

## **POLÍTICAS PÚBLICAS PARA POVOS INDÍGENAS: UMA EXPERIÊNCIA NA CIDADE DE PORTO ALEGRE/RS**

Luiz Fernando Caldas Fagundes<sup>1</sup>

**RESUMO:** Por diversos setores da sociedade porto-alegrense, a presença mbyá-guarani no centro da cidade é considerada como conflitante com as normas de proteção da infância. Os indígenas, por sua vez, afirmam que estão agindo em conformidade com suas práticas culturais. A partir desta polêmica, o artigo apresenta as ações e respectivos referenciais – vozes indígenas; reflexões do antropólogo Roy Wagner sobre a “cultura”; antropologia da infância; etnologia mbyá-guarani; pareceres do órgão indigenista federal – adotados pela Secretaria Municipal de Direitos Humanos/Prefeitura de Porto Alegre como suporte na abordagem de soluções administrativas que visam efetivar no âmbito das políticas públicas específicas o princípio constitucional do direito à diferença.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cultura. Políticas Públicas. Mbyá-Guarani.

### **INTRODUÇÃO**

Para muitos porto-alegrenses, a presença dos Mbyá-Guarani<sup>2</sup> (Mbyá) nas ruas e praças centrais de Porto Alegre é considerada como conflitante com as normas de proteção da infância. O ponto de vista mbyá sobre tais práticas, bem como diversas análises antropológicas, contrapõem o entendimento não indígena sobre a ocupação indígena da cidade.

Para tratar desta polêmica, a Secretaria Municipal de Direitos Humanos da Prefeitura de Porto Alegre (SMDH) adotou diversas ações que subsidiaram a formulação de política pública adequada às especificidades culturais mbyá. Foram utilizados diversos referenciais em sua elaboração: diálogo intenso entre técnicos da Secretaria e indígenas, oportunidade em que os Mbyá encaminharam questões aos executores de políticas públicas; as reflexões sobre cultura 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; o conhecimento acumulado na antropologia da infância, que estabelecem uma ruptura com o pressuposto de uma infância comum a todas as culturas; e pareceres do órgão indigenista federal voltados a situações onde práticas indígenas entram em conflito com as normas de proteção da infância.

---

<sup>1</sup> Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFRGS. Assessor Técnico Especial da Secretaria Adjunta dos Povos Indígenas e Direitos Específicos/Secretaria Municipal de Direitos Humanos/Prefeitura Municipal de Porto Alegre. E-mail: luiz.fagundes@smdh.prefpoa.com.br.

<sup>2</sup> Os etnônimos indígenas foram grafados segundo as normas da Associação Brasileira de Antropologia: em sua função substantiva, conservam a inicial maiúscula; como adjetivos, as iniciais são minúsculas.

A partir desta experiência, neste artigo, proponho discutir a tradução antropológica das vozes indígenas em políticas públicas adequadas às interpretações do Estado brasileiro como pluriétnico e multicultural.

## **SENTANDO E CANTANDO NO CENTRO DE PORTO ALEGRE**

Nos espaços de grande circulação do centro de Porto Alegre, quase que diariamente é possível encontrar mulheres e crianças mbyá sentadas em panos no chão das calçadas comercializando seus artesanatos, tendo próximas de si um cesto de taquara onde arrecadam dinheiro doado pelos não indígenas (FERREIRA, 2005; FERREIRA & MORINICO, 2008). Além dessa prática cultural, há outra, menos frequente, porém que torna visíveis os índios na cidade: grupos de jovens e crianças que entoam seus cantos na língua guarani.

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, [...]. Espaço hoje também deles, compartilhado com outras etnias, histórias, vidas, que se questionam ao ouvir estes sons. [...]. 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. 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 [...] (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”. Os Mbyá, por sua vez, afirmam que suas mulheres estão fazendo o *poraró*, traduzido como “estender a mão”, uma prática cultural considerada digna. Dizem os indígenas que estão ocupando um lugar que lhes pertence e que estão caminhando conforme o seu próprio sistema cultural, 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; FERREIRA & MORINICO, 2008). Além disso, há um elemento a se destacar: a presença mbyá 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 (IBIDEM). Em contraposição a esta compreensão não indígena de práticas culturais indígenas é interessante atentar-se à reflexão de um jovem chefe mbyá 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 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; FERREIRA, 2005). É similar o entendimento mbyá sobre as apresentações de seus grupos musicais no centro da cidade. Conforme 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 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, ou seja, a formação dos pequenos enquanto ideal de pessoa mbyá, o estatuto do humano para este coletivo. Vejamos, através de uma longa citação, porém elucidativa e prazerosa, um pouco das dimensões do bonito (as boas/belas palavras) para os Mbyá:

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 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).

[...]. A conversa entre aqueles que devem se tratar como parentes (-etarã) 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.

[...]. 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).

Portanto, a SMDH conhecedora destas especificidades e tratando-se de uma instituição do Estado brasileiro cuja competência é conceber políticas públicas a serem operacionalizadas na municipalidade, recorreu 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. Objetivando, então, traduzir esta singularidade do mundo mbyá em política pública adotou diversas ações para subsidiar sua formulação: experimentação intencional e dialógica ao mundo dos Mbyá-Guarani; apropriação das pesquisas sobre sociedades tribais do antropólogo Roy Wagner; estudo da etnologia mbyá<sup>3</sup>; antropologia da infância; e pesquisa no órgão indigenista federal de soluções jurídico-administrativas atinentes ao tema.

## **ÍNDIOS NO BRASIL: SUJEITOS DE DIREITO À DIFERENÇA**

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. Além disso, 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, 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:

---

<sup>3</sup> A citação acima é um exemplo dos estudos referente ao tema.

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).

Ao mesmo tempo, a Constituição tornou explícita a pluriétnicidade 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. Portanto, 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; MARÉS, 2002; PEREIRA, 2002, 2005; VILLARES, 2009).

O tema evidenciado, portanto, é o da diversidade cultural no interior das nações. É urgente suplantarmos 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 arrolados 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. É hora de experimentar mundos outros.

## **EXPERIMENTAR MUNDOS OUTROS**

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. 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. 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, p. 132). Seguindo essas tradições de pesquisas, 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 culturais 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*

*vêm 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 'po', 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. É hora de viajar.

## **DE NOVA GUINÉ A PORTO ALEGRE**

Para auxiliar na compreensão do caminho trilhado, uma síntese da etnografia do antropólogo Roy Wagner (RW), experiência vivida junto aos Daribi, sociedade tribal da Nova Guiné (WAGNER, 2010). Refletindo sobre a diferença e diversidade cultural, RW concluiu que o método antropológico, a observação participante, também denominado trabalho de campo, é trabalho no campo, logo uma experiência criativa, produtiva. Em campo, o antropólogo se dedica a entrevistar pessoas, observar e tomar notas, participar de atividades locais, ou seja, trabalha. Além disso, 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<sup>4</sup>. A perplexidade dos Daribi com o envolvimento do antropólogo e sua produtividade foi gradualmente objeto de sua reflexão. RW 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 RW, atentando-se sobre os diversos sentidos do termo no Ocidente: 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 metaforização ulterior da acepção elitista e aristocrática, sendo esse refinamento denominado por RW de “Sala de Ópera”. Portanto, para RW, o termo moderno de “cultura” deriva de um significado a partir do outro, o que gera uma zona de ambigüidade

---

<sup>4</sup> Quando se trata de escrever trabalho como ação dos Daribi, o antropólogo grifa a palavra entre aspas. Chamo atenção para esse detalhe, pois sabemos que esse recurso tipográfico é usado para significar elisão, distanciamento ou deslizamento de sentido.

quando o utilizamos. Quando no Ocidente fala-se de 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, 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, RW 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, RW compreende que o trabalho para a sociedade ocidental é 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 trabalho<sup>5</sup> do antropólogo que trago como referência, RW não demorou para perceber que o trabalho que tinha ido fazer entre os Daribi incorporava uma noção de criatividade (fundamental na vida para os ocidentais) totalmente diferente da vida de seus interlocutores, e o que seus trabalhos representavam:

---

<sup>5</sup> É comum tratarmos um livro como sinônimo de obra, de trabalho. Força de expressão, na cultura ocidental.

[...] 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).

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. RW 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, 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 RW:

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.

## **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-extensa 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).

## **AS ESPECIFICIDADES DAS INFÂNCIAS INDÍGENAS**

No órgão indigenista federal, são diversos os documentos 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 socioculturais que estas sociedades guardam entre si e as diferenças destas para com a sociedade envolvente (GOBBI, 2010). Sua Procuradoria Federal argumenta que em questões atinentes à adoção de crianças e adolescentes indígenas, devem ser levados 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 (Ibidem).

É notório, portanto, que as concepções ocidentais de criança e infância diferem essencialmente das concepções indígenas e possivelmente seja esse o ponto mais significativo para uma reflexão adequada em torno do ECA, 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 se incluem a escolarização e os programas assistenciais. Por fim, a aplicação deste Estatuto 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 (Ibidem).

## OS MBYÁ-GUARANI NO CENTRO DA CIDADE, DO MUNDO

Foi nesse contexto reflexivo e dialógico que se buscou institucionalizar no Município as práticas mbyá do *poraró* e das apresentações musicais no centro da cidade. A experiência teve inspiração na etnografia de Pissolato (2007). A antropóloga acompanhava o deslocamento diário 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, como é o caso de Porto Alegre.

A ideia central foi de criar uma identidade visual em panos para serem distribuídos às mulheres praticantes do *poraró* e aos grupos de canto e dança<sup>6</sup>, proporcionando o sentar e cantar juntos. Além disso, a SMDH 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 culturais mbyá no município. Visando subsidiar a elaboração do dispositivo técnico-jurídico, no dia 08 de novembro de 2011, a SMDH, 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. Além dos representantes das instituições promotoras e diversos órgãos governamentais municipais, estaduais e federais, o seminário reuniu lideranças indígenas, ONG’s, estudantes e pesquisadores universitários, enfim, a sociedade civil organizada. O debate subsidiou 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”.<sup>7</sup>

No entanto, as ações não se resumiram à confecção dos panos e a publicação do Decreto. Em conjunto com a liderança indígena José Cirilo, técnicos da SMDH procuraram área de vida culturalmente adequada nas proximidades da aldeia mbyá-guarani situada no bairro Lomba do Pinheiro, em Porto Alegre. Foi encontrada propriedade lindeira à aldeia e

---

<sup>6</sup> Trata-se de “panos” em tecido *canvas-matte*, de 180 x 110 cm, com imagens do artesanato mbyá-guarani e logotipos da Prefeitura e Funai, que são distribuídos aos chefes das comunidades mbyá-guarani localizadas no município, para que estes entreguem às mulheres indígenas e as pessoas que compõem os grupos musicais.

<sup>7</sup> Publicado no Diário Oficial de Porto Alegre, em 27 de dezembro de 2011.

realizadas visitas à mesma, sendo que em diversos momentos a liderança mbyá-guarani afirmou: “*essa área é importante para nós, aqui tem nascente de água [entendida como a morada das divindades para os Mbyá-Guarani], vai ser uma farmácia para nós, vamos construir casa de reza e teremos lugar para criar nossos filhos e netos*”. Portanto, a SMDH projetou uma ação de desapropriação e regularização fundiária concretizada pelo Decreto nº 18.390/2013<sup>8</sup>, que “declara de utilidade pública para fins de desapropriação, imóveis situados no Beco dos Mendonças, nº 895, para o assentamento da comunidade mbyá-guarani”. Foram adquiridos 15 hectares, no valor de R\$ 584.000,00. Os Mbyá tomaram posse do referido imóvel em janeiro de 2014.

Em síntese, esta experiência se propôs a respeitar as práticas culturais mbyá 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 acompanham seus pais em todas as atividades cotidianas: 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.

Neste sentido, é necessário estabelecer a distinção conceitual entre a incorporação de crianças às atividades produtivas<sup>9</sup> 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 indígenas: 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).

Portanto, entendo então que esta experiência é um ensaio de um *poraró* branco diferente, pois se estabeleceu um diálogo altamente produtivo com as vozes indígenas, pesquisas antropológicas e o princípio constitucional do respeito à diferença – que neste caso

---

<sup>8</sup> Publicado no Diário Oficial de Porto Alegre, em 04 de setembro de 2013.

<sup>9</sup> Entendidas aqui como 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).

ênfatiza a centralidade das relações familiares na produção de pessoas em contraposição à produção de bens da sociedade ocidental –, possibilitando a tradução em política pública culturalmente específica e direcionada aos povos indígenas. A idéia central é produzir soluções administrativas que levem em consideração o princípio constitucional do direito à diferença.

## REFERÊNCIAS

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.

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 Hidrográfica 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.

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. *Mboráí 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.

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