

IV

Congresso Brasileiro de
Direito Socioambiental



Povos indígenas, quilombolas e ciganos no Brasil

**Carlos Frederico Marés de Souza Filho, Caroline Barbosa Contente
Nogueira e Manuel Munhoz Caleiro (Coords.)**

diagramação do miolo **LETRA DA LEI**



Al. Pres. Taunay, 130. Batel. Curitiba-PR.
CEP 80.250-210 - Fone: (41) 3223-5302.
contato@arteeletra.com.br

P739

Povos indígenas, quilombolas e ciganos no Brasil / organização Carlos Frederico Marés de Souza Filho, Caroline Barbosa Contente Nogueira e Manuel Munhoz Caleiro. – Curitiba : Letra da Lei, 2013.

315 p.

ISBN 978-85-61651-14-5

1. Direitos sociais - Brasil. I. Souza Filho, Carlos Frederico Marés de. II. Nogueira, Caroline Barbosa Contente. III. Caleiro, Manuel Munhoz. IV. Título.

CDU 349.39

CEPEDIS

Centro de Pesquisa e Extensão
em Direito Socioambiental

www.direitosocioambiental.org



SUMÁRIO

O CONGRESSO BRASILEIRO DE DIREITO SOCIOAMBIENTAL DE 2013	7
PREFÁCIO	11
OS SABERES POPULARES INTERGERACIONAL E O TRABALHO INFANTIL NA CATA DA MANGABA Acácia Gardênia Santos Lelis e Fábيا Carvalho Figueiredo	13
A COLONIALIDADE DO PODER E A DIFERENÇA COLONIAL VISTAS A PARTIR DO HISTÓRICO DOS POVOS CIGANOS NO BRASIL Alex Sandro da Silveira Filho	15
A DISCRIMINAÇÃO SOCIAL AOS CIGANOS E SUAS GARANTIAS LEGAIS BASEADO NO PRINCÍPIO DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA Sheila Lobão Molina e Jacqueline Meneses de Santana	23
A PERDA E A RECONQUISTA DO TERRITÓRIO AVÁ-GUARANI NO OESTE DO PARANÁ Raul Cezar Bergold e Caroline Barbosa Contente Nogueira	37
A RESPONSABILIDADE CIVIL DO DANO AMBIENTAL E A OMISSÃO DO ESTADO FRENTE AO PATRIMÔNIO CULTURAL DOS POVOS INDÍGENAS Carla Vladiane Alves Leite	57
AUTOTUTELA INDÍGENA: ATÉ QUE PONTO O PROTAGONISMO É DO ÍNDIO? Patrícia Louise Moraes e Elisa Assumpção Solinho	75
COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO BAIXO AMAZONAS: AVANÇOS E DESAFIOS Natasha Valente Lazzaretti	87
DIREITO E EFETIVIDADE: UM PARADOXO AINDA ATUAL NA QUESTÃO INDÍGENA Jessica Fernanda Jacinto de Oliveira	101

DIVERSIDADE CULTURAL: PROTEÇÃO E TUTELA NA ERA PÓS-MODERNA Ana Célia Querino	113
FUNDAMENTOS MORAIS DO CONFLITO DE BELO MONTE Rafael Gandur Giovanelli	131
“MULHERES DOS PANOS” MBYÁ-GUARANI Luiz Fernando Caldas Fagundes	145
O DIREITO ÀS TERRAS ANCESTRAIS: UMA ANÁLISE COMPARADA ENTRE GUINE BISSAU E BRASIL Marceline Vaz e Juceline Gomes	165
O RECONHECIMENTO DE COMUNIDADES QUILOMBOLAS URBANAS: UM ESTUDO DE CASO DO BAIRRO PATRIMÔNIO EM UBERLÂNDIA-MG Rodrigo Mendonça Lima e Rúbia Mara de Freitas	175
PATRIMÔNIO: UMA COMUNIDADE NEGRA ASSUMINDO SUA CONDIÇÃO DE QUILOMBO URBANO Guilherme Andrade de Paula	189
POLÍTICA AGRÍCOLA E POVOS INDÍGENAS NO BRASIL Flavia Donini Rossito	199
POVOS INDÍGENAS NAS FRONTEIRAS E A CONVENÇÃO 169 DA ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO: ASPECTOS CRIMINAIS Edson Damas da Silveira e Serguei Aily Franco de Camargo	217
TERRAS DE QUILOMBOS: A DISCUSSÃO SOBRE A REGULARIZAÇÃO DA PROPRIEDADE QUILOMBOLA Camila Gabriele Alvisi	235
TRANSNACIONALIDADE DO POVO AVÁ-GUARANI NA TRÍPLICE FRONTEIRA ENTRE BRASIL, PARAGUAI E ARGENTINA: REFLEXOS NOS DIREITOS ASSISTENCIAIS Ana Paula Fernandes e Manuel Munhoz Caleiro	257
VERDADE E EXCLUSÃO: PRÁTICAS DISCURSIVAS NA PRODUÇÃO DE NORMAS SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE CONHECIMENTOS TRADICIONAIS E BIOTECNOLOGIA Mônica da Costa Pinto e Mônica Nazaré Picanço Dias Bonolo	279

“MULHERES DOS PANOS” MBYÁ-GUARANI

Luiz Fernando Caldas Fagundes⁵¹

INTRODUÇÃO

A partir da experiência do projeto “Mulheres dos Panos” Mbyá-Guarani, elaborado pelo Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas, da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana, da Prefeitura Municipal de Porto Alegre/NPPPI/SMDHSU/PMPA,⁵² em conjunto com pessoas mbyá-guarani que vivem em comunidades na cidade, o objetivo deste artigo é discutir a possibilidade de tradução das vozes indígenas e do conhecimento antropológico em políticas públicas adequadas às interpretações do Estado brasileiro como pluriétnico e multicultural.

Para tanto, descrevo a polêmica acerca da presença de pessoas mbyá-guarani ditas em “situações de mendicância e de trabalho infantil” no centro de Porto Alegre. Por diversos setores da sociedade porto-alegrense, a presença indígena nas ruas da cidade é considerada como conflitante com as normas de proteção da infância, fato este que originou Inquérito Civil Público (ICP) na Procuradoria da República no Rio Grande do Sul (PR/RS/MPF).

Contraopondo-se a esta visão, apresentam-se as análises antropológicas elaboradas para instrução do referido ICP, o ponto de vista mbyá-guarani sobre tais práticas, e as reflexões do antropólogo Roy Wagner, que possibilitam o entendimento da centralidade do mundo doméstico nos mundos vividos tribais, em contraposição ao pensamento hegemônico da produção de bens da sociedade ocidental.

⁵¹ Autor: Luiz Fernando Caldas Fagundes – Vínculo Institucional: Assessor Técnico Especial da Secretaria Adjunta dos Povos Indígenas e Direitos Específicos/Secretaria Municipal de Direitos Humanos/Prefeitura Municipal de Porto Alegre/SAPIDE/SMDH/PMPA – Titulação: Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFRGS – Endereço eletrônico: caldas.fagundes@gmail.com.

⁵² Em dezembro de 2012, a SMDHSU desmembrou-se em dois órgãos: Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Secretaria Municipal de Segurança. Ocorre, então, a extinção do NPPPI, e em seu lugar é criada a Secretaria Adjunta dos Povos Indígenas e Direitos Específicos/SAPIDE/SMDH/PMPA. No texto, porém, utilizarei a nomenclatura NPPPI, visto ser a estrutura administrativa onde iniciou-se o que será relatado.

Ademais, considere como fundamental o conhecimento acumulado na antropologia da infância, que estabelecem uma ruptura com o pressuposto de uma infância única e indiferenciada, comum a todas as culturas, bem como pareceres do órgão indigenista federal voltados para situações onde práticas indígenas entram em conflito com as normas de proteção da infância.

A partir destes referenciais, relato os procedimentos adotados para construção da experiência que dá nome a este artigo, ação cujo objetivo foi o de respeitar e institucionalizar no âmbito municipal as práticas mbyá-guarani no centro da cidade, conforme solicitação da PR/RS/MPF. Ou seja, propor um diálogo produtivo que de suporte na abordagem de soluções administrativas que visam efetivar no âmbito de políticas públicas específicas o direito à diferença.

1 SENTANDO E CANTANDO NO CENTRO DE PORTO ALEGRE

Nos espaços de grade circulação do centro de Porto Alegre, quase que diariamente é possível encontrar mulheres e crianças mbyá-guarani sentadas em panos no chão das calçadas, comercializando seus artesanatos, e tendo próximas de si um cesto de taquara onde arrecadam dinheiro doado pelos não-indígenas (FERREIRA & MORINICO, 2008). Além dessa prática, há outra, menos frequente, porém que torna visíveis os índios na cidade: apresentações musicais de grupos de cantos e danças pelas ruas e praças centrais. Aproximadamente quatro a oito jovens e crianças, acompanhados de um ou dois homens adultos entoam seus cantos na língua guarani, ou seja, um grupo familiar extenso que canta junto:

Quando as *kyringüé* (crianças) estão cantando, as vemos também dançar. Meninos e meninas de várias idades movem seus corpos de maneiras diferentes, marcando o pulso das canções com os pés, o corpo ereto e leve, joelhos levemente flexionados, as meninas geralmente se dando as mãos. Os jovens mais velhos, dentre os quais um ou dois responsáveis pelo grupo das crianças, assim como alguns meninos mais novos, tocam instrumentos musicais, que geram curiosidade aos transeuntes: o *popyguá*, claves rituais tradicionais de cedro, produzem um som estalante, claro e matizado melodicamente; o *hy'akuá parã*, chocalho Mbyá, feito de porongo e com sementes em seu interior, tanto anuncia com seu farfalhar um novo canto, como acompanha seu pulso, ou ainda sublinha o final de uma performance, em um prolongado chocalhar. Reconhecemos, em outros instrumentos musicais de acompanhamento utilizados, traços e materiais de instrumentos musicais não indígenas, como no *mbá'epú* (violão Guarani de cinco cordas) e na *ravé* (violino Guarani de três cordas), mas percebemos que as formas de tocar e portar os instrumentos, assim como de combinar as sonoridades

que produzem, são diferentes dos sons das canções ocidentais, midiáticas, urbanas, não indígenas (STEIN, 2013, p. 42-3).

Estas situações, eventualmente, são geradoras de polêmica acirrada na cidade, pois alguns cidadãos porto-alegrenses consideram que as mulheres indígenas e suas crianças estão em “situação de mendicância”, e os homens mbyá que se apresentam nos grupos musicais estão explorando seus filhos através da “situação de trabalho infantil”, ou ainda, que há um proveito ilícito de não indígenas sobre os indígenas, sejam eles adultos ou crianças.

São cantos e danças sagrados Mbyá-Guarani que são performatizados por estas crianças e jovens, em uma tradição sagrada e milenar que se realoca da aldeia no espaço urbano, território que um dia foi habitado pelos Guarani, dentre outras populações indígenas originárias. Espaço hoje também deles, compartilhado com outras etnias, histórias, vidas, que se questionam ao ouvir estes sons. Cruzam seus caminhos, olhares e escutas, algumas pessoas já familiarizadas com esta prática cultural Mbyá-Guarani. Outras desconhecem esta sonoridade, sem compreender a grandeza de sentidos socio-cosmológicos que abarca. Se por vezes neste encontro a interrogação dos não indígenas é produtiva de aprendizagens, *outras vezes é acompanhada por uma atitude de segregação, incompreensão e negação dos direitos diferenciados indígenas, dos valores da história e da presença transterritorializada e cuidadosamente sonorizada dos Mbyá-Guarani* (grifo nosso) (Ibidem).

O fato é que a controvérsia institucionalizou-se no âmbito da PR/RS/MPF, onde tramita o ICP nº 85/2002-22 que se originou a partir da Promotoria da Infância e da Juventude do Ministério Público Estadual/RS, em fevereiro de 2002, dando conta de que nas ruas do centro da cidade havia significativa quantidade de mulheres indígenas acompanhadas de seus filhos “à espera de esmolas”. Em 2009, o referido ICP ganhou nova representação no que se refere às apresentações de corais indígenas e suas crianças no centro da cidade. As questões que acirram o debate e que são pertinentes ao ICP se referem à indignidade das condições que estão submetidos os indígenas, e a exploração destas crianças pelos seus pais, ou ainda, por não indígenas.

Com o propósito de instrução do ICP, na PR/RS/MPF foram elaborados relatório e parecer antropológicos (FERREIRA, 2005; CHAGAS, 2009; respectivamente). Segundo o parecer, apesar de os não indígenas considerarem esta prática como mendicância, os Mbyá-Guarani, por sua vez a interpretam de forma diferente: o que as mulheres mbyá fazem é o *poraró*, traduzido como “estender a mão”, uma experiência considerada digna. Os Mbyá entendem que as mulheres estão ocupando um lugar que lhes pertence e que estão caminhando conforme

o seu próprio sistema tradicional, uma vez que o que mudou não são eles, mas sim o lugar em que vivem, já que não existe mais as matas onde possam buscar os alimentos para suas famílias extensas (FERREIRA, 2005).

Nesta contenda, há um elemento a se destacar: a presença mbyá-guarani em um ponto de referência da identidade porto-alegrense causa incômodo à grande maioria dos não indígenas, pois estes entendem que aqueles ao permanecerem no centro da cidade estariam fora de lugar, pois a cidade não é lugar para os índios (FERREIRA & MORINICO, 2008). Em contraposição a esta compreensão não indígena de práticas indígenas é interessante atentar-se à reflexão de um jovem chefe mbyá-guarani proferida em 2009:

Às vezes quando ouço os brancos falarem certas coisas sobre nós dou risada sozinho, é muito engraçado. Quando eles dizem que os Mbyá não podem estar hoje nas cidades, que aqui não é o nosso lugar, me pergunto: se os Mbyá não podem viver nas cidades, quem disse que os brancos poderiam ter entrado em nossas matas quando eles não foram convidados? (Vherá Poty, no Seminário Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, promovido pela SMDHSU/PMPA, Escola Superior do MPF, PR/RS/MPF e Funai/POA).

No que se refere ao acompanhamento aos pais e os maus-tratos sofridos pelas crianças indígenas, os Mbyá consideram que o problema a ser evitado é o abandono. As mães mbyá, idealmente, jamais devem privar seus pequenos de sua presença (FERREIRA & MORINICO, 2008). É similar o entendimento mbyá sobre das apresentações de seus grupos⁵³ musicais no centro da cidade. Conforme as informações certificadas por Chagas (2009), o deslocamento das várias famílias mbyá de suas aldeias até o centro da cidade e suas apresentações nas ruas são considerados como momentos indispensáveis que acarretam na continuidade das formas de sociabilidade e troca cultural intra e interétnica. Tal movimento é de fundamental importância na boa formação dos pequenos visando à construção de corpos fortes (a saber, preparação para as relações interétnicas) e o pleno exercício de controle sobre a capacidade social mais importante neste coletivo, o exercício das boas/belas palavras (a saber, as relações intra-étnicas), ou seja, a formação dos pequenos enquanto ideal de pessoa mbyá, o estatuto do humano para este coletivo.

Sinteticamente, estes foram os elementos da controvérsia. Portanto, conforme os termos do relatório e parecer antropológicos, a PR/RS/MPF solicitou a Prefeitura Municipal de Porto Alegre formulação de política pública visando garantir aos indígenas o direito de praticarem o *poraró* no centro da cidade, bem

⁵³ Chamo a atenção para alguns dos significados de “grupo”: 1 conjunto de pessoas ou coisas dispostas proximalmente e formando um todo Ex.: <g. de crianças> 2 conjunto de pessoas ou coisas que têm características, traços, objetivos, interesses comuns Ex.: <g. familiar> <g. de empresas> (HOUAISS & VILLAR, 2001, p. 1487).

como as apresentações musicais de crianças e jovens indígenas.

Tendo então que traduzir esta singularidade do mundo mbyá em política pública a ser concebida e operacionalizada na municipalidade, o NPPPI/SMDH-SU/PMPA, adotou as seguintes ações para sua elaboração: experimentação intencional e dialógica ao mundo dos Mbyá-Guarani; apropriação das pesquisas sobre sociedades tribais do antropólogo Roy Wagner; estudo da literatura antropológica sobre os Mbyá e antropologia da infância; e por fim, a pesquisa no órgão indigenista federal de soluções jurídico-administrativas atinentes ao tema.

A política elaborada não foi a ligação entre dois pontos – partida e destino – previamente concebidos; o resultado foi sendo descoberto e se fazendo ao longo do processo de construção da própria rota. Enquanto se faziam os caminhos (os diálogos), a reta foi curva (HISSA, 2013).

2 EXPERIMENTAR MUNDOS (OUVIR A VOZ DO OUTRO)

Aprendendo com as compreensões de pesquisa originárias de territórios do conhecimento como a antropologia e a geografia, o experimento intencional do mundo mbyá-guarani foi construído com proximidades e conversações criativas. Pareceu-nos insuficiente, pretensioso e conveniente *dar a voz* aos Mbyá-Guarani: isso não é fazer com que digam algo a partir dos interesses do Estado? Entendemos ser mais prudente e ético que, a partir deles, emergisse as orientações para a estruturação dos diálogos: “Como poderemos pensar em um diálogo feito de perguntas e respostas em que, principalmente, as perguntas são estruturadas a partir, apenas dos que perguntam?” (HISSA, 2013, 132). Seguindo essa tradição de pesquisa, pensamos em vias de mão dupla, em que os sujeitos do mundo também pudessem encaminhar questões aos sujeitos formuladores e executores de políticas públicas: “Não seria esse o significado essencial do diálogo? Não é a partir dele que as *vozes do mundo* se tornam mais audíveis?” (Ibidem).

Nestes termos, destacamos no cenário político-institucional experiências humanas que foram insistentemente invisibilizadas por uma hierarquia de valores impostos por poderes estabelecidos. Portanto, sobre as práticas mbyá do “estender a mão” e dos cantos-danças das crianças e jovens no centro da cidade, as questões do chefe mbyá que vive na Comunidade da Lomba do Pinheiro, em Porto Alegre, José Cirilo Pires Morinico:

Eu acho que muitas pessoas não entendem porque os Mbyá estão no centro de Porto Alegre. Antigamente era tudo mata, não é? Os Mbyá procuram seus alimentos nas matas: frutas, caça e pesca. Hoje em dia não se consegue mais entrar nas matas, tudo é propriedade. Então o que a gente faz? Nós temos que

sair na cidade; a mulher tem que sair na cidade, tipo pescar, tipo caçar, não é? Agora não estamos mais caçando javali, no lugar da caça está o prédio, então os índios vão ao prédio, no lugar da árvore tem uma casa, aí os índios ficam perdidos, ficam ali sentados, esperando. O que se vai fazer? Quando a gente espera, passa um branco, que vê o índio ali sentado, e aí alguém vai dar algumas coisinhas, não é? Então isso também é um sistema cultural, só que agora não convivemos mais nas matas. Então, os brancos vêem que o índio está na cidade, e tem que entender que é lugar dos índios. Foram os brancos que construíram a casa, o prédio no nosso lugar, não é mesmo? Então, os Mbyá vão procurar seu alimento. Na aldeia já não tem mais as matas, a área é muito pequena, então é uma busca de vida mesmo. O poraró é uma forma de cultura. Antigamente nós fazíamos o poraró nas aldeias dos outros, íamos caminhando, levávamos batata-doce e trocávamos por carne de javali, então esse é o 'pó', que é mão, 'raró', é sentado frente a frente, ao redor de um foguinho, e aí fica lado a lado passando batata-doce e o outro passando carne de javali, então isso é o poraró. Hoje os Mbyá ainda vivem assim, não é de agora, só que agora infelizmente não se tem mais as matas, aí parece que estamos vivendo sem cultura, não é? Aí o branco pensa que os Mbyá estão vivendo na cidade, mas não é isso, a sociedade tem que entender que não tem mais as matas, não tem mais lugar. Tem que reconhecer e ajudar, não é? Fazer poraró também é próprio dos brancos, eles também fizeram poraró. O branco tomou nosso lugar, não é? Então fizeram poraró, a troca, não é? Só que deu para nós a beira da estrada, isso também é uma troca, o branco também fez o poraró, só que fizeram ruim, não é? Então tem que entender, sentar e conversar, e que esse lugar [o centro da cidade], esse lugar seja reconhecido, o lugar é público, então não podem tirar os índios dali. Ali é o Rio Guaíba, o lugar do tape [caminho] mesmo, não é? O Guarani circulava por ali, pescando, no Guaíba tem muito peixe, tem muita fruta, não é? Então, o centro é um lugar que os Guarani moravam antigamente, tinham suas famílias. Não é que a gente queira viver desse jeito, mas a sociedade tem que entender que essa forma é para sobreviver, para levar e vender o artesanato. No centro também é lugar do artesanato. Tudo que a gente faz é poraró, o artesanato também é poraró, a gente leva balaio e o branco traz dinheiro. Quando se vai ao mercado também é poraró, não é? Traz carne, então tudo é poraró, então essa é uma forma de cultura, não é?

[...].

O Mbyá vive diferente, as famílias sempre têm quatro, cinco crianças. Os pequeninos têm que estarem juntos com a gente, tem que crescer junto com as mães. Se a gente largar para outra família, ele cresce com outra forma, com outro jeito, então ele pode aprender coisas ruins, não tem sistema porque o pai e a mãe não estão juntos, é por isso que ficam mais agressivos. Para não acontecer isso tem que estar junto com os pais, com as raízes, tipo uma planta que a gente vê crescer. Os Mbyá tiram exemplo de tudo, com os animais, com as plantas que tem raiz, que tem galho, que tem fruta e flor. É o mesmo com as nossas famílias, não se pode deixar as crianças

sozinhas, elas tem que estar junto com o pai e a mãe, principalmente com a mãe que tem que alimentar com o peito. A criança também se alimenta espiritualmente. O espírito da mãe e o espírito da criança têm que estarem juntos, é uma forma de proteção também, para não ficar problema no caminho, para não acontecer acidente. É uma proteção para nós. Muitas vezes a sociedade vê, se preocupa porque talvez a criança esteja sofrendo com a mãe, aí já chama o Conselho Tutelar, e aí que cria o problema, porque a criança sofre se não está junto com o pai e a mãe' (Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana, 2010, p. 19-23).

Ora, acredito que o método mais adequado para os agentes institucionais que diariamente traduzem as diferenças culturais para o campo das políticas públicas, deve estar relacionado a experimentar o mundo destes coletivos, que exigem estarem presentes no cenário social, na memória coletiva e, também, nos ritos administrativos das instituições brasileiras. Sem essas experimentações, estaremos fadados a reproduzir uma visão de mundo conservadora e elitista que produziu no país a exclusão das vozes, gestos, práticas terapêuticas, rituais, territorialidades, valores, enfim, o saber-fazer de diversos grupos sociais populares e indígenas. É essencial a promoção das enunciações destes coletivos socioculturais diferenciados, pois promovê-los pressupõe o reconhecimento da diferença como fator positivo e potencializador da comunicação entre heterogêneos.

3 DA NOVA GUINÉ AO CENTRO DE PORTO ALEGRE

Outra forma de experimentar os mundos indígenas, que neste caso é o público a ser contemplado pela política estatal, se dá a partir da antropologia. Para auxiliar na compreensão do caminho trilhado, sintetizo uma experiência vivida pelo antropólogo Roy Wagner junto aos Daribi, uma sociedade tribal da Nova Guiné.

Refletindo sobre a diferença e diversidade cultural, o pesquisador concluiu que o método antropológico, a observação participante, também denominado trabalho de campo, é trabalho no campo, logo “uma experiência criativa, produtiva” (WAGNER, 2010, p. 49). O antropólogo em campo de fato trabalha: “suas ‘horas de trabalho’ são dedicadas a entrevistar pessoas, observar e tomar notas, participar de atividades locais” (Ibidem).

Passados alguns meses vivendo entre os Daribi, o etnógrafo percebeu que sua tenacidade na realização de seu trabalho assombrava seus interlocutores, muitos dos quais trabalhavam dia sim, dia não, e somente pela manhã. A perplexidade dos Daribi com o envolvimento do antropólogo e sua produtividade foi gradualmente objeto de sua reflexão. Wagner concluiu que o entendimento daribi com seu estranho trabalho estava de alguma maneira relacionado ao seu estado

celibatário. Os Daribi ficavam pasmos com os assuntos que o pesquisador tomava por secundários: “meus arranjos domésticos e meu estado conjugal” (Ibidem, p. 52). Ou seja, com quem se partilha os alimentos, as habitações, se faz sexo, se reproduz socioculturalmente, enfim, quem são seus parentes.

É a cultura, então, o objeto da reflexão de Wagner. A partir da vivência com os Daribi, o antropólogo atenta sobre os diversos sentidos que tomou entre nós este termo: primeiramente, associação com o cultivo do solo (cultivar); posteriormente, o refinamento progressivo na domesticação de um determinado cultivo (agricultura); contemporaneamente, seu sentido é de “refinamento e ‘domesticação’ do homem por ele mesmo” (Ibidem, p. 54); por fim, cultura como conceito antropológico que se constituiu como metáforização ulterior da acepção elitista e aristocrática, sendo esse refinamento denominado por Wagner de “Sala de Ópera” (Ibidem). Portanto, o termo moderno de “cultura” deriva de um significado a partir do outro, o que gera uma zona de ambigüidade quando utilizamos o termo. Para o autor, quando falamos dos centros culturais, ou mesmo da “cultura” de uma determinada cidade, tem-se em mente certo tipo de instituição: museus, bibliotecas, orquestras sinfônicas, universidades, entre outras. Nestas instituições que se guardam documentos, registros, relíquias e corporificações das mais altas realizações humanas, ou seja, a “arte” ou a “cultura” é mantida viva:

A ligação entre essa Cultura [sala de ópera] ‘institucional’ e o conceito mais universal do antropólogo não é imediatamente evidente, ainda que na realidade seja apenas superficialmente disfarçada pelas fachadas das bibliotecas, museus e salas de ópera. Pois o verdadeiro cerne de nossa cultura, em sua imagem convencional, é sua ciência, arte e tecnologia, a soma total das conquistas, invenções e descobertas que definem nossa ideia de ‘civilização’. Essas conquistas são preservadas (em instituições), ensinadas (em outras instituições) e ampliadas (em instituições de pesquisa) mediante um processo cumulativo de refinamento (Ibidem, p. 55).

Ora, Wagner está dando ênfase à produtividade ou criatividade de/em nossa cultura, que é definida pela aplicação, manipulação, reatualização ou extensão destas técnicas ou descobertas, e qualquer tipo de trabalho, seja ele inovador ou simplesmente produtivo, adquire sentido em relação a essa soma cultural, “que constitui seu contexto de significação” (Ibidem, p. 56).

A partir das metáforizações da cultura, Wagner nos conduz a compreender o trabalho (para a sociedade ocidental) como dotado de significado produtivo, e é por esse motivo que é central em nosso sistema de valores. Torna-se, portanto, a base do nosso sistema de crédito: o dinheiro ou a riqueza é símbolo do trabalho, “da produção de coisas e serviços segundo técnicas que constituem a herança preservada de nosso desenvolvimento histórico” (Ibidem, p. 57). Ou seja, a maior

parte de nossa herança cultural é de conhecimento público, tendo o dinheiro como o padrão público de nossas trocas. Portanto, se a produtividade é pública, pode-se dizer que a família é privada, e periférica: “A oposição entre dinheiro e amor dramatiza a separação nítida traçada em nossa cultura entre ‘negócios’ e ‘vida doméstica’” (Ibidem). Daí a conclusão que relações familiares devem estar acima de interesses monetários: “não se deve ‘usá-las’ para fins de ganhos financeiros” (Ibidem, p. 58).

No trabalho⁵⁴ do antropólogo que trago como referência, Wagner não demorou em perceber que o trabalho que tinha ido fazer entre os Daribi incorporava uma noção de criatividade (aquilo que é fundamental na vida para nós) totalmente diferente da vida de seus interlocutores, e o que seus trabalhos representavam:

eu dificilmente poderia esperar retratar a criatividade daribi como uma imagem espelhada da nossa própria criatividade. [...]. O equívoco deles a meu respeito não era o mesmo que meu equívoco acerca deles, de modo que a diferença entre as nossas respectivas interpretações não poderia ser descartada com base na dissimilaridade linguística ou nas dificuldades de comunicação” (Ibidem, p. 53)⁵⁵.

Então, pergunta o pesquisador: sociedades como os Daribi (tribais) não produzem? Não criam? Vejamos a resposta: “O que chamaríamos de ‘produção’ nessas sociedades corresponde à simbolização mesmo das mais íntimas relações pessoais” (Ibidem, p. 59). Daí a perplexidade dos Daribi perante as preocupações do antropólogo descritas acima. Wagner ensina, então, que para estes coletivos, “trabalho” pode ser qualquer coisa, desde capinar uma roça até participar de uma festa ou gerar uma criança; sua validação deriva do papel que desempenha na interação humana:

O trabalho de ‘ganhar a vida’ tem lugar no interior da família, cujos membros assumem papéis complementares, correspondentes à imagem cultural do sexo e da faixa etária de cada um. Assim, ‘produção’ é aquilo que homens e mulheres ou homens, mulheres e crianças fazem juntos; é o que os define socialmente em seus diversos papéis e também simboliza o significado da família (Ibidem).

Ora, uma vez que nesses tipos de sociedades a família é “produção”, ela é auto-sustentável. Nos grupos tribais, não se produzem bens, mas pessoas. Aqui está o perigo de uma vida celibatária entre os Daribi. O casamento, nesse sistema,

⁵⁴ É comum tratarmos um livro como sinônimo de obra, de trabalho. Força de expressão, em nossa cultura.

⁵⁵ Segundo Viveiros de Castro (2007), talvez esta seja a melhor definição de cultura já proposta, pois a diferença nunca é a mesma, o trajeto não é o mesmo nos dois sentidos.

é caso de vida ou morte: uma pessoa que não se casa não pode produzir, e reproduzir. A demanda não é por produtos ou por dinheiro para comprá-los, mas por “produtores”:

Assim, as culturas tribais encarnam uma inversão de nossa tendência a fazer das técnicas produtivas o foco das atenções e a relegar a vida familiar a um papel subsidiário [...] essa inversão não é trivial: ela permeia ambos os estilos de criatividade em todos os seus aspectos. Na medida em que produzimos ‘coisas’, nossa preocupação é com a preservação de coisas, produtos, e com as técnicas de sua produção. Nossa Cultura é uma soma dessas coisas: conservamos as ideias, as citações, as memórias, as criações, e deixamos passar as pessoas. Nossos sótãos, porões, baús, álbuns e museus estão repletos desse tipo de Cultura (Ibidem, p. 60).

Para os Daribi, por sua vez, as pessoas (todas) é que são importantes, são elas que não se quer perder, mais do que ideias e coisas. Então, conclui Wagner:

Para os povos da Nova Guiné, a criatividade do antropólogo é a sua interação com eles, em vez de resultar dela. Eles percebem o pesquisador em campo como alguém que está ‘fazendo’ vida. [...]. De sua parte, o antropólogo supõe que o nativo [os Daribi] está fazendo o que ele está fazendo – a saber, ‘cultura’” (Ibidem, p. 61).

Claro está, portanto, que esta narrativa sobre um povo tribal da Nova Guiné pode ser visualizada em Porto Alegre, pois sugere direções para o aprofundamento de um diálogo com os povos indígenas que vivem nas terras baixas da América do Sul – neste caso, os Mbyá-Guarani.

4 DIFERENTES INFÂNCIAS

As contribuições da antropologia da infância, inicialmente, destacaram que as crianças eram vistas como seres sociais incompletos, sujeitos passivos na construção social, sendo a infância entendida como uma etapa natural e universal do desenvolvimento cognitivo. A ruptura com tais noções propôs o reconhecimento da existência de várias infâncias, em oposição ao pressuposto de uma infância única e indiferenciada, comum a todos os povos; que a criança seja percebida como um sujeito ativo na construção social, capaz de elaborar sentidos e significados sobre o mundo ao seu redor; que os adultos sejam capazes de entender a criança e seu mundo a partir de seu próprio ponto de vista; o reconhecimento do universo infantil como um universo que possui significados próprios e especificidades

próprias, universo este que é qualitativa, e não quantitativamente diferenciado do mundo adulto. Ademais, as pesquisas evidenciam a importância para o contexto sócio-cultural dos quais as crianças fazem parte e nos quais constroem suas infâncias. Salienta-se que é preciso ter em conta que o comportamento infantil não é apenas determinado biologicamente, mas está diretamente vinculado ao sistema cultural, de modo que o desenvolvimento do indivíduo é concretizado através de um processo educativo próprio da sua cultura e do alargamento progressivo das relações sociais que estabelece desde o seu nascimento. A participação das crianças em atividades cotidianas junto dos adultos ou de crianças mais velhas constitui processos de ensino-aprendizagem próprios aos povos indígenas e que se realizam de diversas formas: seja pela observação atenta e pela mobilidade permitidas às crianças, seja pelo desenvolvimento de “pequenos trabalhos” no cotidiano. As crianças indígenas estão, portanto, aprendendo habilidades, técnicas e saberes, conhecendo aquilo que é necessário ao seu pleno desenvolvimento enquanto membro destas sociedades (GOBBI, 2010).

Os estudos sobre sociedades indígenas apresentam como temas centrais às questões acerca do parentesco e da organização social, que incluem inúmeros aspectos rituais (iniciação à vida adulta, por exemplo) e informam sobre o desenvolvimento do indivíduo nas sociedades em questão, tendo aí dados riquíssimos a respeito da infância indígena. As noções de família-estendida ou ampliada e parentesco são essenciais para compreender a organização social dos povos indígenas e, conseqüentemente, as práticas relacionadas à formação e aos cuidados com as crianças. Em muitos casos, as crianças recebem cuidados de todos os seus familiares, sejam eles consanguíneos ou afins, e a convivência familiar e comunitária é plenamente exercida, com notável autonomia e independência. Merecem respeito as práticas indígenas que atribuem não apenas aos pais, mas à coletividade, os compromissos e responsabilidades atinentes à educação, formação e proteção das crianças (Ibidem).

5 AS ESPECIFICIDADES DAS INFÂNCIAS INDÍGENAS

Nesse momento, apresento as consultas realizadas junto à Fundação Nacional do Índio/Funai sobre a existência de instrumentos normativos ou procedimentos administrativos voltados para situações onde práticas indígenas entram em conflito com as normas de proteção da infância. Conforme Gobbi (2010), nesta instituição são diversas as notas técnicas que recomendam aos conselheiros tutelares que a aplicação do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) em contextos indígenas não deve ocorrer sem a devida reflexão acerca da sua necessidade e dos seus impactos e, quando ocorrer, deve respeitar as diferenças sócio-culturais

que estas sociedades guardam entre si e as diferenças destas para com a sociedade envolvente. Informam que o direito à diferença é garantido pela legislação indigenista nacional e internacional, de modo que seja respeitada a manifesta vontade dos povos indígenas de serem ouvidos em relação às questões que os afetam.

Especialmente atentei-me para as orientações necessárias à atuação da Procuradoria Federal Especializada/Funai em questões atinentes à adoção de crianças e adolescentes indígenas. Nestas ações deve ser levado ao conhecimento do Juiz os conceitos diferenciados de família extensa ou ampliada; a necessidade de observância à identidade cultural e social, bem como aos costumes, tradições e instituições; a prioridade de colocação familiar do adotando no seio da própria comunidade ou de outra comunidade indígena. Além disso, as noções de família e parentesco são essenciais para compreender a lógica da organização social dos povos indígenas e, conseqüentemente, as práticas relacionadas à formação e aos cuidados com suas crianças e adolescentes. Merecem cautela, por fim, as situações que envolvem práticas tradicionais que atentam contra direitos e garantias fundamentais das crianças e adolescentes indígenas.

6 ÍNDIOS NO BRASIL, SUJEITOS DE DIREITO À DIFERENÇA

Além do diálogo com os indígenas, com os referenciais antropológicos e com o órgão indigenista federal, recorreremos – como não poderia ser diferente – à ordem jurídica implementada pela Constituição da República de 1988, que consagrou a diversidade cultural e a valorização das culturas indígenas como cânones da ordem social brasileira. Cabe aos entes da federação a tarefa de proteção ao pleno exercício dos direitos e das manifestações culturais indígenas, conforme os artigos 215, *caput* e §1º, e 216. A título de ilustração do exposto acima, cito a Dra. Deborah Duprat, que apropriadamente conciliou a dinamicidade da cultura com o atual marco legal que estabelece uma nova forma de pensar a relação entre Estado brasileiro e os povos indígenas, detentores que são de direitos especiais:

Na verdade, nós temos dispositivos que são de fundamental importância para se entender esse câmbio operado pela Constituição de 88, que são os artigos 215 e 216, que tratam da cultura. É aí que ela vai realmente revelar que a nossa Nação é composta de diversos grupos étnicos que traduzem modos de viver, criar e fazer diversos, que estão refletidos nas suas várias formas de expressão. Então, é importantíssimo se fazer essa leitura desse capítulo destinado à cultura para se poder dimensionar corretamente essa mudança que é bem visível na questão indígena, por conta do art. 231, mas, que alcança uma enormidade de outras formas de regulação de vida que estão ao lado desse modelo que se pressupunha único, homogêneo e

que tinha por emblema o homem médio. Essa visão de pluralidade cultural e étnica já traz algumas conseqüências imediatas. [...]. Um segundo dado é que, se nós olharmos os artigos 215 e 216, verificamos que eles pressupõem uma noção dinâmica de cultura, não mais remetida a uma concepção arqueológica ou monumental de cultura. Antes, nós falávamos de cultura como se alguma coisa tivesse perdida no tempo e nós guardássemos a evidência física dela na atualidade. São os grandes prédios, os museus, as obras. Nós tínhamos essa idéia de cultura. Na verdade, quando nós passamos a conceber cultura como uma revelação da vida, nós temos que imaginar que esse é um processo dinâmico exatamente dentro da dinâmica social de todos os grupos, dentro da nossa própria dinâmica de vida. Então, não há mais essa possibilidade de nós imaginarmos que ser índio é estar imobilizado no tempo com uma determinada cultura que nós imaginamos ou que nós imputamos a eles. Na verdade, o que a Constituição assegura é que são índios, a partir de uma noção que a eles é exclusiva de pertencimento, independente de sinais que a nossa cultura, que é uma das culturas, os distinga como tal ou qual. Na verdade, não há mais essa possibilidade, ainda que eles tenham um contato fortemente intenso com a sociedade e tenham perdido aquele estereótipo que orienta o nosso imaginário, do arco, da flecha, da nudez etc. Então, esse é o primeiro preconceito a ser desfeito (PEREIRA, 2005, p. 45).

A Carta Magna, em seu art. 231, *caput*, assegurou o respeito à organização social, aos costumes, às línguas, às crenças e às tradições indígenas, reconhecendo aos índios o direito fundamental à diferença. Ao mesmo tempo, a Constituição tornou explícita a pluriétnica e multiculturalidade brasileiras, inovando ao abandonar uma política de perspectiva assimilacionista/integracionista que praticava com os índios, como categoria social transitória fadada ao desaparecimento, reconhecendo aos índios o direito de serem índios e de permanecerem como tal indefinidamente. Dos princípios constitucionais infere-se que a União, Estados, Distrito Federal e Municípios devem adotar medidas que promovam o exercício dos direitos indígenas, isto é, garantir às pessoas e comunidades indígenas meios adequados ao desenvolvimento dos seus legítimos interesses. É no contexto constitucional do direito à diferença que a questão posta à apreciação se situa (ARAÚJO, 2002, 2006; BECKHAUSEN, 2002; KAYSER, 2010; LIMA 2011; MARÉS, 2002; PEREIRA, 2002, 2005; VILLARES, 2009).

O tema evidenciado, portanto, é o da diversidade cultural no interior das nações. É urgente suplantar os padrões ultrapassados de uma história meramente nacional que tem na formação dos Estados modernos – ideário iluminista de comunidades imaginadas homogêneas – a referência primeira e última, identidade que se sobrepõe a todas as outras: religiosas, étnicas, sexuais, locais, de classe, entre outras (GILROY, 2001). A partir da vigência dos princípios constitucionais arro-

lados acima, não pode haver mais uma verdade somente no país, um ponto de vista, uma história sobre e do Brasil. Não há mais espaço para os dispositivos chamados etnocêntricos: perpetuar como universal aquilo que é uma característica particular de uma cultura.

7 AS “MULHERES DOS PANOS” NO CENTRO (DA CIDADE, DO MUNDO)

Foi nesse contexto reflexivo e dialógico que se buscou elaborar uma ação cujo objetivo foi o de respeitar e institucionalizar as práticas mbyá-guarani do *poraró* e das apresentações musicais no centro da cidade, conforme solicitação da PR/RS/MPF. A experiência foi implementada pela estrutura administrativa municipal competente na promoção de políticas públicas direcionadas aos povos indígenas no âmbito da Prefeitura Municipal de Porto Alegre, o NPPPI/SMDH-SU/PMPA.⁵⁶ Deu-se o nome de Projeto “Mulheres dos Panos Mbyá-Guarani”, que foi escolhido a partir da etnografia de Pissolato (2007), que acompanhava o quase diário deslocamento das artesãs mbyá de suas aldeias à cidade vizinha de Parati, no Rio de Janeiro. No centro histórico deste importante destino turístico brasileiro as mulheres mbyá se acomodam com suas crianças sobre panos estendidos no chão das ruas para expor e comercializar seus artesanatos, fato este que se repete em diversas cidades brasileiras onde vivem os Mbyá.

Além do nome, as pesquisas de Pissolato forneceram a inspiração para a referida elaboração: as dimensões do bonito para os Mbyá, as boas/belas palavras, que seduziram o NPPPI com seus atrativos. Através de uma longa citação, porém elucidativa e prazerosa, um pouco desses saberes:

Não há meio mais apropriado à atualização de “bons saberes” que o oral. A respeito disto, a própria alma-nome (*nhe'ë*) de cada pessoa mbya é “palavra”, potência de comunicação com seus “pais” ou “donos”, os *nhanderu* (“nossos pais”) que as enviam para nascer na Terra. São palavras ou falas (*ayvu*) que estas divindades enviam também, ao longo da vida de cada pessoa (mbya), para capacitá-la para a vida terrena, que só é possível preservar com os saberes e poderes oriundos daqueles: os nomes, os remédios, o saber xamânico associado ao uso do tabaco.

Igualmente entre os que partilham a existência terrena, a transmissão de conhecimentos tem lugar privilegiado na fala. Os velhos e velhas orientam

⁵⁶ Até aquele momento, as soluções administrativas concretizadas no NPPPI, em grande parte, garantiram aos indígenas espaços diferenciados das mais diversas ordens: aquisição de áreas para construção de espaços de vida exclusivo dos indígenas; cessão de próprio municipal e locais exclusivos nas ruas para exposição e comercialização do artesanato; etc. Seguindo esse roteiro, as ações formuladas para o caso em tela não desviaram de rumo. Para conhecimento destas políticas públicas, ver SMDHSU (2010).

os mais novos em sessões de “aconselhamento” (*-mongeta*: “aconselhar”) nas *opy* (casas rituais) ou em falas demoradas feitas na própria casa, quando jovens e adultos se encontram sentados, por exemplo, pela manhã, em torno do fogo que prepara o *ka’a* (mate).

Mas não apenas nestes momentos podemos reconhecer uma arte da fala. Para além destes discursos aconselhadores, em que as posições de quem fala e quem escuta ou deve ouvir atentamente (*-japyxaka*) se distinguem claramente, a conversa cotidiana é ela mesma um lugar importante da prática desta arte.

A conversa entre aqueles que devem se tratar como parentes (*-etarā*) é justamente, a meu ver, uma conversa aconselhadora, pautada na delicadeza de quem fala e no reconhecimento da autonomia de quem escuta. [...].

Afora o contexto da relação entre pais e filhos ou filhas no interior de uma mesma família, a conversa entre vizinhos, pessoas que se encontram por caminhos nas aldeias *mbya* ou se visitam é normalmente objeto de cuidado especial. Nunca deve ser excessiva. É a fala branda e agradável, bonita, que não produz más disposições (antipatias) nos que a ouvem que deve ser pronunciada. Esta é a boa conversa que se diz inspirada pelos deuses, a fala que aconselha branda e continuamente.

[...]. Por outro lado, são ditas “más falas” ou “falas feias” principalmente as falas acusativas ou o uso de palavras em atos feiticeiros, que, invertendo a ética do cuidado ao parente, representariam agressão produtora de doença e morte.

A “estética do cotidiano” *mbya*, que se produz de modo privilegiado na fala, parece poder ser descrita como modo contínuo e moderado de comunicar impressões voltadas para o bem-estar daqueles com quem se vive junto.

[...]. A moderação é, portanto, arte do tato na fala e na escuta, arte de fazer brotar, das palavras pronunciadas e escutadas, bons-belos efeitos, para si mesmo e para quem mais participe destes contextos (PISSOLATO, 2008, p. 43-45).

A tradução desse mundo outro em política pública consistiu em ações que foram consensuadas com os *Mbyá*, e apresentadas a PR/RS/MPF. A idéia central foi de criar uma identidade visual em panos para serem distribuídos as mulheres praticantes do *poraró*, e aos grupos de canto e dança. Em complemento, a PMPA comprometeu-se em encaminhar ato normativo através de Decreto do Executivo para fins de regulamentação da atuação dos diversos órgãos municipais em relação à garantia das práticas tradicionais indígenas no município.

Visando subsidiar a elaboração do dispositivo técnico-jurídico, no dia 08 de novembro de 2011, a Prefeitura Municipal de Porto Alegre, em parceria com

o Ministério Público Estadual, Ministério Público Federal e Funai, realizaram o Seminário “Presença Mbyá-Guarani em Porto Alegre: Construção de uma Política Pública”. O encontro, que teve caráter de Audiência Pública, debateu aspectos relacionados à vida dos indígenas, os desafios atuais, diversidade cultural, ocupação urbana, e a construção de uma política pública específica para tratar do tema referente ao referido ICP. Além dos representantes das instituições promotoras e diversos órgãos governamentais municipais, estaduais e federais, o seminário reuniu diferentes agentes sociais, representantes de ONG’s, movimentos sociais, estudantes e pesquisadores universitários, enfim, a sociedade civil organizada. Os resultados do debate foram sistematizados em relatórios internos a PMPA, que subsidiaram a concretização do Decreto Municipal nº 17.581, de 22 de dezembro de 2011, que “Reconhece, no âmbito do Município de Porto Alegre, as práticas do *‘poraró’* e as apresentações dos grupos musicais “mbyá-guarani” realizadas em espaços públicos como expressões legítimas da cultura indígena, conforme seus usos, costumes, organização social, línguas, religiosidade e tradições”.⁵⁷

Concomitante a estas ações, a pedido do NPPPI, o Museu do Índio, órgão cultural da Funai, criou a arte gráfica dos panos. Após aprovação da arte gráfica pelas lideranças mbyá, a PMPA contratou serviço para impressão fotográfica e distribuição dos panos⁵⁸ aos chefes das comunidades mbyá-guarani localizadas no município, para que estes entregassem às mulheres indígenas e as pessoas que compõem os grupos musicais.

No entanto, a política não se resumiu à confecção dos panos e a publicação do Decreto. A PMPA projetou uma ação de regularização fundiária, sendo que para tanto foram tomadas providências administrativas e disponibilizado orçamento para aquisição de espaço específico para assentamento da comunidade Mbyá-Guarani. Devido às dificuldades em encontrar área ambientalmente adequada e próxima à aldeia mbyá-guarani, o procedimento encontra-se inconcluso, porém com todas as solicitações da PR/RS/MPF devidamente esclarecidas. Atualmente o processo⁵⁹ encontra-se na Assessoria de Aquisições Especiais de Imóveis, da Secretaria Municipal da Fazenda/AEI/SME, em fase de elaboração da descrição da área desapropriada com vistas à publicação do decreto de declaração de utilidade pública, sem o qual é impossível a desapropriação. Após a publicação do referido decreto, o processo será encaminhado à Secretaria Municipal de Direitos Humanos para o procedimento de disponibilização de R\$ 550.000,00 para aquisição de 15 hectares, terreno limítrofe à comunidade mbyá que situa-se no bairro Lomba do Pinheiro.

⁵⁷ Publicado no Diário Oficial de Porto Alegre, em 27 de dezembro de 2011.

⁵⁸ Trata-se de tecido Canvas-Matte, de 180 x 110 cm, composto de imagens do artesanato mbyá-guarani e logotipos da PMPA e Funai.

⁵⁹ Processo na PMPA de nº 001.002741.12.1.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: O ENSAIO DE UM PORARÓ BRANCO DIFERENTE

Em síntese, esta experiência se propôs a respeitar as práticas mbyá-guarani do *poraró* e das apresentações musicais, uma vez que as mesmas não podem ser interpretadas somente a partir das nossas categorias jurídicas de exploração do “trabalho infantil”. As crianças mbyá-guarani acompanham seus pais em todas as atividades cotidianas, sejam elas na aldeia (plantando e colhendo nas roças; cuidando dos irmãos menores e confeccionando artesanatos nos pátios; auxiliando na preparação das refeições no interior das casas; participando ativamente dos rituais na casa cerimonial; etc.), no entorno de seus espaços de vida (comprando nas mercearias ou envolvendo-se nas interações com os vizinhos não indígenas, sendo estas amigáveis, tensas ou conflitantes), logo no centro da cidade. Sobre este ponto, é importante não reproduzir o imaginário euro-americano do espaço da aldeia indígena como um paraíso ou local da originalidade e da pureza onde se vive em liberdade e em harmonia com a natureza, sem trabalho nem penas.

Neste sentido, é necessário estabelecer a distinção conceitual entre a incorporação de crianças às atividades produtivas⁶⁰ do grupo doméstico e trabalho infantil: a primeira é condição para a transmissão de um patrimônio de saberes e a construção de sucessores na atividade praticada pelos adultos e o grupo doméstico, e se vincula com as expectativas relacionais ideais para estes mundos vividos, ou seja, a reciprocidade entre os parentes (intercâmbios de sementes, pequenos animais, músicas, saberes, sonhos, cujos valores fundamentais são a confiança profunda e a mutualidade nos laços sociais); o segundo implica a venda da força de trabalho e a consequente extração de excedente por parte do adulto, situações de falta de cuidado e escassas ou nulas situações de aprendizagem de habilidades (PADAWER, 2010).

Ora, as concepções ocidentais de criança e infância diferem essencialmente das concepções indígenas e possivelmente seja esse o ponto mais significativo para emprendermos uma reflexão adequada em torno do Estatuto da Criança e do Adolescente que possa ser aplicada aos povos indígenas. Primeiramente, deve-se relativizar a universalidade de categorias tais como infância, crianças, adolescência, já que tais categorias sócio-etárias são ocidentais e só muito recentemente foram incorporadas pelos povos indígenas, quem sabe em função da extensão de políticas públicas a estes contextos, onde podemos incluir a escolarização e os programas assistenciais. É importante registrar também que as manifestações e pareceres do órgão indigenista federal que abordam a aplicação do ECA em contextos indígenas salientam que embora tenha como princípio o respeito à diversidade cultural das crianças e adolescentes brasileiros, na sua aplicação junto

⁶⁰ Ações e relações voltadas tanto à produção de bens quanto à produção e construção de corpos e noção de pessoa (a humanidade para estes coletivos).

aos povos indígenas tem gerado conflitos e preconceitos, ao invés de garantir a sua proteção, como se propõe. Desta forma, caracteriza-se, nesse contexto específico, contradições na aplicação do ECA, especialmente no que tange o respeito aos direitos diferenciados das crianças e adolescentes indígenas nas situações em que costuma ser exigida a intervenção de conselheiros tutelares e outros agentes do Direito (GOBBI, 2010).

Entendo então que a partir dos referenciais arrolados neste texto, estabeleceu-se um diálogo altamente produtivo entre vozes indígenas, pesquisas antropológicas e o princípio constitucional do respeito à diferença – que neste caso enfatiza a centralidade das relações familiares na produção de pessoas em contraposição à produção de bens da sociedade ocidental – fato este que possibilitou a tradução em política pública específica e direcionada aos povos indígenas. A idéia central é produzir soluções administrativas que levem em consideração o direito à diferença e uma compreensão da diversidade cultural que de sustentação às políticas de reconhecimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Ana Valéria. **Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”**: o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

_____. *Direitos indígenas: avanços e impasses pós-1988*. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria (org.). **Além da tutela**: bases para uma nova política indigenista III. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2002. p. 23-34.

BECKHAUSEN, Marcelo da Veiga. *As conseqüências do reconhecimento da diversidade cultural*. In: SCHWINGEL, Lúcio Roberto (org.). **Povos Indígenas e Políticas Públicas da Assistência Social no rio Grande do Sul**: Subsídios para a construção de políticas públicas as comunidades kaingang e guarani. Rio Grande do Sul: Secretaria do Trabalho e Assistência Social, 2002. p. 8-15.

CHAGAS, Miriam de Fátima O. **Parecer nº 12/2009, Referência: Inquérito Civil Público nº 6458/2009**. Porto Alegre, RS. Porto Alegre, MPF-PR, 2009.

FERREIRA, Luciane Ouriques; MORINICO, José Cirilo Pires. *O Poraró Mbyá e a indigenização do centro de Porto Alegre*. In: FREITAS, Ana Elisa de Castro; FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas (orgs.). **Povos Indígenas na Bacia Hidrográ-**

fica do Lago Guaíba, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. Porto Alegre: Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 2008. p. 36-50.

_____. **Relatório Final do Diagnóstico Antropológico: O “esperar troquinho” no Centro enquanto uma prática das mulheres Mbyá-Guarani no Meio Urbano em Porto Alegre,** RS. Porto Alegre, MPF-PR, 2005.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro:** modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOBBI, Izabel. *Da atuação do Antropólogo no campo dos direitos de crianças e adolescentes indígenas.* Trabalho apresentado na **27ª Reunião Brasileira de Antropologia**, realizada entre os dias 01 e 04 de agosto de 2010, Belém, Pará, Brasil.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. **Entrenotas:** compreensões de pesquisa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

KAYSER, Hartmut-Emanuel. **Os direitos dos povos indígenas do Brasil:** desenvolvimento histórico e estágio atual. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2010.

LIMA, Edílson Vitorelli Diniz. **Estatuto do Índio Lei nº. 6.001/73:** Dicas para realização de provas de concursos artigo por artigo. Salvador: Editora JusPODIVM, 2011.

MARÉS, Carlos. *As novas questões jurídicas nas relações dos Estados nacionais com os índios.* In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria (org.). **Além da tutela:** bases para uma nova política indigenista III. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2002. p. 49-62.

PADAWER, Ana. *Tiempo de estudiar, tiempo de trabajar: la conceptualización de la infancia y la participación de los niños en la vida productiva como experiencia formativa.* In: **Horizontes Antropológicos**, ano 16, número 34. Porto Alegre, 2010. p. 349-375.

PEREIRA, Deborah Duprat de Brito. **Anais do “Seminário sobre Questões**

Indígenas”. Brasília: AGU, 2005. p. 45-48.

_____. *O Estado pluriétnico*. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria (org.). **Além da tutela**: bases para uma nova política indigenista III. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2002. p. 41-48.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. **A Duração da Pessoa**: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

_____. *Dimensões do bonito: cotidiano e arte volcal mbya-guarani*. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 35-51, jul./dez. 2008. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/viewFile/3062/4550>. Acesso em: 26 ago. 2012.

SMDHSU. **Caderno de Direitos Humanos**: Edição Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana, 2010.

STEIN, Marília Raquel Albornoz. *Mborai Mbyá Guarani: expressões performativas de um modo de ser cosmo-sônico*. In: ROSADO, Rosa Maris; FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas (Orgs.). **Presença indígena na cidade**: reflexões, ações e políticas. Porto Alegre: Gráfica Hartmann; Secretaria Municipal de Direitos Humanos/Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 2013. p. 42-62.

VILLARES, Luiz Fernando. **Direito e Povos Indígenas**. Curitiba: Juruá, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca*. In. **Novos Estudos – CEBRAP** 77, março de 2007. p. 91-126.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.