

Autorização concedida ao Repositório da Universidade de Brasília (RIUnB) pela editora da revista, em 02/09/2014, com as seguintes condições: disponível sob Licença Creative Commons 3.0, que permite copiar, distribuir e transmitir o trabalho, desde que seja citado o autor e licenciante. Não permite o uso para fins comerciais nem a adaptação desta.

Authorization granted to the Repository of the University of Brasília (RIUnB) by the editor of the journal, 09/02/2014, with the following conditions: available under Creative Commons License 3.0, that allows you to copy, distribute and transmit the work, provided the author and the licensor is cited. Does not allow the use for commercial purposes nor adaptation.

#### REFERÊNCIA

SILVA, Cristhian Teófilo da. Crianças e adolescentes indígenas em perspectiva antropológica: repensando conflitos éticos interculturais. **Revista Bioética**, Brasília, v.20, n.1, maio 2012.

Disponível em:

[http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista\\_bioetica/article/view/719/743](http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/719/743). Acesso em: 17 dez. 2014.

# Crianças e adolescentes indígenas em perspectiva antropológica: repensando conflitos éticos interculturais

Cristhian Teófilo da Silva<sup>1</sup>

## Resumo

Este artigo apresenta abordagens antropológicas à realidade cultural de crianças e adolescentes indígenas e seus direitos culturais diferenciados no Brasil, voltando-se às recentes tentativas de regulamentação. Objetiva explicitar a perspectiva antropológica sobre as representações diferenciadas que os povos indígenas possuem acerca das crianças e adolescentes e os problemas sociais enfrentados por estas, de modo a problematizar os conflitos éticos interculturais e as suas tentativas de normatização em projetos de lei. Também enfatiza como temas relacionados ao trabalho infantil, à pobreza e ao infanticídio entre populações indígenas sofrem distorções ao serem objetivados pela moralidade não indígena universalista e cristianizada. Aponta, por fim, como nos âmbitos antropológico e da bioética surgem iniciativas de intervenção sobre práticas consideradas moralmente recrimináveis, mas que têm sido aceitas pelas populações indígenas.

**Palavras-chave:** Direitos humanos. Juventude. Saúde dos povos indígenas. Bioética.

## Resumen

### Los niños y adolescentes indígenas en la perspectiva antropológica: repensando conflictos éticos interculturales y los intentos de regulación

Este artículo presenta los enfoques antropológicos a la realidad cultural de los niños y adolescentes indígenas y sus derechos culturales diferenciados en Brasil, dedicándose a las recientes tentativas de reglamentación. El objetivo es explicitar la perspectiva antropológica sobre las diferentes representaciones que los pueblos indígenas poseen sobre los niños y adolescentes y los problemas sociales con que se enfrentan, con el fin de discutir los conflictos éticos interculturales y los intentos de crear normas en proyectos de ley en Brasil. El artículo también hace hincapié en cómo las cuestiones relacionadas con el trabajo infantil, la pobreza y el infanticidio entre los pueblos indígenas sufren distorsiones en la moral universalista y cristianizada. Por otro lado, señala cómo surgen en la antropología y la bioética iniciativas de intervención en las prácticas indígenas que se consideran moralmente pasibles de recriminación pero que han sido aceptadas por los pueblos indígenas.

**Palabras-clave:** Derechos humanos. Juventud. Salud de los pueblos indígenas. Bioética.

## Abstract

### Indigenous children and adolescents in an anthropological perspective: Rethinking about intercultural ethical conflicts

This article presents anthropological approaches about the cultural reality of indigenous children and adolescents and their differentiated cultural rights in Brazil. The aim is to outline the anthropological perspective on different representations that indigenous people have on children and youth, as well as the social problems faced by them, in order to discuss about the ethical conflicts and the attempts to legislate such issues in Brazil. The article also emphasizes the way how issues related to child labor, poverty and infanticide among indigenous people suffer distortions as they are targeted by non-indigenous universalistic morality from a Christian influence. It also points out how some initiatives are starting to appear in anthropology and bioethics fields, in order to interfere in practices considered morally wrong, although accepted by indigenous populations.

**Key words:** Human rights. Youth. Health of indigenous peoples. Bioethics.

1. Doutor silvact@unb.br – Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília (UnB) Brasília/DF, Brasil.

## Correspondência

Universidade de Brasília, Multiuso II, 1º piso Asa Norte CEP 70910-900. Brasília/DF, Brasil.

Declara não haver conflito de interesse.

Buscando instrumentalizar a discussão bioética sobre a realidade cultural dos povos indígenas no Brasil, o presente artigo adota a perspectiva antropológica para visibilizar a importância do reconhecimento dos direitos culturais diferenciados destes povos, considerando especificamente a problemática voltada a crianças e adolescentes. As representações diferenciadas que os povos indígenas possuem acerca destes grupos etários e os problemas sociais por eles enfrentados ilustram e evidenciam *conflitos éticos interculturais* entre estes povos e a sociedade envolvente. Tais conflitos não podem ser discutidos sem nítida compreensão do contexto cultural e social dos povos indígenas, sob pena de ampliarem desigualdades de direitos a partir de uma perspectiva etnocêntrica: *Esse etnocentrismo (...) é responsável pela descontextualização dos comportamentos, simplificação das demandas e generalização das necessidades dos indivíduos e suas coletividades*<sup>1</sup>.

O artigo não é uma revisão bibliográfica extensiva, mas busca o enquadramento do relativismo antropológico para interpretar valores distintos daqueles da sociedade nacional, frente a qual os povos indígenas se veem subsumidos. Tampouco será apresentada revisão da legislação, existente ou em elaboração, voltada para crianças e adolescentes indígenas. Buscar-se-á uma introdução sucinta à antropologia da criança e do adolescente indígenas, para orientar as discussões que hoje se apresentam aos formuladores de políticas públicas indigenistas e demais interlocutores nos campos jurídico e legislativo, bem como aos estudiosos da área da bioética, atualmente voltados à análise da dimensão social como fator indutor da condição de vida e saúde<sup>2,3</sup>. O texto considera como exemplo questões sobre trabalho infantil em comunidades indígenas, o infanticídio e a adoção de crianças indígenas.

### Método

Os dados empíricos que suscitaram os argumentos deste artigo foram obtidos na pesquisa Formulação de políticas para crianças e adolescentes indígenas e capacitação dos operadores do Sistema de Garantia de Direitos, realizada em 2010 pelo Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (Cinep),

com recursos da Secretaria de Direitos Humanos (SEDH) e no âmbito do Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (Conanda). A participação como consultor sênior neste projeto possibilitou a observação direta de discussões interétnicas, intertribais, intergêneros e intergeracionais, promovidas com lideranças e representantes indígenas em seminários voltados à formulação de políticas públicas de promoção dos direitos de crianças e adolescentes indígenas. Como se trata de trabalho de acompanhamento, os dados da referida pesquisa não poderão ser aqui citados diretamente sem a permissão do Cinep/SEDHG/Conanda, apenas aqueles resultantes de trabalhos publicados por seus autores. Nesse sentido, será descrito o contexto de obtenção dos dados e os mesmos serão utilizados subsidiariamente para o desenvolvimento dos argumentos.

Foram realizados seis seminários sobre Direitos e Políticas para Crianças e Adolescentes Indígenas – dois de caráter nacional, em Brasília, e quatro oficinas regionais em Curitiba, Cuiabá, Manaus e Recife –, motivados pela crescente preocupação dos povos indígenas, da sociedade civil e dos órgãos governamentais com a formulação de políticas para implantação dos direitos humanos das crianças e adolescentes na sociedade brasileira e sua adequação às múltiplas realidades culturais, interétnicas e socioeconômicas das crianças e adolescentes indígenas.

A principal motivação para o projeto foi o desconhecimento dos conselheiros de direitos e tutelares sobre as realidades indígenas. Em pesquisa realizada em 2006 junto aos conselhos tutelares<sup>4</sup>, 75% dos entrevistados disseram não conhecer o que ocorre nas áreas indígenas. Tal assertiva revelou a necessidade de capacitar conselheiros frente às realidades indígenas e, principalmente, de inserir as perspectivas indígenas sobre a violação dos direitos humanos de suas crianças e adolescentes no Plano Decenal dos Direitos Humanos de Crianças e Adolescentes 2011-2020 (DCA)<sup>5</sup>.

Os encontros foram concebidos como oficinas de trabalho propiciadoras de orientações para difusão e debate do tema junto aos povos e movimentos indígenas. A metodologia contou com sessões de trabalho organizadas a partir do convite a

lideranças indígenas, estudantes e pesquisadores indígenas, acadêmicos e gestores de políticas públicas, bem como defensores dos direitos indígenas e das crianças e adolescentes – objetivando contribuir para o estabelecimento de metas e diretrizes específicas para as crianças e adolescentes indígenas na política nacional de proteção integral e direitos humanos das crianças e adolescentes do Estado brasileiro.

Os seminários foram programados e realizados em conjunto com diversas organizações indígenas e representantes de 46 grupos de povos indígenas de todas as regiões do país (Quadros 1 e 2), bem como de órgãos governamentais municipais, estaduais e federal.

Cada seminário consistiu em sessões de apresentação, conduzidas por pesquisadores, indigenistas e especialistas na área de políticas públicas e defesa dos direitos indígenas e das crianças e adolescentes. Ao término das apresentações ocorriam discussões em grupos ou oficinas constituídas por representantes de diferentes povos indígenas, organizações, idades e gêneros. Ao final do encontro, eram apresentados em plenária os resultados sistematizados de cada discussão.

Os resultados foram complementados por dados parciais de enquetes, em questionário com perguntas fechadas e abertas, sobre as percepções das lideranças indígenas (membros de organizações e lideranças tradicionais) acerca dos problemas sociais e demandas das crianças e adolescentes de seus respectivos povos. No total, foram respondidos 89 questionários: 35 da região Nordeste; 28 da Centro-Oeste; e 26 da Sul/Sudeste.

Essa metodologia, que combinou oficinas de trabalho com a aplicação de questionários, visava assegurar condições simétricas para o diálogo intertribal e interétnico<sup>6</sup>, bem como para o diálogo entre homens e mulheres – adultos, idosos, crianças e jovens –, constituindo uma experiência única de reflexão indígena com interlocução acadêmica em torno dos problemas das crianças e adolescentes.

Apesar de basear os argumentos e interpretações, a seguir, em conformidade com a experiência de coordenação da citada pesquisa, as interpretações dos dados e impressões decorrentes da participação nos seminários devem ser creditadas ex-

clusivamente ao autor e não expressam a posição no todo ou em parte das organizações mencionadas ou de seus participantes. A íntegra dos dados, em particular das falas, opiniões e críticas indígenas sobre os direitos e as políticas governamentais para crianças e adolescentes, deve ser obtida a partir de contato com a equipe do Cinep/SDH/Conanda<sup>7</sup> e não serão objeto de análise neste momento. Desse modo, optou-se por valorizar a experiência de acompanhamento da pesquisa para identificar as questões pertinentes à implementação dos direitos e políticas para crianças e adolescentes indígenas na atualidade, à luz de estudos antropológicos e da bioética crítica, de inspiração feminista, e da bioética de intervenção.

### Relativizando as ideias de infância e adolescência

Segundo a análise dos resultados feita por Farias e Julião, mestre em Ciências Sociais e indígena Pankararu, respectivamente: (...) *as lideranças indígenas percebem a existência de problemas graves no cotidiano de suas crianças e jovens. A ausência de políticas para a proteção dos direitos das crianças e dos adolescentes foi destacada. Foram constatados casos de consumo de drogas lícitas e ilícitas principalmente entre os adolescentes, violências diversas praticadas contra as crianças e ainda exploração sexual infantil e prostituição infantil. Apesar do pequeno número de entrevistados, perto do total de povos indígenas do Brasil, os dados sinalizam problemas graves que merecem ser alvo de investigação mais profunda e ação junto aos povos indígenas. A percepção das lideranças presentes nas oficinas regionais realizadas é que apesar dos problemas enfrentados atualmente pelas crianças e jovens indígenas o Estado tem se mostrado ausente ou ineficiente em muitas situações. Há um descompasso entre políticas públicas e demandas indígenas. Faltam políticas públicas e sobram demandas*<sup>8</sup>.

A definição objetiva desses resultados, entretanto, não descaracteriza a primeira e mais contundente lição aprendida nos seminários, corroborada pelas análises dos questionários: o fato de as perguntas dirigidas aos adultos a respeito das crianças e adolescentes, ou sobre os proble-

mas vividos especificamente por estes, fazerem pouco sentido. Causava estranheza a diversos interlocutores indígenas a pergunta sobre “crianças” e “adolescentes”, como se tivessem problemas à parte daqueles enfrentados pelo restante das aldeias diante dos efeitos das relações interétnicas: fome, desnutrição, falta de acesso à terra, violência interpessoal e institucional por parte da sociedade envolvente, alcoolismo, entre outros.

Este aspecto da percepção dos problemas sociais indígenas, vistos por suas lideranças, corrobora estudos etnológicos que indicam que crianças e adolescentes indígenas não seriam para os adultos sujeitos diferenciados e classificados à parte, como em nossa sociedade. Ainda que existam para vários povos “classes de idade” e “ritos de passagem para a puberdade”, as culturas de muitos deles não concebem aquilo que os não índios chamam de “infância” ou “adolescência”, legalmente definidas por faixas etárias.

O aspecto a ser ressaltado é que a partir das cosmologias de indígenas de diferentes etnias as “crianças” e “adolescentes” costumam ser percebidos como sujeitos com corpos em transformação, como todas as demais pessoas e corpos<sup>9</sup>. Portanto, suas opiniões e perspectivas próprias sobre o mundo deveriam ser tomadas como as de todos os demais seres, consideradas suas ontologias<sup>10</sup>. Em suma, são seres que fazem e transformam o mundo, como todos<sup>11</sup>. São sujeitos autônomos em corpos distintos, mas que desde seu ponto de vista participam, intervêm e modificam substantivamente as culturas das quais fazem parte. Para diversas culturas indígenas não há porque destacar estes sujeitos em detrimento dos outros e as questões problematizadas por esses povos voltam-se à dimensão social, que, por conseguinte, precisa ser objeto de investigação antropológica, ainda que direcionada à especificidade de um segmento<sup>12</sup>.

Desta lição surge nova área de pesquisa na Antropologia, dedicada à antropologia da criança e do adolescente e não mais da “infância” ou da “adolescência” generalizadas, como se fossem fases universais das sociedades humanas. Nesta linha, “infância” ou “adolescência” persistem apenas quando conjugadas no plural, “infâncias” e “adolescências”, induzindo perceber que as transformações físicas

dos seres humanos são conotadas de forma culturalmente variável.

As questões que os antropólogos buscam responder nesse campo dizem respeito às perspectivas que crianças e adolescentes têm do mundo onde vivem, dos lugares que ocupam e das relações e relacionamentos que não param de estabelecer entre pessoas, seres e coisas em seu processo contínuo de humanização, o que significa bem mais do que simples “crescimento” fisiológico e psicológico.

O livro *Crianças indígenas: ensaios antropológicos* resume as perguntas antropológicas para as crianças indígenas brasileiras do seguinte modo: *como vivem as crianças indígenas brasileiras? Do que brincam, quais são seus interesses, como ocupam seu tempo, sobre o que aprendem e como o fazem?*<sup>10</sup> Nesse contexto, e para situar o desafio de implementar direitos e políticas para crianças e adolescentes indígenas junto aos seus povos a partir de regulações que lhes são muitas vezes estranhas, deve-se também perguntar: quem participa de suas vidas além de suas famílias? Como as afetam e são por elas afetados? O que fazem delas e por elas? Como são asseguradas às crianças e adolescentes indígenas as condições para tornarem-se pessoas plenas de suas sociedades, já que estão em contato com outras sociedades dominadoras?

Com tais perguntas em mente, uma perspectiva antropológica sobre as crianças e adolescentes indígenas é construída e os resultados são ao mesmo tempo *surpreendentes* e *relevantes* para a vida destes. Surpreendentes porque são desmontadas as ideias preconcebidas sobre essas gerações, em particular aquelas que tendem a idealizar as crianças e adolescentes como “seres incompletos”, “imatuross”, “passivos”, “fracos” ou “pouco articulados” – como etimologicamente sugere o termo “infância” (incapacidade de falar). Relevantes porque outros adjetivos, como “criatividade”, “rapidez”, “plasticidade”, “vitalidade” etc. são incorporados ao vocabulário dos adultos para descrever as crianças e adolescentes e suas ações, práticas e intervenções na realidade. Tais resultados apontam caminhos para a reflexão bioética, indicando que a aplicação de dispositivos voltados a assegurar os direitos humanos de grupos e segmentos específicos não pode desconsiderar suas particularidades essenciais.

## Trabalho infantil

O livro de Lopes da Silva recorda os “pequenos xamãs” Xavante no Brasil Central. Suas lembranças, inscritas em observações de campo, sugerem essa nova perspectiva: *A menininha e seu trançado, à sombra, na roça. Sua minúscula cesta. Encarapitada no alto da árvore, trabalha. À sua volta, a mata ciliar que ladeia o rio e a roça de milho, arroz, banana, melancia, mandioca (...), onde há pouco trabalhavam seus pais. Agora, que eles descansam, depois de uma breve refeição, ela também o faz. Cantando e conversando com os que estão na esteira sob as árvores, ela tece pequenos fios de fina fibra vegetal, que aos poucos tomam forma. Sua cesta, seu trabalho, seu brinquedo, sua brincadeira, seu aprendizado. Tudo isso, numa cápsula de tempo e de ação, por deliberação e ritmo próprios: brincar-experimentar-trabalhar-descobrir-aprender, numa só experiência, um só momento* (aldeia Xavante Ritu Wawé, terra indígena Parabubure, 1977)<sup>13</sup>.

Diante de cenas como essa, a antropologia da criança apoia-se nas lições mais gerais da etnologia indígena para interpretar a brincadeira-trabalho-aprendizado, acima descrita, como parte da experiência cultural que os mais diversos povos indígenas proporcionam aos seus membros mais novos. Esse processo segue lógica distinta daquela das sociedades não indígenas, como esclarece Ramos:

*Sendo a esfera econômica interpenetrada por outras dimensões da vida nas sociedades indígenas, a noção de trabalho para elas não é a mesma das sociedades ditas complexas, ou ocidentais. No processo de produção econômica, seja ela caça, pesca, coleta, lavoura ou qualquer outra, o trabalhador não se isola de seus demais papéis e obrigações. Na produção estão sempre presentes considerações de ordem social, ritual, religiosa, para citar as mais comuns e óbvias. Não existe, portanto, o fenômeno da ‘alienação’, que é uma das características mais marcantes do processo de trabalho industrial. Na linha de montagem de uma fábrica é irrelevante se um trabalhador está planejando uma festa de casamento para a filha, se sua mulher está em vias de dar à luz, se ele é assíduo em suas obrigações religiosas, se tem obedecido aos padrões morais de*

*sua sociedade. Enquanto operário trabalhando na fábrica, ele é reduzido à sua utilidade imediata, isto é, mera peça necessária no processo de produção. Esse desmembramento do trabalhador em produtor econômico, de um lado, e em ser social, de outro, essa alienação enfim, não existe nas sociedades indígenas*<sup>14</sup>.

A compreensão dos antropólogos sobre esse outro modo de produzir e trabalhar leva a autora a concluir: *O trabalhador numa sociedade indígena não é compartimentalizado; ele é um ser social total em todas as esferas de sua vida*<sup>14</sup>. Afirmação válida para as crianças e adolescentes, estende-se também a mulheres, idosos etc.

É notável reconhecer, assim, como os povos indígenas aplicam no cotidiano de suas aldeias e malocas o mesmo sentido de cuidado e proteção previsto no art. 4º do ECA: *É dever da família, da comunidade, da sociedade em geral e do poder público assegurar, com absoluta prioridade, a efetivação dos direitos referentes à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao esporte, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária*<sup>15</sup>.

Todas essas dimensões e esferas da vida podem ser apreendidas do dia a dia das famílias indígenas em sua relação com as crianças e adolescentes. Os povos indígenas possuem, nesse sentido, seus próprios estatutos da criança e do adolescente, segundo os quais seria errado ver no trabalho da menina Xavante uma forma de *exploração*. Para esses indígenas as atividades de cada um são parte da dinâmica da coletividade.

Entretanto, a ideia de “exploração de mão de obra infantil” vem marcando a percepção de muitos conselheiros tutelares, inclusive indígenas, que aplicam acriticamente os termos do ECA para retirar as crianças de suas famílias, sob a alegação de que estariam em situação de risco ou vulnerabilidade. Esta questão foi denunciada em praticamente todos os seminários e oficinas realizados no projeto do Cinep/SDH/Conanda. Fato que levou os participantes a exigir das autoridades maior divulgação dos direitos dos povos indígenas para os funcionários do Estado nos âmbitos federal, estadual e municipal, em especial os conselheiros tutelares, mesmo indígenas.

A respeito dessa percepção, marcada por princípios, valores e conceitos das sociedades brancas, o estudo de Ferreira <sup>16</sup> aponta situações que podem ser conotadas como distorção interpretativa. O que era visto por conselheiros tutelares como a exposição indevida de crianças Mbya-Guarani à mendicância tratava-se, do ponto de vista das mães mbya-guaranis, de manter as crianças junto delas, em aprendizado constante sobre como apreender forças e recursos do mundo fora da aldeia. Mas o que dizer do ponto de vista das crianças?

Entre os Guarani da aldeia Itaoca, em Mongaguá, litoral sul de São Paulo, por exemplo, Ferreira <sup>16</sup> encontra nas brincadeiras infantis a projeção da miséria a que estão submetidas as famílias indígenas. Tal situação adversa não decorre de sua cultura, mas da indiferença e péssimos serviços públicos oferecidos pelos brancos. Deve-se considerar que o termo “branco” refere-se a uma categoria de classificação étnica usada pelos indígenas, relativa a pessoas que não fazem parte de seu povo. Conforme relata Ferreira:

*Numa manhã de abril de 1999, as crianças Joacir, Edson e Angelina brincavam de ‘ambulância’. Estirado numa folha de bananeira ‘jazia’ Joacir, de três anos e apenas dez quilos – quando deveria pesar no mínimo quatorze quilos. Joacir estava ‘muito doente’, segundo a ‘médica’ Angelina, de cinco anos, que deveria aplicar-lhe uma ‘injeção’. Joacir fingia chorar. O ‘motorista’ Edson, de oito anos, corria puxando a folha de bananeira ao redor da casa do avô pajé, fazendo o ruído da sirene. Para Mariano Tupã Mirim, que traduzia algumas expressões usadas pelas crianças, tratava-se apenas de uma nhe waga, brincadeira: ‘Eles estão indo para o hospital porque o menino está doente. Como acontece de verdade, a ambulância às vezes vem buscar doentes e leva para internação em Mongaguá. Se o doente não está muito doente, o médico dá uma injeção e manda de volta para a aldeia. Se está ruim, manda internar. Só isso’. A conversa com Edson, porém, revelou detalhes dramáticos da situação. Mostrou que a brincadeira não era simples fantasia, mas uma encenação de como as crianças interpretam a constante peregrinação pelos prontos-socorros e hospitais da região. Edson afirmou: ‘Se não vai para*

*o hospital, morre. Mas quando vai, morre também. Então enterra logo no cemitério’. As crianças brincavam sob o impacto da morte de Adilson da Silva, de quatorze meses, primo delas. O pequeno morreu de desnutrição e desidratação no Hospital Municipal de Mongaguá, após três dias de internação <sup>16</sup>.*

É importante realçar os fortes contrastes entre as duas cenas etnográficas descritas. A primeira é possível pela autonomia e vitalidade dos usos, costumes e tradições Xavante, assegurados pela resistência à ocupação de suas terras e a consequente segurança territorial advinda da regularização fundiária da Terra Indígena Parabubure. Essa *situação histórica* <sup>17</sup> particular dos Xavante permite-lhes gozar de relativo poder de decisão sobre seu destino. A segunda cena é marcada pela desorganização social advinda de séculos de expropriações dos territórios tradicionais dos Guarani no Mato Grosso do Sul, Argentina e Paraguai, forçando-os a adotar os arranjos mais desvantajosos para sua sobrevivência, como venda informal de artesanato, trabalho escravo, coleta em lixões, intercasamentos com não índios, abandono das famílias, migração e messianismo, em contexto muito distinto de distribuição de poder <sup>17</sup> entre índios e não índios, na definição dos destinos indígenas. São descendentes de séculos de violência colonizadora que hoje sobrevivem em más condições de vida, sem proteção territorial e serviços públicos adequados.

O que a perspectiva antropológica sobre crianças e adolescentes permite apreender diante de dois casos tão díspares é a capacidade interpretativa das crianças sobre suas próprias condições de existência ou situação histórica. Variam as condições, variam as brincadeiras e práticas, porém permanece o caráter pleno e não simulado de suas ações e reflexões no interior de sua cultura local. Com a menina Xavante aprendemos como: *Na criação de novos objetos e de novas brincadeiras, no manejo de velhos materiais e velhas técnicas de produção de objetos, da tensão entre a ‘tradição’ e a ‘inovação’, as crianças trabalham matérias de que se constitui o fluxo da história de seu povo* <sup>13</sup>. Com as crianças Guarani percebe-se que: *As atividades lúdicas das crianças mostram que a aparente concepção trágica e melancólica do mundo pode muito*

*bem ser 'uma mistura muito sutil de esperança e desânimo, paixão e ação, e que sua aparência negadora oculta uma poderosa força afirmativa: em meio à miséria os homens são deuses'*<sup>16</sup>.

Portanto, é possível e necessário reconhecer que o futuro de um povo reside na vitalidade, plasticidade e atuação de suas crianças e jovens, mediante suas reelaborações culturais, frente aos constrangimentos e possibilidades estruturais do presente.

Müller testemunhou isso ao se deter no processo de recuperação demográfica dos Asurini do Xingu. Os Asurini sofreram drástico decréscimo populacional na década de 70 e início dos anos 80 do século passado: [O] (...) contato, a transmissão de doenças pelos brancos ocasionou o desaparecimento de quase a metade da população, que tinha aproximadamente 100 indivíduos em 1971 e chegou a 52 em 1982<sup>18</sup>.

Sob tais condições despupacionais, os Asurini adotaram estrito controle de natalidade, segundo seus parâmetros culturais, de modo que as crianças nascidas não comprometessem as relações desejáveis e permitidas por seu povo. Era preciso voltar a ter filhos, mas sem abandonar os valores e princípios Asurini. Nas palavras de Müller: *Quando os conheci, a natalidade obedecia a regras culturais como o casamento poliândrico geracional – isto é, o casamento de uma mulher com um marido mais novo e um mais velho – para a existência de prole. Uma das justificativas dadas pelos Asurini para o controle da natalidade na época é a de que a inexistência de marido jovem impedia a geração de filhos nos termos ideais dessa sociedade. Outra regra ideal para a procriação era a idade das mulheres, variando entre 20 e 25 anos para o nascimento do primeiro filho*<sup>18</sup>.

A experiência social das crianças e jovens Asurini nessa situação extrema de reprodução demográfica do seu povo foi marcada por intensa proximidade e controle social por parte das gerações mais velhas. As crianças nascidas nesse contexto cresceram em contato maior com os adultos do que com os demais membros de sua própria geração, o que somente começou a ser revertido nos anos 80. Observa-se, desse modo, como a história de um povo comporta experiências variadas de socialização, participação cultural etc.

E aqui se tem mais uma lição fundamental de antropologia da criança aprendida entre os Asurini:

os adultos de hoje foram em seu tempo crianças e adolescentes diferentes das crianças e adolescentes de hoje. As distintas situações históricas, que devemos aprender a reconhecer, afetam de modo particular vários povos indígenas, o que nos obriga a compreendê-las como situações dinâmicas. Esta constatação, aparentemente óbvia, enseja uma questão complexa para os povos indígenas, considerando a imagem que deles fazem os não índios, de culturas *imutáveis, estáticas e primitivas*.

Do ponto de vista da situação histórica atual: *As crianças Asurini têm assim entre seus pares, experiências variadas de identidade, socialização, integração social, participação cultural, língua falada. A infância Asurini atual é a experiência desse mosaico de situações interculturais, e o convívio das crianças entre si, a concomitante participação no grupo doméstico e na coletividade da aldeia proporcionam a construção de uma identidade historicamente dada de ser Asurini e não Asurini, isso e aquilo*<sup>13</sup>. Em outras palavras, da perspectiva da antropologia da criança: *olhar a sociedade da óptica infantil é abordá-la propriamente em transformação*<sup>18</sup>.

### Interditos de nascimento são “problemas” para as sociedades indígenas?

É no contexto das transformações internas próprias ao dinamismo das culturas indígenas e das pressões externas advindas do contato interétnico, que afetam o funcionamento autônomo das instituições indígenas em complexas e variadas situações históricas, que temas como a morte ou interdição da vida de crianças indígenas têm sido pensados antropológica e bioeticamente. As contribuições desses estudos são evidentes para o reconhecimento do direito dos povos indígenas aos seus usos, costumes e tradições como um direito humano, mesmo quando confrontam a eticidade que sustenta a concepção hegemônica. A antropologia contribui precisamente pela compreensão empática<sup>19,20</sup> e antiabsentista<sup>21,22</sup> do tema, apresentando a racionalidade das múltiplas expressões do pensamento indígena.

Em dissertação defendida no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB), Holanda buscou nas elaborações indígenas da pes-



soalidade os dilemas éticos em torno de tais ações, desde o ponto de vista das cosmologias indígenas e sua situação de poder desvantajosa frente a outras moralidades hegemônicas<sup>23</sup>. Apoiada em estudos etnológicos com populações indígenas na América do Sul, a autora depreende os *regimes relacionais* segundo os quais operam as cosmologias e formas de organização social indígenas, ou seja, o cerne de suas ontologias.

Em tais regimes, para além da dicotomia ocidental *indivíduo-sociedade*, observa-se que o social se funda na moralidade humana; não há indivíduo sem sociedade, assim como não há sociedades de indivíduos. Está-se, assim, ante uma fronteira epistemológica radical entre o pensamento e valores ocidentais e cristãos e o pensamento e valores indígenas, entendidos aqui como dois tipos ideais, sem correspondente absoluto na realidade, mas que auxiliam a mensurar o campo empírico de variações entre eles.

Holanda<sup>23</sup> afirma que do ponto de vista das concepções indígenas de pessoa, não é apenas a existência corporal que indica a vida, pois esta não se concebe *fora* do social. *E o social se funda na moralidade humana*, definindo as fronteiras do pertencimento e a noção de alteridade, que *funda o social-relacional das cosmologias ameríndias*:

*E é também este regime relacional que me permite pensar um terceiro elemento aquém ou além de nós e dos outros: os entes. É a sua total exclusão do plano das relações que os coloca também como afirmativos do mundo social, composto por uma escala de seres que vai dos parentes aos outros. Eles estão fora de tudo que elabora o regime ontológico transformacional, estão fora do simbólico e do prático, não existem como conceito ou imagem, não participam do movimento que faz humanos e não humanos. É justamente isso que lhes confere essa particularidade de entes: diferente de tudo que se relaciona eles nunca vão poder se modificar, viver ou morrer<sup>23</sup>.*

Tal concepção simbólica implica que as crianças (recém-nascidos e intrauterinos) são seres humanos à medida que previamente construídas (culturalmente) por seus parentes como (moral-

mente) incluídas no corpo social pelo corpo de regras, direitos e deveres por eles observados. Como não existem seres propriamente ditos fora deste enquadramento deontológico da vida, aqueles que não participam relacionalmente na moralidade das relações são *entes*, o que não é o mesmo que dizer que são *indifer-entes* para aqueles que assim os concebem.

Apreender o infanticídio desde esta compreensão da lógica das ontologias ameríndias consiste, em termos bioéticos, num exercício de *bioética crítica*, tal como debatido por Diniz e Guilhem<sup>24</sup>. Quer dizer, reconhecemos no trabalho de Holanda uma preocupação em apreender o infanticídio desde uma *epistemologia compensatória da desigualdade*, na qual o *humano* dos direitos humanos refere-se menos *a um ser humano abstrato, genérico e universal*, e mais *às condições de vulnerabilidade*. Nesse sentido, Holanda se opõe ao absolutismo moral em favor da *adoção de um relativismo aberto de inspiração pluralista*, em que o *pluralismo moral* se manifesta *como exercício da liberdade<sup>24</sup>*.

A exemplo de Holanda, o indigenista missionário Feitosa<sup>25</sup> ampara-se em perspectivas antropológicas conciliadas às discussões bioéticas, especificamente do paradigma da *bioética de intervenção<sup>26</sup>*, para interpretar sob uma ótica pluralista os problemas sociais dos povos indígenas e os erros categóricos de interpretação das “práticas indígenas de infanticídio” como práticas de homicídio<sup>25</sup>. Após discorrer sobre as estratégias de diferentes entidades religiosas que nos últimos anos têm colocado em pauta o tema do “infanticídio indígena” para alcançar objetivos próprios, Feitosa questiona o tratamento criminalizador dispensado a estas práticas pelo Projeto de Lei (PL) 1.057/07<sup>27</sup>.

Segundo descrição de Feitosa: *O alvo do projeto (...) são as práticas de infanticídio ainda identificadas em algumas comunidades indígenas brasileiras, principalmente aquelas de contato recente. Esse projeto de lei trata o chamado infanticídio indígena como homicídio comum, e estabelece que toda pessoa que tenha conhecimento de determinada gravidez de mulher indígena onde haja risco de a criança ser rejeitada após o parto deverá obrigatoriamente comunicar à Fundação Nacional do Índio (Funai), à Fundação Nacional de Saúde (Funasa), ao Conselho*

*Tutelar ou autoridade judiciária e policial, sob pena de responder pelo crime de omissão de socorro* <sup>25</sup>.

Para abordar a questão considerando as duas lógicas supramencionadas por Holanda (ocidental e indígena), Feitosa emprega em seu trabalho a estrutura narrativa do mito de Édipo, buscando estabelecer um canal de inteligibilidade entre essas duas perspectivas epistemológica e moralmente distintas sobre o infanticídio. Tal abordagem possibilita ao final do trabalho enquadrar casos de “salvamento” de crianças indígenas por missionários em terras indígenas, sugerindo que uma distinção seja feita entre formas de *intervenção* e *intromissão* nas vidas indígenas: *A primeira, nós a entendemos como uma ação política, devidamente planejada, dentro de um processo construído conjuntamente com as pessoas diretamente envolvidas, as destinatárias da ação. A segunda trata-se de uma decisão unilateral, onde é desrespeitada a autonomia da pessoa ou do grupo supostamente beneficiário da ação. Pode ser praticada por um indivíduo ou até mesmo por instituições públicas ou privadas, algumas vezes sob a forma de ‘política de assistência’ ou ‘legislação protetiva’* <sup>25</sup>.

Essa distinção apresenta-se acorde com a discutida por Roberto Cardoso de Oliveira em seu trabalho sobre etnicidade, eticidade e globalização <sup>28</sup>. Tomando o infanticídio entre os Tapirapé como referência, o autor retoma a importante distinção que se deve fazer entre *costume* e *norma moral*.

*(...) o que significa dizer que aquilo que está na tradição ou no costume não pode ser tomado necessariamente como ‘normativo’, ou, como escreve o filósofo Ernst Tugendhat, é inaceitável que se admita como correto ou bom (portanto como norma) porque está já dado de antemão no costume, sem poder prová-lo como correto ou bom. Admitida essa distinção, torna-se sempre válida a indagação sobre casos de moralidade e de eticidade, no âmbito de nossa disciplina. É aceitável, por exemplo, o infanticídio que os Tapirapé praticavam até sua erradicação, nos anos 1950, pelas Irmãzinhas de Jesus? E é importante que seja dito, aliás, que tal erradicação foi conduzida habilmente, sem nenhuma violência, exclusivamente graças à persuasão pelo discurso, pelo diálogo (...). Índios e missionárias tinham suas*

*razões para tomarem uma e outra atitude: os Tapirapé tinham toda uma justificação para não deixarem sobreviver o quarto filho, desde que ele viesse – por uma lei demográfica por eles intuída ao longo de uma experiência secular – a aumentar uma população limitada às potencialidades do ecossistema regional; já as missionárias, por sua fé nos mandamentos religiosos, não poderiam aceitar passivamente um costume que destruía uma vida. Para os índios o costume se justificava, uma vez que o sacrifício de algumas vidas valia a vida de toda uma comunidade; para as missionárias a vida de qualquer pessoa é um bem inquestionável. Duas morais, duas éticas? Sim, todas perfeitamente racionais. Portanto, não é a questão da racionalidade que está em jogo. Diante disso, como lidar praticamente com tal situação? Como conduzir a nossa ação quando não temos nenhum dogma a sustentá-la? A rigor, toda a questão resume-se na interseção de dois campos semânticos diferentes – o indígena e o missionário –, uma questão, aliás, equacionada pela teoria hermenêutica por meio do conceito de ‘fusão de horizontes’, observável na prática dialógica discursiva* <sup>28</sup>.

À luz de tais distinções de intervenção e intromissão, costume e norma moral, como interpretar e aplicar a lei ante culturas tão diferentes e socialmente dinâmicas como são aquelas envolvendo as crianças e adolescentes indígenas? Feitosa defende que: *(...) somente se admite uma intervenção que venha dialogar, colaborar e aprimorar os sistemas próprios de proteção da criança e adolescente indígenas, jamais se admitirá a substituição desses por mecanismos externos, instrumentos de perseguição jurídica ou qualquer forma arbitrária de pretensa regulação* <sup>25</sup>.

Os próprios povos indígenas, representados na Comissão Nacional de Política Indigenista, a exemplo do que se buscou promover com os seminários realizados para discutir políticas e direitos das crianças e adolescentes, têm tratado a questão na proposta do Novo Estatuto do Índio <sup>29</sup>, que revisa a Lei 6.001 de 19 de dezembro de 1973. O capítulo destinado aos direitos da criança e do adolescente indígenas propõe diretamente o diálogo e a busca de soluções satisfatórias e, se possível, conciliatórias, que garantam a proteção integral da criança e

do adolescente indígena<sup>30</sup>.

Isto significa que o ECA<sup>15</sup> não pode ser adotado simplesmente como mecanismo punitivo de usos, costumes e tradições, que se suspeita serem criminosos perante a lei nacional, como propõe o PL 1.057/07. Como assevera Briones: (...) *ningún colectivo tiene derecho, en ninguna circunstancia, de forzar a otro a cambiar o a abandonar sus prácticas y creencias, pues cambiar es también un derecho (...) las particularidades culturales de los pueblos y los derechos que genera su reconocimiento no son temporarios, por lo que introducen el requisito de concebir ciudadanías diferenciadas que den cuenta de la diversidad cultural que atraviesa toda sociedad*<sup>2</sup>.

Ainda que aqui não se pretenda descrever todas as falácias deste projeto, cabe explicitar um primeiro equívoco, que se refere ao enquadramento do infanticídio a partir de uma representação fantasiosa dos povos indígenas como vivendo em relativa autonomia cultural frente à sociedade nacional. O PL instaura falso debate ao situar o “infanticídio” no interior das comunidades indígenas com base no senso comum de que o “índio” é o “silvícola”, “selvagem” e “primitivo” das florestas – quando se tratam de pessoas, grupos, povos e sociedades não apenas com culturas diversas, mas também em diferentes situações históricas de vulnerabilidade.

Recente pesquisa da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e do Ministério Público Federal (MPF) sobre a criminalização e aprisionamento de índios<sup>31</sup> exemplifica a afirmação relativa a essa perspectiva criminalizante. Foram identificados casos de mulheres indígenas residentes em áreas urbanas ou rurais, presas em decorrência de “flagrantes” produzidos em suas residências em razão de seus maridos não indígenas terem envolvimento com o tráfico ilícito de entorpecentes. Seus filhos (frutos de casamentos interétnicos, portanto) são colocados sob a guarda do conselho tutelar e a condição de indígena das mães não tem sido considerada pela Justiça ou pelo sistema penitenciário.

O segundo aspecto diz respeito aos trechos do projeto que preveem algum tipo de intervenção ou acompanhamento pelo órgão indigenista federal, pelo Ministério Público ou pela Justiça no interior das comunidades e famílias indígenas (art. 69 D, art. 69 E parágrafo 1º e 69-M parágrafo único). Não

são suficientes alegações do tipo “em diálogo com a respectiva comunidade” ou “ouvidas as comunidades interessadas” etc. O problema, colocado por Cardoso de Oliveira e Feitosa, consiste exatamente nos modos de efetivar tal “diálogo” ou “escuta”, haja vista que a assimetria interétnica de poder permanece como fato social.

A esse respeito observa-se, mais uma vez, que o cerne da questão é considerar problemático apenas o que ocorre no interior de comunidades indígenas “culturalmente distintas” da cultura nacional, sem considerar questões mais recorrentes, como crimes e violências praticados contra crianças e adolescentes indígenas em situações liminares, como aquelas pertinentes a casamentos interétnicos, trânsito entre diferentes áreas (urbanas, rurais), aliciamento para o trabalho escravo ou para o tráfico de pessoas etc. – fatores históricos de vulnerabilidade desses grupos.

Não há referências explícitas no projeto de lei ou na justificativa sobre esses casos, o que sugere que o mesmo visa apenas assegurar formas de retirar crianças indígenas de suas famílias para disponibilizá-las em um circuito de adoção por não indígenas. Longe de prover melhoria nas condições de vida para esses indivíduos e grupos, essa perspectiva abre espaço para a introdução de outros instrumentos de opressão interétnica, por meio da criminalização de práticas culturais, o que desrespeita o preceituado em acordos e convenções internacionais de direitos humanos para crianças e adolescentes indígenas, os quais proíbem a exclusão destes sujeitos de seu contexto familiar e sociocultural.

### Considerações finais

Os instrumentos legais que diretamente tratam da defesa de crianças e adolescentes indígenas não devem ser dispensados em sua função diante das péssimas condições de vida e mesmo genocídio de povos indígenas inteiros ou ante outros grupos em franco processo de recuperação demográfica e autonomia política e cultural. Entretanto, para instrumentalizar as leis e convenções de proteção integral e prioritária às crianças e adolescentes nos múltiplos contextos e perspectivas indígenas, faz-se imperativo – em primeiro lugar – compreender es-

ses contextos e perspectivas.

Essa compreensão somente pode ser obtida por meio do diálogo e de uma ética discursiva intergeracional, na qual os adultos aprendam a ver, ouvir e sentir o que veem, ouvem e pensam as crianças e adolescentes – a exemplo do que praticam e vivenciam os povos indígenas a partir de seus usos, costumes e tradições. Da mesma forma, a sociedade envolvente precisa se dispor a ouvir e acatar os valores e princípios que orientam as práticas culturais dos grupos indígenas, respeitando-os por meio da simetria de poder de decisão.

Em resumo, podemos dizer que a contribuição bioética trazida pela antropologia da criança e do adolescente é precisamente a prática do diálogo intra e interétnico como algo que não pode ser alijado do que pensam e fazem as crianças e adolescentes indí-

genas em seu próprio meio, sob o risco de impor sobre elas uma dupla tutela: aquela praticada nos últimos cem anos aos povos indígenas pelos dispositivos legais que os definem como “relativamente incapazes” e outra praticada pelos adultos sobre as crianças e adolescentes sob a forma de “menorização”.

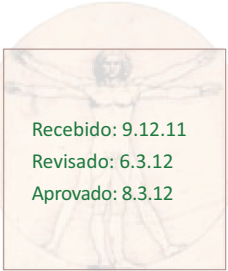
Para superar essa postura tutelar arraigada no relacionamento com os povos indígenas, de um lado, e com as crianças e adolescentes, de outro, é preciso que sejamos capazes de pensar o mundo a partir de diferentes epistemologias e moralidades, lembrando que estas não se praticam em termos absolutos ou ortodoxos, mas em situações históricas particulares e heterodoxas, precisamente aquelas que crianças e adolescentes sabem interpretar, criar e recriar desde suas próprias perspectivas.

## Referências

1. Lorenzo CFG. Desafios para uma bioética clínica interétnica: reflexões a partir da política nacional de saúde indígena. *Rev bioét.* (Impr.) 2011;19(2):329-42.
2. Briones C. Aboriginalidad y nación. In: Tealdi JC, director. *Diccionario latinoamericano de bioética*. Bogotá: Unesco/Universidad Nacional de Colombia; 2008. p. 30-1.
3. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. *Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos*. Brasília: Cátedra Unesco de Bioética da UnB/Sociedade Brasileira de Bioética; 2005.
4. Secretaria de Direitos Humanos/Presidência da República/Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente/Federações Indígenas em Ação. *Pesquisa com conselhos tutelares*; 2006.
5. Brasil. Ministério da Justiça. *Construindo a Política Nacional dos Direitos Humanos de Crianças e Adolescentes e o Plano Decenal dos Direitos Humanos de Crianças e Adolescentes 2011 – 2020* [internet]. out 2010 [acesso 16 fev 2012]. Disponível: <http://portal.mj.gov.br/sedh/conanda/Politica%20e%20Plano%20Decenal%20consulta%20publica%2013%20de%20outubro.pdf>
6. Cardoso de Oliveira R. Ação indigenista, eticidade e o diálogo interétnico. *Estudos Avançados*. 2000;14(40):213-30.
7. Centro Indígena de Estudos e Pesquisas. Secretaria dos Direitos Humanos. Conselho Nacional dos Direitos das Crianças e Adolescentes. *Direitos e políticas para crianças e adolescentes indígenas: resultados*. Brasília: 2011. (mimeo).
8. Farias YS, Julião C. *Percepções indígenas sobre os direitos e políticas para crianças e adolescentes*. Direitos e políticas para crianças e adolescentes indígenas. Teófilo da Silva C, Guarany VMM, organizadores. Brasília: Cinep; 2011. (mimeo).
9. Seeger A, Viveiros de Castro E, Da Matta R. A construção da pessoa nas sociedades indígenas. *Antropologia*. maio 1979;(32):1-19.
10. Viveiros de Castro E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify; 2002.
11. Silva AL, Nunes A, Macedo AVLS. *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global; 2002.
12. Brady M. The problem with problematising research. *Australian Aboriginal Studies*. 1990;1(1):18-20.
13. Silva AL. Pequenos ‘xamãs’: crianças indígenas, corporalidade e escolarização. In: Silva AL, Nunes A, Macedo AVLS. *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global; 2002. p. 46-54.
14. Ramos A. *Sociedades indígenas*. 5ª ed. São Paulo: Ática; 1995. p. 23-4.
15. Brasil. Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990 [internet]. *Estatuto da Criança e do Adolescente*. [acesso 2 fev 2012]. Disponível: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l869.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l869.htm)

## Crianças e adolescentes indígenas em perspectiva antropológica: repensando conflitos éticos interculturais

16. Ferreira MKL. Divina abundância: fome, miséria e a terra-sem-mal de crianças Guarani. In: Silva AL, Nunes A, Macedo AVLS. Crianças indígenas: ensaios antropológicos. São Paulo: Global; 2002. p. 156-7.
17. Oliveira JP. Nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero/MCT/CNPq; 1988.
18. Müller R. As crianças no processo de recuperação demográfica dos Asurini do Xingu. In: Silva AL, Nunes A, Macedo AVLS. Crianças indígenas: ensaios antropológicos. São Paulo: Global; 2002. p. 190-1.
19. Martin M. Understanding and participant observation in cultural and social anthropology. In: Truzzi M, editor. Verstehen: subjective understanding in the social science. Massachusetts: Addison-Wesley; 1974. p. 102-24.
20. Fernandes F. Lévy-Bruhl e o espírito científico. *Revista de Antropologia*. 1954;2(2):121-42.
21. Geertz C. Nova luz sobre a antropologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; 2001.
22. Cardoso de Oliveira R, Cardoso de Oliveira LR. Ensaio antropológico sobre moral ética. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; 1996.
23. Holanda MAF. Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do infanticídio indígena [dissertação]. Brasília: Universidade de Brasília; 2008. p. 25.
24. Diniz D, Guilhem D. Feminismo, bioética e vulnerabilidade. *Estudos Feministas*. 2000;8(1):243.
25. Feitosa S. Pluralismo moral e direito à vida: apontamentos bioéticos sobre a prática do infanticídio em comunidades indígenas no Brasil [dissertação]. Brasília: Universidade de Brasília; 2010. p. 3-4, 94, 104.
26. Garrafa V, Porto D. Bioética de intervención. In: Tealdi JC, director. *Diccionario latinoamericano de bioética*. Bogotá: Unesco/Universidad Nacional de Colombia; 2008. p. 161-4.
27. Brasil. Projeto de Lei (PL) nº 1.057/2007. [internet]. Dispõe sobre o combate a práticas tradicionais nocivas e à proteção dos direitos fundamentais de crianças indígenas, bem como percentes a outras sociedades ditas não tradicionais. 2007 [acesso 16 fev 2012]. Disponível: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=351362>
28. Cardoso de Oliveira R. O trabalho do antropólogo. São Paulo/Brasília: Editora Unesp/Paralelo 15; 1998.
29. Juvenil D. Proposta alternativa do Executivo ao substitutivo do deputado Luciano Pizzatto ao projeto de lei nº 2.057/91. Estatuto do índio e das comunidades indígenas. Institui o Estatuto do Índio e das Comunidades Indígenas [internet]. 2004 [acesso 16 fev 2012]. Disponível: <http://www.funai.gov.br/pptal/novoestatuto.htm>
30. Conselho Nacional de Política Indigenista (Brasil). Memória da 16ª Reunião Ordinária da Comissão Nacional de Política Indigenista; 30 e 31 de março de 2011; Brasília. [acesso 16 fev 2012]. Disponível: [http://www.funai.gov.br/ultimas/CNPI/sinteses/Sintese\\_16a\\_ReuniaoOrdinaria\\_CNPI.pdf](http://www.funai.gov.br/ultimas/CNPI/sinteses/Sintese_16a_ReuniaoOrdinaria_CNPI.pdf)
31. Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Ministério Público Federal. Criminalização e situação prisional de índios no Brasil (Edital Projeto de Pesquisa ESMPU nº19/2006) - Relatório Final. Brasília; 2008. (mimeo).



Recebido: 9.12.11  
Revisado: 6.3.12  
Aprovado: 8.3.12

**Quadro 1.** Organizações indígenas participantes nos seminários de discussão sobre crianças e adolescentes indígenas

Organização	Sigla
Articulação dos Povos Indígenas do Brasil	Apib
Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira	Coiab
Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal	Arpipan
Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul	Arpinsul
Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo	Apoinme
Aty-Guasú	-
Articulação dos Povos Indígenas da Região Sudeste	Arpinsudeste
Conselho Indígena de Roraima	CIR
Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro	Foirn

**Quadro 2.** Povos indígenas representados nos eventos sobre direitos e políticas para crianças e adolescentes indígenas organizados pelo Cinep/SEDH/Conanda

Evento	Povos indígenas representados
I Seminário Nacional	Baniwa, Guarani, Pataxó, Kaingang, Kaiowá
Oficina Regional Sul e Sudeste	Kaingang, Xokleng, Pankararu, Kaiowá, Terena e Guarani
Oficina Regional Centro-Oeste/Brasil Central	Umutina, Rikbaktsa, Karajá, Xerente, Javaé, Guató, Kaiapó e Bakairi
Oficina Regional Norte	Apurinã, Gavião, Munduruku, Baré, Baniwa, Wapishana, Makuxi, Taurepang, Guajajara, Timbira, Krikati, Tikuna, Sateré-Mawé, Mura, Tukano e Suruí
Oficina Regional Nordeste	Tingui-Botó, Pankararu, Pataxó e Tuxá
II Seminário Nacional	Baniwa, Wapishana, Baré, Kaiowá, Mbyá, Guarani e Kaingang