. Neste caso, a violência é padronizada e culturalizada, as crianças são “indiozinhos/coitadinhos” porque estão inseridas em “uma cultura violenta”. Contudo, quando crescem e participam dos movimentos em torno da terra, nas reivindicações de direitos, a condição de sujeito torna-se presente e aí tornam-se “criminosos”, “preguiçosos”, “bêbados”. É interessante

notar que ambas as categorias são nocivas, pois procuram qualificar “o outro” a partir do paradigma da cultura ocidental. Transformar a criança indígena kaiowá em vítima e criminalizar o adulto kaiowá equivale a considerar a superioridade da cultura nacional em detrimento da cultura indígena, cuja implicação é a produção de um “processo civilizatório” (ELIAS, 1998) que, através dos aparatos legais, procura “civilizar” o índio.

Voltando ao caso de Lúcia, a psicóloga do Lar Ebenézer narra o momento em que a menina precisou fazer uma cirurgia no coração e foi internada. Durante o acompanhamento no hospital, quando passou uma reportagem sobre os índios no jornal regional de Dourados, Lúcia virou o rosto para o canto, colocou o MP3 no ouvido e só desfez essa posição após o término da reportagem.

Esse gesto foi interpretado pela psicóloga do abrigo como forma de negar a pertença ao grupo indígena e de sentir vergonha da situação por eles vivenciada. As outras pessoas que trabalham no abrigo contam que Lúcia se recusa a assumir uma identidade indígena e, quando provocada, ela diz que é japonesa.

O que se nota neste caso é a presença de um sentimento anti-indígena gerado pela vivência em um abrigo urbano. A atitude de Lúcia pode ser considerada um reflexo do impacto causado pela mídia e pela atuação dos profissionais do abrigo, além de permitir compreender o lugar dos índios na sociedade douradense. A grande maioria das reportagens sobre os índios kaiowá, transmitida na mídia regional, reflete aspectos negativos desta cultura, cujo foco são os casos de violência, a ausência de recursos econômicos e sociais; portanto, em nada contribuem para fortalecer uma imagem positiva do índio, ao contrário, ajudam a denegrir essa imagem, reforçando estereótipos e preconceitos. Por sua vez, muitos profissionais não são preparados para lidar com as diferenças e, nesse sentido, baseados no senso comum, expressam preconceitos em gestos e falas.

O caso do Marcus demonstra a mesma lógica. De acordo com o representante do IAME, após um período abrigado, o Marcus veio *bravo* reclamar com ele, dizendo: “tio, eles estão me xingando de índio. Diz pra eles que eu não sou índio”. Ou a outra situação em que egressos indígenas vieram conversar em Guarani com Marcus e ele se escondeu, segurando firme nas pernas do coordenador.

Retomando a apresentação do Lar Santa Rita, não pude conversar com as mães sociais, nessa visita, porque a assistente precisava atender outras pessoas. Enquanto retornávamos, passamos pela escolinha, onde havia diversas crianças; do outro lado havia um espaço amplo gramado com brinquedos, como balanços e escorregador.

A atuação e parceria com a Vara da Infância e Juventude é bastante valorizada pela equipe do Lar Santa Rita. A coordenadora compartilhou que conta com o auxílio das assistentes sociais e psicólogas do Fórum para melhorar o atendimento às crianças e tornar o abrigo o mais provisório possível, porque ela entende “o abrigo como um espaço de transição, mas o melhor lugar para a criança é na família”. Diz ela que a mudança legislativa e atuação da Vara da Infância tem tornado isso possível.

Nos momentos em que estive no Lar, vi poucas crianças, mas, em uma das ocasiões, vi três crianças indígenas de mão dadas no corredor; segundo a coordenadora, elas tinham recém chegado ao Lar, porque foram encontradas “abandonadas pelos pais, no mato”. Aproveitei a oportunidade para expressar meu interesse em interagir com as crianças, mas a ideia não foi bem aceita pela coordenadora, que apontou alguns empecilhos, como: todos os dias as crianças tinham uma agenda programada e não podia haver interferência; também não poderia haver desigualdade e, assim, ela não poderia separar as crianças indígenas para eu conversar. Insisti que meu objetivo não era interferir na agenda e nem almejava fazer separações entre as crianças, mas poderia observá-las, auxiliando em algumas de suas atividades. Nesse caso, a coordenadora disse que teria que consultar a diretoria do Lar; então me pediu para levar meu projeto e uma síntese do que eu pretendia fazer no Lar. Fiz o procedimento solicitado, mas não obtive a confirmação para esse exercício.

Mesmo diante do pouco tempo de convívio com a equipe do Lar Santa Rita de Cássia, pude observar que os agentes dessa instituição têm percepções comuns às de outros agentes da rede de proteção à criança. O caso etnográfico da bebê indígena acolhida rendeu-me uma compreensão mais ampla da visão com que estes atores veem a criança indígena, o abrigo, a reinserção familiar ou na comunidade de origem e a adoção. Defendi que esses agentes pensam a criança indígena como duplamente vítima e, por isso mesmo, veem o abrigo como forma privilegiada de intervenção. O consenso é que a família é o melhor lugar para a criança, mas “na cultura indígena” não. Se há a

impossibilidade legal de adoção de crianças indígenas por não indígenas, então o abrigo continuado é a melhor opção.

3.5. Lar Renascer

O terceiro abrigo que visitei foi o Lar Renascer. Em Agosto de 2011, após uma visita ao Lar Santa Rita, fui incentivada, pela coordenadora desse abrigo, a conhecer os outros “lares” de Dourados. Aceitei prontamente e ela se encarregou de ligar para o Lar Renascer, para solicitar o endereço e fazer minha pré-apresentação. Como já havia conhecido o CEMA, o IAME e o Lar Santa Rita, no mesmo dia fui ao Lar Renascer e me surpreendi com a estrutura deste último.

Segui por uma avenida no centro da cidade de Dourados e, em uma das esquinas, vi uma casa de alvenaria verde claro, murada dos lados e com grade na frente. Como fiquei em dúvida, pois não havia placa na casa e o local era bem diferente das outras instituições, que tinham espaços amplos, perguntei pelo Lar Renascer.

O portão estava encostado e uma mulher jovem e simpática disse para eu entrar. Ela estava em uma sala pequena, a cerca de dois metros de distância do portão de entrada. Na sala tinha duas cadeiras na cor preta, uma mesa do tipo escrivaninha na cor azul e havia um homem jovem desmanchando algumas caixas, onde estavam os novos computadores. Entrei e a jovem - logo percebi que era a secretária - confirmou ser o lugar que eu procurava. Apresentei-me e também o meu trabalho. Ela imediatamente lembrou-se do telefonema da coordenadora do Lar Santa Rita. Então contou que, naquele momento, não havia adolescentes indígenas institucionalizadas, mas que o Lar recebia adolescentes do sexo feminino de todas as raças e etnias.

A partir dos 13 anos de idade, as meninas encontradas em situação de violência sexual e física, de prostituição, de maus tratos, de abandono familiar, fazendo uso de substâncias entorpecentes, filhas de pais envolvidos com álcool ou sem lugar para morar, são encaminhadas pelo Conselho Tutelar junto com a Vara e a Promotoria da Infância e Juventude para essa instituição. Ali as meninas permanecem até a maioridade penal.

Nessa visita, a secretária se ofereceu para mostrar o Lar. Aceitei a oferta e ela abriu uma porta de madeira que fica de frente para o portão e para a porta de entrada na sala de recepção. Saímos deste espaço e entramos para a sala de estar, onde estavam duas adolescentes internas do abrigo: uma se encontrava deitada em um dos sofás vermelhos e a outra sentada no chão com um aparelho celular nas mãos.

A secretária disse-lhes que eu estava conhecendo o Lar porque era estudante e estava fazendo um trabalho sobre os abrigos; as meninas me cumprimentaram e eu me sentei no outro sofá, de frente para a televisão. O espaço da sala é bastante pequeno e dele é possível ver a cozinha que fica de frente para a televisão. Do lado direito ficam os quartos, que eu não cheguei a ver.

A secretária voltou ao seu posto para continuar com os atendimentos e me deixou com as meninas. Perguntei a elas quantas pessoas trabalhavam no Lar. Uma delas falou: trabalham dois plantonistas em cada período, de manhã e de noite, mais a secretária, a coordenadora, a assistente social e uma psicóloga do CREAS.

O Lar Renascer tem capacidade para receber até 12 adolescentes, no entanto, naquele momento, havia apenas duas meninas institucionalizadas. Minha visita foi feita no período da manhã; coincidentemente, naquele dia as meninas não tiveram aula, por isso encontravam-se ali.

Uma das meninas era negra, 16 anos, com um olhar meigo, semblante sofrido e seu corpo estava bastante magro; ela comentou que tinha diabetes e dependia de injeções de insulina frequentemente; na escola estava cursando a sétima série do ensino fundamental em uma unidade pública de Dourados. Perguntei há quanto tempo estava abrigada e por que veio morar ali. Ela respondeu: “no Renascer faz pouco tempo que eu estou, mas antes eu morava no Lar Ebenézer, fiquei lá bastante tempo, mas por causa da minha idade vim pra cá”. A mesma compartilhou também que possui primos e dois irmãos em outras instituições de abrigamento da cidade de Dourados. Depois eu soube por uma psicóloga, ex-estagiária do Lar Ebenézer, que essa adolescente foi institucionalizada com oito anos de idade, vítima de abusos sexuais por parte de vários familiares e precisou de muitas cirurgias para reconstruir seus órgãos genitais e, na ocasião, teve perda do útero e ovários.

Mesmo diante de tanto sofrimento, ela mantinha um ar sereno e, quanto ao futuro, disse: “quero ser advogada, já ganhei a bolsa na Unigran, só preciso terminar o

ensino fundamental e médio”. Perguntei se ela desejaria sair do Lar Renascer e ela respondeu: “só Deus sabe quanto tempo mais irei permanecer aqui”. A expressão me soou como resignação diante das situações vividas.

A outra adolescente que estava no Lar nesse momento, tinha 17 anos, branca e bem mais arredia e até agressiva; foi dela que ouvi a maior parte das manifestações de descontentamento com o local. Conforme ela: “já fugi uma vez e eles me prenderam e me trouxeram pra cá, mas eu vou fugir de novo, porque aqui é muito chato. As tias são muito chatas”. Seguido desse desabafo, ela me questionou: “tia, que tipo de trabalho você tá fazendo? Pra que que é? O que você quer saber?” Procurei explicar que eu estava interessada em conhecer o modo como elas vivem no abrigo, do que gostam, do que não gostam, se têm amigos e, também, eu queria saber se elas têm amigas indígenas no Lar. De imediato, ela respondeu:

Tia, eu não gosto de índio. Eu odeio índio.

[*Mas por quê?*]

Porque eu tenho medo, se eu vejo um, eu me escondo. Tia, porque eles não trazem os índios pra cá, em vez de me trazer? Sei lá... Eles precisam mais (Adolescente abrigada no Lar Renascer, 2011).

A ênfase dessa adolescente em não gostar de indígena me remete ao já referido sentimento anti-indígena e à percepção das violências sofridas pelos indígenas abrigados. Esse sentimento quase generalizado certamente pode interferir nas relações entre os abrigados. Essa adolescente foi internada pela primeira vez, após ser pega consumindo substâncias entorpecentes. Fugiu do abrigo para ir a uma festa na cidade de Fátima do Sul. Dois dias depois, ela foi dormir na casa da irmã, as duas brigaram pela manhã e a irmã a denunciou para o Conselho Tutelar. Três dias após a fuga, ela voltou para o abrigo.

A facilidade com que a fuga é tratada por essa adolescente pode estar ligada à diminuição do controle das mesmas nesse abrigo. Enquanto nas outras instituições, as crianças só saem acompanhadas pelos adultos responsáveis ou todas juntas de ônibus ou van, no Lar Renascer, conforme elas disseram, costumam ir a pé para a escola e sem o acompanhamento de um adulto responsável. Nesse trajeto, a fuga torna-se uma escolha.

Diferente das outras instituições que foram criadas e sustentadas por doações, sobretudo de igrejas, o Lar Renascer é uma instituição do município, sustentado por verbas públicas. Acredito que a essa relação também se deva o fato de a opção religiosa

das adolescentes internas não ser questionada, dando maior liberdade de escolha nesse quesito. Segundo as adolescentes, elas podem escolher qual igreja querem frequentar.

3.6 Breve análise dos abrigos

Considerando a forte ligação religiosa cristã da grande maioria dos abrigos de Dourados, é importante analisar as concepções dos seus agentes a partir desta filosofia. O ensinamento bíblico de Jesus Cristo, no sentido de incentivar a ajuda à viúva e aos órfãos, tem grande apreciação na sociedade ocidental, por ser entendida, por alguns, como uma forma de se redimir dos pecados; mas, além disso, envolve uma hierarquização entre quem ajuda e é ajudado. A começar, os que precisam de ajuda, nesse caso criança e mulher, são tomados como seres mais frágeis; e, segundo, ao se colocar na posição de ajudador, o agente ou a instituição estão imbuídos da ideia de que possuem, naquele momento, condições psicossociais e econômicas superiores aos de quem se sujeitam ao seu auxílio.

É com esse entendimento que surgiram os orfanatos, local preparado por pessoas da sociedade civil, grande parte fundada e administrada por membros de instituições religiosas, destinados a oferecer asilo para as crianças que se tornavam órfãs e que, por motivos sociais, econômicos ou afetivos, não contavam com o auxílio dos parentes.

Com o tempo, o nome orfanato foi considerado pouco adequado, porque essas entidades filantrópicas recebiam não apenas crianças órfãs, mas também aquelas que, mesmo com pais vivos, eram vítimas de “abandono”, “maus tratos”, “violência física ou simbólica”, ou “situação de risco”, de modo que esses ambientes passaram a ser denominados de abrigos. Uma das definições de abrigo, para o dicionário Michaelis é: “algo que oferece proteção ou refúgio contra exposição, dano físico, ataque, observação, perigo etc..”

Nesse sentido, os abrigos foram pensados como instituições capazes de proteger as crianças e adolescentes de todas as intempéries da vida social. Por um longo período, até mesmo em legislações como o ECA, não havia um prazo estipulado para que o afastamento da criança de seus parentes resultasse na destituição do poder familiar. Em consequência disso, muitas crianças abrigadas permaneciam nessa condição por muitos anos ou até alcançar a maioridade penal, aos dezoito anos de idade. Conseqüentemente,

muitos abrigos foram pensados como um local de formação do indivíduo e de preparação para a vida adulta, ainda que, em muitos casos, pouca atenção era dada à preparação do egresso para os desafios da vida além dos muros da instituição.

Como já foi exposto, o IAME e o LAR Ebenézer são instituições filantrópicas, com acentuado vínculo religioso; ambas funcionam no modelo clássico de “abrigo” – instituição com placa, cercada, distante dos centros urbanos e tratamento coletivo para as crianças. O Lar de Crianças Santa Rita de Cássia procurou adequar-se mais ao modelo de “casa lar”- instituição localizada na região central de Dourados, que funciona como escola e como abrigo: no amplo quintal estão dispostas casas com pais sociais em cada uma delas, funcionando de modo misto. O Lar Renascer é uma instituição pública, cujo modelo é o de “casa lar”, semelhante às casas de classe média e recebe as adolescentes do sexo feminino.

Em Dourados, as crianças de até 12 anos são facilmente aceitas nas instituições filantrópicas (IAME, Ebenézer e Santa Rita), contudo, após os 13 anos, tanto as meninas quanto os meninos têm dificuldade de ser acolhidos. Até 2011, o IAME estava acolhendo os meninos que excediam esta idade, no entanto, com a nova administração, o esforço tem sido em reduzir a entrada de tais adolescentes. Para as meninas adolescentes, o abrigo público (Renascer) foi criado há algum tempo. Os resultados desta pesquisa sugerem a necessidade de atentar para esse público adolescente, visto, em muitos casos, como “laranja podre”, por causa de sua trajetória com uso de drogas e atos infracionais – que os tornam “má influencia” para as crianças acolhidas.

Andrea Prestes (2010), em seu estudo sobre crianças abrigadas, afirma que há formas de abrigar, ou seja, não é possível falar em um único modelo de abrigo. A pesquisa em Dourados me permite concordar com a antropóloga, pois, dos quatro abrigos etnografados, percebi diferenças ideológicas de atuação.

Durante esse trabalho, alguns agentes dessas entidades filantrópicas corrigiram-me dizendo que o termo mais adequado “não é abrigo, o certo mesmo é casa de acolhimento” (Agente do Lar Ebenézer). Essa terminologia pareceu-me recente, embora esteja presente no ECA, sobretudo no artigo que enfatiza que “o acolhimento institucional e o acolhimento familiar são medidas provisórias e excepcionais...” (ECA. Art. 101, § 1). Nessa acepção, as entidades e o Estado deixam de ser os lugares mais indicados para a socialização da criança em “situações de vulnerabilidade”, pois a ênfase deve ser a família. Assim, as instituições tornam-se lugares de hospedagem, por

onde passam as crianças, até serem reintegradas na família de origem ou colocadas em famílias substitutas.

A partir dos governos do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva, por dois mandatos consecutivos, e da atual presidente Dilma Rousseff, houve o foco em programas mais voltados para a atenção aos direitos sociais e, por isso, tem havido investimento em auxílios, por meio das várias modalidades de bolsas de assistência social para as pessoas com problemas financeiros sérios. Essa tem sido uma iniciativa para propiciar a reintegração familiar, já que, para muitas crianças e adolescentes que chegam a essas entidades, a adoção é apenas uma possibilidade idealizada ou mesmo fantasiosa.

A probabilidade da adoção é bastante remota para crianças pardas e negras ou que excedam a idade de doze anos. Esta é uma constatação feita por integrantes da rede de proteção à criança e de trabalhos acadêmicos, como o de Prestes (2010) e Dantas (2011), que narram a preferência dos brasileiros pela adoção de crianças brancas e com idade de até três anos. Nessas possibilidades de escolha, percebe-se que a adoção é feita, em muitos casos, por impossibilidade biológica para filhos de sangue. Neste sentido, a adoção parece ser vista, por muitos casais, como um modo de suprir suas próprias necessidades, e não como uma preocupação com o outro, a criança.

A partir desse perfil há, também, o incentivo ao retorno da criança para o grupo familiar. Contudo, esse retorno para a família não parece ser algo fácil nem para os filhos, nem para os familiares. As condições econômicas e sociais encontradas nos abrigos excedem, em muito, ao que poderia ser, em muitos casos, propiciado pelos familiares. Nas entidades acolhedoras descritas nessa etnografia, as crianças e adolescentes acolhidas conseguem ter garantidos os direitos constitucionais de todos os cidadãos à moradia, à saúde, à educação, à alimentação e ao lazer.

Todos esses itens são de boa qualidade. No direito à moradia, a estrutura física das entidades, até as mais simples, tem mais comodidade do que muitas casas de bairros pobres. Na saúde, mesmo sendo através do Sistema Único de Saúde (SUS), há melhor atendimento por se tratar de instituição que se relaciona com a Justiça. Na educação, os materiais escolares são disponibilizados através de doações, há acesso a livros e computadores. A alimentação foge muito dos parâmetros das famílias de baixa renda, porque há cerca de seis refeições diárias: café da manhã, lanche matutino, almoço, lanche da tarde, jantar e, antes de dormir, ainda comem algo mais leve. Por causa das doações, há também uma grande variedade de refeições oferecidas. As datas

comemorativas, como Páscoa, Dia das Crianças e Natal são recheadas de muitos presentes materiais: ovos de chocolate, brincadeiras e brinquedos são oferecidos, ida ao shopping, ao cinema, etc. Há também doações de roupas e calçados novos.

É dentro de uma lógica similar a essa que podemos entender a situação das crianças kaiowá institucionalizadas. Como foi bem descrito por Schuch (2009), os agentes da rede de proteção à criança imbuídos por sentimentos positivos, tais como o amor, a paz, a harmonia, percebem as crianças nessa lógica. A caridade, a bondade e a piedade são formas que os agentes se valem para tratar as crianças kaiowá, dentro de uma perspectiva espontânea e passional, imersas em possíveis dramas de violência capazes de trazer à flor da pele essas sensações de compaixão, revolta, raiva, etc.

Movidos por esses sentimentos, procuram oferecer a todas as crianças boas condições de vida, enquanto estão institucionalizadas. Contudo, a vivência prolongada em um abrigo representa, para muitas crianças, a incorporação de costumes e práticas não habituais em suas famílias. A dificuldade, por exemplo, de uma criança kaiowá adaptar-se à vida nas reservas, após viver no abrigo por anos, é real.

Volto ao caso de Lúcia, já citado, por contribuir para a compreensão desses conflitos e ambiguidades da vida no abrigo. Lúcia tinha um olhar distante, é tímida e parecia, inclusive, apresentar um quadro sério de depressão, como foi observado pela psicóloga do lar que a atende. Na época, Lúcia tinha 15 anos, estava cursando a oitava série de uma escola pública de Dourados, já havia passado por uma reinserção e uma tentativa de adoção que não foram bem sucedidas. Depois de um tratamento demorado em hospital e no abrigo, desde os 8 anos, a tentativa de reinserção na aldeia Bororó, com seus tios, não deu certo.

Então, ela permaneceu por mais tempo no abrigo, até que uma família indígena Guarani de São Paulo, visitando o abrigo, quis adotá-la. Ela aceitou acompanhá-los, mas, após algum tempo, quis voltar. A psicóloga do Lar disse que “a adoção não deu certo, porque eles não queriam uma filha, mas uma empregada”. Deduzo, dessa fala, que a menina se recusou a se submeter às condições de trabalho indicadas pela família indígena que a recebeu, por estar habituada a uma rotina muito mais branda no abrigo.

Como essa inserção com a família indígena não foi bem sucedida, tempos depois Lúcia voltou para o mesmo abrigo. Após esse retorno, a negação da identidade indígena tornou-se ainda mais perceptível, como já foi referido no item 3.4.

Diante dessa postura da menina, o pessoal do abrigo acreditou que a melhor solução seria a adoção por uma família não indígena. Surgiu uma família de Curitiba, no Paraná, interessada em adotá-la; ela concordou, mas depois de um tempo de experiência de guarda provisória, ela quis voltar para o abrigo. Essa segunda tentativa de adoção, conforme outra psicóloga, ex-estagiária desse abrigo, não foi aceita pela menina, porque a região onde ela foi morar havia muitas pessoas brancas e, provavelmente, ela deve ter sofrido preconceito.

Procurei conversar sobre essas adoções com Lúcia, mas, por ser bastante reservada, não quis se expressar muito. Perguntei por que ela não quis ficar com a família que a adotou. E ela respondeu, “porque já me acostumei com aqui, eu gosto das tias, só não gosto de fazer serviço”. Em seguida, compartilhou: “eu vou ser adotada de novo por uma família do Rio de Janeiro”.

Conversando com uma das servidoras desse abrigo, questionei sobre a nova adoção de Lúcia, e ela disse: “não, mas não tem nada certo ainda. É que elas ficam muito eufóricas com essa possibilidade, eu nem gosto de comentar isso com elas, mas tem gente que fala, e elas ficam assim, e depois se decepcionam”.

De fato, o tempo de abrigamento fez com que Lúcia criasse vínculos com a instituição, o ambiente e as pessoas, os quais dificilmente conseguirá desfazer. Aceitar ir para outro local ou ser adotada temporariamente faz parte do imaginário cultivado nas crianças desse abrigo, que parecem pensar a adoção como mudança de *status* econômico. Ser adotada pode significar, também, ser desejada, capacidade de despertar o carinho das pessoas e, por isso, gera grande expectativa em todas as meninas desse local.

A percepção de que a adoção, como mudança de *status*, é cultivada nas crianças desse abrigo tornou-se mais apurada quando conversei com um professor universitário, com cerca de 40 anos, casado, que anos anteriores havia visitado o lar para sondar sobre a possibilidade de adotar uma menina. Conforme esse senhor, ele e a esposa desistiram de adotar, ao perceber o imaginário, construído nas crianças, sobre os futuros pais substitutos. Na ocasião, ele disse ter ouvido “uma das funcionárias incentivar as crianças a desejar ir morar com eles, porque ela teria um quarto só pra ela e ia morar em uma casa com piscina”. De acordo com esse professor, naquele momento ele não poderia oferecer todo esse conforto, porque sua casa não tinha piscina e a menina teria que dividir o quarto com sua filha de sangue.

Conforme esse professor, em nossa sociedade, os pais parecem achar que dão menos do que os filhos merecem, e os filhos constroem esse mesmo imaginário de que os pais têm a obrigação de dar mais do que dão, porque foram eles quem os desejou e os colocou no mundo e não o contrário. No caso dos filhos por adoção, sendo o imaginário do *status* econômico e emocional incentivado, pode gerar grandes problemas em relação às expectativas das crianças e a realidade oferecida pelo pai adotante.

Ao ilustrar a dificuldade de reinserção familiar e de adoção, no Lar Ebenézer, das meninas indígenas, há que se destacar que esse é um dos abrigos com a melhor infraestrutura da região de Dourados. Mas há outros casos de crianças kaiowá que viveram ou que estão vivendo esta mesma situação: não podem permanecer no abrigo, por causa da mudança legislativa e, ao mesmo tempo, possuem muita dificuldade para se readaptar às novas condições de vida, seja entre os indígenas ou em famílias substitutas.

Procurei descrever, ao longo destes cinco itens, como a situação de abrigamento interfere no processo de socialização das crianças indígenas kaiowá. Procurei relacionar os dados de campo, obtidos através de entrevistas e conversas com os agentes dos abrigos e da observação através das visitas às instituições e do acesso as suas páginas e vídeos na internet, com a teoria antropológica. Demonstrei que os abrigos não são iguais e possuem experiências diferentes em relação às crianças e adolescentes abrigados. No entanto, não notei muitas assimetrias entre a forma como os profissionais dos quatro abrigos enxergam os índios kaiowá; as imagens pejorativas que “justificam” a adoção de crianças indígenas por não índios ou a permanência no abrigo são as mesmas. E esse comportamento parece estar atrelado a uma representação coletiva que os douradenses possuem acerca dos índios, em uma espécie de sentimento anti-indígena.

Observei que, no bojo das mudanças propostas pelo ECA, tornando as crianças e adolescentes sujeitos de direitos, sendo que a família, o Estado e a sociedade passaram a ter o dever de protegê-las, estas têm sido vistas como vítimas de seus pais e de sua cultura e, assim, o sentimento de caridade e de amor torna-se mais pungente nesses agentes de ação. Muito embora, como observou Fonseca & Cardarello (2009), essa é uma lógica perversa, pois enquanto as crianças são vistas como vítimas, suas famílias são percebidas como “algozes”, pais e mães “negligentes”, que “abandonam” seus filhos, mais amigos dos prazeres da bebida do que preocupados com a educação de seus

rebentos. Consequentemente, o contexto histórico que resultou na situação de reserva – causa de muitos dos problemas desse povo - é esquecido.

É com esse entendimento que as crianças kaiowá são afastadas de seus familiares e trazidas para os abrigos urbanos. Contudo, a atenção parece não voltar-se sobre esses pais, preparando-os para o retorno dos filhos e para o cuidado dos próximos filhos que poderão vir a nascer. Do mesmo modo, as crianças kaiowá abrigadas aprendem pouco a compreender seus pais e sua cultura, passando, em muitos casos, a envergonhar-se deles.

CAPÍTULO IV

DESCRIÇÃO E ANÁLISE DE ALGUNS CASOS DE TENTATIVA DE ABRIGAMENTO E REINSERÇÃO

Na aproximação com o IAME, para realizar esta pesquisa, procurei conhecer melhor a história das crianças e jovens indígenas que estiveram abrigados nesse local. Nas conversas com um dos diretores do IAME e com outros profissionais do abrigo, fui, por diversas vezes, induzida a pensar no caso de quatro meninos indígenas, que estiveram nesse instituto por um período prolongado, mas que, no entanto, haviam retornado para suas aldeias.

Já apresentei a história de um dos meninos, Luiz, junto com a descrição do IAME. Descrevi como sua desenvoltura com a pintura em telas, com o desenvolvimento escolar, segundo nossos padrões, e com o aprendizado da flauta que o destacou entre as outras crianças abrigadas. Luiz simbolizava a capacidade do índio se adaptar ao mundo dos brancos, tinha bom comportamento e foi descrito como exemplo para as outras crianças. Em uma das conversas que tive com Luiz, ele disse: “não gostava de quando eles passavam ordem pra mim trabalhar, mandava passar pano e eu não gostava, porque não tinha me acostumado; mas, em seguida, ele argumentou: só nas primeiras semanas, depois fazia rápido pra se livrar logo. Porque se eles passar mais trabalho é mais difícil”.

Luiz conta que, após as primeiras semanas, adotou uma estratégia para lidar com o desconforto que seriam essas atividades domésticas, ou seja, passou a executá-las com rapidez “pra se livrar logo”, porque, caso a atividade não fosse feita ou fosse delongada, ele corria o risco de receber mais trabalho. As crianças indígenas, em sua maioria, são descritas pelos agentes dos abrigos como muito fáceis de lidar. A esse respeito, um dos diretores do IAME, quando questionado se havia dificuldade em lidar com crianças indígenas, diz:

Não, o indígena não tem problema nenhum, mas absolutamente nenhum de se adaptar, os outros sim. Mas os indígenas não.

Ah, o que tem pra fazer é isso?

É muito natural pra eles se submeter à autoridade. Então é uma coisa assim, até estranha, não concordam com quase nada, mas se submetem

a tudo que você coloca a qualquer coisa, horário de dormir, horário de acordar, horário de estudar. (Diretor do IAME, 2011).

A submissão, sem questionar as ordens dadas, é um comportamento bastante valorizado pelo diretor do IAME, que as crianças kaiowá abrigadas tendem a manifestar. Na citação acima, o diretor diz que, apesar de não concordarem com as tarefas que lhes são solicitadas, as crianças cumprem o que está sendo ordenado, diferente das crianças não indígenas que resistem e procuram, por todos os meios possíveis, não fazê-lo. Entendo esse comportamento da criança kaiowá como uma estratégia para o convívio no mundo dos brancos. Elas percebem logo que precisam negar sua maneira de ser e aderir ou copiar o novo modelo proposto pelos abrigos e, assim, parecem se “conformar” aos papéis que lhe é esperado enquanto precisam.

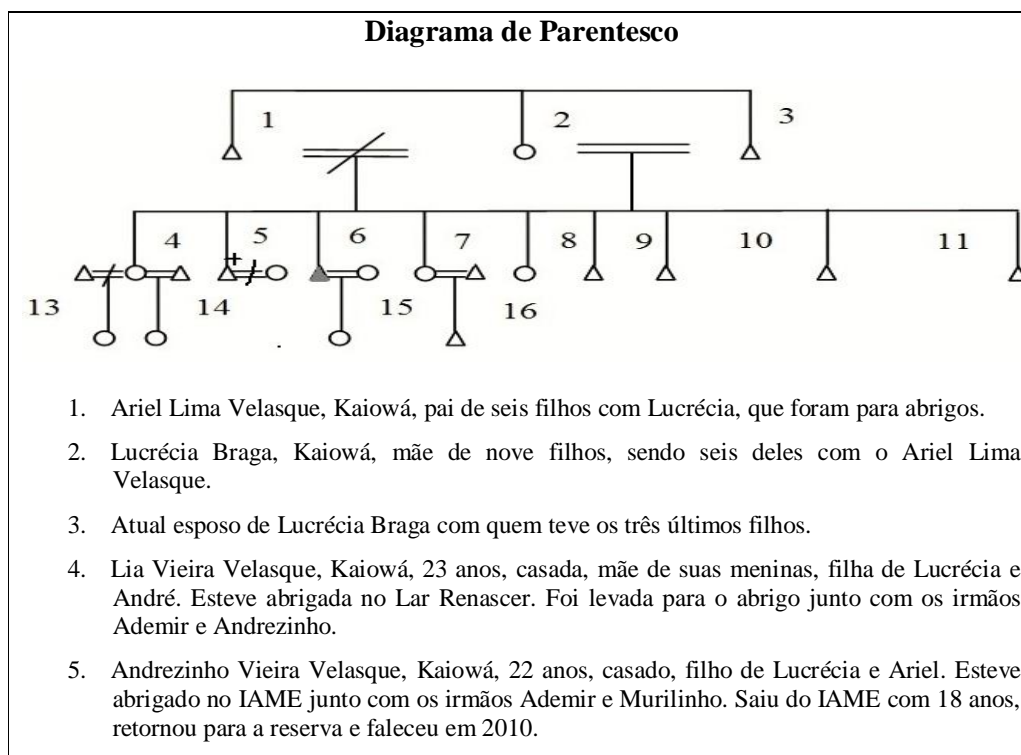
No caso dos meninos abrigados no IAME, o coordenador, em conversa informal, no pátio da Igreja Batista Central, disse-me que eles obedecem e se submetem com facilidade até certa idade, depois eles não aceitam receber ordens e querem sua liberdade. O argumento de um dos diretores do IAME baseou-se na história de Luiz e mais três irmãos kaiowá que estiveram abrigados no IAME, que decidiram retornar para a aldeia.

Os três irmãos são Andrezinho, de 22 anos, Magno, de 20 anos, e Murilinho, de 15 anos. Fui visitar Luiz na Aldeia Jaguapiru e, durante nossa conversa, questioneei se ele mantinha amizade com algum menino indígena que esteve no IAME. Luiz contou que, às vezes, encontrava o Ademir e o Murilinho no futebol, que moravam relativamente próximos a sua casa. Convidei-o para me acompanhar em uma visita aos meninos e ele aceitou. Era quarta-feira; então combinamos a visita para o sábado seguinte, no período da tarde. No sábado retornei à Aldeia Jaguapiru, acompanhada por minha irmã e por um egresso do IAME, pois havia sido orientada a sempre entrar nas reservas indígenas com algum acompanhante.

A casa em que fomos visitar Ademir e Murilinho era próxima ao posto da FUNAI. Chegamos ao local que é demarcado por arames, muitas árvores, algumas galinhas e muitos pintinhos circulando pelo pátio bem varrido. Nesse espaço havia uma casa em alvenaria e, mais ao fundo, outra construção bem simples e baixa em madeira. Entramos e vimos Ademir e Murilinho sentados próximo a uma mulher jovem que cuidava de duas crianças: um bebê com traços indígenas, aparentemente muito bem cuidado e, como estava calor, usava apenas uma fralda descartável, tendo o peito

descoberto, o que permitia ver as dobrinhas do seu corpo; e outro bebê, uma menina, com pele clara; ambos brincavam sobre um tapete azul estendido no chão. Cumprimentamos os rapazes que, quando viram o egresso do IAME, riram e disseram: “nossa, quanto tempo coronel”²⁷. Cumprimentei-os e questionei se o Luiz havia falado sobre o motivo da minha visita; eles falaram que sim: “é para um estudo com meninos que tiveram no IAME”.

Fomos convidados a sentar e comecei a conversar com Ademir sobre como foi sua primeira entrada no IAME. Disse ele: “ah, porque a gente ficava muito na rua, só que aí eu achei melhor lá, né? Aí eu sosseguei lá”. Ademir e Andrezinho foram institucionalizados juntos no IAME, levados pelo Conselho Tutelar, após serem encontrados circulando pela cidade de Dourados. Ademir contou, então, que nesse dia não levaram apenas os dois, mas também sua irmã, que foi para o Lar Renascer. Conforme ele, sua mãe tem nove filhos, dos nove, os seis mais velhos foram para abrigos. Assim, fui informada que a mulher jovem que cuidava das duas crianças era uma de suas irmãs, chamada Leila, com 18 anos e mãe do bebê. Ela esteve abrigada no Lar Ebenézer junto com outra irmã, Lea, na época com 17 anos.



²⁷ Coronel é o apelido do egresso do IAME que acompanhou-me

6. Ademir Viera Velasque, Kaiowá, 20 anos, casado, pai de uma menina, filho de Lucrécia e Ariel. Esteve abrigado no IAME junto com os irmãos Andrezinho e Murilinho. Saiu do IAME porque se envolveu em um conflito escolar.
7. Leila Braga Velasque, Kaiowá, 18 anos, casada, mãe de um menino, filha de Lucrécia e Ariel. Esteve no Lar Santa Rita e no Ebenézer junto com a irmã Lea.
8. Lea Braga Velasque, Kaiowá, Kaiowá, 17 anos, solteira, filha de Lucrécia e Ariel. Esteve no Lar Santa Rita e no Lar Ebenézer. Atualmente está institucionalizada na UNEI.
9. Murilo Braga Velasque, Kaiowá, 15 anos, solteiro, filho de Lucrécia e Ariel. Esteve no IAME junto com os irmãos. Atualmente mora com a irmã Lia e a ajuda cuidar de suas filhas.
10. Leo Braga Velasque, Kaiowá.
11. Raí Braga Cavalheiro, Kaiowá
12. X Braga Cavalheiro, Kaiowá
13. Kate, etnia?, 8 anos, filha de Lia Vieira Velasque com o primeiro marido.
14. Bebê, filha de Lia Vieira Velasque com o atual marido.
15. Filha do Ademir Braga Velasque.
16. Filho de Leila Braga Velasque.

Descrever o diagrama de parentesco desses egressos dos abrigos urbanos de Dourados contribui para melhor compreender as relações entre eles, bem como a faixa etária de cada um, permitindo também observar que, nessa família, seis crianças foram institucionalizadas e cada qual teve sua própria experiência. Ademir, Andrezinho e Murilinho foram abrigados no IAME. Lia esteve no Lar Renascer e Leila e Lea estiveram abrigadas no Lar Santa Rita e depois transferidas para o Lar Ebenézer. Em minha ida para a Aldeia Jaguapiru, a fim de conversar com Ademir e Murilinho, fui à casa da Lia, pois ainda não a conhecia e nem sabia de seu histórico em abrigo. Ela se mostrou muito simpática, com grande desenvoltura com o Português e contou detalhes sobre sua história e de seus irmãos.

Lia conta as dificuldades vivenciadas na “infância” junto com sua família:

Era nove crianças, só que eu era a mais grande e não tinha ideia de como buscar comida, porque na época nós passávamos muita fome. A gente não tinha nenhuma ajuda, não tinha como plantar, minha mãe era solteira. Então nós vivíamos assim, empresta um sal aqui, um pouquinho de arroz, um pouco de óleo e aí ninguém gostava de nós por causa disso. Minha mãe também não trabalhava porque tinha problema de saúde, aí tinha nós (Lia, 2011).

Conforme Lia, a mãe possui nove filhos e não tinha condições de alimentá-los, pois não contava com nenhum auxílio e, por causa de problemas de saúde, não podia trabalhar, era solteira. Ademir e Murilinho explicaram: “Meu pai separou da minha

mãe. Ele bebia muito, aí minha mãe não queria mais ele (...) a gente ficou menos com nosso pai, nós ficamos mais com nossa mãe”. O envolvimento do marido com a bebida alcoólica, talvez motivada pelas condições precárias de sobrevivência, fez com que se separassem. Dona Lucrecia Braga foi criada como filha adotiva por pais indígenas, já falecidos, sendo que seus pais de sangue moram em outra reserva.

Assim, em relação à Lia, quando completou nove anos, a mãe permitiu que ela viesse morar com a tia materna, em um bairro urbano de Dourados.

Quando era pequena, fui morar com minha tia, irmã da minha mãe na cidade, ela morava no Parque das Nações. Lá era muito bom, eu tinha de tudo, morava eu e um neto da minha tia. Nós íamos à igreja presbiteriana, eu gostava muito, ia pra escola, mas aí o marido da minha tia morreu. Então, ela ficou muito triste e se perdeu, começou a beber e assim fazer coisas erradas, parou de ir a igreja e também não me deixava ir mais, nem fazer nada. Daí eu mandei uma carta pra minha mãe e aí, ela veio me visitar na escola eu nós fugimos da minha tia. Fiquei uns três anos morando com minha tia, eu fui pra lá tinha nove anos (Lia, 2012)

Ir morar com a tia significou melhoras das condições econômicas para Lia, o lugar gerou satisfação para a menina até a mudança de comportamento da tia com a morte do marido. A ida de Lia para a casa da tia parece ter sido uma estratégia da mãe, Dona Lucrecia, de oferecer melhores condições para a filha e, de certo modo, “protegê-la” dos perigos, tanto é que, com o chamado da filha, a mãe veio buscá-la. De volta à aldeia, agora na versão de Lia com 12 anos, ela conta:

Aí voltei na minha casa, estava tudo do mesmo jeito, faltavam muito às coisas, até comida. Aí comecei a trabalhar, aqui na aldeia mesmo, eu ia limpava a casa pra um, cuidava de criança e em troca, eles davam comida e roupa (Lia, 2012).

Diante da continuidade das condições precárias, Lia começou a fazer pequenos trabalhos na aldeia, contudo, influenciada pelos irmãos Ademir e Andrezinho, ela foi para a rua. Diz ela:

Os meus irmãos eles iam direto pra rua, o Andrezinho e o Ademir. Daí um dia eu fui com eles, aí eu gostei porque a gente ficava livre, saía, comia então, eu fiquei com eles. Aí também experimentei droga, porque meus irmãos me davam, falava experimenta, você vai ver é legal. Então eu experimentava, nunca viciiei. Mas aí minha mãe me batia, porque achava que era eu que oferecia pra eles, porque eu era mais velha, mas que nada eram eles que ofereciam pra mim (Lia, 2012).

A “situação de rua” pareceu-lhe mais agradável do que o trabalho feito nas casas da aldeia. Na rua tinham acesso à comida, à droga, à liberdade e se enturmavam com outras crianças na mesma condição.

Aí, as vezes nós se encontrávamos com outros meninos que a gente já sabia que era de rua, aí nós enturmava com eles, e aí nós ficávamos lá, dias, semanas, meses lá. Nós já chegamos ficar um ano na rua. Aí pra você ver, como era nossa vida, nós dormíamos na UERD lá era escola e tinha o teto lá em cima. Aí nós subíamos lá, e lá nós dormíamos, lá tinha colchão, tinha coberta, nós dormíamos lá. E aí de manhã bem cedinho nós levantava e saía e ia procurar o que fazer de dia, porque a noite a gente precisa descansar. Aí nós tomávamos banho lá na rodoviária, perto daquela represa, lá tinha um banheiro público que agora não tem mais. Lá era cheio de banheiro, aí de lá chegava a noite e nós... era assim todos os dias (Lia, 2011).

A UERDI, referida por Lia, era uma instituição de ensino que funcionava no Jardim Europa, atualmente um bairro nobre de Dourados. O local oferecia boas condições, para as noites tinha colchão e coberta. Durante o dia, o trajeto era pela cidade, o banho era feito próximo à rodoviária. De acordo com as memórias de Lia, passavam dias longe de casa, até o dia em que foram levados pelo Conselho Tutelar. Ademir e Lia falam dessa saída das ruas para os abrigos e demonstram tê-la sentido de modo diferente. Ademir diz: “ah, porque a gente ficava muito na rua, só que aí eu achei melhor lá, né? Aí eu sosseguei lá”. Enquanto Lia relata:

Eu fui. Foram anos que eu fiquei assim, eu ia ficava uns meses depois eu voltava, eu ia e volta, ia e voltava. A primeira vez eu fiquei lá, por que nós ficava na rua e daí chegou o pessoal do abrigo, aí eu fiquei lá. Aí quando passou, eu voltei pra rua. Fui pro abrigo de novo e depois voltei pra aldeia. Na aldeia não deu certo, aí eu casei tive uma filha, que é aquela de seis anos. Antes de eu ter ela, eu engravidei e aí fui de novo pra rua, só que eu não sabia que eu estava grávida. Aí me levaram pro Renascer, porque eu procurei o Conselho Tutelar. Aí fui pro Renascer e aí lá fizeram exame e aí quando viram que eu estava grávida iam me mandar pra um abrigo em Campo Grande, mas aí minha sogra resolveu me aceitar de volta. Aí ela ficou comigo eu nunca mais precisei voltar. E aí desde então quem me deu a responsabilidade e me fez pensar melhor foram as minhas crianças.

Lia narra sua estada no abrigo com pelos menos três idas e vindas. Duas delas involuntárias e a última por livre vontade. Primeiro, estava na rua e foi levada pelo Conselho Tutelar ao abrigo, no entanto saiu e voltou para a rua. Segundo, novamente foi encontrada na rua e levada para o abrigo, de onde saiu e voltou para a aldeia. Na aldeia conheceu seu ex-marido, mas conta que “na aldeia não deu certo”. Na terceira vez procurou o Conselho Tutelar para retornar ao Lar Renascer. Nesse abrigo descobriu que está grávida, prestes a ser levada para um abrigo em Campo Grande, quando sua ex-

sogra apareceu e resolveu acolhe-la. A ex-sogra é uma mulher branca, de olhos azuis, que teve filhos com um homem kaiowá. Algumas dessas características estão presentes em Kate, filha da Lia, que possui pele branca e olhos castanhos. Após o nascimento das filhas, ela não retornou para a rua, tentou morar com a Dona Lucrecia, mas a tentativa não foi bem sucedida.

Logo que eu engravidei eu voltei pra casa da minha sogra, mas não deu certo. Ai eu fui morar com minha mãe de novo e com ela, aí que não dava certo mesmo, porque minha mãe já não queria criança, por causa que... aí eu comecei trabalhar, porque eu já era de maior, eu comecei a aprender a trabalhar na cidade (Lia, 2011).

Assim ela começou a exercer a ocupação de diarista ou de doméstica, aprendeu a fazer os afazeres de uma casa com uma amiga, pois até aquele momento não havia aprendido. Uma amiga kaiowá de Lia diz: “ela sempre muda os móveis de lugar e tá tudo limpo na casa dela, com lençol branco na cama”. Essa descrição indica a incorporação de traços da cultura regional, que podem ter sido adquiridos tanto nos abrigamentos quanto nos trabalhos domésticos nos cenários urbanos. As filhas de Lia, nos momentos em que a visitei, haviam tomado banho recente e ela tinha todo cuidado para que as meninas não voltassem a ter contato com a terra, episódio ocorrido no meio da tarde. Provavelmente estes são comportamentos adquiridos por meio do convívio frequente com a sociedade douradense, que não tolera o corpo “sujo” de terra. Sobretudo na mulher, tais imagens são consideradas sinônimo de falta de higiene. Daí o esforço de Lia em apresentar-se “limpa”.

Lia parece ter tido maior dificuldade de adaptação no abrigo que os meninos Ademir e Andrezinho, pois estes só saíram da instituição após os 18 anos. Parece que os meninos ficaram mais convencidos de que melhor era estar no IAME. Diferente de Andrezinho e de Ademir, o irmão, Murilinho, veio para o IAME após fazer uma visita aos irmãos, e, segundo Ademir, *veio de carroça*. Murilinho conta que chegou no IAME juntamente com um primo, onde ficaram abrigados. No entanto, algum tempo depois, o primo pediu para voltar à aldeia. Explicando porque o primo quis voltar, e o Murilinho responde: “porque ele não gostou. É primeiro ano. Ele não acostumou com uma pessoa mandando nele o tempo todo”. Insisto para saber como ele saiu do IAME, se ele fugiu e o Murilinho diz: “Não, ele veio embora mesmo. Ele veio e depois não voltou mais. Ele saiu de lá porque ele quis, ele conversou com o tio Israel, que não queria ficar mais lá não”.

Na relação desses meninos kaiowá com o IAME parece haver um grau de *agency* destes. O aspecto negativo de estar no IAME foi apontado por eles como ser *mandado* (receber ordens), mas que isso era suportado pelos outros benefícios de estar abrigado, como roupa, calçado e comida nos horários. Ademir disse que estranhou o retorno para a reserva, porque não tinha mais alguém que mandava nele, ele tinha que fazer suas próprias escolhas. Assim, parece-me que esses meninos viram no IAME uma estratégia para fugir dos problemas sociais que viviam lá fora, moldando-se às condições daquele local a ponto do diretor da instituição entender que o retorno deles seria “improvável”. No entanto, para sua surpresa, ao saírem do IAME fizeram o retorno para junto do grupo étnico de origem.

Procurei questionar ao Ademir sobre o motivo de sua saída do IAME. Ele conta que se envolveu em uma briga na escola, porém não disse o motivo. Diante da situação, um dos diretores do IAME ameaçou: “o tio falou que ia entregar nós lá pro pessoal do Conselho, por causa da briga lá na escola”. Temendo ser entregue para o Conselho Tutelar e, nesse caso, ser encaminhado para a UNEI, ele decide fugir. O irmão, André, logo depois também saiu do IAME, conforme Ademir, “ele saiu de lá porque ele desacatou o tio. Ele saiu de lá por causa que o tio queria saber onde que eu estava. Ele falou que não sabia. Aí eles discutiram lá”.

Ele conta que, no retorno para a aldeia, “foi difícil se enturmar de novo com o povo daqui. A gente fica meio isolado do povo, mas com o tempo a gente vai se soltando no meio do povo. Porque não acostuma de novo”. Ademir estranhou a aldeia, porque ficou muito tempo fora. Sobre o retorno, ele explica: “Agora aqui a gente faz aquilo o que quiser. A gente fica largado. Come se quiser”. Pergunto se essa liberdade de fazer as próprias escolhas é bom ou ruim e ele responde: “Depende, no começo a gente sentia falta de alguém mandar”. Argumento que muitos meninos fogem do IAME porque não querem ser mandados; então ele diz: “É ruim, ser mandado. Mas eu sempre colocava na minha cabeça quando estava lá, porque pra fora é pior. Eu colocava na minha cabeça que no dia que eu saísse de lá seria ruim por que não seria a mesma coisa”.

Atualmente, Ademir está com 20 anos e, quando o visitei, havia 2 anos que ele tinha saído do IAME, está casado e tem uma filha de um ano e seis meses. Ele parou de estudar no 8º ano do ensino fundamental, assim que saiu do IAME não retornou a

escola. Trabalha na Seara Alimentos – unidade de Dourados/MS, sua esposa também é indígena e está fazendo curso profissionalizante na Eurodata.

O irmão de Ademir, Andrezinho, que também esteve no IAME, quando saiu de lá estava cursando o primeiro ano do Ensino Médio. Retornou para a aldeia Jaguapiru e casou-se. Porém, se envolveu em conflitos com outro grupo da aldeia, com quem sua família mantém uma rixa antiga. Conforme foi noticiado na mídia regional, membros da família Cavaleiro teriam agredido Dona Lucrecia Braga. Como revanche, o Andrezinho, acompanhado das irmãs Leila e Lea, confrontou o grupo, sendo que, na ocasião, Mikeia Vanessa Cavaleiro, 17 anos, foi morta e o Andrezinho foi ferido por golpes de foice no rosto, que lhe custou um dos olhos. Quatro meses após esse episódio, Andrezinho caminhava pela aldeia junto com a esposa, à noite, quando foi atingido por um tiro nas costas, que o levou ao óbito. Segundo os jornais, o principal suspeito de assassiná-lo foi o pai da jovem Mikeia.

Em meio a esses conflitos que reafirmam o imaginário violento das reservas, um dos diretores do IAME procurou Ademir e Murilinho, a fim de incentivá-los a retornar para bairros urbanos de Dourados. Assim argumentou ele,

Você conversa com o Ademir, eu conversando com ele sobre o Andrezinho, na época eu falei muito com ele. André porque você não sai daí meu filho, porque você está morando na aldeia? *Ah, tio, mais índio tem que morar na aldeia.* Eu falei, mas de onde você tirou isso? Eu nasci em Cuiabá. Meus pais estavam em Cuiabá e agora mora no Oiapoque, sabe por quê? Aí eu brinquei com ele e falei assim, talvez você não saiba, mas seu país é todo esse aqui, é tudo seu, não é só esse buraquinho, você pode morar em qualquer lugar desse colorido aqui, é só escolher morar. Você pode dizer, eu quero morar aqui, é direito seu comprar, registrar no seu nome e morar o quanto de tempo que você quiser, e depois vender pra quem você quiser. É seu. Mas na mente deles, na mente da maioria dos índios, e eu acho que esse é o grande erro da Funai, eles são levados a imaginar que eles são daquele lugar. Que eles são daquela terra, eles pensam assim, mesmo o Ademir vivendo aqui tanto tempo.

(...)

O Ademir me falou isso, *oh, meu filho, com duzentos reais você aluga muita casa.* Ele me falou: *tio, mas quem que aluga casa pra índio.* Falei: *nossa... Eu não tinha pensado nesse detalhe* (Diretor do IAME, 2011).

Pela conversa desse diretor do IAME com Ademir e Murilinho, pareceu haver, de fato, diálogo entre eles. No entanto, a fala dos meninos, afirmando “que índio tem que morar na aldeia”, incomodou esse diretor do IAME, que entendeu esse pensamento como consequência do “grande erro da FUNAI”, que leva os índios a “imaginar que são

daquele lugar”. Ele nota que os egressos do IAME, mesmo tendo passado vários anos fora da aldeia, mantêm esse mesmo entendimento.

Um dos diretores do IAME também comentou que não conseguia entender, e que o incomodava, o fato de “os indígenas não se sentirem cidadãos. Disse que eles ficam aqui, são esclarecidos, mas chega uma hora que eles querem voltar e falam que lugar de índio é na aldeia. Isso aconteceu com o Andrezinho, com o Luiz, com o Ademir”. Em meu entendimento, esse diretor do IAME consegue perceber a diversidade desses meninos kaiowá, ainda que procure justificar essa diferença culpando a FUNAI. Além disso, em sua tentativa de convencer os meninos a morar fora da aldeia e alugar uma casa, ele se defronta com o argumento de Ademir: “tio, mas quem aluga casa pra índio?”. Percebe-se que Ademir tem consciência dos preconceitos e estigmas que a sociedade regional tem sobre os índios e isso leva ao diretor do IAME a ficar sem resposta.

Ademir, Murilinho ou Luiz não fizeram nenhuma queixa sobre ter sofrido preconceitos no IAME, pelo contrario, enfatizaram que o coordenador do IAME sempre dizia que ali eram todos iguais. Perguntei ao Ademir se, enquanto estava no IAME, chegou a se incomodar em ser chamado de índio, ele respondeu:

eu não achava ruim, não. Porque eu sempre levei, mas pro lado da brincadeira. Quando nós brigávamos entre nós, lá com a gurizada, e eles me xingava de índio, eu falava: *darrrr... eu sou índio mesmo e daí?*(Ademir, 2011).

A estratégia adotada por Ademir para lidar com os preconceitos dos outros meninos abrigados era levar “pro lado da brincadeira” A irmã do Ademir, Leila, foi levada pelo Conselho Tutelar juntamente com a irmã Lea, após ser encontrada em situação de rua. Conta que ficou abrigada, um tempo, no Lar Santa Rita e, depois, foi para o Lar Ebenézer, sendo comum, no Lar Ebenézer, chamar as meninas indígenas de “bugrinhas”.

Leila - tinha uma guria que veio com deficiência, ela falava [*guarani*]. Mas ela gostava de fazer xixi na cama e as outras que ficavam no mesmo quarto a massacravam. E ela gostava falar em guarani, mas ninguém a entendia.

Silvana – e eles não se importavam dela falar em guarani?

Leila – não, ela foi aprendendo falar em português.

Ademir – acho que lá perdem, porque fica com vergonha de falar guarani.

Leila – os próprios caras que cuidavam de nós ficavam chamando ela de bugrinha.

Silvana - e era ruim ser chamada de bugrinha lá ou não?

Leila - é pra algumas meninas sim, elas ficavam chorando lá. Eu nem ligava.

Silvana – mas eles chamavam pra ofender as meninas?

Leila – acho que é, porque se fosse de brincadeira nós já sabia.

O termo bugre é comumente usado pelos não indígenas para se referir aos índios. É um termo pejorativo. De acordo com uma definição encontrada na Wikipédia

Bugre é uma denominação dada a [indígenas de diversos grupos do Brasil](#) por serem considerados não cristãos pelos [europeus](#). A origem da palavra, no [português brasileiro](#), vem do [francês](#) *bougre*, que, de acordo com o [Dicionário Houaiss](#), possui o primeiro registro no ano de 1172, significando "herético", que, por sua vez, vem do [latim medieval](#) (século VI) *bulgàrus*. Como membros da [Igreja Ortodoxa Grega](#), os [búlgaros](#) foram considerados [heréticos](#) pelos [católicos](#). Desta forma, o vocábulo passou a ser aplicado, também, para denotar o [indígena](#), no sentido de "inculto", "selvático", "estrangeiro", "pagão", "homossexual" e "não cristão" - uma noção de forte valor [pejorativo](#), portanto. (<http://pt.wikipedia.org/wiki/Bugre> Acesso em 02 de Agosto de 2012)

Assim, não surpreende as reações negativas por parte das meninas indígenas quando eram chamadas de “bugrinhas”. Leila é quem mais traz os pontos negativos de estar abrigada. Ela conta que, no Lar Ebenézer, sofria com os castigos dos monitores e das meninas maiores. Os monitores, contrariando as orientações da secretaria, as colocavam de castigo. Ela conta:

não a secretaria não sabia de nada, do que acontecia lá dentro. Se alguma das guria quisesse falar, porque se não ficava em cima do milho. De noite, tardão da noite. Mas a secretaria não podia ficar sabendo, ninguém podia ficar sabendo. Porque se não o pessoal que cuidava de nós, podia até ser mandado embora. Até hoje, eu penso mais no lado das crianças pequenas, porque as grandona judia das pequenas. As meninas grande gostam de ficar judiando (Leila, 2011).

De acordo com a Leila, “se a gente não der uma coisa pra elas, elas metem o coro na gente de noite. Mas o pessoal que cuida lá, nem liga. Esse era o modo como as meninas maiores judiavam” das menores. Pergunto a Leila se ela gostaria de ter ficado mais tempo abrigada e ela responde:

não, porque depois que eu bati em uma guria lá, eu saí. Eu fugi, por causa, que ela era maior que eu e ela gostava de bater na minha irmã. Ela empurrava ela, fazia ela fazer as coisas pra ela e ela ia e mentia de nós pro pessoal lá. E eles acreditavam e fazia nós ficar em cima do milho. Eu me peguei com ela, lá no banheiro e aí depois eu fugi (Leila, 2011).

É através da fuga que Leila saiu do Lar Ebenézer e voltou para a rua até se casar. Na visita que fiz aos seus irmãos em 2011, ela estava casada e tinha um filho desse

casamento. Quando retornei em 2012, soube por sua irmã Lia que ela havia se separado e voltou a morar com a mãe Dona Lucrecia.

O esforço em descrever a história desses seis irmãos kaiowá que estiveram nos abrigos douradenses é por entender que a história vivenciada por eles pode ser similar a outras histórias de crianças indígenas abrigadas. Pelos argumentos de Lia, percebemos as condições de pobreza vivenciadas por sua família que, por vezes, não possuía nem o que comer. Nessas condições, as crianças vagavam pelas ruas também em busca de alimentação. Ao serem levadas para os abrigos, sobretudo os meninos enfatizam ter *sossegado*, porque havia alimento, calçado e roupa.

André, Ademir, Murilinho, Lia, Leila e Lea passaram vários anos abrigados e a reação esperada era de que não voltassem para a aldeia, no entanto retornaram. Parece ter havido uma relação de troca com membros da rede de proteção. Lia, ao narrar sua experiência junto ao abrigo, demonstra, de certo modo, autonomia e apropriação do local como referência para os momentos de necessidade. Por outro lado, no Lar Renascer ela não externalizou a criação de vínculo com nenhuma pessoa. Essa situação parece equivalente ao das irmãs Leila e Lea. Quando estive no Lar Ebenézer, perguntei sobre as duas irmãs e não souberam me responder, porque a equipe era relativamente nova e não se lembravam destas meninas.

Nesse sentido, a experiência das meninas e dos meninos kaiowá junto aos abrigos foi diferente. Os casos dos meninos foram narrados diversas vezes, tanto por um diretor do IAME, quanto pelo juiz 2. Os meninos kaiowá se referem à equipe do IAME de modo cordial e valorizam a atenção recebida do diretor da instituição, que procurou manter contato com os egressos em suas aldeias. Já defendi que esta aproximação vai além da afetividade construída pelo convívio, pois diz respeito também à crença e à proposta missionária da instituição e da atual direção. Se o abrigamento levou esses jovens kaiowá a valorizar alguns costumes não indígenas, também contribuiu para fazer, por exemplo, um dos diretores do IAME refletir sobre suas concepções acerca do indígena, não sendo, portanto, a experiência de contato uma via de mão única.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa apresentou e analisou alguns processos envolvendo abrigamento, adoção e reinserção familiar ou na comunidade de origem de crianças indígenas kaiowá. O tema surgiu como proposta de pesquisa em antropologia, a partir de um problema social; as tensões na rede de proteção à criança e ao adolescente, envolvendo instituições da sociedade civil (abrigos, por exemplo), da esfera municipal (Conselho Tutelar, Conselho Municipal de Defesa dos Direitos da Criança e do Adolescente), esfera estadual (Ministério Público Estadual, Juizado da Vara da Infância e da Adolescência), da esfera federal (FUNAI, MPF, FUNASA, SESAI). Os agentes da rede de proteção à criança das cidades de Mato Grosso do Sul, em especial Dourados e Caarapó, divergem entre si a respeito dos casos de direitos violados envolvendo as crianças kaiowá. Enquanto alguns defendem um tratamento universal, outros acreditam ser necessário diferenciar e oferecer-lhes um modo particular de tratamento.

Os diferentes pontos de vista decorrem de discursos legais em torno de legislações como Direitos Humanos, o ECA, a CF 88 e o Estatuto do Índio. O ECA é uma legislação moderna baseada em direitos internacionais, a fim de assegurar direitos por meio da proteção da criança e do adolescente. Com efeito, umas das críticas ao ECA é em relação ao seu tênue vínculo com a realidade brasileira, que é marcada por diversidade étnica, racial e de classe. Até 2009, no ECA não havia menção à criança indígena ou quilombola. Esse fato significa uma universalização do sentido do que é ser criança, através de uma representação de infância marcada pela faixa etária. Em Dourados e Caarapó MS esta discussão se acirra porque um grupo da rede de proteção à criança pensa a criança indígena como sendo igual a todas as outras e, nessa acepção, procuram aplicar, dentro das reservas indígenas, os mesmos indicadores que são aplicados à sociedade envolvente.

Defendi, nesta dissertação, que os Kaiowá têm um modo próprio de socialização de suas crianças, mas que, atualmente vivendo em condições precárias, enfrentam dificuldade em recriar seu modo de vida. Esse é um dado que afeta a vida das crianças. A violência divulgada pela mídia é fato decorrente desta situação, pois os missionários e antropólogos que estiveram com os Kaiowá, no início do processo de colonização, mencionam uma relação com as crianças marcada pela liberdade de expressão e pela

autonomia, não havendo relatos de casos de violência “infantil”. Elas são diferentes das crianças de nossa sociedade, que dependem de proteção, de assistência, de cuidado, por estarem em desenvolvimento, como um “vir a ser”, e não são ouvidas. As crianças kaiowá ainda pequenas vão aprendendo, junto às outras crianças mais velhas, a ter autonomia e domínio das várias práticas cotidianas; aprendem, por exemplo, a pescar, a localizar os melhores lugares para a pesca, os anzóis, as varas, as minhocas e os materiais úteis para arrancá-las.

Daí resultam as críticas do outro grupo da rede de proteção à criança ao abrigo e à adoção de crianças kaiowá por pessoas não indígenas. Nos abrigos urbanos perde-se esse modo de socialização e o tratamento recebido é comum a todas as outras crianças abrigadas. Isso dá início ao processo de vitimização da criança kaiowá: quando levadas para os abrigos, o procedimento é feito sob o argumento de situações de vulnerabilidade, maus tratos, abandono, negligência, violência ou abuso sexual. No abrigo urbano, ela é revitimizada, porque é inserida em outra lógica cultural, com o agravante do desafio de adaptação a outra língua, que vai além da oralidade, envolvendo os diversos sentidos que são atribuídos às palavras e às coisas. Por outro lado, ela torna-se vítima também da concepção que os agentes da rede de proteção à criança têm a respeito da cultura kaiowá, uma representação marcada por estigmas e estereótipos, que rotulam os índios de sujos, preguiçosos, bêbados e suas famílias descritas como desestruturadas.

O efeito dessa lógica de vitimização é compensar a criança kaiowá com cuidados, atenção e mimos. Enquanto esses agentes da rede de proteção adotam esta prática, estão imbuídos da ideia de superioridade moral, econômica e social. A criança kaiowá é digna de cuidado, de pena, de dó por estar em uma situação em que é vista como inferior. Assim, o abrigo aparece como uma solução para estas crianças, porque corrige essa vitimização. O desafio é colocado para os agentes, na medida em que elas não podem permanecer no abrigo até a maioridade, e sua adoção por pessoas não indígenas é uma possibilidade remota. Está claro, após este argumento, que a reinserção familiar ou na comunidade de origem não é vista com bons olhos, pois colocar a criança indígena novamente junto ao seu povo significa interromper este processo de “civilização”.

Penso que através desta ideia de vitimização é possível explicitar a compreensão que a rede de proteção à criança e ao adolescente tem sobre a experiência de crianças kaiowá que experimentaram o abrigo na cidade, a adoção por famílias não

indígenas e tentativas de reinserção na comunidade de origem. Porém nos falta a compreensão da visão que os Kaiowá e suas crianças possuem sobre este tema. Durante a qualificação a professora Patrice Schuch notou a ausência da opinião das “lideranças indígenas”. No mesmo sentido, o professor Levi Marques Pereira observou: a “coletividade, a comunidade ou a sociedade kaiowá” não aparece nas minhas descrições etnográficas. De fato minha aproximação e meu contato direto com os kaiowá foi insuficiente para trazer suas percepções, sendo este um desafio de continuidade que poderá ser suprido por mim ou por outros pesquisadores em trabalhos futuros. Afinal, é provável que os Kaiowá e a rede de proteção à criança e ao adolescente possuam pontos de vistas diferentes. Restam perguntas a esse respeito: Como os Kaiowá veem a saída de suas crianças da comunidade indígena? Como percebem o abrigo urbano e a relação com a rede de proteção à criança? Qual o lugar da afetividade e da manutenção dos laços, apesar da distância entre as crianças e a comunidade?

Ao destacar a importância de perceber como os Kaiowá veem este processo, não estou me referindo diretamente ao modo como a mãe ou o pai pensam, mas como a comunidade pensa. Esta observação é importante porque, outra crítica dirigida ao ECA, é que este tem privilegiado o modelo de família nuclear. Expliquei que, entre os Kaiowá, tradicionalmente os cuidados com as crianças não é exclusividade dos pais, mas uma responsabilidade que mobiliza toda a família, constituindo, assim, um modo de relação com os genitores que não é marcada pela indissolubilidade ou pela dependência.

Hodiernamente em nossa sociedade, a família tornou-se a causa e a solução dos diversos problemas sociais. Assim, fala-se em família desestruturada, que é caracterizada por não corresponder às expectativas de transmissão aos filhos das normas sociais e manutenção da ordem, sem depender da interferência e dos gastos do Estado. Com efeito, entende-se que a culpa atribuída à família é uma estratégia do Estado para tornar menor a responsabilidade social com as classes mais pobres. Os Kaiowá sofrem este mesmo processo de culpabilização. As situações de vulnerabilidade em que se encontram algumas crianças são atribuídas às famílias desestruturadas. Percebe-se que todo o problema é transferido para o indivíduo e o Estado se afasta. Conseqüentemente, não são destacadas as limitações das situações por eles vivenciadas nas reservas, nem considerada, como solução, a ampliação de seus territórios.

O esquecimento do processo histórico de colonização sofrido pelos Kaiowá, a culturalização e a padronização da violência atribuídas à cultura deste povo são rótulos

que contribuem à representação negativa da sociedade envolvente em relação a eles. Argumentei que, para as crianças kaiowá abrigadas, é uma situação bastante violenta estar inserido em um cenário que desvaloriza seu povo e sua cultura.

Esta dissertação se ocupou de etnografar a rede de proteção à criança e ao adolescente. A atuação do Estado, cada vez mais descentralizada, está diluída entre essas instituições. O problema desta delegação de funções é a ausência de políticas públicas eficazes, que faz com que o trabalho desempenhado por alguns destes agentes e suas instituições sejam despreparados de conhecimento jurídico, histórico, filosófico, sociológico e antropológico. A busca pela celeridade e pela simplificação compromete o trabalho de caso a caso, ou seja, essas instituições em sua maioria tendem a adotar encaminhamentos programados, com formulários prontos e se inquietam com a necessidade de discutir caso a caso. No entanto, tais modelos são prejudiciais e soam como autoritários, na medida em que são encaixados os problemas de cada pessoa, independentes de suas especificidades.

Esse é um problema que repercute entre os agentes locais, mas não é responsabilidade exclusiva destes, estando ligado a uma política de estado que, no plano das ideias, acreditam e defendem a diversidade humana, porém, na prática, investem em ações universalizantes e até civilizatórias. Entendo que a aplicação de legislações, tais como ECA, entre o povo kaiowá significa, também, a imposição de um modelo de ser criança e de ser família e, nesse sentido, um modo de sanção para que os Kaiowá se adaptem ao modo de vida não indígena, considerado civilizado.

Nesta acepção, é possível falar em racismo institucional por parte dessas instituições e de seus agentes de Dourados e Caarapó MS em relação aos Kaiowá. Mas como elas poderiam não ser racistas se estão inseridas em um cenário de relações interétnicas marcada por essa característica? Resta um enorme desafio, que deve ser enfrentado por todos, agentes, antropólogos e outros estudiosos da questão, com disposição para o diálogo e construção de entendimentos. Talvez o maior desafio seja incluir os índios como interlocutores.

Um panfleto divulgado pelo Ministério Público de Pernambuco, em 2007, diz que o racismo institucional equivale a todas as práticas realizadas por representantes de instituições que sejam discriminatórias, por estarem baseadas em preconceitos e estereótipos raciais. Portanto, a prática do racismo institucional torna impossível ou difícil para que grupos raciais e étnicos acessem os serviços e benefícios gerados pelo próprio Estado e por outras instituições. O desconhecimento da cultura kaiowá, do

processo histórico por eles vivenciado, assim como o etnocentrismo próprio de cada grupo humano, faz com que muitos desses agentes e suas instituições tenham comportamentos e atitudes discriminatórias e preconceituosas para com os índios.

Para além da externalização e responsabilização de tais práticas e costumes, neste trabalho procurei analisar o papel desempenhado pelos antropólogos junto a essas agências. Sim, o antropólogo tem se incumbido, ao longo dos anos, em seus trabalhos, de descrever, criticar, denunciar e analisar as práticas das instituições, sobretudo as que lidam com os índios. No entanto, outrora seu trabalho ficava mais restrito à academia. Atualmente, o antropólogo tem sido convidado a atuar junto às instituições e, assim, há a complexificação do seu trabalho, já que necessita participar da proposição de soluções. Com efeito, observei a atuação de alguns antropólogos junto à rede de proteção à criança e indiquei a existência de dois modos de ação: 1) confronto direto e; 2) convencimento ou sensibilização e aprendizado conjunto no processo. Critiquei a primeira atuação e valorizei a segunda porque, durante a pesquisa, notei que esta era a mais bem aceita pela rede de proteção e se prestava a dialogar com os diversos agentes. Entretanto reconheço que a construção deste diálogo permanece com desafio para o qual o antropólogo também deve procurar se qualificar.

Muito embora tenha feito estas observações, também procurei, a partir das críticas pós-modernas, colocar-me neste trabalho. O antropólogo esforça-se por estranhar sua própria cultura e seus costumes e aproximar-se da cultura do outro; no entanto, a neutralidade absoluta, hoje é consenso, não existe. Assim, durante a narração deste trabalho, procurei informar o leitor do lugar por mim ocupado socialmente. Destaquei o meu vínculo religioso, mesmo reconhecendo as críticas que esta disciplina faz ao Cristianismo. Com isso acredito que contribuo para que o leitor compreenda as minhas limitações e, ao mesmo tempo, demonstro que tornar-se antropólogo é uma metamorfose, um processo dolorido, no qual temos que estar dispostos a repensar nossos próprios valores e crenças, a fim de que possamos ver realmente o Outro. A visão do outro nos impacta e transforma.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: LTC, 1981.
- BARNES, J. A. Redes Sociais e processo político. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- BARTH, Fredrik (org.). *Ethnic Groups and Boundaries*. London: Universities Forlaget, Oslo. George Allen & Unwin, Introduction, 1969.
- BRAND, Antonio J. A criança kaiowá e guarani em contexto de rápidas mudanças – Uma abordagem histórica. In: NASCIMENTO, Adir Casaro *et al* (Org). *Criança indígena: Diversidade cultural, educação e representações sociais*. Brasília: Liber Livro, 2011.
- BRAND, Antônio Jacó. *O confinamento e seu impacto sobre os pãi-kaiowá*. Dissertação de Mestrado em História. Porto Alegre: PUC/RS, 1993.
- BRAND, Antônio Jacó. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: Os difíceis caminhos da palavra*. Tese de Doutorado em História Ibero Americana. Porto Alegre: PUC/RS, 1997.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. 2ª ed. São Paulo, UNESP, 2000.
- COHN, Clarice. *A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 2000.
- COHN, Clarice. *Antropologia da Criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- CUNHA, Manuela Carneiro. O futuro dos índios: entrevista com Manuela da Cunha. In: FREITAS, Guilherme. *O Globo*. 2013. Acesso em 06/03/2013. (<http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2013/02/16/o-futuro-dos-indios-entrevista-com-manuela-carneiro-da-cunha-486492.asp>)
- ELIAS, Norbert. *La civilización de los padres y otros ensayos*. Santa Fe de Bogotá: Editora Norma, 1998.
- FONSECA, Claudia & CARDARELLO, Andrea D. L. Direitos dos mais e menos humanos. In: FONSECA, Claudia & SCHUCH, Patrice (Org.). *Políticas de Proteção a Infância: um olhar antropológico*. Porto Alegre: UFRGS, 2009.
- FONSECA, Claudia. *Caminhos da adoção*. São Paulo: Cortez, 1995.
- 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.
- FONSECA, Claudia. 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.
- GIDDENS, Anthony. *A Constituição da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1984.
- GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia Moderna. FELDMAN-BIANCO, B. (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas – métodos*. São Paulo: Global Editora, 1987.

- HOLANDA, Marianna Assunção Figueiredo. *Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do “infanticídio” indígena*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Brasília: Universidade de Brasília (UnB), 2008.
- LANDA, Beatriz dos Santos. Crianças guarani: atividades, usos do espaço e a formação do registro arqueológico. In: NASCIMENTO, Adir Casaro *et al* (Org). *Criança indígena: Diversidade cultural, educação e representações sociais*. Brasília: Liber Livro, 2011.
- LEACH, E. *Sistema político da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- LIMA, Marcos Homero Ferreira. *Adoção e Institucionalização de crianças indígenas ou “matando o índio existente na criança”*. Texto a publicar. Dourados/MS, 2009.
- MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso (org.). *Mauss Antropologia*. São Paulo: Ática, 1979.
- MAYBURY-LEWIS, D. *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1984.
- MEAD, Margaret. *Educación y cultura en Nueva Guinea*. Barcelona: Ed. PAIDÓS, 1990.
- MURA, Fábio. *À procura do “bom viver”. Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro/RJ: MN/UFRJ, 2006.
- NASCIMENTO, A. C., URQUIZA A. H. A. & VIEIRA, C. M. N. A cosmovisão e as representações das crianças kaiowá e guarani: o antes e o depois da escolarização. In: NASCIMENTO, Adir Casaro *et al*. (Org). *Criança indígena: Diversidade cultural, educação e representações sociais*. Brasília: Liber Livro, 2011.
- NASCIMENTO, Silvana Jesus & FAISTING, André Luiz. *Estrutura e Dinâmica do Poder Judiciário em Dourados*. In: II Encontro de Iniciação Científica UFGD/UEMS e I Encontro de Pós Graduação UFGD/UEMS. Dourados/MS: UFGD, 2008.
- NUNES, Angela Maria Machado. *A Sociedade das Crianças A’uwe-Xavante: por uma antropologia da criança*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 1999.
- NUNES, Angela Maria Machado. *Brincando de ser criança: contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da infância*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2003.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Entre la ética del diálogo intercultural y una nueva modalidad de colonialismo. Los Pueblos indígenas en las directrices del Banco Mundial. In: *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil*. Rio de Janeiro; Lima, 2006.
- PEREIRA, Levi Marques. A socialização da criança kaiowá e guarani: formas de sociabilidade internas às comunidades e transformações históricas recentes no ambiente de vida. In: NASCIMENTO, Adir Casaro *et al*. (Org). *Criança indígena: Diversidade cultural, educação e representações sociais*. Brasília: Liber Livro, 2011.

- PEREIRA, Levi Marques. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo (USP): São Paulo, 2004.
- PEREIRA, Levi Marques. No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. In: SILVA, Aracy Lopes da Silva; MACEDO, Ana Vera L. da Silva & NUNES, Angela (Orgs.). *Crianças Indígenas: Ensaio Antropológico*. São Paulo: Global, 2002.
- PEREIRA, Levi Marques. *Parentesco e organização social entre os Kaiowá*. In Dissertação de mestrado. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/UNICAMP, 1999.
- PIRES, Flávia. *Os filhos-ausentes e as penosas de São Sebastiãozinho Etnografia da Festa da Catingueira / PB*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional / UFRJ, 2003.
- PIRES, Flávia. Ser adulta e pesquisar criança: explorando possibilidades metodológicas na pesquisa antropológica. In: *SciELO: Revista de Antropologia*. São Paulo. Jan/Jun. 2007.
- PRESTES, Andréia Baia. *Ao Abrigo da Família: Emoções, cotidiano e relações em Instituições de abrigamento de crianças e adolescentes em situação de risco social e familiar*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2010.
- QUEIROZ, M. I. P. *Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva*. São Paulo: Ed. T. A. Queiroz, 1991.
- RADCIFFE-BROWN, A. R. *A Estrutura e a Função na Sociedade Primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- SADEC, Maria Tereza. O Sistema de Justiça. In: SADEC, Maria Tereza (Org.). *O Sistema de Justiça*. São Carlos: Sumaré, 1999.
- SAHLINS, Marshall. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (Parte I). *Mana-Estudos de Antropologia Social*, volume 3, número 1, abril de 1997.
- SAHLINS, Marshall. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (Parte II). *Mana-Estudos de Antropologia Social*, volume 3, número 2, 1997.
- SCHUAIGA, Lizandra. A Situação das Crianças Guarani Kaiowá da Comunidade Bororó Egressas de Abrigos Públicos do Município de Dourados/MS. *Monografia em Assistência Social*. Dourados: UNIGRAN, 2007.
- SCHUCH, Patrice. Direitos e Sensibilidades: Uma Etnografia das Práticas de Justiça da Infância e Juventude. In: GROSSI, Miriam Pillar; MACHADO, Lia Zanotta e HEILBORN, Maria Luiza (Orgs.). *Antropologia e Direitos Humanos IV. Prêmio da ABA/Fundação Ford*. Niterói: EDUFF, 2006.
- SCHUCH, Patrice. *Práticas de justiça: antropologia dos modos de governo da infância e juventude no contexto pós-ECA*. Porto Alegre: UFRGS, 2009.
- SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. In: *Revista Mana* vol.12 no.1 Rio de Janeiro, 2006.

SILVESTRE, Célia Maria Foster. *Entretempos: experiências de vida e resistência entre os Kaiowá e Guarani a partir de seus jovens*. UNESP. Araraquara: Universidade Estadual Paulista “Júlio De Mesquita Filho”, 2011.

SOUZA, Vania Pereira da Silva. *Crianças indígenas kaiowá e guarani: um estudo sobre as representações sociais da deficiência e o acesso às políticas de saúde e educação em aldeias da região da grande Dourados*. Dissertação de Mestrado em Educação. Dourados: UFGD, 2011.

STRATHERN, Marilyn. Knowing power and being equivocal: three Melanesian contexts. In: *Power and knowledge. Anthropological and Sociological Approaches*. Edinbourg: Ed. Fardon, 1985.

TASSINARI, Antonella. Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. In: Lopes da Silva, Aracy e Ferreira, Mariana, (orgs.). *Antropologia, História e Educação*. São Paulo: Editora Global, 2001.

TASSINARI, Antonella. Múltiplas Infâncias: o que a criança indígena pode ensinar pra quem já foi à escola. Ou A Sociedade contra a Escola. IN: *ANPOCS. 33º Encontro Anual da Anpocs*. Caxambu-MG, 2009.